

DER BEGRIFF DER WELT BEI FINK

ALEXANDER SCHNELL

Abstract

The Concept of the World in Fink

The concept of the “world” is of great importance to Eugen Fink’s philosophy and comes into play on all sides. In the following considerations, the aim is to reveal its phenomenological meaning. On the one hand, this will make it possible to work out Fink’s original contribution to a phenomenology of the world and, on the other hand, to clarify Fink’s specific phenomenological position (in his debate with Husserl and Heidegger). In doing so, it will become clear that his “cosmological” approach mediates aspects of “phenomenalization” and “ontogeny” (or “ontogenesis”).

Keywords: Phenomenology of the World; Cosmological Difference; Ontogenesis; Husserl; Heidegger; Kant

Der Begriff der „Welt“ ist für die Philosophie Eugen Finks von großem Gewicht und kommt allseits zum Tragen.¹ In den folgenden Überlegungen soll es darum gehen, dessen *phänomenologische* Bedeutung offenzulegen. Dies wird es einerseits

¹ Zu dieser Frage, siehe Finetti, Stéphane: *La philosophie d’Eugen Fink*, Vrin, Paris (erscheint demnächst), sowie Schlitte, Annika: „Eugen Fink – Mitspielen im Spiel der Welt. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Kosmologie“, in Keiling, Tobias (Hrsg.), *Phänomenologische Metaphysik*, Tübingen, Mohr Siebeck (utb) 2020, S. 175–200. Die folgenden Ausführungen orientieren sich in verschiedener Hinsicht an ihren hervorragenden Analysen. Vgl. auch Nielsen, Cathrin; Sepp, Hans Rainer (Hrsg.): *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Alber, Freiburg/München 2010, sowie die Arbeiten von Ovidiu Stanciu, insbesondere „Vers une pensée du monde lui-même. Eugen Fink et les perspectives d’une philosophie cosmologique“, in *Revue philosophique de Louvain* 114, No. 4 (2016), S. 655–682 und ders.: „An explosive thought. Kant, Fink, and the Cosmic Concept of the World“, in Serban, Claudia; Apostolescu, Ian (Hrsg.), *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*, De Gruyter, Berlin 2020, S. 429–444.

ermöglichen, Finks originellen Beitrag zu einer Phänomenologie der Welt herauszuarbeiten, und andererseits, Finks spezifische phänomenologische Position (in seiner Auseinandersetzung mit Husserl und Heidegger) zu präzisieren. Dabei wird deutlich werden, dass sein „kosmologischer“ Ansatz Aspekte der „Phänomenalisierung“ und der „Ontogenie“ (bzw. „Ontogenese“) miteinander vermittelt.

In seinen frühen Arbeiten, die bis zu seiner Assistenz-Zeit bei Husserl (ab 1928) zurückreichen, betonte Fink, dass das Problem der Welt den Einstieg in die Methode und Systematik der Phänomenologie ermögliche. Davon zeugt insbesondere der Artikel „Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik“, in dem er schreibt: „Die Grundfrage der Phänomenologie [...] lässt sich formulieren als die Frage nach dem *Ursprung der Welt*.“² In diesem 1933 in den *Kant-Studien* veröffentlichten Aufsatz versucht Fink zu zeigen, dass sich Husserls späte Phänomenologie vollständig aus dem Begriff der Welt heraus entwickeln lässt. Fink bemerkt zum Ursprung desselben:

In einem radikalen Gegensatz zu aller glaubensmäßigen und spekulativen Metaphysik bildet die Phänomenologie eine *Erkenntnismethode* aus, die zum Ursprung der Welt selbst führt und ihn zum thematischen Gegenstand eines möglichen Wissens macht.³

Während die Welt in der „natürlichen Einstellung“ als das „All des Seienden“ gefasst wird, wird sie in der phänomenologischen Reduktion als Pol eines irreduziblen *Korrelationsverhältnisses* enthüllt. Die „Einheit des Absoluten“, so Fink, ist nicht – wie in der klassischen Metaphysik – ein Jenseits, das die Welt ausschließen würde, sondern ein korrelatives Verhältnis, das sie mit einbegreift. Sie kommt somit dem „konstitutiven Werden der Welt aus den Ursprüngen des ‚transzendentalen‘ Lebens“⁴ gleich. Daraus folgt, dass in diesem ersten Ansatz das grundlegende Thema der Phänomenologie nicht die Welt oder die Subjektivität ist, sondern eben „das *Werden der Welt in der Konstitution der transzendentalen Subjektivität*“⁵.

Eine unerschöpfliche Fundgrube und Quelle für Finks Denken ist die *Phänomenologische Werkstatt*.⁶ Es handelt sich dabei um eine vierbändige

² Fink, Eugen: „Die phänomenologische Philosophie Husserls in der gegenwärtigen Kritik“, in ders., *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, M. Nijhoff, Den Haag 1966, S. 101.

³ *Ibid.*, S. 105.

⁴ *Ibid.*, S. 106.

⁵ *Ibid.*, S. 139.

⁶ Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, hrsg. von Bruzina, Ronald (= EFGA 3.1), Alber, Freiburg/München 2006; Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie* (= EFGA 3.2), hrsg. von Bruzina, Ronald,

Ausgabe – innerhalb der Eugen Fink Gesamtausgabe – der Skizzen und Aufzeichnungen, die sich in seinem posthumen Werk befinden und aus den 1930er und 1940er Jahren stammen (also aus der Zeit, in der Fink täglich mit Husserl verkehrte⁷ sowie aus den Jahren unmittelbar nach dessen Tod). Diese „phänomenologische Werkstatt“ ist von höchster Bedeutung, da sie – ausgehend von Husserl und Heidegger und über beide hinaus – auf eine sehr eindringliche Weise die Entstehung und Entwicklung von Finks Denken zu beobachten und nachzuvollziehen gestattet.

In diesen Aufzeichnungen entwickelt Fink – teilweise aus einer kritischen Perspektive gegenüber Husserl – eine „*Meontik*“ oder, wie er sie noch nennt, einen „meontischen Idealismus“. Diese „*Meontik*“ ist zudem das Ergebnis einer ersten Auseinandersetzung mit der heideggerschen Fundamentalontologie. Fink zufolge bestehe diese in einem „ontologischen Idealismus“. Dass es sich dabei in der Tat um einen Idealismus handelt, geht aus dem folgenden Zitat hervor: „Besagt der Titel Idealismus soviel wie Verständnis dessen, dass Sein nie durch Seiendes erklärbar, sondern für jedes Seiende je schon das ‚Transzendente‘ ist, dann liegt im Idealismus die einzige und rechte Möglichkeit philosophischer Problematik.“⁸ Insofern das Sein das ist, was „Sinn und Grund“ dessen ausmacht, „was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt“,⁹ ist das in der Fundamentalontologie von *Sein und Zeit* verwirklichte Projekt tatsächlich ein solcher „ontologischer Idealismus“¹⁰. Für Fink bleibt diese Perspektive jedoch zu einseitig an die aristotelische Fragestellung in Bezug auf das Sein des Seienden angelehnt. Stattdessen folgt er der von Kant eröffneten Perspektive, die das Sein nicht einfach in seinem Verhältnis zum Seienden (in seinem Sein), sondern „im Ganzen“ hinterfragt. Und der Name für dieses Ganze, insofern es von seiner „*Meontik*“ erfasst wird, ist auch hier die *Welt*. Daher kann Fink behaupten: „Die traditionelle Frage nach dem ‚Ursprung der Welt‘ ist, philosophisch erläutert, die Frage nach dem spekulativen

Alber, Freiburg/München 2008. Die Bände 3.3 und 3.4, herausgegeben von Guy van Kerckhoven und Giovanni Jan Giubilato, sind 2023 und 2024 erschienen.

⁷ In seinem berühmten Brief an Feuling vom 30. März 1933 sagt Husserl über Fink, dass sie beide „gleichsam zwei kommunizierende Gefäße“ seien; Husserl, Edmund: *Briefwechsel*, in Schuhmann, Elisabeth; Schuhmann, Karl (Hrsg.), *Husserliana Dokumente*, Bd. 3/7, Kluwer, Dordrecht/London/Boston 1994, S. 89.

⁸ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (= HGA 2), Herrmann, Friedrich-Wilhelm von (Hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, S. 275.

⁹ *Ibid.*, S. 47.

¹⁰ Diese Lesart wird an anderer Stelle bestätigt: „Transzendental‘ [...] ‚ist‘ für uns [...] gleichbedeutend mit: ‚fundamentalontologisch‘“, Heidegger, Martin: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (= HGA 26), Held, Klaus (Hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978, S. 218ff.

(meontischen) Sinn des ‚Seins‘.¹¹ Um diesen meontischen Ansatz genauer zu kennzeichnen, fügt er an anderer Stelle hinzu, dass das Absolute, welches das transzendente Bewusstsein *und* die Welt umfasst, „die umgriffliche Einheit von Seiendem überhaupt und Vor-Seiendem (von mundanem und ‚transzendentelem‘ Sein), von Welt und Ursprung der Welt“¹² sei.

In denselben Aufzeichnungen der „phänomenologischen Werkstatt“ arbeitet Fink einen „kosmologischen Idealismus“¹³ aus, der die Zeit (als Sinnhorizont des Seins) durch die Welt ersetzt: „Sein und Zeit = Sein und Welt. Die Welt, Horizont des Seins.“¹⁴ Dieser kosmologische Idealismus bleibt allerdings noch dem zuvor skizzierten meontischen Idealismus verpflichtet. Husserls Tod und eine Reihe philosophischer und existenzieller Krisen veranlassten ihn später, seinen eigenen, genuin „kosmologischen“ Ansatz zu entwickeln.¹⁵ Wichtige Texte sind in diesem Zusammenhang *Welt und Endlichkeit* (1949) sowie *Sein und Mensch* (1950/51), *Überlegungen zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung* (1951), *Sein, Wahrheit, Welt* (1955/56) und *Alles und Nichts* (1959).

Was folgt aus dem Gestus, eine „ontologische“ Perspektive in Richtung eines „kosmologischen“ Ansatzes umzuändern? Was genau bedeutet es, das Seiende nicht als Seiendes („on he on“), sondern – wie Fink bereits früher betont hatte – „in seiner Ganzheit“ *qua Welt* zu betrachten? Er stimmt mit Heidegger darin überein, dass das Verständnis eines beliebigen Seienden eine Art *ursprüngliche* „Vertrautheit“ oder „Nähe“ zu diesem Seienden voraussetzt. Diese „Vertrautheit“ oder „Nähe“ ist gerade die der *Welt* – im Sinne des subjektiven und des objektiven Genitivs: Es ist die Welt, die immer schon „erkannt“ ist; und kraft der Welt ist dieses „Vor-Erkennen“ überhaupt möglich. In diesem doppelten Sinn ist das Dasein grundlegend „In-der-Welt-Sein“. Die Welt ist (wie ja auch schon für Heidegger) nicht ein Behälter, „in“ dem wir immer schon sind, sondern sie betrifft das Dasein in allen seinen Bezügen, Verhältnissen usw. Dabei gibt es aber für Fink kein Sein über die Welt *hinaus*. Wenn es eine Transzendenz gegenüber dem Ontischen gibt, betrifft diese die Welt, nicht das Sein. Diese Konfrontation zwischen einem

¹¹ Fink: *Phänomenologische Werkstatt*, EFGA 3.2, *op. cit.*, S. 309.

¹² Fink, Eugen: *VI. Cartesianische Meditation, Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Ebeling, Hans; Holl, Jann; van Kerckhoven, Guy (Hrsg.), Kluwer, Dordrecht/Boston/London 1988, S. 157.

¹³ Fink: *Phänomenologische Werkstatt*, EFGA 3.2, *op. cit.*, S. 185.

¹⁴ Fink, Eugen: „Unveröffentlichte Texte. I – Über den phänomenologischen Begriff der Welt. II – Esquisses pour l'écrit ‚Monde et concept de monde, une recherche théorétique du problème‘“, übersetzt von Richir, Marc: *Les Cahiers de philosophie*, Lille, 15/16 (1992), S. 85.

¹⁵ Wie weiter unten ersichtlich wird, gibt Fink dabei eine spezifisch phänomenologische Perspektive nicht auf.

„kosmologischen“ und einem „ontologischen“ Ansatz vollzieht sich bei Fink in zwei Schritten. Das erste Moment stellt eine Reflexion über die „ontologische Erfahrung“ dar (und genau darin liegt deren grundlegende Bedeutung). Das zweite Moment macht die eigentliche „Kosmologie“ aus, die insbesondere durch die „kosmologische Differenz“ bestimmt wird, die jene ‚Welt-Transzendenz‘ klarstellt.

In einem wichtigen Artikel von 1949¹⁶ versucht Fink, die Bedeutung dessen, was er die „ontologische Erfahrung“ nennt, zu bestimmen. Die „Welt“ spielt dabei eine bemerkenswerte Rolle, allerdings neben anderen, nicht minder wichtigen Begriffen. Die Bestimmung der Natur dieser „ontologischen Erfahrung“ ermöglicht es Fink, sich von Heideggers Behandlung der „Seinsfrage“ abzugrenzen.

Fink zufolge ist das traditionelle ontologische Denken durch eine doppelte Art der Strukturierung der Beziehung zum Seienden gekennzeichnet. Einerseits wird das Seiende immer im *idealen* Horizont der Gattungen und Arten erfasst; andererseits wird es gemäß den kategorialen Strukturen des „Dings“¹⁷ synthetisiert. Diese Explikation gemäß der *Idee* (im griechischen Sinne) und der *Kategorie* (im kantischen Sinne) erfolgt jedoch auf eine nicht-thematische Weise. Um sich ihrem Zugriff zu entziehen, bedarf es einer spezifischen „Reflexion“, die sich nicht auf eine Art Rückbindung des denkenden Subjekts an sich selbst reduzieren lässt, denn damit würde es in der klassischen ontologischen Struktur gefangen bleiben. Fink nennt gerade diese originelle Reflexion, die es ermöglicht, einen anderen Horizont zu eröffnen, um die ontologische Konstitution der Wirklichkeit angemessener zu denken, eine „ontologische Reflexion“.

Die „ontologische Reflexion“ enthüllt die „transzendente Struktur der Seinsfrage“¹⁸. Diese Struktur ist *vierfach* (die „Welt“ ist ein Teil davon). Erstens: Wir stehen in einem Vorverständnis der Dingheit des Dings. Zweitens: Auch wenn diese Dingheit nicht zum Begriff erhoben wird, tritt sie in die Welt ein. Drittens bringt diese Welt einen je unterschiedlichen „Seinsrang“ hervor, der auf ein höchstes Seiendes – das „Absolute“ – ausgerichtet ist. Dies eröffnet viertens die Frage nach dem „Wahren“ und „Falschen“. Aber „erst die Philosophie fragt die sonst immer ‚vergessenen‘ Fragen nach der Dingheit, nach dem Seienden im Ganzen, nach dem Maß des Seins und nach der Wahrheit“¹⁹. Diese vier Fragen hinterfragen dabei die „transzendentalen“ Dimensionen des Seinsproblems. Fink stellt

¹⁶ Fink, Eugen: „Zum Problem der ontologischen Erfahrung (1949)“, in ders., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Alber, Freiburg/München 1976, S. 127–138.

¹⁷ Vgl. auch Fink, Eugen: *Welt und Endlichkeit*, in *Sein und Endlichkeit 2* (= EFGA 5.2), Lazzari, Riccardo (Hrsg.), Alber, Freiburg 2016, S. 381–383.

¹⁸ Fink: „Zum Problem der ontologischen Erfahrung (1949)“, *op. cit.*, S. 132.

¹⁹ *Ibid.*, S. 133.

eine Korrespondenzbeziehung zwischen „ens“, „unum“, „bonum“, „verum“ auf der einen Seite und „on“, „hen“, „agathon“, „alethes“ auf der anderen Seite her. Es geht dabei um nichts anderes als um die „Substanz“, die „Welt“, „Gott“ und die „Wahrheit“.

Was bedeutet es also für die Philosophie, „das Sein zu denken“? Es handelt sich dabei um ein „Entwerfen der fundamentalen Begriffe“, die „das Gerüst der Welt bilden“²⁰. Dieses „Entwerfen“ hat drei grundlegende Merkmale: Es antizipiert das zu Verwirklichende, es bezieht sich auf ermöglichende Möglichkeiten und es ist eine schöpferische Leistung. Wesentlich ist jedoch die Bildung des Weltgerüsts, die ihrerseits mindestens drei Aspekte hat: Es handelt sich dabei um ein „Bauen“ bzw. „Konstruieren“ (dies verweist auf die Idee einer „phänomenologischen Konstruktion“²¹, eine zentrale Perspektive der *Sechsten Cartesianischen Meditation*); dieses Konstruieren ist ein „Bilden“ (die Problematik des Bildes und der Einbildungskraft steht hierbei also ebenfalls im Vordergrund); und diese Perspektive eröffnet die Welt. So kündigt sich grundsätzlich ein *kosmologischer* Ansatz an (dessen phänomenologische Dimension dabei aber keineswegs aufgegeben wird [ich werde darauf zurückkommen]).

Diese kosmologische Perspektive steht nun in einem recht frontalen Gegensatz zur ontologischen Perspektive. Fink betont: „Ursprünglicher als alles Seiende, alle Objekte und Subjekte, ist die Welt. Das Denken ist seinem eigentlichen Wesen nach die Eröffnung des Menschen zur Welt.“ Und insofern die Welt grundsätzlich das Ganze des Seienden betrifft, kann er hinzufügen: „Wesenhafter und eigentlicher aber ist das Denken dort, wo es über die endlichen Dinge hinausdenkt ins Ganze des Seins.“²² Wie genau spielt hierbei die „Welt“ hinein, ohne wieder in Heideggers Sichtweise zurückzufallen?

Die „Welt“ hat unterschiedliche Bedeutungen. Diejenige, die allen anderen zugrunde liegt, hängt mit dem, was Fink als „spekulatives Denken“ bezeichnet, zusammen. Dieses greift die Problematik unseres Verhältnisses zur Welt auf – und

²⁰ *Ibid.*, S. 134.

²¹ Fink sagt über die „phänomenologische Konstruktion“ im Herzen einer „konstruktiven Phänomenologie“: „Der ‚Gegenstand‘ – oder besser: die Gegenstände – der konstruktiven Phänomenologie sind nicht ‚gegeben‘; das darauf gerichtete Theoretisieren ist nicht ein anschauliches Gegebenhaben,“ ist nicht ‚intuitiv‘, sondern als Bezogensein auf solches, was gerade durch seine transzendente Seinsweise der ‚Gegebenheit‘ *prinzipiell* entzogen ist, ‚ungegeben‘ ist, *konstruktiv*“, Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, *op. cit.*, S. 62. Vgl. in diesem Zusammenhang auch das Kapitel „Konstruktion und Reflexion. Die Bedeutung des transzendentalen Idealismus“ in Schnell, Alexander: *Seinsschwingungen*, Mohr Siebeck, Tübingen 2020.

²² Fink, Eugen: „Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens (1951)“, in ders., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Alber, Freiburg/München 1976, S. 155.

zwar jedes Mal so, dass es das Problem des Seins mit der metaphysischen Tradition in Verbindung setzt. Das „Verhältnis zur Welt“ bedeutet zunächst, das Verhältnis von „Nähe“ und „Distanz“, von Ich und Nicht-Ich zu klären; die Möglichkeit der Begegnung, der Öffnung für den Anderen, die Alterität, das Ganz-Andere. Für Fink ist dies nur möglich, indem die Erinnerung an die philosophische Tradition, insbesondere an die der griechischen und der klassischen deutschen Philosophie, wachgehalten wird. Dabei muss deren Potenzial erforscht und für mögliche zukünftige Durchbrüche nutzbar gemacht werden. Diese beiden Punkte hängen miteinander zusammen, denn für Fink ist die Befragung der philosophischen Tradition nach wie vor relevant und dringend. Sie steht damit jeder „metaphilosophischen“ oder einfach nur historischen Perspektive (wonach die Philosophie heute nur noch eine Art philosophischer Geschichtsschreibung wäre) radikal entgegen.

Andererseits – und das betrifft nun das angesprochene zweite Moment – weist die Welt auf eine grundlegende Differenz hin, die in der „kosmologischen Differenz“²³ zum Ausdruck kommt. Fink unterscheidet zwischen „Welt“ und „Binnenweltlichem“. Letzteres umfasst alles, was man in der Welt antreffen kann, alle Arten des Seienden. Die Welt hingegen ist ein Jenseits des Seienden, das nicht einfach in einem Ganzen im Gegensatz zu seinen Teilen besteht. Die Welt ist die „Allheit des Seienden“, aber dieses Ganze ist nicht mit der Ganzheit eines Kuchens im Gegensatz zu seinen einzelnen Stücken vergleichbar. Die „kosmologische Differenz“ verweist (wie gesagt) auf eine Art Transzendenz, deren genaue Natur es zu erfassen gilt.

Einen ersten Hinweis liefert die finksche Kritik an Husserls Weltbegriff. Für Husserl wird der Begriff der Welt subjektiv als Horizont der objektiven Sinnbildung erfasst, wobei die Welt in der Horizontphänomenalität aufgeht.²⁴ Fink vollzieht hingegen eine Art „kosmologische Wende“, bei der die Weltlichkeit der Welt nicht mehr im Phänomen des Horizonts begründet ist, sondern umgekehrt die Horizonte in der Welt. Was die Welt kennzeichnet, ist somit eine „Entsubjektivierung“, die eine „Gegenwendung“²⁵ gegenüber der kopernikanischen Wende ausmacht. Und dabei ist „die Weckung der kosmologischen Differenz [...] der Anfang der Weltfrage“²⁶. Doch diese Weckung ist alles andere als einfach zu bewerkstelligen,

²³ Fink: *Welt und Endlichkeit*, op. cit., S. 207.

²⁴ Fink, Eugen: „Welt und Geschichte (1956)“, in ders., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Alber, Freiburg/München 1976, S. 170. Für eine Vertiefung von Finks Kritik an Husserls Status der Welt, siehe den wichtigen Artikel „Bewußtseinsanalytik und Weltproblem (1968)“, in *Nähe und Distanz*, op. cit., S. 280–298.

²⁵ Fink: *Welt und Endlichkeit*, op. cit., S. 369.

²⁶ *Ibid.*, S. 207.

denn es besteht im Denken eine starke Tendenz – durch eine Entwicklung, die viel weiter zurückreicht als die kopernikanische Revolution in der *Kritik der reinen Vernunft* –, von der Bindung an das Ding vereinnahmt zu werden und sich der Notwendigkeit dieser Umkehrung des Verhältnisses zwischen Ding und Welt zu verschließen. Sehen wir nun zu, welchen kosmologischen Entwurf Fink in seiner Vorlesung *Welt und Endlichkeit* (gehalten im Sommersemester 1949 und wiederholt im Sommersemester 1966) vorlegt.

Zunächst unterscheidet Fink zwischen einem „existenziellen“ und einem „kosmischen“ Weltbegriff. Der „existentielle“ Weltbegriff bezeichnet das Seiende im Ganzen, soweit es dem Menschen zugänglich ist. Er ist abhängig von der *Phänomenalität* des Seienden und an sie gebunden (das Seiende ist nicht ein Seiendes *an sich*, sondern steht in Korrelation zum menschlichen Subjekt). Alles Seiende in der Welt ist somit *Erscheinung*. Der „kosmische“ Begriff der Welt hingegen bezieht sich auf eine Allheit, die vom Menschen *unabhängig* ist. Seine Phänomenalität ist nicht die eines „Dings“, das zum Objekt für ein Subjekt wird, sondern ein „Aufgehen ins Licht“, ein „Zum-Vorschein-Kommen“²⁷. Dass die phänomenologische Perspektive dennoch nicht aufgegeben wird, zeigt sich daran, dass in diesem Begriff Zeit, Raum und Erscheinen eng miteinander verbunden sind. Worin besteht nun aber die Verbindung zwischen diesen beiden Weltbegriffen?

Finks grundlegende These ist, dass der „existenzielle“ Weltbegriff nur aus seinem „kosmischen“ Begriff erklärt werden kann. Der subjektabhängige Begriff des Phänomens (oder der Erscheinung) ist der Welt als dem Horizont aller Erscheinungen des Seienden untergeordnet. Fink entwickelt diese Idee anhand seiner Lektüre von Kant. Er behandelt zunächst die Dissertation *Von der Form und den Prinzipien der sinnlichen und der intelligiblen Welt* aus dem Jahr 1770, bevor er sich in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) der „transzendentalen Dialektik“ und dabei insbesondere den „Antinomien der reinen Vernunft“ zuwendet.

In seiner Lektüre der lateinischen Dissertation *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* zeigt Fink, dass Kant – elf Jahre vor dem Erscheinen der ersten *Vernunftkritik* – einen völlig neuen Begriff des „Subjekts“ entwirft. Klassischerweise wird das Subjekt in seiner *frontalen* Beziehung zum Objekt betrachtet. Die Subjekt-Objekt-Beziehung ist durch die Innerlichkeit des Subjekts gekennzeichnet, die der Äußerlichkeit des Objekts gegenübersteht. Das Neue an Kants Subjektkonzeption liegt laut Fink in dem Gedanken, dass das „Feld des Draußen“²⁸ zum Subjekt selbst gehört. Damit wird der Begriff des „Subjekts“ auf den Kopf

²⁷ *Ibid.*, S. 221.

²⁸ *Ibid.*, S. 262.

gestellt. Das Subjekt ist nicht eine „*res*“, die sich unter anderen *res* befindet. Es ist vielmehr eine Gesamtkonfiguration von „Innen“ und „Außen“. Daher ist das Subjekt „weltbildend“²⁹. Fink präzisiert:

Das Subjekt ist nicht mehr der Gegenbegriff zum Objekt, es wird auch seinsmäßig nicht mehr vom Objekt begrenzt. Vielmehr stehen alle Objekte je schon in einem „subjektiven Feld“, sind qua Objekte bereits schon bestimmt von einem subjektiven Gepräge. Das Subjekt also ist sozusagen weltweit, es ist als der Raum und die Zeit nicht den Gegenständen gegenüber, sondern hat diese *in* sich. Dieses so gedachte Subjekt, das alle Gegenstände überholt hat mit seinen „Anschauungsformen“, das gleichsam das Weltfeld bildet für alle Objekte, nennt man das „transzendente Subjekt“, und unterscheidet es auch vom gewöhnlichen Ich, dem sogenannten empirischen Ich. Kant gilt als der Entdecker des transzendentalen Subjekts.³⁰

Das Subjekt transzendiert die Gesamtheit der Dinge, und nur aus dieser Bewegung der Transzendenz (im verbalen Sinne) heraus kann es sich den „nahen“, singulären Dingen zuwenden. Es ist „Offenhaltung eines Weltfeldes“³¹: „Das Ich bildet gleichsam das Welt-Feld der Erscheinungswelt.“³² Der entscheidende Punkt ist, dass Kant auf diese Weise das Subjekt mit Merkmalen der Welt ausstattet.³³ Er interpretiert „das Wesen des Subjekts, die Subjektivität, [...] mit *Welt-Charakteren*“³⁴. Das Subjekt „bildet die Welt“³⁵.

Worin besteht nach Fink die „Wende“, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* vollzogen hat? Fink plädiert dafür, die „kopernikanische Revolution“ in ihrem ursprünglichen Sinn zu verstehen, d. h. als eine „Revolution“, die in erster Linie unser Verständnis der *Welt* betrifft. Während die Dissertation von 1770 noch an der (auf Philon von Alexandria zurückgehenden) Unterscheidung zwischen „sinnlicher“ und „intelligibler“ Welt festhielt (wobei letztere vorherrschte, da das reine Denken dort noch Zugang zur noumenalen Welt des „an sich“ Seienden hatte), wird in der *Kritik der reinen Vernunft* das ontologische (als „analytisch“ bezeichnete) Denken mit seiner kategorialen Struktur notwendigerweise – und *ausschließlich* – auf die *phänomenale* Welt der sinnlich wahrnehmbaren Dinge bezogen. Das „Weltproblem“ wird auf diese Weise völlig neu gegründet. Die Grundfrage der Welt ist nun gleichbedeutend mit der Gesamtheit der Welt, sofern sie auf

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, S. 266.

³¹ *Ibid.*, S. 267.

³² *Ibid.*, S. 268.

³³ *Ibid.*, S. 269.

³⁴ *Ibid.*, S. 261.

³⁵ *Ibid.*, S. 272.

den *mundus sensibilis* bezogen wird. Die Weltfrage als Frage nach der Totalität des Seienden *an sich* ist nicht mehr in Kraft, der Schwerpunkt liegt nun auf der phänomenalen Welt, genauer: auf der Totalität der Erscheinungen. Diese Umkehrung ist bei Kant so weitreichend, dass sie sich auch auf den Status der „ontologischen Erfahrung“ auswirkt:

Entscheidend aber ist, dass diese Umwendung [= die kopernikanische Umkehrung der Idee des Seins] vom Weltproblem erzwungen wurde. Seiendheit, Welt und Wahrheit³⁶ treten in einen neuen Bezug. Das Seiende wird interpretiert als *Erscheinung*; die Erscheinung aber ist wesentlich charakterisiert als *binnenweltlich*, als bestimmt durch *Raum und Zeit*; und diese beiden Formen selbst sind ausgelegt als *Anschaungsformen des Subjekts*, als von ihm mitgebrachte konstitutive Bedingungen aller Offenbarkeit von sinnlich begegnenden Dingen [...].³⁷

Daher kann Fink erklären: „Kants neue Ontologie [...] ist zutiefst *Kosmologie*.“³⁸ Kein Denker der Metaphysik stellt die Frage nach der Welt auf so radikale und entschiedene Weise. Fink geht sogar so weit zu sagen, dass die Weltfrage „der innerste Motor des ganzen Werkes“³⁹ Kants sei. Was ist nun diese „unerhörte“ Art und Weise, die Welt zu hinterfragen?

Die „Exposition“ der Weltfrage gestaltet die Hauptmotive der metaphysischen Tradition um. Der grundlegende Gestus besteht darin, die Gesamtheit der existierenden Seienden in das Wesen des Subjekts einzuschreiben. Der „Ort“ der Welt ist die Vernunft – insbesondere die „Idee“ als ihre ausgezeichnete Darstellungsart. Die Gesamtheit des Seienden ist eine „regulative Idee“. Die Welt wird als der Horizont gedacht, der die Gesamtheit des Seienden umfasst. Und das Seiende selbst wird als grundsätzlich „binnenweltlich“ charakterisiert, d. h. es wird als *notwendigerweise zur Welt gehörend* aufgefasst. Damit korrigiert Kant die „kosmologische Indifferenz“ (Heidegger würde sagen: die „Weltlosigkeit“) der abendländischen metaphysischen Tradition. Für Fink bestimmt (und damit grenzt er sich in gewisser Weise auch von Heidegger ab) die „Weltzugehörigkeit“ das Seiende in seinem Sein – und es ist Kants Verdienst, diese grundlegende Perspektive eröffnet zu haben (während Heidegger sich dann einseitig der Seinsfrage zuwenden wird).

Mit diesem binnenweltlichen Charakter des Seienden, mit seiner Kennzeichnung als *Erscheinung*, wurde die Endlichkeit der Dinge *qua Endlichkeit* als wesentliche ontologische Bestimmung identifiziert (die auch nach der kosmologischen

³⁶ Das vierte „Transzendente“ – Gott – fehlt in dieser Aufzählung von *Welt und Endlichkeit*.

³⁷ Fink: *Welt und Endlichkeit*, op. cit., S. 282.

³⁸ *Ibid.*, S. 287.

³⁹ *Ibid.*, S. 288.

Wende noch gültig ist). Aber – und darin wird Finks Beitrag zu dieser „kosmologischen Ontologie“ bestehen – diese „Erscheinung“ muss von der Welt her gedacht werden. Diese ontologische Idee – die bei Kant „operativ“ geblieben ist – muss kosmologisch gedacht werden. Erst dann kann man das ganze Ausmaß der „kopernikanischen Wendung“ erkennen:

Die „kopernikanische Wendung“ verdient in höchstem Maße den Namen, wenn wir sie begreifen nicht als die Wendung vom naiv hingenommenen „Objekt“ zum alle Objektivität erst begründenden transzendentalen „Subjekt“, sondern als Wendung vom Binnenweltlichen überhaupt zur Welt. Kant hat dann in höherem Sinne als Kopernikus das Blickfeld des Menschen erweitert, nicht nur von der Erde zur Sonne, – von allem Seienden zu dem umfassenden Ganzen [= nämlich der Welt und nicht dem Sein].⁴⁰

Für das finksche Projekt spielt dennoch die heideggersche „Kehre“ eine nicht zu unterschätzende Rolle – was erklärt, weshalb Fink ihr in *Welt und Endlichkeit* wichtige Ausführungen widmet. Was dabei seine Aufmerksamkeit erregt, ist die Art und Weise, wie Heidegger die Metaphysik in Frage gestellt hat. Diese Infragestellung erfolgt im Namen des „Nichts“, der radikalen Nicht-Seiendheit, d. h. des Jenseits – oder Diesseits – aller Dinge. Damit eröffnet sich die „Lichtung des Seins“, die einem Wahrheitsbegriff entspricht, der über die in *Sein und Zeit* vorherrschende existenziale Auffassung von Wahrheit hinausgeht. Und diese „Lichtung des Seins“ bedeutet den „Weltaufgang“ im Sein selbst. Dieser „Weltaufgang“ geht mit einem neuen Verständnis der „Geworfenheit“ des Daseins einher. Während diese in *Sein und Zeit* darauf verwies, dass der Grund des Daseins weder beherrschbar noch in den Griff zu bekommen ist, drückt die „Geworfenheit“ nach der „Kehre“ und insbesondere im *Brief über den Humanismus* (1947) das ursprüngliche Faktum des „Innestehens“ des Daseins in der Lichtung des Seins aus. Das bedeutet, dass das Sein dem Dasein immer schon entgegenkommt, es betrifft und angeht. Und diese dem Sein zukommende Art, dem Dasein „zugeworfen“ zu werden, entzieht sich grundlegend der Metaphysik. Die Metaphysik bewegt sich in der Wahrheit, aber sie ist blind für das Licht, das ihr den Weg erleuchtet. Inwiefern betrifft dies die Frage nach der Welt? Fink fragt:

Muss die Transzendenz des Daseins, der seinsverstehende Überstieg des Menschen über alles Seiende, [...] nicht von der *Welt selbst* her begriffen werden? *Ist die Welt nur die menschliche Seinsverfassung des Hinausstehens – oder ist das Hinausstehen des*

⁴⁰ *Ibid.*, S. 377.

*Daseins nur möglich, weil zuvor schon das Ungeheure, Weite und Offene waltet, das kein Ding ist, das über alle Dinge hinausliegt, sie alle umspielt als Raum und Zeit?*⁴¹

Hier kommt derselbe Gedanke zum Ausdruck, auf den ich mich bereits weiter oben bezogen hatte: Für Fink ist es je die Welt, die am ursprünglichsten ist, die zugrunde liegt, die vorrangig hinterfragt werden muss.

Die Welt ist zunächst eines, „das Eine“⁴². Nur als eines kann sie das Ganze des Seienden umfassen. Und als solches kann sie niemals zum „Gegenstand“ werden.⁴³ Nun ist das grundlegende Problem der Welt das des „*nexus realis*“ zwischen den Dingen, ihre Verbindung, ihr Zusammenhang.⁴⁴ Es geht um das, was die Grundlage aller Wirklichkeit, aller Realität ist. Hierfür steht die „Dreieinigkeit“ von Raum, Zeit und Erscheinung:⁴⁵

Welt ist nicht ein dinghaftes Ganzes, sondern ein Raumganzes und ein Zeitganzes und ein Erscheinungsganzes; aber dies sind nicht drei Teile der Welt oder drei getrennte Dimensionen, die nur eben irgendwie zusammenhängen; sie sind wesentlich dreieinig. Das, was sie einigt, ist das Sein selbst. *Das Sein räumt, zeitigt und bringt zum Erscheinen.* Raum, Zeit und Erscheinung sind nicht primär etwas am Seienden; sie sind solches, was erst Seiendes als Binnenweltliches „*hervorbringt*“. Aber in ihrem „hervorbringenden“ Wesen bleiben sie meist verdeckt.⁴⁶

Raum, Zeit und Erscheinen sind das „Ur-ereignis“ des Seins, insofern es „welthaft“ aufgeht.⁴⁷ Dass dies das „Wirklichsein“⁴⁸ und die Art und Weise eben seines „Erscheinens“ betrifft, zeigt deutlich, dass das Gebiet der Phänomenologie nicht verlassen wurde. Was es jedoch in erster Linie zu denken gilt – und was die Phänomenologie an ihre Grenzen bringt – ist, dass die Welt das „ursprüngliche Hervorbringen selbst“⁴⁹ ist. Der Höhepunkt des finkschen Welt Denkens ist, dass

⁴¹ *Ibid.*, S. 380.

⁴² *Ibid.*, S. 209. Für den *Weltbezug* in seinem „*einzigartigen Wesen*“, vgl. *ibid.*, S. 217.

⁴³ *Ibid.*, S. 213.

⁴⁴ *Ibid.*, S. 387.

⁴⁵ *Ibid.*, S. 272, 388.

⁴⁶ *Ibid.*, S. 388.

⁴⁷ *Ibid.*, S. 397.

⁴⁸ „In Raum und Zeit ist allem Wirklichen ein Maß von Wirklichsein zugemessen“, Fink: *Welt und Endlichkeit*, *op. cit.*, S. 389.

⁴⁹ *Ibid.*, S. 398. Das finksche Denken der Welt – insofern es ein „Aufgehenlassen“, ein „Erzeugen“ (das nicht mit einer „Produktion ex nihilo“ zu verwechseln ist) betont – findet einen Widerhall in meinen Arbeiten zur „Generativität“ in der Phänomenologie, vgl. Schnell, Alexander: *Wirklichkeitsbilder*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015 und insbesondere *Seinsschwingungen*, *op. cit.*

das „Walten der Welt“ als das „eigentliche Leben des Seins“⁵⁰ begriffen werden muss. Das Erscheinende muss aus dem „Werden des Erscheinens“ heraus gedacht werden – und dabei ist es der Begriff des *Werdens*, der im Zentrum von Finks Phänomenologie der Welt steht, da das Seiende aus ihr hervorgeht. Dies ist die Bedeutung des raumbildenden Raums, der zeitbildenden Zeit, der Erscheinung, die das Erscheinen herbeiführt. Fink stellt dabei die Verbindung von Erscheinung und Schenkung heraus:

Im Weltaufgang geschieht das reine Schenken des Seins, das jegliches ins Vorkommen lässt, es ins *Dasein* bringt, indem es eingelassen wird in Raum und Zeit und in einen Anblick. [...] Das tiefste Wesen des Seins ist das *Seinlassen von Seiendem*, aber solches Gewähren ist nicht eine „Verfertigung“, keine Herstellung und Schöpfung aus dem Nichts, sondern die „Hervorbringung“, die Herausstellung ins Offene. Das Hervorgebrachte darf nicht so verstanden werden, als ob es zuvor schon wäre, sondern im Aufgehenlassen in die Lichtung der eröffneten Welt wird jeglichem Seienden sein Maß an Wirklichkeit zugemessen; es entsteht sozusagen allererst in solchem Aufgang in die Welt. [...] Wenn wir dieses [= das ursprüngliche Hervorbringen selbst] als Raumgeben und Zeitlassen bezeichnen,⁵¹ so sind das Verlegenheitsausdrücke; aber sie zielen ab auf den *Bewegungscharakter*, auf das „*Geben*“. Es gibt nicht Welt, wie es Tag und Nacht gibt. Sondern Welt ist das, was alles „gibt“, was alles schenkt, von dem wir dann sagen: „es gibt es“.⁵²

Die finksche Kosmologie – die somit in der Tat eine phänomenologische Kosmologie bleibt – stellt ein Werden in den Mittelpunkt, *das sich jeder ontologischen Fixierung entzieht*. Aber dieses Sich-Entziehen bedeutet nicht, dass das Seiende nicht aus ihm hervorgeht, dass die Welt dessen Zum-Erscheinen-Kommen nicht „gewährte“ und ermöglichte. „Welt“ ist also in der Tat der Begriff, der dem Sein vorausgeht, weil er die Grundbestimmtheit des Seienden auf die eindringlichste Weise fasst und ihm die ursprünglichste Verortung und Stätte zuweist.

Fink schließt seine Überlegungen zur Welt in *Welt und Endlichkeit* ab, indem er an die Heideggers Überlegungen zum *Nichts* anknüpft. Die Welt ist nicht nur der Zeitraum der Eröffnung der Phänomenalität des Seienden, sondern auch „der Spielraum der Vermischung von *Sein und Nichts*“⁵³. Das erklärt, weshalb das innerweltliche Seiende *endlich* ist. Dies ist ein wesentliches Merkmal der Erscheinungshaftigkeit selbst:

⁵⁰ Fink: *Welt und Endlichkeit*, op. cit., S. 398.

⁵¹ Vgl. auch Fink: *Welt und Endlichkeit*, op. cit., S. 207.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*, S. 399. Zum Bezug von Welt und Nichts bei Kant, vgl. *ibid.*, S. 330.

Nur wenn die Erscheinung zusammen mit der Raumzeitlichkeit des Seienden als der Weltaufgang des Seins begriffen wird, das das Nichts ins Sein miteinlässt, kann die Endlichkeit ein ernsthaftes Problem werden. [...] Das Nichts ist gleichsam die ungeheure Macht, deren das heile und in sich volle Sein bedarf, um sich zu *verendlichen*, um aufgehen zu können als Welt, als die Stätte⁵⁴ alles endlichen Seienden.⁵⁵

Und diese Endlichkeit verweist schließlich auf den Menschen als Wesen der „Mitte“⁵⁶ und als „Mittler“⁵⁷. Er ist ein endliches Wesen innerhalb der endlichen Dinge. Er befindet sich unter den Dingen, aber er steht auch in der allumfassenden Welt und strebt nach dem ursprünglich einen Urgrund alles (durch „Nichtigkeit“ durchzogenen) Seienden.

In einem späteren Text⁵⁸ ergänzt Fink insofern diese Analysen, als er zeigt, dass das Verständnis des Seins der Welt und der Dinge neben dem, was die Beziehung zur Welt durch die Sprache (und ihre logische Struktur) und das Licht der Vernunft ausmacht, auch durch Denkweisen bestimmt wird, die *andere Arten des Verstehens* offenbaren – jene, die, wie Fink erklärt, den grundlegenden koexistenten Phänomenen entsprechen, die das Sein in der Arbeit, im Krieg, in der Liebe und im Spiel offenbaren.⁵⁹ „Nicht nur als der adamitische Sprecher der Sprache legt der Mensch die Welt aus, auch als der Krieger und Arbeiter, auch als der Sterbliche, der Liebende und der Spieler.“⁶⁰ Dabei handelt es sich nicht einfach um eine metaphorische Ausdrucksweise, die halb mythisch, halb poetisch ist, sondern um ein Verständnis des Seins und der Welt, um „operative Modelle“, durch die wir denken, ohne sie selbst immer in absoluter Klarheit fassen zu können. Fink weist darauf hin, dass es sich dabei nicht um einen fehlgeleiteten Anthropomorphismus handelt:

⁵⁴ Dies ist eine Anspielung auf die „*hedra*“ in Platons *Timaios*.

⁵⁵ Fink: *Welt und Endlichkeit*, *op. cit.*, S. 399.

⁵⁶ *Ibid.*, S. 400.

⁵⁷ Fink: „Zum Problem der ontologischen Erfahrung (1949)“, *op. cit.*, S. 137.

⁵⁸ Fink: „Weltbezug und Seinsverständnis (1968)“, in ders., *Nähe und Distanz*, *op. cit.*, S. 268–279.

⁵⁹ Zum Status des „Spiels“ in unserem Weltbezug, vgl. E. Fink: *Spiel als Weltsymbol* (= EFGA 7), Nielsen, Cathrin; Sepp, Hans Rainer (Hrsg.), Alber, Freiburg 2010 (dieser Band enthält auch die wichtigen Texte *Oase des Glücks* [1957] und *Spiel und Feier* [1975]). Wie Finetti sehr schön herausgearbeitet hat, interessiert sich Fink für das Spiel als „Metapher“ oder als „spekulatives Symbol“ für die „globale Bewegung der Realität der Welt“. Fink präzisiert: „Um das *Spiel* zu verstehen, müssen wir die *Welt* kennen, und um die *Welt als Spiel* zu verstehen, müssen wir einen noch viel *tieferen Welteinblick* gewinnen“ (*ibid.*, S. 76). Dieses Verständnis der „Welt als Spiel“ wird durch eine Auseinandersetzung mit der „metaphysischen“ Interpretation des Spiels (bei Platon) und mit der „mythischen“ Interpretation des Spiels (insbesondere im „kultischen Spiel“) geliefert.

⁶⁰ Fink: „Weltbezug und Seinsverständnis (1968)“, *op. cit.*, S. 275.

Unser Problem besteht nicht darin zu prüfen, ob der Mensch menschliche Verhältnisse auf die Dinge und das Weltganze überträgt, ob und inwieweit solche Übertragungen legitim sind oder nicht, sondern es geht darum, ob das humane Seins- und Weltverständnis durch Sinnhorizonte mitbestimmt wird, welche die genannten Existenzphänomene mit sich führen.⁶¹

Fink betont dementsprechend, dass die „Einrichtung“ der menschlichen Existenz in der Welt sich in unterschiedlichen Dimensionen vollzieht. Damit ist die Anschauung einer Welt – *der* Welt – nicht einfach vorausgesetzt, denn der Mensch ist eben nicht nur ein kontemplatives Wesen. Er existiert vielmehr auch „in einer Einheit von Schau und Tat, in einer Einheit von Seinsverstehen und Seinsverwirklichung. [...] Das ‚Welttheater‘ hat kein Publikum, das von den Spielern verschieden wäre, – hier spielen alle mit.“⁶²

Kommen wir zum Schluss. Die Relevanz der finkschen Phänomenologie der Welt besteht darin, dass der kosmologische Ansatz sowohl eine phänomenale als auch „ontogenetische“ oder (in Finks Begriffen) „ontogonische“ Dimension⁶³ (wodurch ein Beitrag zum Problem der „ontologischen Mächtigkeit“ der transzendental-phänomenologischen Sphäre⁶⁴ geleistet wird) aufweist. Fink sieht in den „Antinomien der reinen Vernunft“ in Kants erster *Vernunftkritik* die Quelle des Gedankens, dass die Transzendentalphilosophie – sofern sie die irreduzibel *phänomenale* Dimension des Seienden entdeckt – nicht ohne eine „weltliche“ Dimension auskommen kann, die das Phänomen mit einer ontogenetischen Potenz ausstattet, ohne in den Dogmatismus eines „An-sich“ zurückzufallen, der für die vorkritische Metaphysik charakteristisch war. Fink erfasst dabei die phänomenologische Relevanz, indem er den „dreieinigen“ Charakter der Welt aufzeigt, der Raum, Zeit und Erscheinen vermittelt. Darüber hinaus berücksichtigt er die existenzielle Dimension der Welt, indem er das Dasein in das vermittelnde Zentrum seiner Kosmologie stellt. So werden in Finks Werk die Ausarbeitungen Husserls und Heideggers miteinander in ein systematisches Gespräch gebracht, ohne dass dabei die Eigenart oder Autonomie ihrer jeweiligen Entwürfe verschleiert würde.

⁶¹ *Ibid.*, S. 276.

⁶² *Ibid.*, S. 279.

⁶³ Fink, Eugen: „Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie“, in ders., *Nähe und Distanz*, op. cit., S. 43.

⁶⁴ Diese Problematik wurde in ihrer ganzen Schärfe von Grégori Jean in *Les puissances de l'apparaître. Étude sur M. Henry, R. Barbaras, et la phénoménologie contemporaine*, Dixmont/Wuppertal, Association internationale de phénoménologie, Mémoires des Annales de Phénoménologie, Band XVII, 2021 erfasst.

Alexander Schnell, geboren 1971, studierte zunächst Mathematik, Physik und Ingenieurwissenschaften und im Anschluss daran Philosophie in Paris. 2001 erfolgte die Promotion, 2008 die Habilitation. Er lehrte und forschte Philosophie in Sofia, Paris 12, Poitiers, Paris-Sorbonne und Abu Dhabi. Seit 2016 ist er Professor für Theoretische Philosophie und Phänomenologie an der Bergischen Universität Wuppertal, wo er das Institut für Transzendentalphilosophie und Phänomenologie leitet, dem das Eugen-Fink-Zentrum Wuppertal angegliedert ist. Seine Forschungsschwerpunkte sind die Klassische Deutsche Philosophie und die Phänomenologie. E-Mail: schnell@uni-wuppertal.de