

DAS PROBLEM DES PROBLEMS IN DEN PHÄNOMENOLOGISCHE WERKSTATT-NOTIZEN VON EUGEN FINK

SANDRO HERR

Abstract

The Problem of Problematicity in the *Phänomenologische Werkstatt* Notes of Eugen Fink

From a scholarly perspective, it may seem plausible to assume that certain ‘questions’ or ‘problems’ in philosophy exist independently, can be readily found in canonical texts, and are continuously carried forward. Eugen Fink and Gilles Deleuze clearly challenge this assumption. Both share an interest in a conception of philosophical problems according to which such problems must not only be constituted but are also what enable philosophical thinking to ground itself and formulate its own positions. To demonstrate this, I will primarily reconstruct Fink’s conception of the problem as it develops in the context of Husserlian phenomenology and, critically, in contrast to it – particularly as presented in the volumes of the *Phänomenologische Werkstatt* drawn from his unpublished writings. Building on this, and drawing further on Fink’s texts, I argue for a conception of philosophy shaped by a reconfiguration of the transcendental relations among Being, Truth, World, and the Good – characterized by a fundamental openness and plurality. I will then place this perspective in dialogue with Deleuze’s position, briefly highlighting some profound similarities between the two thinkers. Finally, I will show that Deleuze’s notion of problem-thinking brings into focus an additional aspect that is especially relevant to the ‘plurality’ of problems.

Keywords: Phenomenology of Philosophy; Meontic; Problematicity; Fink; Deleuze

I. Philosophie und Frage

Während unserer alltäglichen Verrichtungen kann es leicht geschehen, dass wir die Dinge als einfach so gegeben hinnehmen und sie uns ansonsten nicht weiter

<https://doi.org/10.14712/24646504.2025.6>

© 2025 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

auffallen. Wenn man zur Arbeit fährt, ist der Schlüssel für das Auto griffbereit, die Zeit für die Mittagspause vorgegeben und am Ende des Tages wartet ein Bett darauf, dass man sich in ihm niederlegt. In der Tradition der Phänomenologie Husserls wird die Möglichkeit einer solchen Haltung vielfach näher in Augenschein genommen. Husserls Ansatz ist dabei unabhängig davon, ob dieses ‚Hinnehmen‘ unser allseitiges Erleben von Welt charakterisiert oder aber die Behandlung von Gegenständen, die in den Bereich der Wissenschaften gehören.¹ Beides kommt nämlich darin überein, dass man jeweils ganz bei dem aufgeht, worauf man sich bezieht, womit man umgeht und handelt. Es steht also weniger im Vordergrund, auf welche Weise wir diese Beziehung herstellen. Kurzum, der Fokus unseres Tuns liegt bei dem *Was* und außer Acht gelassen wird das *Wie*.

Auf dieses ‚Wie‘ kann in mehrerlei Hinsicht mehr Acht gegeben werden. Es lässt sich beispielsweise der Stimmung nachspüren, mit der man gewisse Tätigkeiten verrichtet, zudem kann im Gespräch mit Arbeitskolleg*innen der Tonfall auffällig werden oder aber es wird die Methode eines Forschungsthemas reflektiert. Der beschriebene Sachverhalt ändert sich damit aber zunächst nur geringfügig. Zwar kann man sich nämlich auf all diese ‚Wies‘ beziehen, doch je mehr, je weiter und je ausführlicher das getan wird, desto mehr wird ein neuer Bereich eingerichtet, bei dem wiederum das ‚Was‘ im Mittelpunkt steht.² So wird beispielsweise eine Stimmung von einer Methode unterschieden oder es wird gefragt, ob ein wissenschaftliches Vorgehen nicht auch eine subjektive Dimension hat. Das ‚Wie‘ wird demnach *selbst* zu einem Was-Bereich und in dessen Ordnung eingebunden, denn man geht ganz auf in dem, worauf man sich bezieht. Leicht wird erkennbar, dass wir nicht einfach dadurch unserer Zentrierung, unserem Fokus auf das ‚Was‘ entkommen, dass wir unseren Blickpunkt vom einen auf das andere austauschen. Mehr noch, dadurch dass wir das Wie zum Was gerade unter dem Titel »Wie« machen, mit dem Namen »Wie« versehen, erschwert es uns der äußere Schein dessen ferner zu sehen, dass wir erneut dem Was verfallen sind.

Es ist eine gängige Ansicht gegenüber der Philosophie, dass sie Selbstverständlichkeiten hinterfragt. Philosophie ist so gesehen zuweilen kritisch dem gegenüber, dass wir einen freien Willen haben, sie fragt ferner, was der Grund dafür ist, dass überhaupt etwas existiert oder ob wir wirklich ein Wissen von der Welt haben können. Entscheidend ist mit Fink und Deleuze, dass auf diese Weise auch die

¹ Husserl, Edmund: *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Meiner, Hamburg 2012, S. 120–130f.

² Vgl. Heidegger, Martin: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, HGA 60, Frankfurt a. M. 2011, S. 3 und S. 14, oder mit Heidegger gesprochen: „Die Situation ist wesentlich dieselbe, gewechselt hat nur der Gehalt [...]“ (*ibid.*, S. 14).

Philosophie nicht davor gefeit ist, während ihres Fragens der oben beschriebenen Zentrierung des ‚Was‘ zu verfallen. Letztere ist auch dort noch vorherrschend, wo bestimmte Themenkreise, wie beispielsweise die soeben erwähnten, von vornherein als mit einer Aura der Fragwürdigkeit versehen angenommen werden und also ihre *Bedenklichkeit*, d.i. dass sie als Fragen in der Philosophie existieren, je schon vorausgesetzt ist. Die Frageinhalte werden eigens zu dem ‚Was‘, auf das primär geachtet wird, nicht jedoch wird ihr ‚Wie‘ nachvollzogen und daher bleibt es im Hintergrund. Das bringt Schwierigkeiten mit sich, denn es ist scheinbar nicht ausreichend zu sagen, dass die formale Gestalt einer Frage selbst schon ausreichend für das ‚Wie‘ ist. Für eine Frage muss zumindest eine gewisse Offenheit oder Vagheit hinsichtlich des Gefragten wirklich sein. Wenn wir aber etwa sagen: *Gibt es einen freien Willen?* So kann das bloße Zeichen »?« allein nicht dafür sorgen, dass es sich hier tatsächlich in dem genannten Sinne um eine Frage handelt. Ebenso wenig wird schließlich bei dem Eindruck, dass die Sonne scheint, durch das Zeichen »Sonne« der sinnliche Eindruck einer Sonne hergestellt, oder irgendwo durch ein Zeichen das, worin es vorkommt, zu dem gemacht, was sein Bezeichnetes ist. Ein Zeichen – in Gestalt von Stimme, Schrift, Bild oder anderem – schafft nicht die in seinem Bezeichneten liegende Bestimmung und daher verleiht ein Fragezeichen auch nicht unmittelbar den Charakter der Offenheit bei einer Frage.³

Mit Rekurs auf das ‚Wie‘ kann daher festgehalten werden, dass nicht jedes ‚Wie‘ mit seinem entsprechenden ‚Was‘ hinreichend dafür ist, dass eine Frage existiert. Im Spezifischen war außerdem von Fragen als solchen in der Philosophie die Rede. Klar ist aus Obigem, dass auch eine philosophische Frage nicht durch ein äußeres Zeichen zustande kommen kann. Hinzu kommt, dass die Philosophie sich laut der erwähnten Annahme gerade dadurch auszeichnen soll, Dinge nicht als selbstverständlich hinzunehmen. Damit gerät man jedoch an eine zweite Schwierigkeit. Wird nämlich die oben erwähnte Ansicht, dass die Philosophie sich dadurch auszeichnet, Selbstverständliches zu befragen, einfach selbstverständlich angenommen, dann kann sie als solche nicht mehr philosophisch sein. Schließlich zeichnet sich Philosophieren prinzipiell durch ein Hinterfragen aus. Wenngleich also eine einzelne, hinterfragende Handlung in erster Instanz als philosophisch

³ Daran ändert auch der performative Charakter von Fragen nichts, denn auch hier wird beispielsweise eine Offenheit in der Intention der Fragerin vorausgesetzt, welche bereits zum bloßen Zeichen etwas hinzusetzt. Ein gutes Negativbeispiel hierfür ist den meisten wohl im sozialen Miteinander vertraut, so wie es bei ironischen Aussagen, bei impliziten Aufforderungen und anderem zum Ausdruck kommt. So ist eine Person etwa knapp in der Zeit, ein Termin wartet und die zweite Person, mit der sie zuvor noch beim Mittagessen war, ist trödelnd beim Packen ihrer Sachen, sodass die erste fragt: *Hast Du es dann bald?* Dabei ist selbstredend nicht gefragt, wie lange es de facto noch dauert, sondern es handelt sich eben um eine implikative Aufforderung.

gilt, kann dies eine zweite und darauf bezogene Instanz nicht mehr sein. Anders gesagt, das Annehmen des Fragens als Signum des Philosophierens ist gleichbedeutend damit, dass man sich bereits außerhalb der Philosophie befindet und somit gibt es nur ein unphilosophisches Sprechen von Philosophie. Stattdessen kann auch eine kritische Haltung zu dieser Annahme eingenommen werden. Dementsprechend kann ein Einwand lauten, dass es gar nichts geben kann, was in einem strengen Sinne „selbst-verständlich“ ist. Für die Operation des Verstehens bedarf es nämlich den Rekurs von etwas auf ein Zweites, was von diesem ‚etwas‘ als einem *Selbst* unterschieden ist. Sonst könnte das erste Etwas gar nicht *als* dieses oder jenes verstanden werden, weshalb also ein Rekurs allein auf es selbst nicht genügt. Es gibt nichts Selbstverständliches, deshalb kann man das Selbstverständliche auch nicht hinterfragen. A fortiori bedeutet das allerdings, dass auch in diesem Fall die Ansicht, dass die Philosophie Selbstverständliches hinterfragt, eine widersprüchliche Implikation hat und daher bedeutet sie zu hinterfragen ebenso wenig gemäß ihrer Definition zu philosophieren.

Zusammengenommen ist also erstens nicht ohne Weiteres ein Wie etabliert, das Aufschluss darüber geben würde, wie eine *Frage* als solches zustande kommt, und es ist zweitens nicht dargestellt, ab wann eine solche Frage auf stimmige Weise als *philosophisch* beschrieben werden kann. Eine philosophische Frage bräuchte eine ausgezeichnete Offenheit bei gleichzeitigem Ausbleiben von Selbstverständlichkeit. Angesichts dieser beiden Ansprüche können Fink und Deleuze eine Perspektive anbieten, mit der sie positiv entwickelt werden können. Sie lassen sich zusammenführen in dem, was sie unter verschiedenen Gesichtspunkten beide unter dem Titel des *Problems* explizieren.

II. Finks Meontik als Radikalisierung des phänomenologischen Ansatzes

Früh während seiner Assistenzzeit bei Husserl ab 1928 stößt Fink auf einen aporetischen Sachverhalt in der Phänomenologie. Das prinzipielle Unterfangen der Phänomenologie besteht darin, herauszufinden, wie uns in der sogenannten natürlichen Einstellung erscheinen kann, dass etwas auf eine bestimmte Weise existent ist, dass es gegeben ist. Die Krux ist bereits für Husserl, dass dabei jede realistische oder ontologische Vorannahme ausgeklammert werden soll mithilfe der phänomenologischen Epoché. Das heißt zum einen, was als Gegebenes erscheint, nicht auch jenseits davon vorauszusetzen, dass es von uns als gegeben erachtet wird. Als Konsequenz bedeutet es zum zweiten, demjenigen, was einen für das Gegebensein konstitutiven Charakter hat, ebenso kein über diese Beziehung hinausgehendes

Sein oder Realität zuzusprechen. Da aber zudem das Gegebene überhaupt erst hierdurch sein Gegebensein haben soll, kann es selbst nicht in der gleichen Hinsicht als schon gegeben hingenommen werden. In den zuvor verwendeten Begriffen ausbuchstabiert darf also jenes für das »Was« verantwortliche »Wie« nicht selbst zugleich in den Bereich des ersteren fallen.⁴ Mit den Mitteln der Epoché ist daher nicht allein die Seinsthese einzuklammern, sondern es muss auch das ‚Was‘ strikt unterschieden werden vom ‚Wie‘, auf welches man ersteres reduziert.

Was Fink auffällt, betrifft diese Ausübung von Epoché, der allgemeinen Einklammerung jeder Seinsgeltung, und Reduktion, dem aufdeckenden Bezug auf solches, was nicht im gleichen Maße als seiend gilt und vielmehr Sein als gegebenes begründet. Abgesehen von der schier Bandbreite an Analysen zu bestimmten, konstituierenden Aktleistungen, die für Fink in den Bereich der regressiven Phänomenologie gehören, drehen sich seine Gedanken um einen anderen Punkt.⁵ Durch Reduktion soll das Gegebensein der Dinge begründet werden und damit nicht zuletzt die Möglichkeit, Wissen von ihnen zu erlangen. Fink allerdings sieht nun nicht die Gefahr eines Dogmatismus „[...] vor der Reduktion, sondern ein[es] Dogmatismus nach der Reduktion“⁶.

In Husserls Schriften finden sich mehrere Bestimmungen dessen, womit eine erfolgreiche Reduktion letztlich befasst ist. Rudimentär handelt es sich dabei, wie Husserl schreibt, um ein „nie betretene[s] Reich der ‚Mütter der Erkenntnis‘“⁷ in dem sich all das aufhält, was für das Gegebensein der Dinge einen konstitutiven Charakter hat.⁸ Dieses ‚Reich‘ wird aber ferner auch noch ohne bloß tentative Bildmetapher expliziert, und zwar als das der „transzendentalen Subjektivität“, des „transzendentalen Ego“ oder des „reinen Bewusstseins“.⁹ Entsprechend ihrer Transzendentalität – welche Husserl noch über die traditionelle Bedeutung hinaus als absolut konstitutiv, das heißt alles hinreichend zur Gegebenheit bringend und nicht nur ermöglichend fasst¹⁰ – ist diese Subjektivität keine gewöhnliche. Sie ist uns nicht gegeben, so wie wir in der natürlichen Einstellung ein Ich-Bewusstsein haben, wie unsere Person, zu der wir ein Narrativ spinnen oder unser Selbst, wenn

⁴ Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Martinus Nijhoff, Husserliana 3, Den Haag 1976, S. 105.

⁵ Fink, Eugen: *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Kluwer, Dordrecht 1988, S. 54 und S. 59.

⁶ *Ibid.*, S. 122.

⁷ Husserl: *Krisis*, op. cit., S. 166.

⁸ Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Springer, Husserliana 1, Dordrecht 1991, S. 64.

⁹ In der Reihenfolge der Aufzählung *Ibid.*, S. 68 und S. 90 sowie vgl. Husserl: *Ideen 1*, op. cit., S. 106–110.

¹⁰ Husserl: *Cartesianische Meditationen*, op. cit., S. 29–33.

wir uns reflektiv zugänglich sind. Je nachdem, was genau jeweils reduziert werden soll, Seiendes, Zeiterleben, Welt oder Gegebenheit oder anderes, ist sie stattdessen vielmehr eine „vorseiende“ oder „vorzeitliche“,¹¹ ferner eine „präimmanente“ bzw. „präphänomenale“ Subjektivität.¹²

Es handelt sich hierbei nicht um getrennt bestehende Bestimmungen: Seiendes hält sich je schon verzeitlicht und phänomenal in der Welt auf. Die besagte Subjektivität kann nun etwa als das entdeckt sein, was die Welt konstituiert und das heißt in diesem Fall die Geltung und Ordnung all dessen, was uns als innerweltliches Ding gegeben ist. Sodann stellt sich für Fink die Frage, von welcher Position aus die Beziehung beider eigentlich gedacht werden muss. Mag die präimmanente Subjektivität auch von Vorstellungen aus der natürlichen Einstellung ferngehalten werden. Es wird nichtsdestoweniger allein qua ‚Subjektivität‘ etwas als Modell bzw. Vorlage in Anspruch genommen, was als Teil der Welt sowie der innerweltlichen Dinge *in* die Welt selbst mit hineingehört. Dabei sollte doch letztere dezidiert eingeklammert und begründet werden sowie folglich auch die Möglichkeit von Subjektivität in ihr.¹³ Insofern geht der bei Husserl vorfindliche Lösungsansatz einer Unterscheidung zwischen einem empirisch-psychologisch vorgestellten Subjekt (Ich, Person, Ego) und einem transzendentalen für Fink fehl.¹⁴ Alle Begriffe, die nach der Epoché noch bestimmend sein könnten, müssen demnach andersartig gebraucht werden oder sind gänzlich zu unterlassen. Husserl geht hier für Fink entscheidende Schritte nicht, wenn die transzendente Subjektivität als vor-seiend aufgefasst wird. So wendet er ein: „[...] aber im Terminus ‚vor-seiend‘ liegt doch noch ein ontisches Auffassungsschema [...]. Das ‚Vorseiende‘ ist noch nicht seiend im eigentlichen Sinne usw. Die Zeit fungiert hier noch als Horizont des Verstehens!“¹⁵ Des Weiteren bleibt die Überlegung aber auch noch erratisch, weil die Versprachlichung des ‚Worauf‘ der Reduktion eine Schwierigkeit darstellt. Wenn wir ein Konzept bilden, dann greifen wir immer schon auf die uns vertraute Sprache zurück. Mit ihr soll ein Gebiet des transzendental Begründenden aufgefasst werden, das selbst kein Ding in der Welt oder einem solchen analog ist. Auch beim Gelingen dieses Unterfangens gehört die Sprache jedoch der natürlichen

¹¹ Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, Springer, Husserliana 34., Dordrecht 2002, S. 175 und S. 183.

¹² Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966. Ausführlicher hierzu Schnell, Alexander: „Phänomenologie als Transzendentaler Idealismus“, in *Phänomenologische Forschungen*, No. 1 (2020), Meiner, S. 174.

¹³ Husserl: *Cartesianische Meditationen*, op. cit., S. 65.

¹⁴ *Ibid.*, S. 70.

¹⁵ Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, Alber, EFGA Bd. 3/2., Freiburg i. B. 2008, S. 277.

Einstellung an und insistiert auf ihrem Ausdruckscharakter. Sie beansprucht also, sich auf Innerweltliches (bzw. Seiendes, Gegebenes) *zu beziehen* und dieses somit als *Bedeutungsgehalt* gegenwärtig zu machen, sodass es eo ipso zur Welt gehört. Anders gesagt, sie macht auch das noch innerweltlich, was es ansonsten nicht sein mag.¹⁶ Es ist zuletzt mit Blick auf die gesuchte Subjektivität ebenfalls nicht ausreichend, den setzenden Charakter der Sprache einzuklammern. Denn am Ende verbleibt das Primat der Phänomenalität, das heißt der originären Gegebenheit und Anschaulichkeit, in welchem auch das ‚Präphänomenale‘ noch erscheinen muss. In ihm als positiver Grundform des Seienden wird also auch das adressiert, was doch eigentlich gelöst von innerweltlichen Voraussetzungen ihnen zugrunde liegen soll.¹⁷

Mit Rücksicht auf diese vertrackte Ausgangslage unternimmt Fink den Versuch, das anders zu denken, wovon aus Seiendes in der Welt erscheinen kann. Um den Anspruch einer nicht-dogmatischen Weltbegründung zu erbringen, muss eine konsequentere, von der Geltung der Welt und des in sie gehörigen binnenweltlich Seienden befreite Auffassung ihres Grundes entwickelt werden. Was mit Fink als »Meontik des Absoluten« bezeichnet werden kann, steht im Zeichen dieser Bemühung und sieht den Begriff der Subjektivität mit kritischem Abstand. Bei der Meontik geht es nicht um ein Außerweltliches, sondern darum, ein von der Welt in gewissem Sinne ‚Befreites‘ oder ‚Losgelöstes‘ (ab-solutus) zu denken.¹⁸ Die Konsequenzen dieser meontischen Perspektive sind weitreichend und auch spätere Schriften Finks tragen noch ihre Früchte.¹⁹ Durch die Problemstellung, auf welche die Meontik reagiert, ist sie bereits vorbestimmt. Zunächst ist dabei maßgeblich, worauf Fink in der folgenden Notiz aufmerksam macht, wenn er schreibt: „Zum Sinn des *mē ón*. Es ist nicht *ók ón*. Die erste Negation ist ‚pros hemas‘, bedeutet die Unmöglichkeit, positiv über das Absolute/den Ursprung zu reden. Die zweite wäre eine bloße ‚negative‘ Negation, eine Nichtigkeit.“²⁰ Das ‚*ók ón*‘ ist das Nicht-Seiende und lediglich eine Generalisierung davon, dass es so ist, dass das Absolute (ein) etwas nicht *ist*. Es handelt es sich deshalb um eine ‚bloße negative“

¹⁶ Fink: VI. *Cartesianische Meditation*, op. cit., S. 95.

¹⁷ *Ibid.*, S. 108 und Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Letzte Phänomenologische Darstellung: die „Krisis“-Problematik*, Alber, EFGA Bd. 3/3., Freiburg i. B. 2023, S. 201.

¹⁸ Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, Alber, EFGA Bd. 3/1, Freiburg i. B. 2006, S. 318 und ferner Fink: *Phänomenologische Werkstatt 2*, op. cit. S. 94: „Die phänomenologische Reduktion kann erst verstanden werden als die ‚Befreiung‘, die sie ist, als Absolution, wenn zuvor der *Dogmatismus* selbst in den Blick gekommen ist.“

¹⁹ Dazu vergleiche den vorliegenden Text weiter unten, vor allem ab Abschnitt III.

²⁰ Zitiert nach Giubilato, Jan Giovanni: *Freiheit und Reduktion. Die Idee einer meontischen Phänomenologie bei Eugen Fink (1927–1946)*, Inauguraldissertation im Fach Philosophie an der Fakultät Geistes- und Kulturwissenschaften der Bergischen Universität Wuppertal 2015, S. 40.

Negation‘, weil hierbei dem ‚Absoluten‘ nur Seiendes zu sein abgesprochen wird. Da man sich so nur dazu verhält, indem man es von allem anderen fernhält und Sein allgemein an ihm fehlt, handelt es sich um eine ‚Nichtigkeit‘. Denn es ist für alles wahr, dass es *alles andere* in gewisser Weise nicht ist und wenn dies daher rührt, dass etwas nicht einmal selbst ist, dann ist es im doppelten Sinne nichtig – trivial und nichts.

Der springende Punkt liegt ausgehend davon in der besagten ‚Unmöglichkeit‘ eines positiven Redens über Absolutes. Sie bedeutet folglich nicht, dass man bloß noch negativ über Absolutes sprechen kann, schließlich würde das Reden somit nur wieder gemäß der Logik des *óuk ón* sein. In seiner späteren Vorlesung *Welt und Endlichkeit* heißt es bei Fink entsprechend, dass man versuchen kann, die von der Welt losgelöste Weltlichkeit mit negativen Charakteren anzusprechen, „[...] die *negierend* doch auf das Seiende in der Welt bezogen und von dort her gedacht sind“²¹. Dergestalt bleibt man allerdings weiterhin auf das binnenweltlich Seiende angewiesen und es kann „[...] wenn es hoch kommt, nur die Unerreichbarkeit der Welt erfahren werden als unerreichbar für das metaphysische Denken, das vom Seienden ausgeht – und sich vielleicht noch davon abstößt“²². Wenn positives Reden unmöglich ist, dann kann das also nicht so verstanden werden, dass eine Negation im Gegensatz dazu möglich ist und nicht in den Bereich positiver Rede fällt. Positiv heißt vielmehr „bestimmend“, es heißt in irgendeiner Weise „setzend“ bzw. eine „Position beziehend“. Unter dieser Voraussetzung ist abermals jedes Denken dessen, was zur Welt absolut ist, als transzendentes, präimmanentes, vorseiendes Subjekt im beschriebenen Sinne des Positiven obsolet. Allerdings ergeben sich aus diesem Sachverhalt noch weitreichendere Konsequenzen. Wird die Unmöglichkeit zur Positivität nämlich strenggenommen, dann bedeutet sie auch, dass überhaupt von ‚Absolutem‘ zu reden bereits einen positiven Bezug markiert. Selbst eine ‚Unmöglichkeit‘ oder ‚Nicht-Seiendheit‘ in dieser Hinsicht geltend zu machen, fällt in dieselbe Positivität. Kurzum, jede Position dazu, wo die Welt selbst herkommt, ist davon betroffen und daher ist nicht zuletzt sogar *dieses nunmehr dargelegte*, bloß formal anzeigende Denken ebenso betroffen. Schließlich heißt es hierin: „... dazu, wo die Welt...“, sodass eine positive Rede vorliegt. Nur unter der Bedingung, dass auf diese innere Intensität des Sachverhaltes Acht gegeben wird, können die oben kritisierten Rückfälle in innerweltliche Strukturen wie Begriffe, Sprache, Seiendheit oder Anschaulichkeit mitbedacht und somit weiterhin außer Geltung gesetzt werden.

²¹ Fink, Eugen: *Welt und Endlichkeit*, Alber, EFGA Bd. 5, Freiburg i. B. 2016, S. 222.

²² *Ibid.*, S. 393.

III. Von der Phänomenologie zur Philosophie der Philosophie

Finks Denken kreist in den Jahren von 1927 bis etwa Mitte 1940 immer wieder um einen offenbar aporetischen Sachverhalt und seine Darstellung.²³ Die Alternative ist kompromisslos: Entweder wir verhalten uns meontisch zum ‚Absoluten‘ oder ‚Ursprung‘ der Welt – wovon eo ipso gar nicht erwiesen ist, dass es gelingt – oder die Phänomenologie verfällt dogmatischen Voraussetzungen. Damit gerät der phänomenologische Ansatz Husserls allerdings in eine Verlegenheit im Hinblick auf sein Selbstverständnis. In Abgrenzung zur bisherigen Philosophie wurde dieser formuliert als ein Denken, das jeder transzendenten, naiv metaphysischen Setzung abschwört. Die Welt samt den Dingen in ihr soll nur untersucht werden, sofern ihr reales Gegebensein dezidiert für uns besteht und sie dergestalt, das heißt als so vermeinte, Phänomene sind.²⁴ Sie sind nicht bloßer Schein unserer Meinung mit „nichts“ dahinter, denn damit würde qua Negation wieder eine realistische Setzung gemacht. Vielmehr impliziert jedes Wissen die Relation ‚für uns‘ zu bestehen, sei es noch so objektiv gewonnen. Demnach ermöglicht nur der phänomenologische Weg eine Fundierung unseres Weltwissens und kann die Philosophie zu einer strengen Wissenschaft machen.²⁵ Wie dargelegt bleibt man jedoch auch mit Husserl einen wahrhaft undogmatischen Anfang schuldig, und so steht für Fink über die Phänomenologie hinaus die Philosophie insgesamt auf dem Spiel. Letzten Endes bleibt sie ebenso wie alle bisherige Philosophie in der sogenannten Weltbefangenheit. Zu dieser Weltbefangenheit schreibt Fink deutlich: „[...] ‚in Ihr‘ oder ‚über sie hinaus‘, das entscheidet einzig über Dogmatismus der Philosophie und Freiheit derselben.“²⁶

Vor dem Hintergrund dieser Schwierigkeiten erscheint auch der Unterschied zur philosophischen Tradition noch einmal in einem neuen Licht. Anders als beansprucht kann die Phänomenologie ihr gegenüber keine Hoheit durchsetzen. Für Fink verschiebt sich daher das Verhältnis beider und währenddessen auch sein grundlegender denkerischer Ansatz in den auf die frühen 1930er folgenden Dekaden. Es kann nicht weiter sinnvoll sein, einen Neuanfang anzuvisieren, der nicht von vornherein die mit der philosophischen Tradition im Wesentlichen geteilte Aporie bezüglich des Absoluten wahrnimmt und berücksichtigt. Bereits in

²³ Vgl. Giubilato: *Freiheit und Reduktion*, op. cit., S. 40.

²⁴ Fink, Eugen: „Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie“, in Franz-Anton Schwarz (Hrsg.), *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Alber, Freiburg i. B./München 1976, S. 7, S. 13 und S. 19.

²⁵ Vgl. Husserl, Edmund: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Meiner, Hamburg 2009, S. 8–15 und S. 46–48.

²⁶ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 2*, op. cit., S. 281.

den Notizen der *Phänomenologischen Werkstatt* aus dem Jahr 1928 vermerkt Fink kritisch gegenüber der husserlschen Phänomenologie:

*Die „Phänomenologie“ ist keine „Richtung“, sondern eine sachliche Gestalt der Philosophie selbst. Sie ist aber nicht eine bloße Wissenschaft vom Bewußtsein, also eidetische Erforschung der konstituierenden Bewußtseinsgestaltungen, [...].*²⁷

Sofern Husserls Phänomenologie, wie Fink sagt, „unspekulativ“²⁸ ist, bleibt sie dabei der bisherigen Philosophie und ihrem ontologischen, positiven Primat verhaftet, das heißt sie legt fest, was *ist*. Gleichwohl ist die Phänomenologie ebenso

[...] ihrer innersten Tendenz nach eine Neuverwandlung des Begriffs der Philosophie [...]. Diese Verwandlung nämlich ist: daß Philosophie die *Entnichtung des Absoluten*, seine freie Produktion ist, die wahre Theogonie.²⁹

Obwohl sich diese Tendenz in der Phänomenologie auf eine ausgezeichnete Weise hervortut, wird sie durch sie zugleich an die Tradition zurückgebunden. Von Ende der 1930er bis Anfang der 1960er findet sich deshalb in Finks Vorlesungen, kleineren Arbeiten wie größeren Monographien sowie vor allem in Notizen eine beständige Auseinandersetzung mit der vorphänomenologischen Philosophiegeschichte. Mit fünf Denkern ist er dabei vornehmlich beschäftigt, nämlich Platon, Aristoteles, Kant, Hegel und Nietzsche. Für Fink verhält es sich so, dass vorausgehende Philosophien auch ohne es zu beabsichtigen Vorformen von Epoché und Reduktion vollziehen, welche er meontisch strenger zu fassen gedenkt.³⁰ Prinzipiell kann sich der Mensch in der Epoché zur Freiheit von der Welt bzw. dem „Weltgefängnis“³¹ befreien, er wird Philosophierender, wenngleich sich Strenge und Ausmaß dieses Vollzugs jeweils unterscheiden können. Dementsprechend bestreitet Fink dennoch auch, „[...] dass die frühere Philosophie ihrer Intention nach schon auf den transzendentalen Boden abzielte, weder in Leibnizens Monologie, noch in Berkeleys Spiritualismus usw.“³² Es gilt also beides zugleich: Die Phänomenologie ist nichts anderes als Philosophie, weil seinsbezogen, aber zugleich insofern anders, als ihre Tendenz stärker darauf geht, das Absolute in „freier

²⁷ *Ibid.*, S. 23.

²⁸ *Ibid.*, S. 23.

²⁹ *Ibid.*, S. 23.

³⁰ So schreibt Fink etwa: „Kant ist der kritische Wegbereiter einer *Metaphysik des Geistes*, die *Meontik des Absoluten* [...]“ (Fink: *Phänomenologische Werkstatt* 3, *op. cit.*, S. 627).

³¹ Fink: *Phänomenologische Werkstatt* 2, *op. cit.*, S. 26.

³² *Ibid.*, S. 482.

Produktion‘ zu ‚entnichten‘ *und dann* kann nichtsdestoweniger diese Tendenz im Allgemeinen wiederum in der Philosophie selbst entdeckt werden. Mit anderen Worten, Fink entwickelt aus dem Geist der Phänomenologie eine „Philosophie der Philosophie“,³³ deren veränderte Auffassung sich unmittelbar auch im Verhältnis zu sich selbst und dem eigenen Philosophieren niederschlägt.

Von hier aus vollzieht Fink gleichsam einen *salto mortale* in die Philosophiegeschichte. Die Weltbefangenheit ist die tiefste Form des Dogmatismus und es gilt „Philosophie, wenn sie meontische Phänomenologie ist, kommt in Gang durch den Angriff auf diesen Dogmatismus“³⁴. Doch das bedeutet immer schon, dass der Ansatz Finks seinem eigenen Anspruch treu bleibend nicht bereits den Unterschied zwischen sich und der philosophischen Tradition voraussetzen darf. Die Meontik als Standpunkt muss unweigerlich innerhalb der Geschichte der Philosophie eingenommen werden. Es bedarf einer Beschäftigung mit ihr und durch sie hindurch, die nicht unterstellen darf, dass lediglich innerweltliche Gehalte verhandelt werden, wo philosophiert wird. Hingegen muss es in actu mit der jeweiligen Philosophie und in Bezug auf sie stattfinden, dass man sich von der Weltbefangenheit löst. Wenn wir Philosophien nicht repräsentieren, historisch situieren, unterscheiden usw., sie vielmehr *philosophieren*, dann kann nicht positiv angenommen werden, was eine der Epoché vergleichbare Funktion erfüllt und nur weniger als Technik ausgearbeitet ist. Es muss hingegen nachvollzogen werden, was in ihnen hinsichtlich des Absoluten in einer meontisch einklammernden Weise katalysiert, als Dimension eines „ekbantischen Erkennens“³⁵, einer „ekbantischen Tendenz“³⁶.

Diese ‚ekbantische Tendenz‘ ist es, an welcher die Meontik von Fink einen Leitfaden zu ihrer Durchführung finden kann. Wie gleich zu zeigen ist, können mit ihr gemäß der obigen Forderung das ‚Was‘ und das ‚Wie‘ konsequent unterschieden werden, sodass daraufhin die gesuchte Explikation beider Aspekte der *philosophischen Frage* als *Problem* gegeben werden kann. In diesem Sinne ist nach wie vor zu beachten, dass dasjenige, wovon eine Philosophie handelt, nicht als schon vertrautes, obgleich fragwürdiges Thema im Modus eines ‚Was‘ genommen werden darf wie etwa das Seiende, das Leben, das Wissen und anderes. Ebenso wenig können metaphysische Begriffe als gleichsam fertige Gebilde analytisch

³³ Siehe auch schon 1928 die Rede von einer ‚Phänomenologie der Phänomenologie‘ (Fink: *VI. Cartesianische Meditation*, *op. cit.*, S. 8), die dann Anfang der 1930er auch eine ‚Philosophie der Philosophie‘ mit sich bringt (Fink: *Entwurf zu einem Anfangsstück einer Einleitung in die Phänomenologie*, Alber, EFGA Bd. 2, Freiburg i. B./München 2019, S. 19), die auch später 1938 noch Thema ist (Fink: *Phänomenologische Werkstatt 3*, *op. cit.*, S. 480).

³⁴ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 2*, *op. cit.*, S. 107.

³⁵ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 1*, *op. cit.*, S. 313 und *ibid.*, S. 309.

³⁶ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 2*, *op. cit.*, S. 25.

herauspräpariert und verwendet werden. Dazu gehören Ousia, Wille zur Macht, absoluter Geist, sowie all die Begriffe, von denen Derrida auch sagt, dass sie als Ursprungsfiguren die Invariante einer Präsenz: „[...] (*eidōs, arche, telos, energeia, ousia* [Essenz, Existenz, Substanz, Subjekt], *aletheia*, Transzendentalität, Bewußtsein, Gott, Mensch usw.) bezeichnet haben.“³⁷ Ansonsten beschränken wir diese Begriffe laut Fink, mag ihr Sinn auch noch so fundamental sein, aufgrund ihrer Positivität auf solche des Seienden und dadurch auf Binnenweltliches. Des Weiteren darf nicht im Voraus als gültig angenommen werden, dass die Philosophie dasjenige, wovon sie handelt, in einer für sie charakteristischen und bewährten Weise angeht, wie beispielsweise durch den Zweifel, die Kritik, das inhaltlich vorgefertigte Fragen, das Analysieren usf. Auch bei diesen Operationen per se verstanden werden innerweltliche Voraussetzungen instanziiert, wodurch das ‚Wie‘ der Frage wiederum auf sein ‚Was‘ reduziert ist. So kann beispielsweise nur ‚Zweifel‘ bestehen mithilfe einer Bestimmung, die bereits als tatsächliche Möglichkeit (... *aber es könnte auch sein, dass es den Willen gar nicht gibt, sondern nur Triebe*) – etabliert ist.³⁸

Bei der Beschäftigung mit Philosophien sind ‚Was‘ und ‚Wie‘ anders zu denken,³⁹ sodass der eigenständige Charakter ihres Fragens zum Vorschein kommt. Sich im Hinblick auf ein weltlich Gegebenes abzustoßen, sofern dieses sich als Ursprungs- bzw. grundlos erwiesen hat und sich dabei – *gerade weil* nicht gemäß husserlscher Epoché bei einem reduktiven Konstituens angekommen wird – bereits zu Absolutem zu verhalten, bedeutet die ekbantische Tendenz zu vollziehen. Mit dieser geht allerdings eine „katabantische Tendenz“ einher,⁴⁰ welche dieses Absolute *eben beispielsweise wie soeben als ‚Absolutes‘* zu formulieren sucht und ihm daher ein Sein zumisst. Fink schreibt: „die Verendlichung der Überwindung der Endlichkeit: der katabantische Rückfall: das Scheitern.“⁴¹ Beide Tendenzen bilden ein Doppel, welches das philosophische Denken basal ausmacht und das demnach eingefasst ist in „die *katabantische Verendlichung der ekbantischen Erkenntnis*.“⁴²

Es ist genau hier der sachliche Punkt erreicht, an dem es für Fink für die Einhaltung seines Anspruchs unabdingbar ist, eine gemäß dieser Doppeltheit genuin aufkommende Frage in der Philosophie zu begreifen. Das meontische Doppel kommt zu seiner konsequenten wechselseitigen Durchführung in dem, was Fink

³⁷ Derrida, Jacques: *Die Schrift und die Differenz*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972, S. 424.

³⁸ Womit man in einen modalen Realismus geraten würde.

³⁹ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 1*, op. cit., S. 168 und Fink: *Phänomenologische Werkstatt 2*, op. cit., S. 404.

⁴⁰ *Ibid.*, S. 278.

⁴¹ *Ibid.*, S. 83.

⁴² Fink: *Phänomenologische Werkstatt 1*, op. cit., S. 309.

die *Exposition des Problems* einer Philosophie nennt.⁴³ Anders als eine gewöhnliche Frage betrifft ein Problem kein schon vorverstandenes und bloß faktisch noch fehlendes Wissen, denn Probleme sind keine Unbekannten ihres respektiven Gegenstandsbereichs. Bei einer Problemexposition ist vielmehr sogar offen und unbestimmt, wovon überhaupt etwas unbestimmt sein kann. In ihr überwiegt das ekbantische, loslösende Moment gegenüber dem katabantischen, sodass die Befreiung von dem weltlich Gegebenen ohne gleichzeitiges Ingeltungsetzen bezüglich des Absoluten erfolgt. Ekbantisch ist eine Tendenz also gerade insofern, als jeweils die positiv setzenden Aspekte bei einem Loslösen von weltlich Gegebenem, die durch Kritik, Zweifel, Analyse oder anderes eingebracht werden, ebenfalls als *virtuell losgelöste* hervortreten. Anders als zuvor und wie hier – in diesem Hauptsatz – wird ein meontisches Verhalten zum „Absoluten“ oder „Ursprung“ somit vor allem noch dort verwirklicht, wo ekbantisch keinerlei Anspruch erhoben wird. Auf den vorherigen Unterschied rückbezogen wird dadurch nicht das ‚Wie‘ zu einem ‚Was‘ gemacht, sondern im ekbantischen Streben ist das ‚Wie‘ *als* ‚Wie‘ selbst sein einziges noch verbleibendes ‚Was‘.

Damit einhergehend besteht dann Absolutes durch seine sogenannte ‚Entnichtung‘ oder ‚katabantische Verendlichung‘ zu Innerweltlichem jeweils nur in seinen konkreten Manifestationen.⁴⁴ Fink schreibt hierzu:

Das Absolute ist nur als seine Manifestation. Nicht ist zuerst das Absolute und dann manifestiert es sich (oder konstituiert die Welt), sondern es ist, sofern es sich manifestiert. „Konstitution“ heißt also letztlich Manifestation oder Erscheinung des Absoluten. „Phänomenologie“ = Erscheinungslehre des Absoluten.⁴⁵

Das führt zu einer Veränderung des Sachverhaltes, die wiederum den Kreis zu Epoché und Meontik schließt. Sie sind durch die ekbantische Tendenz nicht nur operative Einstellungen, sondern werden selbst zu einer Sachstruktur, die absolut genannt werden kann. Weil das Absolute dabei nur noch in seiner Manifestation besteht, also als *es selbst* darin zum Erscheinen kommt, ist es immanent, ohne dem Gesetz der Weltgeltung zu gehorchen, es ist ein Absolutes ohne transzendente Absolutheit.⁴⁶ Was zuvor noch als Absolutes zum Ausdruck gebracht wurde, hat

⁴³ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 2*, op. cit., S. 401.

⁴⁴ Giubilato: *Freiheit und Reduktion*, op. cit., S. 47.

⁴⁵ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 2*, op. cit., S. 301.

⁴⁶ Sodass anders als bei den Interpretationen zu Husserls Weltverständnis Immanenz und Transzendenz keine gegensätzlichen Begriffe mehr darstellen (Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Finks phänomenologisches Philosophieren nach dem Tod Husserls*, Alber, EFGA Bd. 3/4, Freiburg i. B. 2024, S. 57).

sich gewandelt und wird unter diesen Bedingungen ohne eine zuordenbare Entscheidung von Fink auch anders genannt.⁴⁷ In der beschriebenen Weise genügt es den Anforderungen einer Frage in der Philosophie, denn es ist radikale Offenheit, und insofern mit Fink als *Problem* zu denken.

Auch das Problem existiert dementsprechend nur und je schon innerhalb der Exposition. Letztere kann daher nicht bloß insofern manifestierend sein, als sie offenlegt, was davor bereits bestand und bloß verdeckt durch anderes außerhalb des Denkens war. Hierin liegt einer der gewichtigsten Vorwürfe Finks gegenüber Husserl und Heidegger. Beide bleiben ihm zufolge in einer Logik des Analytizismus befangen. Nach dieser werden bis dahin ungedachte Strukturen herausgehoben, analysiert, die dennoch schon zuvor bestanden hatten. Husserl tut dies mit seinem Fokus auf das Erscheinen-Lassen des Transzendentalen, Heidegger durch die Ontologie eines daseinsmäßigen Bezugs zum Sein, bei dem Sein vorverstanden ist und bloß als Phänomen noch verborgen.⁴⁸ Dagegen muss die Exposition das Problem überhaupt erst in seine Existenz bringen, Philosophieren ist für Fink „[...] *Bildung der Probleme*“⁴⁹. Das gelingt unter der Bedingung, dass immanent auf den Vollzug des Philosophierens geachtet wird, was heißt: „Philosophieren ist *Fragen beim Fraglosen*. Also kein *Bahnen*, sondern Aufbrechen von Fragehorizonten.“⁵⁰ Auf die jeweilige Philosophie bezogen bedeutet das, dass ausgehend von den dort partikulären Standpunkten die meontische Exposition mitvollzogen werden muss. Es wird demnach *ihr* Problem gebildet, sofern man sich, um einen frühen Ausdruck von Fink zu gebrauchen, von den in ihr maßgeblichen „Weltausschnitten“ löst, also von einzelnen Geltungsvoraussetzungen, in denen andere innerweltliche Seiende gründen.⁵¹ Im Rekurs auf das meontisch-ekbantische Denken lässt sich daraus folgern, dass es gleichsam *um sein* Resultat erweitert wird: Das Einbehalten eines positiven Bezugs zum Absoluten ‚bildet‘ (Nicht)-Positivität als grundlegende,

⁴⁷ Eine Veränderung, von der zu untersuchen wäre, ob sie sich einheitlich durch die Notizen Finks zieht und somit eine philosophische Entwicklung anzeigt.

⁴⁸ So schreibt Fink gegenüber Husserl: „Es ist ein Selbstmißverständnis Husserls, wenn er in Konkurrenz zur ‚existenzialen Analytik‘ die Problematik der ‚Personalität‘ nur mit den Mitteln der *intentionalen* Analyse zu bewältigen hofft“ (Fink: *Phänomenologische Werkstatt* 2, *op. cit.*, S. 290) und dann gegenüber Heidegger: „Sein und Zeit: Sein nicht nur Parusie, sondern ekstatisch ermöglicht durch die Zeitlichkeit, damit ‚Sein‘ als *Analytikon*. Wir bewegen uns je schon im Seinsverständnis. Die ontologische Explikation ist lediglich weitertreibende Ausdrücklichmachung. Die ontologische Philosophie macht nur deutlich die Weise, wie Seiendes ist, *wenn es ist*, aber nicht – *daß es ist*“ (*ibid.*, S. 278).

⁴⁹ Fink: *Phänomenologische Werkstatt* 3, *op. cit.*, S. 405.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Fink: *Entwurf zu einem Anfangsstück...*, *op. cit.*, S. 36 und S. 40.

immanente Denksache aus und produziert damit das ‚Problem‘. Einen derart beschaffenen Vollzug des Problems nennt Fink wiederum auch eine ‚Grundfrage‘:

Das Problem einer Philosophie ist ihre ständig sich radikalisierte Grundfrage, in deren aktivem Entwurf und innerer Entfaltung sich eine neue Dimension möglichen Wissens bildet und die Selbstaufstellung und Selbstbegründung einer Philosophie geschieht.⁵²

Nachdem somit ein Begriff von der Problemexposition angezeigt ist, nach welchem sie den Ansatz der Meontik auf die Philosophie selbst anwendet, ist wie zuvor beim meontischen Verhältnis zu prüfen, ob sich dies überhaupt stimmig in die Tat umsetzen lässt. Es konnte festgehalten werden, dass die bloße Rede ‚Absolutes‘ bereits einen rudimentären positiven Charakter hat, mag auch sonst nichts über das Absolute gesagt werden. Gleichmaßen kann auch gegenüber der hier eingenommenen Perspektive gesagt werden, dass positiv zum Problem Stellung bezogen wird. Schließlich wird es ‚gebildet‘, kommt zustande als ein ‚aufgebrochener Fragehorizont‘ und selbst darin kommt Positives zum Tragen, wo es heißt, dass ihm eine ‚(Nicht)-Positivität‘ eignet. Wiederum greift hier die Doppelrichtung des ekbantisch-katabantischen Denkverhaltens. Wird zum Beispiel von einer bestimmten Tradition, Kultur oder Geschichte ausgegangen und angewendet, dass sie alle zeitlich verfasst sind, ohne dabei die Zeitlichkeit selbst zu sein, so verweist ‚zeitlich ohne Zeitlichkeit selbst zu sein‘ diese drei binnenweltlichen Dimensionen (Tradition, Kultur und Geschichte) auf einen Welt-Ursprung, nicht als gegebenen, sondern als sich erst bildendes Problem – man vollzieht also eine ekbantische Bewegung. Doch eben diese Explikation des Verhältnisses von ‚Gegebenem‘ und ‚Welt-Ursprung‘ *als Problem* ist jetzt wiederum, sofern Finks Perspektive auf ihr eigenes Vorgehen bezogen wird, Teil der Welt geworden – man verhält sich also sogleich katabantisch.

Ein Blick in Finks Notizen zeigt nun, dass ab etwa 1935 nicht mehr *expressis verbis* von dieser Doppeltheit die Rede ist.⁵³ Die Meontik taucht in diesem Zeitraum noch auf, bis auch sie spätestens 1939 verschwindet. Grund dafür ist aber nicht, dass Fink sie dem Gedanken nach einfach aufgibt. Wie gezeigt werden kann,

⁵² Fink, Eugen: „Die Entwicklung der Phänomenologie Edmund Husserls“, in Franz-Anton Schwarz (Hrsg.), *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Alber, Freiburg i. B./München 1976, S. 69.

⁵³ Bis auf ein einziges Mal von ‚katabantisch‘ mit Blick auf Hegels Begriff vom Leben des Geistes, Fink schreibt hier: „Bei Hegel der Gegensatz von Ontisch-Meontisch homogenisiert, ‚versöhnt‘: katabatische Grundtendenz!“ (Fink: *Phänomenologische Werkstatt 3*, op. cit., S. 316).

liegt es näher, dass sie vermittelt über die Problemauffassung von Philosophie, in die sie eingegangen ist, und unter ihrem Namen weiter vertieft wird. Je mehr Fink mit der Philosophiegeschichte beschäftigt scheint, desto eher kristallisiert sich für ihn ein basales, strukturelles Verhältnis heraus. In dieses Verhältnis ist Problematizität und damit jedes philosophische Fragen immer wieder eingefasst. Die Problemexposition hat in ihrer stets wieder anhebenden, ekbantischen Tendenz eine doppelte Unbestimmtheit, es ist sowohl etwas unbestimmt als auch wovon dieses etwas unbestimmt ist, ist unbestimmt. Dennoch erarbeitet Fink für seinen Ansatz einen Orientierungspunkt, mit dem er sein Problemdenken maßgeblich ausdifferenziert und in eine formal-anzeigende⁵⁴ Heuristik bringt. Indem er nämlich selbst die Probleme von Platon, Kant, Hegel und anderen exponiert, zeigt sich wiederkehrend das besagte strukturelle Verhältnis. Es besteht in vier elementaren Hinsichten, die Fink in Anlehnung an die scholastischen Transzendentalien – d.h. ens, unum, verum und bonum – als Sein, Welt, Wahres und Gutes formuliert. Obwohl Fink hier terminologisch variiert, manchmal altgriechische Ausdrücke verwendet,⁵⁵ manchmal das bonum durch summum oder ens realissimum austauscht,⁵⁶ bleiben es letztlich vier strukturelle Elemente. Sie können auch als die inhärente Struktur dessen gedacht werden, was Fink davor *noch vereinheitlichend* die Ontifikation des meontischen Absoluten bzw. des Ursprungs nennt.⁵⁷ Gerade, weil alle vier einer Exposition durch die jeweilige Philosophie bedürfen, haben sie den Status von Problemen, sie bilden gleichsam eine *problematische Vierfalt*. Dieser Vierfalt forscht Fink in den folgenden Jahren beständig nach. Er gelangt indessen zu der Vermutung, dass so „[...] am Ende die ganze Metaphysik die Entfaltung der Seinsfrage wäre, als der Entfaltung der inneren Problematik der *Bezüge der Transzendentalien*“.⁵⁸

Fink kehrt nicht mit der Absicht einer Übernahme zurück zur mittelalterlich-metaphysischen Tradition. Die vier genannten Bestimmungen sind für ihn keine allgemeinsten Formeigenschaften der Dinge,⁵⁹ sie sind daher auch nicht der

⁵⁴ Siehe hierzu den folgenden Abschnitt.

⁵⁵ So lautet eine Notiz etwa: „ὄν : ἔν : ἀληθές : ἀγαθόν = ἀρχή : αἴτιον“ (Fink: *Phänomenologische Werkstatt 4*, op. cit., S. 480), wohlgermerkt, dass Fink alle vier dieser Bestimmungen gleichsetzt (,=‘) mit ἀρχή, was neben ‚Anfang‘ auch als ‚Ursprung‘ übersetzt werden kann.

⁵⁶ Fink, Eugen: *Sein, Wahrheit, Welt. Vorfagen zum Problem des Phänomenbegriffs*, Alber, EFGA Bd. 6, Freiburg i. B./München 2018, S. 431–433 und S. 467–469.

⁵⁷ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 1*, op. cit., S. 288.

⁵⁸ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 3*, op. cit., S. 297.

⁵⁹ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 4*, op. cit., S. 95 und S. 101 oder vgl. auch die Kritik an der regionalen Ontologie, in welcher die Transzendentalien, vor allem das ‚Sein‘, hinsichtlich allgemeiner Gattungen ausgelegt wird bei Fink, Eugen: „Zum Problem der ontologischen Erfahrung“, in Franz-Anton Schwarz (Hrsg.), *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Alber,

kardinale Gegenstand der Metaphysik. Umgekehrt kann vielmehr im Sinne Finks nachvollzogen werden, inwiefern die „*Transzendentalien*problematik als die *innere* Gliederung der Metaphysik“⁶⁰ fungiert, welche sodann bloß eine kontingente Beschäftigung mit ihnen darstellt. Wie gleich veranschaulicht wird, sind die vier als Probleme unbestimmte Bezüge im oben ausgeführten Sinne, die einzig im inneren Bezug zu sich selbst *als Bezüge* bestimmbar werden. Man kann diese Logik auch an ihnen selbst, als Probleme in diesem Sinne, erproben. Dabei ist allerdings im Blick zu behalten, dass sie währenddessen bestimmt werden und also ihren Status der Unbestimmtheit verändern. Mit Blick auf Fink kann zusammenfassend gesagt werden, dass das Problem des Seins besteht, sofern sich Seiendes unbestimmt zu dem verhält *als welches es ist*, das Problem der Welt liegt darin, dass Seiendes sich unbestimmt hinsichtlich dessen verhält, *worin es ist*, beim Wahrheitsproblem ist unbestimmt, *durch was* sich Seiendes zu sich verhält, und beim Problem des Guten, *woran* Seiendes gemessen wird.⁶¹ Aber damit ist die problematische Vierfalt übergegangen in eine, wenn auch geringfügige, Bestimmung. Dabei sollen Probleme doch mit Fink radikal unbestimmt sein. Diesen Status haben sie nur insofern – wie beispielsweise beim ‚Worin‘ des Weltproblems –, als das jeweilige Problem gleichzeitig mit dem unbestimmten Bezug des Seienden auf es selbst noch als Unbestimmtes erscheint. Probleme sind gleichsam Bezüge, die den Bezugspunkt durchbrechen und plötzlich ohne seinen Halt dastehen.

Die Vermutung dieses inneren Zusammenhangs der Problematizität wird sich für Fink in den darauffolgenden Jahren bestätigen. Noch in späteren Texten wie *Sein, Wahrheit, Welt. Vorfragen zum Problem des Phänomenbegriffs* von 1958 ist es Fink darum zu tun, durch ein, wie er sagt, neues Fragen alter Probleme in diese Dimensionen einzudringen. Sein, Wahrheit und Welt hängen unlöslich zusammen, Fink schreibt: „Dabei sind diese drei Titel nicht Namen für drei verschiedene Themen, es sind drei Hinsichten auf das Selbe.“⁶² Es kommt so vor, als wäre das Problem des Guten als vierter Aspekt hierbei auf der Strecke geblieben. Exakt das Gegenteil ist allerdings der Fall. Wie der Untertitel mit ‚Problem des Phänomenbegriffs‘ sagt, will Fink in der Abhandlung gezielt dem „[...] Zusammenhang

Freiburg i. B./München 1976, S. 131 sowie dazu Notizen zur selben Zeit im Nachlass siehe Fink: *Phänomenologische Werkstatt 4*, op. cit., S. 278, S. 282, S. 288, S. 338, usf. Am ausdrücklichsten ist die Kritik wohl in dem Satz: „Die scholastische Gestaltung der Transzendentalienlehre ist *nicht die ursprüngliche* Gestalt des Problems, ist eher seine formelhafte Stillstellung und Erstarrung als seine fragende Weiterentfaltung“ (ibid., S. 391).

⁶⁰ Ibid., S. 297.

⁶¹ Ibid., S. 196, S. 209, S. 292 und S. 391.

⁶² Fink: *Sein, Wahrheit, Welt*, op. cit., S. 255.

nachdenken von *Sein und Erscheinen*“⁶³. Grund dafür ist gerade, dass das Seiende bisher gegen den Schein bestimmt und dann aufgefasst wird als das Gute, das *agathon*.⁶⁴ Im Begriff des Phänomens ist das Problem des Guten also weiterhin mitaufgegriffen und die problematische Vierfalt wird entsprechend insgesamt verhandelt.

Mit diesem vierfachen Verhältnis erreicht Fink in der metaphysischen Tradition eine Verortung seines Standpunktes, den er den Problembegriff der Philosophie nennt. Philosophie ist demzufolge ihrem Wesen nach Selbstbestimmung, was sie ist, kann „[...] nicht *vor* ihr und außerhalb ihrer bestimmt werden“⁶⁵. Wichtig ist, dass der Problembegriff der Philosophie nicht einfach ein methodisches Werkzeug ist, etwa als Kenntnis der eigenen Erkenntnismittel, um somit besser zur Welt oder zum Sein als Sache vorstoßen zu können. Aufgrund der inhärenten Verbindung der Vierfalt sind sie prinzipiell eines; es gibt Welt oder Sein als Sache einzig und allein in der Philosophie und wenn nicht im selben Zug auch das Wahre sowie das Gute daran mitverhandelt wird, werden sie alle selbst als Sache verkannt. Somit ist Philosophie für Fink nicht eine Metareflexion, sondern in ihrem Problembegriff kommen überhaupt Sein, Welt, Wahres und Gutes auch in jeder weiteren sachlichen oder inhaltlichen Gestalt zusammen. Ich will des Weiteren versuchen zu veranschaulichen, wie Fink diesen Problembegriff fruchtbar macht hinsichtlich der eingangs erwähnten *Vielheit* philosophischer Positionen.

IV. Zur inneren Ordnung der problematischen Vierfalt

Was ich als ‚problematische Vierfalt‘ bezeichnet habe, kann mit Fink als Auffassung der Philosophie bloß ‚formal anzeigend‘ sein.⁶⁶ Das bedeutet ähnlich wie bei Heideggers formaler Anzeige, dass auch die Vierfalt denkerisch vollzogen und konstruiert werden muss. Fink geht dieser Aufgabe in zahlreichen Schriften nach, deshalb können im Folgenden nur exemplarisch einige Skizzen gegeben werden.

Sein Ansatzpunkt ist dabei früh, schon der Übergang zwischen Parmenides zu Zenon ist für ihn bedeutsam hinsichtlich der Weise, wie das Welt-Problem

⁶³ *Ibid.*, S. 258.

⁶⁴ *Ibid.* und *ibid.*, S. 310–312.

⁶⁵ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 3*, op. cit., S. 405.

⁶⁶ *Ibid.*, S. 464: Im Kontext seiner als Dissertation eingereichten Preisschrift ‚Vergegenwärtigung und Bild‘ schreibt Fink bereits: „Die Anzeige eines Problems muss notwendig, wenn anders Probleme keine vorgegebenen Gegenständlichkeiten sind, unbestimmt, d.h. formal bleiben. Die formale Anzeige des Problems: ‚Vergegenwärtigung und Bild, [...]‘“ (Fink, Eugen: *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, S. 1).

verhandelt wird. Denkt Parmenides mit dem Äon noch einen ewigen Enthalt, der nicht selbst zeitlich strukturiert ist, ändert sich die Situation mit Zenon. Denn Zenon wird auf das Seiende in seiner unendlichen Teilbarkeit aufmerksam und bestimmt unter dieser Voraussetzung sein Sein. Weil er so aber indirekt einen Seinsbegriff auf das Weltproblem bezieht, verwechselt er beide miteinander. Mit Bezug auf Zenon sagt Fink in *Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung* daher:

Wenn Parmenides die Ausbildung des reinen Seinsgedankens unter Absehen vom *Spielraum* des Seins war, dann bedeutet Zenon den gewaltsamen und entschiedenen Versuch, den Weltspielraum, also das Feld und die Gegend des Seins, unter die *Herrschaft des Seins* zu bringen.⁶⁷

Bei Platon findet sich in der *Politeia* eine Reflexion über die guten und schönen Dinge. Es kann sie nämlich nur geben, wenn sie Anteil haben am Guten selbst, an dem sie in ihrem Wesen bemessen sind und das zugleich aber als ihre Immanenz, als die Bestimmung, in der sie alle stehen, über die einzelnen guten Dinge hinausgeht.⁶⁸ Auch Platon denkt mehrere Bestimmungen zugleich, auch ihm gelingt es aber nach Fink nicht, das Weltproblem zu adressieren, ohne es zugleich als Problem des Guten zu behandeln.

Dieses Primat des Guten, als unbewegter Beweger, als das Eine, Gott oder die Substanz wird sodann die christlich geprägte Spätantike und das Mittelalter beherrschen.⁶⁹ Erst mit Kants Philosophie verschiebt sich das Verhältnis der problematischen Vierfalt. Für Fink entdeckt Kant, dass das Problem der Wahrheit, welches bei ihm in der Frage nach der Möglichkeit synthetischer Erkenntnis apriori Gestalt annimmt, nicht nach Maßgabe des Seins des Seienden gedacht werden kann. Sonst wird nämlich nach der notwendigen Zugänglichkeit von Seiendem zu fragen, inwiefern es also auch für ein anderes als sich selbst bestehen muss, verwechselt mit der Perspektive darauf, was es als Seiendes ist. Doch Kant denkt den Unterschied zu strikt und kann deshalb letztlich auch nicht sehen, inwiefern das Wahrheitsproblem, trotz seiner Irreduzibilität, auf das Seinsproblem angewiesen bleibt. Die Vernunftserkenntnis hat sodann Konsequenzen auch für Kants Weltbegriff. Zwar entdeckt er Welt erstmals radikal als das seine Teile überschreitende Ganze einer Zusammensetzung, als das genuin Umfassende wieder, ohne

⁶⁷ Fink, Eugen: *Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, Alber, EFGA Bd. 6, Freiburg i. B./München 2018, S. 137.

⁶⁸ Platon: *Politeia*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2016, 505d–507e.

⁶⁹ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 4*, op. cit., S. 156 und S. 169.

es zugleich mit dem Sein in eins zu setzen.⁷⁰ Dennoch reduziert er diesen Bezug auf ein subjektives Vernunftideal und die Welt damit auf „[...] eine unwirkliche Ganzheitsgedachtheit“⁷¹.

Summa summarum sind also in der Philosophie bislang immer wieder Verwechslungen zu beobachten, bei denen die Welt unterschwellig wird, nachdem die anderen Bestimmungen der Vierfalt sich als Probleme mehr ausbreiten. Das ist ein bedenklicher Umstand, wenn durch die erfolgten Differenzierungen ohne Weltbezug, mithin ohne die Bestimmung des Ganzen bzw. Umfassenden, der jeweilige Ausgangspunkt verdeckt wird. Mit Blick auf das Problem der Wahrheit gilt beispielsweise, dass es

[...] zumeist durch “interne” Bestimmungen verdeckt“ ist.⁷² Zu solchen, von Fink sogenannten sekundären Fragen der Wahrheit gehören „[...] *Bewahrheitsproblematik* (Verifikation); 2) *Gültigkeitsproblematik* (“überzeitliche Gültigkeit”, “absolute und relative Gültigkeit” usw.“⁷³

Dazu auf der anderen Seite die Erkenntniswahrheit, das Problem der Adäquation ebenso wie der Satzwahrheit. Für Fink charakterisiert diese Sachlage allgemein die Weise, wie die überlieferte Metaphysik sich zur problematischen Vierfalt verhält. Ausgehend davon erklärt sich seine andauernde Bemühung um ein tiefgreifenderes Denken von Welt, das er bis in seine späte, pädagogisch interessierte Schaffensphase hinein verfolgt. Zeugnis davon sind nicht allein *Spiel als Weltsymbol*, sondern auch sehr späte Aufsätze wie *Weltbezug und Seinsverständnis* von 1968. Sogar noch 30 Jahre nach Husserls Tod geht Fink im indirekten Gespräch mit seinem ehemaligen Lehrer dieser philosophischen Sehnsucht nach, wenn er schreibt: „Für uns sind die offenen Fragen in Husserls Phänomenologie Hinweisungen auf das Weltproblem.“⁷⁴

Sieht man sich Finks Umgang mit der problematischen Vierfalt noch einmal näher an, hat es trotz der strengen Interdependenz teilweise den Anschein, als würde der Problemaspekt des Seins einen Vorrang gegenüber den anderen sowie den aus ihnen entstehenden Folgeproblemen haben. Das hätte auch Konsequenzen für das allgemeine Verständnis von Philosophie und ihren Problemen. Nicht

⁷⁰ Fink: *Welt und Endlichkeit*, op. cit., S. 196 und S. 225.

⁷¹ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 4*, op. cit., S. 28 und Fink: *Welt und Endlichkeit*, op. cit., S. 300.

⁷² Fink: *Phänomenologische Werkstatt 3*, op. cit., S. 450.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ Fink, Eugen: „Bewußtseinsanalytik und Weltproblem“, in Franz-Anton Schwarz (Hrsg.), *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Alber, Freiburg i. B./München 1976, S. 297.

zuletzt deshalb, weil vier gleichsam seinsmäßig als „Wesenheiten“ daherkommen-
de Bestimmungen im Voraus die Offenheit von Philosophie zu beschränken und
ihre Vielheit zu vereinheitlichen scheinen. Die Frage ist also, ob ein innerer Aufbau
der problematischen Vierfalt besteht, der hierüber Aufschluss geben kann.

Am Ende von *Welt und Endlichkeit* überlegt Fink infolge seiner Kritik an
Kant und Heidegger, wie das Weltproblem geschickt angegangen werden kann. Er
schreibt: „Sie [die Welt] ist kein Seiendes. Sie liegt nicht vor wie ein Rahmen, ein
Gefüge. Die Welt muß vom *Sein* her gedacht werden.“⁷⁵ Ferner heißt es auch in
die ontologische Erfahrung bezüglich der Vierfalt, sie [...] nennen wir die trans-
zendente Struktur der Seinsfrage.“⁷⁶ Diesen Aussagen zufolge bleibt offenbar das
Sein letztlich primär für Fink. Achtet man demgegenüber allerdings auf die innere
Entfaltung der problematischen Vierfalt, dann stellt sich die Sache anders dar. Die
Betonung liegt auf der Seins-*frage* und das heißt, dem Sein *als* Problem, so wie
es radikal unbestimmt vom Seienden her als ekbantische Tendenz aufbricht. Erst
indem das *Seiende als Seiendes* im Sinne eines spezifischen Verhältnisses der Un-
bestimmtheit zu sich selbst aufbricht, sind wir philosophisch angegangen. Indem
dies im Folgenden einmal auf einen rudimentären Sachverhalt bezogen wird, kann
der Problembegriff Finks weiter verdeutlicht werden.

Wie wir die Dinge auch bewerten mögen, was wir höher einstufen und was
niedriger, all das ist belanglos, wenn es darum geht, dass uns Seiendes philo-
sophisch begegnet. Sei das Seiende leblos, sei es eine Pflanze, ein Tier oder ein
Mensch, diese Begegnung kann überall stattfinden.⁷⁷ Beobachten wir also etwa
Pflanzen, vergleichen sie, nehmen ihre Auswüchse wahr, ihre Farbe und Unbe-
wegtheit, so ist es möglich, dass die Pflanze aus diesem Bezug heraustritt. Es geht
nun nicht mehr um die einzelne Pflanze, sondern dass an der Pflanze *sie als* Pflan-
ze hervortritt und das heißt, dass wir bereits das Pflanze-Sein ausdrücklich ad-
ressieren. Fink schreibt: „Im *als* erhebt sich die Problematik des Seinsbegriffs, die
Problematik unseres *innersten* Geistes.“⁷⁸ Sofern eine Pflanze derart ‚als Pflanze‘
adressiert wird, ist sie unbestimmt geworden in ihrer gewöhnlichen Art zu sein.
Zugleich aber gibt es überhaupt erst damit das Pflanze-Sein als Bezugspunkt für
uns, und exakt deshalb ist dieses Sein erstmals an ihm als Problem eröffnet. Wich-
tig ist, dass bereits hier das Seins-Problem erscheint, weil es eben darum geht, dass
ein einzelnes Seiendes sich auf sich *als dieses* bezieht, dass es heraustritt aus seiner
Selbstverständlichkeit und damit automatisch auf sein Sein als problematisches

⁷⁵ Fink: *Welt und Endlichkeit*, op. cit., S. 395.

⁷⁶ Fink: „Zum Problem der ontologischen Erfahrung“, art. cit., S. 132.

⁷⁷ Fink: *Sein, Wahrheit, Welt*, op. cit., S. 26.

⁷⁸ Fink: *Phänomenologische Werkstatt 3*, op. cit., S. 382.

verweist.⁷⁹ Wenn daraufhin allerdings im Voraus entschieden ist, dass es nun um das Wesen, das Allgemeine, die materiale Ursache oder das Artspezifikum der Pflanze im Unterschied zu Leblosem geht, dann wird das Sein als Problem verlassen.⁸⁰ Stattdessen richtet man eine Einzelwissenschaft ein, die sich eben für den Bereich eines bestimmten Seienden interessiert. Hingegen ist das Seins-Problem zunächst nur der soeben angezeigte Sachverhalt an der Pflanze.

Hieran kann sodann auch schon ein weiteres Moment der problematischen Vierfalt ausfindig gemacht werden. Denn dass die Pflanze wie beschrieben auf sich bezogen ist, dafür muss eine Steigerung, eine erhöhende Gradation der Bestimmung ‚Sein‘ an ihr als Pflanze-Seiendes stattgefunden haben. Allein, weil das Denken diese Gradation ahnt, kann es sich fragend verhalten. Fink schreibt entsprechend: „Die Seinsfrage setzt schon den Einblick in die merkwürdige Steigerungsmöglichkeit des Seiendseins voraus. Diese Steigerung nennen wir den ‚*ontologischen Komparativ*‘.“⁸¹ Die Pflanze ist somit in eine Relation gerückt, in der sie nun vom Sein aus bemessen wird oder auch umgekehrt. Insofern ist aber automatisch das Maß von Niedrigerem und Höherem an ihr selbst aufgekommen und damit nichts anderes als das Problem des Guten. In ihm besteht also das des Seins immer schon und ohne es könnte das Seinsproblem nicht gegeben sein. Aus dem gleichen Grund kann fernerhin das Pflanze-Sein als Sein der Pflanze *ebenfalls* noch einmal in der Struktur des „als“ erscheinen. Das geschieht etwa, indem man die Pflanze auf ihr Was-Sein hin auslegt und dieses sodann *als* ‚Was-Sein‘ noch einmal fragwürdig wird. Von hier ist es nicht mehr weit, bis das Seiende selbst *als* Seiendes infrage kommt und damit das Sein in noch höherem Grad begriffen wird.

Es kann nunmehr noch ein weiteres Mal auf den bisherigen Zusammenhang von Sein und Gutem geachtet werden. Sobald sie beide am Seienden Problem werden, stellen wir fest, sie haben keinen beliebigen Adressaten. Die Pflanze erscheint hier nicht für eine andere Pflanze oder ein Tier in der Struktur des ‚als‘, sondern ist in ihrem Vernehmen, wenn überhaupt, ein hinderlicher Widerstand vor einem guten Platz in der Sonne oder eine Nahrungsquelle, die sich nicht bewegen kann. Pflanzen *als solche* sind für ein anderes derart geöffnet, nämlich *für uns*, die hier lesen und mitdenken oder die sie gerade leibhaftig so in der Natur erblicken. Durch uns wird die Beziehung zwischen Pflanze und Pflanze-Sein eine aufgefasste, durch

⁷⁹ Fink: *Sein, Wahrheit, Welt*, op. cit., S. 227.

⁸⁰ In seiner Werkstatt notiert Fink: „‚*Seiendes*‘ kein Was-Sein; Seiend-sein ist nicht auf derselben Stufe wie Pferd-sein, Mensch-sein. Sein, als Was-Sein verstanden, z. B. in der Aussage ‚dies ist ein Pferd‘, ist Medium des Verstehens von Seiendem, ist selbst nicht Thema. *Unthematik der Seinsbegriffe*.“ (Fink: *Phänomenologische Werkstatt* 3, op. cit., S. 382).

⁸¹ Fink: *Sein, Wahrheit, Welt*, op. cit., S. 232.

uns werden die verschiedenen, konsekutiven Stufen der Auslegung behalten und wir setzen uns dazu ins Verhältnis. Daher kann außerdem bedacht werden, wie genau das eine mit dem anderen zu tun hat. Wenngleich es nämlich irreduzibel ist, dass das Pflanze-Sein für „jemanden“ oder nur durch eine bestimmte Perspektive erscheint, ist nicht ausgemacht, wer sie einnimmt und wie. Mit anderen Worten, das Problem der Wahrheit kommt auf und stellt sich ebenfalls am gleichen Zusammenhang.⁸²

Zuletzt wird an all diesen Momenten ein vierter und letzter Aspekt deutlich. Noch bevor sie zu Problemen in expliziter Gestalt werden, steht das Seiende bereits *in ihnen* und ist von ihnen umgeben. Allerdings so, dass das Worin, der Inhalt von Seiendem als solcher nur in Form der anderen Probleme sich abzeichnet. Das Seiende ist also beispielsweise innerhalb des Seins und doch kann letzteres nicht die Struktur des ‚Inseins‘ erklären. Kurz gesagt, die drei genannten Probleme verweisen zurück in das Weltproblem, gerade weil Sein, Gutes und Wahres vom Seienden transzendental vorausgesetzt werden und dieses sich *in* ihrem Bestimmungsbereich aufhält. Um jedoch überhaupt zu Seiendem auf diese Weise in einem Verhältnis stehen zu können und also das zu sein, worin das Seiende bestimmt ist, bedarf es noch das *Worin als solches*, die Abkünftigkeit überhaupt der Welt. Das Sein in der oben erwähnten Seinsfrage ist also nur de facto vorrangig. Denn vom Problem des Seins ausgehend wird für uns nachvollziehbar, dass Welt ihm in einer anderen Hinsicht dennoch vorausgehen muss und dies zu bestimmen macht das Weltproblem aus. Von seiner Immanenz ist auch das Seinsproblem je schon betroffen.

Trotz des intrinsischen Zusammenhangs der Vierfalt folgt sie demnach einem Aufbau. Der Punkt ist dabei zum einen, dass dieser Aufbau so beschaffen ist, dass mit jeder Philosophie alle vier Momente dargestellt werden, ob ausdrücklich, ob thematisch oder auch implizit. Zum anderen, dass er nicht determiniert, welches Problem mit welcher Radikalität und auch in welcher Relation zu den anderen entfaltet wird. Für Fink ist zum Beispiel die Metaphysik des Aristoteles keineswegs der Inbegriff des Seinsproblems, bei dem es also erstmals vollgültig zum Vorschein käme, weil er Seiendes als Seiendes adressiert. Aristoteles’ Auseinandersetzung mit den Vorsokratikern ist dementsprechend auch nicht einfach historisch-dokumentarisch zu verstehen. Sie ist genuin philosophisch, weil er mit den Vorsokratikern das Seinsproblem so sehr radikalisiert, dass sich überhaupt die Möglichkeit an diesem Problem auftut, *Seiendes als Seiendes* zu adressieren. Das heißt, nicht Seiendes bestimmt durch das Wasser, das Apeiron oder anderes zu

⁸² Fink: *Phänomenologische Werkstatt* 3, *op. cit.*, S. 297.

denken, sondern zu untersuchen, wie es eben als dieses ‚Seiende‘ schon bestimmt sein muss.

Dies gilt gleichermaßen für die anderen Probleme. Sie können auf mehreren Ebenen der Verästelung, der philosophischen Komplexität eine Rolle spielen und in kleine Teil- bzw. Folgeprobleme eingehen. Im Wachsenlassen ihres Problems liegt es, wie Fink es nennt, dass eine Philosophie Radikalität gewinnt, und zwar kontinuierlich vom Anfang bis zu ihrem Endstadium.⁸³ Es ist deshalb nur konsequent, wenn Fink in seinem Nachlass ganze Listen oder Anordnungen von Problemen skizziert. Aristoteles' *Metaphysik* handelt etwa vom Problem der Prinzipien und mit jeder neuen Frage wird es erweitert, es *wächst* gleichsam *an*. Fink listet hierzu auf:

Thema welcher Wissenschaft ist es? Ist es Thema *einer* oder *vieler*? Geht es um Substanzwissenschaft und apodeiktische Wissenschaft? Prinzipien der Substanzen oder wovon Prinzipien? Sind Gattungen oder Stoff gleich Prinzipien? Sind die Prinzipien selbst „Gattungen“? Sind die Prinzipien gleich Transzendentalien? Sind die „Transzendentalien“ gleich „Gattungen“? Sind „Transzendentalien“ gleich Substanzen? [...] ⁸⁴

Aus dieser Perspektive kann es keine sinnvolle Frage mehr sein, ob es sich beispielsweise um ein einziges Wahrheitsproblem oder um viele handelt. Das Problem der Wahrheit ist stets neu zu entfalten. Es ist eines, indem es vielfach entfaltet und sodann nur an den Entfaltungen als dieses eine denkbar wird. Dementsprechend sind Geltung, faktische Richtigkeit oder Adäquation ganz für sich genommen Probleme, ihre Problematizität ist also jeweils gebunden an konkrete Inhalte. Und dennoch ist es zugleich so, dass sie problematisch sind, weil das Wahrheitsproblem an ihnen ausdifferenzierbar wird.

In letzter Konsequenz kann daher mit und gleichwohl über Fink hinaus bezüglich des Problembegriffs der Philosophie gesagt werden, dass er auch eine Weise darstellt, eben die Probleme *als* Probleme zu stellen. Das heißt, eine Seinsfrage zu exponieren in die Ordnung der problematischen Vierfalt hinein. Finks eigene Position gehört in dieser Hinsicht selbst noch in den Bereich dessen, was sich mit seinem Problembegriff beschreiben lässt, sodass auch sie eine andere sein könnte, würde das Problem anders entfaltet. Es ist vielleicht dieses Bewusstsein von Kontingenz bei der Ausgestaltung der eigenen Philosophie, welches Fink dazu

⁸³ *Ibid.*, S. 582.

⁸⁴ *Ibid.*, S. 398.

veranlasst hat, auf verschiedenen Wegen in die Philosophie zu führen und so auf der Offenheit des Denkens zu insistieren.

V. Varietät als Grund der Verschiedenheit von Problemen

Zum Zusammenhang von Eugen Fink und Gilles Deleuze ist nicht viel bekannt. Es ist möglich, dass Deleuze ebenso wie zuvor Merleau-Ponty und Paul Ricoeur erstmals durch Gaston Berger auf Fink aufmerksam geworden ist. Über Berger hatten Finks Artikel zu Husserl und seine *VI. Cartesianische Meditation* schon Ende der 30er und Anfang der 40er in Frankreich Bekanntheit erlangt.⁸⁵ Fakt ist, dass Fink Deleuze auf Einladung 1972 in Cerisy-la-Salle anlässlich einer Tagung zu Nietzsche begegnet ist, auf der er einen Vortrag mit dem Titel *Nietzsches neue Welterfahrung* präsentiert hat. Bei Fink finden sich allerdings keinerlei Verweise auf Deleuze und umgekehrt sind die Bezüge zu Fink in Deleuzes Werken sehr vereinzelt und betreffen lediglich *Spiel als Weltsymbol* sowie dessen Buch *Nietzsches Philosophie*. Die philosophische Verwandtschaft beider ist im Kontrast dazu erstaunlich.⁸⁶ Exemplarisch können einige Motive kursorisch genannt werden, die von beiden geteilt werden. Hierzu gehören ein neuartiges Denken der Differenz, der Gedanke eines negationslosen bzw. meontischen Nichts, die Gradualität des Seins, die Unvordenklichkeit der Vergangenheit, die Rückbesinnung auf das Thaumazein als Ursprung der Philosophie, die Endlichkeit des Denkens, das Spiel in seiner Beziehung zur Welt als Ganzheit, die Betonung des Lernprozesses gegenüber dem Erreichen abgeschlossener Bildung und nicht zuletzt eben das Denken in Problemen.

Wie auch für Fink ist es nach Deleuze den Problemen eigen, dass sie exponiert sind oder wie er schreibt; „être-possé“.⁸⁷ Noch mehr als Fink ist Deleuze interessiert an der Frage, wie genau der Expositionsvollzug von Problemen funktioniert. Einmal abgesehen von den Unterschieden beider will ich hier vor allem einen Aspekt skizzieren, mit dem sowohl eine Kritik an der problematischen Vierfalt möglich ist als auch eine mit ihr kompatible Fortführung derselben. Der Aspekt handelt von dem, was Deleuze die *Varietät* einer Problem-Idee nennt. Trotz seiner

⁸⁵ Terzi, Pietro: „The Relevance of Fink’s Notion of Operative Concepts for Derrida’s Deconstruction“, in *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 50, Nr. 1 (2018), S. 54.

⁸⁶ Darauf hat bereits Takeuchi aufmerksam gemacht, vgl. dazu Takeuchi, Dai: „Zweideutigkeit des Meon und Kosmologie als Phänomenologie der Immanenz. Fink und Deleuze“, in Nielsen, Cathrin und Sepp, Hans Rainer (Hrsg.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Alber, Freiburg i.B. 2011, S. 242 und 247.

⁸⁷ Deleuze, Gilles: *Differenz und Wiederholung*, Wilhelm Fink, München 1992, S. 334.

anderen Herangehensweise an das Welt- und das Seinsproblem bezieht sich Deleuze ebenfalls auf den Aspekt der Gradualität im Sein. Aus Deleuzes Perspektive kann mit Gradualität allerdings noch nicht beantwortet werden, in welchem Ausmaß eine Exposition den Unbestimmtheitscharakter ausgehend von einem Seienden benötigt, damit das Problem vertieft werden kann. Besinnen wir uns noch einmal auf das Beispiel der Pflanze. Für Fink kann an ihr ein Seinsproblem aufkommen, dass zu einem einzelnen Wissensbereich verfestigt oder auch zu dem des Seienden als Seienden anwachsen kann. Ob dies geschieht, hängt für Fink anders als für Deleuze nicht von sogenannten virtuellen Singularitäten ab,⁸⁸ sondern einzelnes Seiendes wird jeweils innerhalb der Vierfalt Teil eines Problems. Aus Deleuzes Perspektive kann eingewendet werden, dass es ein eigenes, singuläres Vermögen braucht, damit die Weisen, das Weltproblem zu stellen, in ihrer Unterschiedlichkeit wirklich werden. Es reicht dafür nicht aus, dass Probleme jeweils eigenständig konstruiert werden müssen. Das besagte Vermögen muss an der Problematizität selbst liegen, denn ansonsten wäre es von einem einzelnen Seienden abhängig und von ihm soll schließlich erst erklärt werden, inwiefern es selbst und also nicht ein beliebiges anderes Teil des Problems ist. Kurzum, Seiendes ist für sich allein genommen nicht problematisch bzw. problemkonstituierend und kann daher auch nicht *den Unterschied von Problemen als solchen* erklären.

Welt, Sein, Wahrheit und Gutes weisen demnach schon als Probleme eine Varietät auf. Varietät ist, wie Deleuze betont, nicht Variabilität, also die „[...] variable Bestimmung eines als konstant vorausgesetzten Quotienten [...]“⁸⁹. Eine Einheit, die dann vielfach variiert wird, wäre zum Beispiel ein Seiendes mit der Eigenschaft wechselnder Farbigkeit. Doch Welt als Varietät ist an sich selbst und also prinzipiell eine schon vielfache Verschiedenheit der Bezüge zu Seiendem. Als eine solche Verschiedenheit der Bezüge fällt sie selbst nicht in den Status der vielen verschiedenen seienden Dinge in der Welt, die doch erst in ihr ihren Ursprung haben. Ihre Vielheit ist daher keine Vielheit der vielen Teile oder Eigenschaften, wenn sie dennoch auch von Fink her philosophisch akzeptabel sein soll. Sie ist nicht das Ganze als „[...] einfach eine Summe, die mit den Elementen dieser Summe gleichartig wäre“⁹⁰; und ebenso wenig das Mehr dieser Summe. Denn eine Summe von Teilen, sei es von Staubkörnern oder Planeten, setzt Ganzheit schon voraus und kann sie daher nicht als ein ‚Mehr‘ aus sich entstehen lassen. Varietät ist jeweils vielfache Verschiedenheit als irreduzible und statt all die Bezüge zwischen dem

⁸⁸ *Ibid.*, S. 212–216. und siehe Deleuze, Gilles: *Logik des Sinns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2014, S. 73–75.

⁸⁹ *Ibid.*, S. 223.

⁹⁰ Fink: *Nachdenkliches zur ontologische Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, op. cit., S. 142.

Seienden zu sein, um damit nur wieder zu einer weiteren ganzheitslosen Vielheit zu werden, ist sie ein vollständiges Geflecht *hin zu dem Vielen*.

Neben der Varietät als hinreichendem Grund für die Vielheit von Problemexpositionen gibt es weitere fruchtbringende Möglichkeiten, wie Deleuze und Fink miteinander in einen Dialog gebracht werden können. Sie zu erkunden kann auch künftig hilfreiche Einsichten zur Klärung davon liefern, ob und inwiefern die Frage nach der Philosophie als solcher in den gleichen Zusammenhang gehört wie die Behandlung von den grundlegendsten Begriffen und Gegenständen einer Philosophie. Mit Blick auf Fink können Konsequenzen hiervon schon angedeutet werden. Wenn wir maßgebliche Themen Finks wie Eros, Pädagogik, Zeit- und Räumlichkeit, Mensch, Spiel oder Natur nun als solches adressieren, wodurch wir selbst in den philosophischen Problembegriff gelangen, dann werden sie zu anderen Themen als gewöhnlicherweise bekannt und die Probleme zugleich mit ihnen. Fink schreibt:

Was ist der Mensch? Die Antwort auf die Frage, was der Mensch *ist*, beantwortet prinzipiell nicht das philosophische *Problem* des Menschen. Jedes *Seiende* ist verstanden, wenn die Frage nach seinem Sein – idealiter – beantwortet ist. Der Mensch ist *mehr als ein Seiendes*. Die spekulative Tiefe des Wesens des Menschen überschreitet seine *ontische Natur*.⁹¹

Am Menschen als Thema werden also Sein, Welt, Wahres und Gutes als *ihre Varietät* entfaltet und *weil das* so ist, kann das Seinsproblem beim Menschen anders als bei anderem Seienden nicht damit beantwortet werden, dass sein Sein bestimmt wird. Es drängt sich *zu ihm als Mensch* weiterhin auf und er wird zu einem anderen, sofern er in seinem Sein mehr ist als dieses Sein. Am Spiel als Thema werden die Probleme als *diese ihre Varietät* entfaltet und *weil das* so ist, kann das Weltproblem hier mehr hervortreten im Vergleich zur gezwungenen Produktivität des Alltags. Es drängt sich *zu ihm als Spiel* auf und dieses wird ein anderes als bloßes Vergnügen, wird zum Symbol. An Natur als Thema werden ferner die Probleme als *ihre Varietät* entfaltet und *weil das* so ist, kann das Weltproblem hier zusammenkommen mit dem Seinsproblem, denn Natur ist das große Ganze des Leblosen und Lebendigen, des organischen Wachsens, des Zeugens und Sterbens, worin zugleich eine Ordnung besteht, in der jedes ein spezifisches Sein hat, was dann nach Art, Gattung und anderem unterschieden werden kann. Beide Probleme drängen sich *zu ihr als Natur auf* und sie wird eine andere, etwa zur Chora bei Platon, als dunkler Materie noch über das Lebendige hinaus, oder zur radikalen Widerstän-

⁹¹ Fink: *Phänomenologische Werkstatt* 3, *op. cit.*, S. 668.

digkeit bei Fink. Mit Deleuze und Fink gewinnen wir die Probleme und mit ihnen den gesamten Reichtum, den Sein, Welt, Wahres und Gutes mit sich bringen.

Sandro Herr is a post-doctoral research fellow at the Bergische Universität Wuppertal. In 2024 he completed his dissertation in a cotutelle-procedure at Charles University Prague on the question of how philosophical problematicity works in principle from a phenomenological perspective. Currently, he's working in a DFG-funded project at the Eugen-Fink-Zentrum Wuppertal that aims at discovering the potential of Fink's and Patočka's thought for contemporary discussions in New Materialism and Realism. Herr's major research interests are German Idealism, Phenomenology and French Philosophy. Forthcoming publications are e.g. *Elemente einer ökologischen Verflechtung des Organischen mit Hans Rainer Sepp und Gregory Bateson* (Königshausen & Neumann, 2025). E-mail: sandro.herr@uni-wuppertal.de