

„HIER UND JETZT“. ÜBERLEGUNGEN ZUM ORT DES PHILOSOPHIERENS

CATHRIN NIELSEN

Abstract

‘Here and Now’. Reflections on Philosophizing

The contribution focuses on a question that, for Fink, requires a peculiar phenomenological reduction, a kind of “reduction of reduction” (to refer to the language of the *Sixth Cartesian Meditation*), which goes back to the “situation of the situation” and highlights the limits of the “here and now” of any philosophizing. The contribution consists of a reinterpretation of Fink’s thematic approach in the lecture *Basic Problems of Human Existence* (1955). In a discussion of Martin Heidegger’s ontological hermeneutics of facticity, the thesis is developed that where Heidegger poses the question of the meaning of being, Fink transforms this question into the question of the “whence” of being, of the meontic origin of everything in the realm of individuation. Fink thus shows that a fourth and a fifth dimension must be added to the three ecstasies of the temporality of existence, which refer to “space” and “possibility”, which (through the fundamental phenomena of death and play) not only refer to a “here” and a “now” of philosophizing, but also to an impersonal dimension, i.e. to an absolute “not-here” and “not-now”.

Keywords: Phenomenological reduction; Situation; Temporality; Here and Now; Not-Here and Not-Now; Heidegger

1

Finks zentrale Kritik in der *Sechsten Cartesianischen Meditation*, die nicht nur für seinen eigenen Ansatz verbindlich werden, sondern die auch folgenreich in die Phänomenologie einsickern und diese subkutan revolutionieren sollte, besteht in

<https://doi.org/10.14712/24646504.2025.12>

© 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>).

der Einsicht, dass es das reine Denken nicht gibt. Die Reduktion, die zur weltvorgängigen transzendentalen Subjektivität vorstoßen soll, bleibt, wie Guy van Kerckhoven das einmal formuliert hat, „unvollkommen“¹, nicht nur in ihrer schlichten Verengung auf unser intellektuelles Leben, sondern auch und vor allem im Absehen von der *existentia*, also der Enthaltung von der Wirklichkeitssetzung. „Wir können“, so Fink, „nicht über uns selber spekulieren, freischwebend im luftleeren Raum; wir müssen selber sein *als die Spekulierenden*, und diese Seinsvoraussetzung ist unaufhebbar.“² Wie sich die *Sechste Cartesianische Meditation* so insgesamt als Revision der transzendentalen Methodenlehre im Sinne eines Bemühens um eine ‚Phänomenologie der Phänomenologie‘ beschreiben lässt (als spekulatives Ringen um deren unhinterfragte Voraussetzungen), ließe sich das Herzstück der phänomenologischen Methode – die Reduktion – mit Fink im Sinne der Aufgabe fassen, eine ‚Reduktion der Reduktion‘ zu vollziehen, das heißt, die Reduktion von der in ihr selbst aufleuchtenden Grenze her neu aufzurollen – eine Grenze, die uns von Zuschauern zu Mitwisserinnen und Mitwissern, zu Zeugen im doppelten Sinne von Zeugenden und Be-zeugenden macht. All das lässt sich auch zusammenfassen in dem Bestreben, den Ort des Philosophierens neu und anders zu umkreisen als aus dem Abstand und im Vokabular einer Methodenlehre, die sich ausschließlich auf uns als Denkende bezieht. Das Philosophieren geschieht vielmehr inmitten unserer weltlichen Existenz, es hat einen Ort, eine Situation, einen Körper, ein Geschlecht, es ist Selbstausslegung und in die Narrative dieser Selbstausslegung geschichtlich verstrickt, es ist geboren und in diesem Geborensein merkwürdig geborgen in einer „Vorgebürtigkeit und [einem] NachdemTodsein“ als den „großen Nichtse[n], die unser faktisches Leben“ umklammern.³ Das Philosophieren hat seinen Ort mit anderen Worten im Hier und Jetzt eines und einer jeden von uns. Aber wie lässt sich dieses verkörperte, verweltlichte, geschicht-

¹ Van Kerckhoven, Guy: „Le Phénomène phénoménologique et la question de l'être. Réflexions sur la *Sixième Méditation Cartésienne*“, in Eugen Fink. *Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, hrsg. von Depraz, Natalie; Richir, Marc, Rodopi, Amsterdam/Atlanta 1997; vgl. auch Sepp, Hans Rainer: „Sein, Welt, Mensch. Eugen Finks implizite Kritik an der phänomenologischen Reduktion in der Sechsten Cartesianischen Meditation“, in: Fink, Susanne; Graf, Ferdinand; Schwarz, Franz-Anton (Hrsg.): *Grundfragen der phänomenologischen Methode und Wissenschaft*, Freiburg 1990, S. 111–120; zur aktuelleren Forschung vgl. Giubilato, Giovanni Jan: *Freiheit und Reduktion. Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink (1927–1946)* (= Ad Fontes, Vol. 8), Traugott Bautz, Nordhausen 2017, Kap. 1.

² Fink, Eugen: *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, hrsg. von Schütz, Egon; Schwarz, Franz-Anton, Alber, Freiburg/München 1979, S. 26; Hervorh. CN.

³ Diese beiden ‚großen Nichtse‘ sind für Fink im originären Sinne „me-ontisch“, vgl. Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl*, hrsg. von Bruzina, Ronald (= EFGA 3.1), Alber, Freiburg/München 2006, S. 247.

liche, geschlechtliche, dieses – wie Fink später sagen wird – liebende, kämpfende, arbeitende, spielende und von der unheimlichen Ort- und Zeitlosigkeit des Todes durchfurchte – Hier und Jetzt genauer fassen? Und wo bleibt bei alledem die Philosophie?

In der 1955 gehaltenen Vorlesung *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, die im Folgenden meine Hauptreferenz bilden wird, entfaltet Fink die Frage nach dem Ort des Philosophierens selbst (wie so häufig) auf eine performative Weise (das, worum es geht, wird eigens vollzogen, es zeigt sich im Vollzug),⁴ und deutet damit gleich zu Beginn die „Situation der Situation“ einer solchen Selbstauslegung an, in die er sich in Form dieser Vorlesung ja in einer ausgezeichneten Weise selbst begibt. Ist doch der Gegenstand dessen, worüber er spricht, kein Gegenstand im engeren Sinne, dem wir uns von außen unter kundiger Führung nähern würden: Niemand, so Fink, vom Säugling bis zum Sterbenden, muss an das Philosophieren von außen herangeführt werden,⁵ sondern er – Fink – als Vortragender und die Zuhörerinnen und Zuhörer (und wir 70 Jahre später als Leserinnen und Leser) *sind es je selbst* – auf dieses wechselseitige Spiel von Vorführen und Zuschauen werde ich später zurückkommen. Wenn aber jeder und jede von uns hier und jetzt immer schon der Ort *ist* – es also keinen von unserem jeweiligen Hier und Jetzt losgelösten, ihm vorgelagerten oder übergeordneten Ort gibt (und schon gar keinen, der *irgendwo anders* wäre) –, wäre es dann nicht angemessen, alle diese Hiere und Jetztte im Sinne perspektivischer Standpunkte einfach zusammenzunehmen zu einem gewaltigen Chor oder Mosaik, in dem jedes Teil auf seine Weise zum Ganzen beiträgt? Aber was wäre das dann für eine Totalität? Eine Summe von gigantisch vielen Teilen? Aber Teilen von was? Was macht etwas zu einem Teil und warum wird es *als* Teil doch als ganz erfahren? Dass das menschliche Dasein, so Fink, „je in meiner Perspektive erlebt, je in meiner Interpretation begriffen wird – und dabei doch *das* Dasein in seiner Totalität ist“⁶, das gerade ist die *Paradoxie*, die den Ausgang der Fragestellung markiert. Um dieses paradoxe Zugleich der Situation als Einzelheit *und* Totalität zu erfassen, als Begrenzung *und* zugleich „unausgegrenzte [...] Ursituation“⁷, wie er sagt, greift es auf jeden Fall zu kurz, die infrage stehende Gegenwart des Hier und Jetzt im üblichen Sinne objektiver Raum- und Zeitbestimmungen zu fassen. Um unser eigenes Sein zu erfassen,

⁴ Philosophie sei kein „Mitteilen“, sondern ein „Erwecken“ (Fink: *Grundphänomene*, *op. cit.*, S. 16); vgl. hierzu insbes. Fink, Eugen: *Einleitung in die Philosophie* (1946), hrsg. von Schwarz, Franz-Anton, Königshausen & Neumann, Würzburg 1985.

⁵ Fink: *Grundphänomene*, *op. cit.*, S. 15.

⁶ *Ibid.*, S. 22.

⁷ *Ibid.*, S. 74.

müssen wir vielmehr, so Fink, „alles zuvor verstehen lernen, was unser Mitwissen mit uns, unsere Zeugenschaft, unser Bei-uns-selbst-sein eigentlich bedeutet, was das für eine ‚Gegenwart‘ ist, *in der wir erleben und die wir erleben.*“

Wie steht es mit der Zeugenschaft des Erlebenden im Verhältnis zum menschlichen Dasein? [...] Ist es nur die Gegenwart des Betrachters oder auch eine Gegenwart des Betrachteten? [...] Wie häng[en] dann aber die Zeitlichkeit des Erlebens und die Zeitlichkeit des Daseins selber mit[einander zusammen]? Ist das überhaupt ein Vorgang in der objektiven Zeit [...]? Oder ist hier eine Gegenwart zu denken, *in der* erst das Verstehen sich öffnet für die Weiten der objektiven Zeiträume – eine Gegenwart, die unser einmaliges, jetziges Am-Leben-Sein bedeutet, eine Gegenwart, die sich in ihrem Sinn erschließt, wenn wir – hier und jetzt – uns selber fragend in die Schärfe eines ausdrücklichen Verhaltens bringen zu *Leben und Tod*?⁸

2

Natürlich steht bei alldem Heidegger bzw. *Sein und Zeit* im Hintergrund. Finks Bemühen um eine „Reduktion der Reduktion“ oder eine „Situation der Situation“ – ihre wechselseitige Verwiesenheit als Kern dieses doppelten Genetivs –, dieses Bemühen ist angestoßen durch Heideggers folgenreiche Aufforderung, den Ausgang in der Frage nach dem Sein, das wir selbst sind – nämlich ein Sein, dem es „in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“⁹ –, aus der Situation selbst zu nehmen bzw. dem *faktischen Ort* des Daseins. Dieser faktische Ort ist nicht durch eine Außenperspektive fassbar, sondern kann nur ‚von innen heraus‘ zur Anzeige gebracht werden, im Sinne einer „formalen Anzeige“, die nicht generalisierend vorgeht, sondern in der *haecceitas*, der Diesheit oder genauer: im *Vollzug* der Diesheit, im Vollzug des Hier- und Jetztseins wurzelt (das Performative *ist* im Grunde diese formale Anzeige).¹⁰ Dabei ist klar, dass die eigentliche Problematik dieses Vollzugs nicht im Hinweis auf Indexikalität (also Kontextgebundenheit) gelöst werden kann, sondern dass eine Besinnung auf das Hier und Jetzt nicht nur des

⁸ *Ibid.*, S. 45–46; Hervorh. C. N.

⁹ Heidegger, Martin: *Sein und Zeit* (= HGA 2), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, S. 16: „Das Dasein ist ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht. [...] Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, daß es ontologisch *ist*.“

¹⁰ Otto Pöggeler spricht diesbezüglich im Blick auf Heideggers Fundamentalontologie insgesamt von einer „formal anzeigenden Hermeneutik“ (vgl. Pöggeler, Otto: *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Karl Alber, Freiburg/München 1983, S. 288ff.), während Finks Weltdenken gerade eine *Grenze* des Ontologischen und Hermeneutischen geltend macht.

Seins der Dinge, sondern zugleich ihres Erscheinens, also ihres Hier und Jetzt *für uns*, immer tiefer in das Labyrinth der Frage nach Gegenwart, Gegenwärtigung, Horizontbildung usw. hineinführt, also in die Zeitproblematik und damit in die (so Fink) nach wie vor unbewältigten Aporien des Zeit-Denkens, in die Husserl uns geführt habe.¹¹

Die Konsequenz der Entscheidung, den Sinn von Sein in der Zeit zu suchen bzw. in der Zeitlichkeit als dem, von woher und woraufhin menschliches Dasein ist, wie es ist, besteht eben darin, die Strukturen von etwas, dessen Wesen in seiner Existenz liegt, selbst zu verflüssigen bzw. als Seinsbestimmungen von Zeitlichkeit sehen zu lassen (in Form der sogenannten Existenzialien)¹². Heideggers kettenhafte Komposita (das „Sich-zu-sich-selbst-Verhalten“ oder das „Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich belegendem Seienden)“) mit ihren impliziten Strudeln, Gegenwendungen und Rissen eben als Anzeigen von etwas, was sich weder theoretisch veräußern noch im strengen Sinne formalisieren lässt, machen auf jeden Fall deutlich, dass die Diesheit, das Je-meinige des Hier- und Jetztseins nichts ist, was sich als *Einzelfall eines Allgemeinen* fassen ließe. Wir haben eigentlich keine Begriffe, um die merkwürdige Aktualität des (sich) erlebenden Lebens in seinem originären Selbstverhältnis zu bezeichnen – also das, was wir *je selbst sind*. Das zentrale Problem liegt dabei, so Fink, in einer (nicht allein methodischen) Entstellung oder Verfremdung, die daher rührt, dass sich das Leben in Rollen begibt, sich Masken überzieht, eine Bühne betritt, ein Spielfeld bespielt, eines unter vielen wird, und damit zugleich einer reflexiv-verfremdenden Vergegenständlichung verfällt, die – und das scheint mir zentral zu sein! – umso massiver wird, je entschiedener es sich sozusagen aus der operativen Verschattung dieser Entstellung (seinem unterhinterfragten Dasein) herauswindet und als Thema isolieren und fixieren will. Je tiefer wir uns in die Situation hineinbegeben, desto mehr entfernen wir uns zugleich aus ihr, überschauen sie gleichsam von außen, werden uns selbst zu einer ‚jeweiligen Faktizität‘ – und verschließen damit den lebendigen Ort des Philosophierens, das doch, so Fink, eigentlich immer ein Bemühen um Verstehen ist, das „aus der faktischen Lage hervorgeht und umso

¹¹ Vgl. Fink, Eugen: „Bewußtseinsanalytik und Weltproblem“ (1968), in *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Karl Alber, Freiburg/München 1976, S. 280–298, hier S. 296. Zahlreiche Notizen dazu finden sich in Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie* (= EFGA 3.2), hrsg. von Bruzina, Ronald, Karl Alber, Freiburg/München 2008.

¹² „Existenzialien [...] sind scharf zu trennen von den Seinsbestimmungen des nicht daseinsmäßigen Seienden, die wir *Kategorien* nennen“ (Heidegger, *Sein und Zeit.*, op. cit., 59); „Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz“ (*ibid.*, S. 56).

radikaler ist [also umso stärker in seinem Thema], je weniger diese Lage in Richtung auf eine ‚objektive Betrachtungsart‘ übersprungen wird.“¹³

3

Diese Problematik gilt, so Fink nun weiter, in einem besonderen Sinne auch für Heideggers „Logik der Jemeinigkeit“ und damit den ganzen Ansatz von *Sein und Zeit*. Denn hier werde zwar jeder und jede an sich selbst entlassen, die Entlassung als solche jedoch „allgemein“ formuliert: „Jeder ist je ein ‚Selbst‘, jeder hat das Dasein von innen – aber jeder eben nicht auf jeweils einmalige Art, sondern in einem formalen Grundzug [...]“: dem nämlich, ein „Selbst“ zu sein (das sich zu sich verhält usw.).¹⁴ Dieses Selbst, das Wer des sich bezeugenden Daseins, werde zudem in *Sein und Zeit*, so Fink, ausdrücklich unter Abgrenzung von jedem kollektiven Sein in die „Selbstheit als solche“ gesetzt, als deren Substanz die Subjektivität gilt, und zwar als „in sich geschlossene, sich auf sich selbst beziehende Einheit und Einsheit“, als „existentieller Punktualismus“¹⁵. Es werden

keine Lebensbezüge mitgedacht. Für ein solches ‚Ichsubjekt‘ [...] ist alles ‚fremd‘, was nicht reeller Bestand seines Lebens ist – es hat sozusagen keinen Vater und keine Mutter, keine Kinder und Verwandte, es ‚liebt‘ nicht und ‚haßt‘ nicht, es ‚arbeitet‘ und ‚spielt‘ nicht, es ist nicht ‚sterblich‘. Es ist im Grunde eine bloße Konstruktion, bei welcher das theoretische Verhalten des Daseins isoliert angesetzt und aus den konkreten Existenzbezügen herausgelöst wurde.¹⁶

Fink dagegen scheint das, was bei einer solchen Reduktion des Hier und Jetzt auf unser Selbst übersprungen und als uneigentliche „Verfallsformen des echten selbsthaften Lebensvollzuges“ abgetan wird – also die konkreten Existenzbezüge –, gerade „ursprünglicher“ zu sein als das „Selbstsein“.¹⁷ Zwar ist jeder ein Einzelner, aber in diesem Einzelsein „ist er auch zugleich ein Angehöriger“. Und dieses Angehören ist „nicht etwas am Individuum“, es ist vielmehr, wie Fink sich hegelsch ausdrückt, „ein *Moment, durch welches das Individuum negiert ist*“¹⁸. So ließen sich

¹³ Fink: *Grundphänomene*, op. cit., S. 84.

¹⁴ *Ibid.*, S. 95f.

¹⁵ *Ibid.*, S. 99.

¹⁶ *Ibid.*, S. 154.

¹⁷ *Ibid.*, S. 104.

¹⁸ Fink, Eugen: *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung* (1952), hrsg. von Schwarz, Franz-Anton, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, S. 74; Hervorh. C. N. Zum Einfluss von Hegel, insbesondere der *Phänomenologie des Geistes*, auf Finks Methodik, vgl. von der Verf.: „Verkehrte

Daseinsphänomene, die der individuellen Aufspaltung des Lebens vorausliegen wie Geburt, Tod, Sexualität, Geschichte, Natur usw. vom Boden des Selbstseins aus weder als philosophische Probleme entwickeln noch erschöpften sie sich in ihm.¹⁹ Das Problem, diese Phänomene begrifflich zu fassen, gründe dabei in erster Linie darin, dass wir in der Situation der Auslegung bereits in der Dimension der Individuation stehen, also die „Maske“ übergezogen und die „Bühne“ betreten haben. Die Art aber, wie vor-individuelle Züge das Individuum „negieren“ – oder das Spiel der Welt die Bretter der Bühne der Welt- könne „nicht ohne weiteres mit den Mitteln einer Logik gekennzeichnet werden, die selber auf dem Boden der Individuation des Seienden entsprungen ist“²⁰.

Statt also die Situation der Situation – den ‚eigentlichen‘ Ort des Hier und Jetzt – im Selbstsein zu verorten als der Spitze des Speers, wie Heidegger später sagen wird, also als das, worin alles zusammenläuft,²¹ nimmt Fink das, was der individuellen Aufspaltung des Lebens vorausliegt, in die Situation selbst hinein als das „Unvollkommene“ der Reduktion oder *die Differenz in der Situation selbst* (die sich im performativen Vollzug als Methode spiegelt): Dasein ist weder nur „ichhaftes Selbst“ noch nur „ichloses Geschlecht“, weder nur einzelntes Individuum noch nur von einem a-personalen Grund durchdrungen, sondern „sowohl das eine als auch das andere“²², und zwar als Austragungsort ihres ständigen Widerstreits. Der janusköpfige, ängstliche Charakter unseres Hier und Jetzt ergibt sich für Fink gerade aus der Einsicht, dass der formale Grundzug des Selbst – auch und gerade als Struktur des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens – *zusammengedacht* werden muss mit Daseinsphänomenen, in denen der Mensch, wie Fink sagt, „urtümlich

Welt. Zu Finks Deutung des Kraftkapitels in Hegels *Phänomenologie des Geistes*“, in *Phänomenologische Forschungen* 2 (2022), S. 185–206.

¹⁹ Hier ist an die Kritik der *Sechsten Cartesianischen Meditation* am „transzendentalen ‚Dogmatismus der Egoität‘“ zu erinnern („das Verabsolutieren des ‚Ich‘ oder ‚Wir‘, sog. Monadologie“, EFGA 3.3, S. 704), als „das Unvermögen, hinter die Individuiertheit des Lebens zurückzufragen“, EFGA 3.3, S. 678); siehe Fink, Eugen: *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 3: Letzte phänomenologische Darstellung: die „Krisis“-Problematik* (= EFGA 3.3), hrsg. von van Kerckhoven, Guy; Bruzina, Ronald (†) und Alfieri, Francesco, Karl Alber, Freiburg/München 2023.

²⁰ Fink: *Natur, Freiheit, Welt*, op. cit., S. 74; grundsätzlich dazu Fink, Eugen: „Phänomenologische Probleme der Verfremdung“ (1967), in: ders.: *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Karl Alber, Freiburg/München 1976, S. 250–267.

²¹ Vgl. Heidegger, Martin: „Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht“, in: ders.: *Unterwegs zur Sprache* (= HGA 12), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985, S. 31–78, hier S. 33: „Ursprünglich bedeutet der Name ‚Ort‘ die Spitze des Speers. In ihr läuft alles zusammen. Der Ort versammelt zu sich ins Höchste und Äußerste.“ Diesem starken Bild für Transzendenz stellt Fink die nicht transzendierbare Einbettung in die „Tiefe der Welt“ gegenüber (oder der Ontologie die Kosmologie).

²² Fink: *Grundphänomene*, op. cit., S. 104.

„panisch“²³ ist, also impersonalen Strukturen. Auch der Begriff des Panischen (von griechisch *pân*, all, ganz) ist dabei, wie Fink festhält, lediglich eine „formale Anzeige“, nun aber eine Anzeige „vor- und über-individueller Seinsweisen“, welche die „diskreten Akte der Selbstbehauptung [...] immer schon unterlaufen“ und doch zugleich im „Ich bin“, in der *haecceitas*, im jeweiligen Hier und Jetzt gleichsam ‚zusammenschießen‘. Sie bilden also nicht einfach die *Grenze* unserer Selbstheit; es sind vielmehr Weisen, wie wir „im Ganzen, im *pan* [...] existieren“, als dem „Lebensmedium“, dem „zumeist übersehene[n] Grundgeschehen, das als solches gleichsam den Boden bildet für die Akte und Aktionen des Selbstseins“²⁴.

Angezeigt ist damit zunächst die Tatsache, dass der Einzelne sich nicht selbst hervorbringen oder willentlich setzen kann, sondern, wie Fink sagt, „im Raum der Gattung“ existiert, nicht jedoch in der Taxonomie einer bereits bestehenden Gesamtheit von Objekten, sondern „auf dem dunklen Untergrunde eines geschlechtlichen [differentiellen, zeugenden] Lebenszusammenhangs“²⁵ („*Raum* der Gattung“ ließe sich auch in Richtung *chôra* deuten)²⁶. Der Einzelne wird gezeugt und geboren, tritt also durch die Vereinigung zweier differenter, aber aufeinander bezogener Grundweisen des menschlichen Existierens – dem Mannsein oder Frausein – aus dem Nichts der Vorgebürtigkeit in die Existenz. Und er wird selbst wieder als Mann oder als Frau, also in eine fragmentarische Gestalt geboren. Entscheidend an diesem Gedanken sind nicht das Mannsein oder Frausein als solches (in seinem Aufsatz zu Cesare Pavese spielt Fink etliche Formen des Queerseins durch, beispielsweise in der Figur des Teiresias)²⁷; ent-

²³ *Ibid.*, S. 324.

²⁴ *Ibid.*; vgl. *ibid.*, S. 88: „Beim Menschen ist das Wissen eine bestimmte endliche Seinsmöglichkeit, [sie] wird getragen von dunklen Untergründen; das Wissen kann das tragende Sein, seine eigene Unterlage, nicht völlig aufzehren, ohne selber zu erlöschen.“ Grundsätzlich methodisch reflektiert Fink dies in seinem für die französische Phänomenologie wirkmächtig gewordenen Aufsatz „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie“ (1957), in: ders., *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Karl Alber, Freiburg/München 1976, S. 180–204; vgl. *ibid.* S. 186: Alle Denker „operieren mit intellektuellen Schemata, die sie gar nicht zu einer gegenständlichen Fixierung bringen. Sie denken *durch* bestimmte Denkvorstellungen *hindurch* auf die für sie wesentlichen thematischen Grundbegriffe hin. Ihr begriffliches Verstehen bewegt sich in *einem Begriffsfeld*, in einem *Begriffsmedium*, das sie selber gar nicht in den Blick zu nehmen vermögen.“ Dieses „nicht eigens *Bedachte* eines philosophierenden Denkens nennen wir die operativen Begriffe. Sie sind – bildlich gesprochen – der *Schatten der Philosophie*.“

²⁵ Fink: *Grundphänomene*, *op. cit.*, S. 327.

²⁶ Vgl. Fazakas, István: „Dem Horizont entgegen. Die kosmische Welt bei Fink und Barbaras“, in *Eugen Fink: Annäherungen – Approaches – Rapprochements* (= PHAINOMENA. Journal of Phenomenology and Hermeneutics 31|122–123), hrsg. von Komel, Dean; Nielsen, Cathrin; Sepp, Hans Rainer, Ljubljana 2022, S. 293–316, hier S. 308ff.

²⁷ Fink, Eugen: „Zu Cesare Pavese ‚Gespräche mit Leuko‘“, in: ders., *Epiloge zur Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1971, S. 53–112; vgl. dazu von der Verf.: „Die Chiffren des

scheidend ist, dass der Mensch nicht primär ein *indifferentes* Wesen ist, sondern ein *differentes*, ein fragmentarisches Wesen, ein Wesen, dessen Existenz durch einen „tiefehenden Riß“ gekennzeichnet ist, oder noch genauer: dessen Existenz dieser Riss *ist*.²⁸ Dieses Zerrissensein wird in der Sexualität als abgründigem „Raum der Gattung“ immer wieder geschlossen und immer wieder neu gesetzt, nämlich durch die Geburt eines neuen Fragments in Gestalt des Kindes; immer wiederholt sich darin, so Fink, „das gleiche Spiel von Einung und Entzweiung [...]“.²⁹

Das ewig gleiche Spiel von Einung und Entzweiung (Einem und Vielem, Identität und Differenz usw., wobei das Suffix *-ung* gerade das Geschehen bzw. den Vorgang des verbalen Wortstammes ausdrückt), von Fragmentierung in jeweilige Hiere und Jetztte oder die Jemeinigkeit und Jedeinigkeit und dem Unterlaufen oder Überwölben (es sind ja alles Metaphern) der Entzweiung durch den Eros bzw. die Gattung als einem panischen, das *Ganze* betreffenden Grundphänomen, gibt zugleich einen Hinweis auf die infrage stehende *Gegenwart*, den Ort des Hier und Jetzt, den es ja gilt, als Situation der Einzelheit *und* zugleich Totalität zu erfassen, als Begrenzung *und* zugleich „unausgegrenzte [...] Ursituation“³⁰, wie es eingangs hieß. Es wird nämlich deutlich, dass und inwiefern das Zerrissensein in die Bestimmtheit nur eine Seite (auch die Rede von einer Seite ist natürlich eine Metapher) einer differentiellen Struktur ist, die Fink ab den 1930er Jahren als „kosmologische Differenz“ bezeichnet.³¹ Fink nennt diese Seite der Unterschiedenheit auch die „phänomenale Welt“, „Erscheinungswelt“ oder Welt des Tages, deren entscheidender Wesenszug im Individuiertsein liege. Dieses „Reich der Unterschiedenheit“³² ist „von den Grenzlinien der Dinge durchfurcht, gleichsam tausendfältig zerrissen, zerstückt, auseinandergebrochen“ und dabei doch „in einer unaufhörlichen Bewegung“ begriffen; „immer

Mythos. Fink liest Cesare Pavese“, in Nielsen, Cathrin; Sepp, Hans Rainer (Hrsg.): *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*, Karl Alber, Freiburg/München 2019, S. 60–76; sowie Giubilato, Giovanni Jan: „Vom Sinn der Erde. Eugen Finks kosmologische Auslegung der Dichtung von Cesare Pavese“, in *Wohnen als Weltverhältnis*, op. cit., S. 42–59.

²⁸ Vgl. Fink: *Grundphänomene*, op. cit., S. 337; sowie Fink, Eugen: *Grundfragen der systematischen Pädagogik* (1953), hrsg. von Schütz, Egon; Schwarz, Franz-Anton, Rombach, Freiburg 1978, S. 233: „Der Grundriß unseres Lebens ist in der Tat ein ‚Riß‘ [...]“. Dazu von der Verf.: „Der Grundriß unseres Lebens ist in der Tat ein ›Riss‹. Ansätze zu einer Anthropologie der Negativität bei Eugen Fink“, in: PHAINOMENA. Journal of Phenomenology and Hermeneutics 33 | 130–131 | November 2024: Human Existence and Coexistence in the Epoch of Nihilism, S. 73–94.

²⁹ Fink: *Grundphänomene*, op. cit., S. 350.

³⁰ *Ibid.*, S. 74.

³¹ Vgl. hierzu van Kerckhoven, Guy; Giubilato, Giovanni Jan: *Weltaufgang: die Geburt des kosmologischen Denkens Eugens Finks*, Karl Alber, Baden-Baden 2023.

³² Fink: *Grundphänomene*, op. cit., S. 164.

taucht neu Erscheinendes auf und versinkt anderes, aber das Feld des Erscheinens beharrt.“³³ Wichtig ist hier, dass dieses Feld des Erscheinens (Fink spricht immer wieder auch von „Bühne“³⁴) neuzeitlich als in sich geschlossen gedacht wird (also nicht metaphysisch in Differenz zu einer Idee), als Feld des auf sich bezogenen Subjekts, das (kantisch gedacht) die Raum- und Zeitgrenzen dieser Erscheinungswelt bereitstellt bzw. auf dem (mit Nietzsche gedacht) alles Seiende Gebilde des Willens zur Macht sind und das Bildende dieser Gebilde das Selbst im Menschen.³⁵ Auch in *Sein und Zeit* werde die ursprünglich metaphysische Differenz ins Selbst des Daseins verlegt, nämlich nun als Differenz zwischen den Weisen, „uneigentlich“, ans Man verfallen, oder aber dem Ruf des Gewissens folgend in einem „eigentlichen Sinne“ (§§ 54–60) man „selbst“ zu sein. „Die Wirklichkeit“ dieses Selbstverhältnisses, so Fink auch lakonisch, „hat keine ‚Leerstellen‘“.³⁶

4

Dem Durchbrechen der in sich geschlossenen Seite der Individuiertheit durch den Eros, dem, wie es oben hieß, „Spiel von Einung und Entzweigung“, korrespondiert auf der anderen Seite der Tod. Auch der Tod als das der „Vorgebürtigkeit“ entsprechende zweite der „großen Nichtse, die unser faktisches Leben [umklammern]“³⁷, durchbricht die Logik der Jemeinigkeit – die ja andererseits bekanntlich bei Heidegger *ihrerseits* auf eine ganz bestimmte Weise ‚epochal‘ auf den Tod zuläuft und in den Tod mündet. Um dem Hier und Jetzt des Daseins und damit Finks eigenem Ansatz in der Frage nach dem Ort des Philosophierens näherzukommen, muss also ebenfalls bedacht werden, was die Anzeige des Todes als eines individuellen „Vorlaufens-zum-Tode“ vom Tod als einem impersonalen, panischen, koexistenz-iell bezeugten Grundphänomen des Daseins unterscheidet.

Als wesensmäßig je *mein* Tod, wie es bei Heidegger heißt, ist der Tod ein phänomenal schlechthin nicht ausweisbarer „Bevorstand“³⁸, den es existenzial als

³³ *Ibid.*, S. 172.

³⁴ Vgl. z. B. Fink, Eugen: „Der Mensch als Fragment“ (1964), in: ders., *Zur Krisenlage des modernen Menschen. Erziehungswissenschaftliche Vorträge*, hrsg. von Schwarz, Franz-Anton, Königshausen & Neumann, Würzburg 1989, S. 29–47, hier S. 45.

³⁵ Vgl. Fink, Eugen: *Nietzsches Philosophie*, Kohlhammer, Stuttgart 1960, S. 72f., S. 146ff.

³⁶ Fink: *Grundphänomene*, op. cit., S. 174.

³⁷ Fink: *EFGA 3.1*, op. cit., S. 247.

³⁸ Heidegger: *Sein und Zeit*, op. cit., S. 333.

„ausgezeichnete Möglichkeit des Daseins selbst“³⁹ zu begreifen gilt. Im Vorlaufen in den Tod im Sinne der radikalen Vereinzelung wird das Dasein bekanntlich aus seiner „Verlorenheit in das Man“⁴⁰ herausgerufen und mit seinem eigensten Seinkönnen konfrontiert. In dieser Konfrontation läuft der „selbsthafte Lebensvollzug“ gleichsam auf seine Spitze zu⁴¹ – eine „Spitze“, die dann zugleich als Ort und Augenblick der eigentlichen Erschlossenheit und damit Ermöglichungsgrund des eigensten Seinkönnens fungiert. Für Fink dagegen besteht das Problem der Ganzheit des Lebens in einem tieferen Sinne, als es die existenzielle Ganzheit des Seins zum Tode ist. Um die mit der Tiefe der Welt zusammenhängende Ganzheit des Lebens anzuzeigen, müsse ausdrücklich die Doppelperspektive auf den Tod beibehalten bleiben, nämlich einerseits den Sterbenden selbst zu betreffen, der hier in seine äußerste Vereinzelung gelangt, andererseits jedoch zugleich die Überlebenden, die damit zu Zuschauern und Zeugen zugleich von etwas werden, was die personalen Bezüge außer Kraft setzt. Die Bezeugung der Daseinsmacht des Todes geschieht daher auch und gerade als verstörendes innerzeitliches Phänomen, und zwar im Sinne einer Konfrontation mit der Grenze der Bühne der Erschlossenheit. Der tote Andere hat die Wirklichkeit des Reichs der Unterschiede nämlich einerseits verlassen – er hat „keine endliche Kraft mehr, um sich einer anderen endlichen Kraft entgegenzustellen“⁴². Andererseits ist es nun gerade diese schattenhafte Ohnmacht des Abgeschiedenen, seine Unwirklichkeit, die sich inmitten des Kräftespiels des Lebens als Zäsur und „Zeiger ins Nichts“, wie Fink sagt, zu erkennen gibt.⁴³ Das Nichts, in das sich der Sterbende inmitten unserer Welt für uns (die Überlebenden) entzieht, ist dabei nicht etwas, was aus dieser Welt einfach herausfällt wie ein „lebloses Ding“⁴⁴, das seine Relevanz verloren hätte. Das, wofür er als Zeiger fungiert – und das ist ein paradoxes Zeigersein, sozusagen eine *Me-Deixis*, eine radikal kontextlose Verweisung –, ist gerade die *Implosion* dieser kontextuellen Zusammenhänge als solcher oder, wie Fink auch schreibt, der

³⁹ *Ibid.*, S. 34.

⁴⁰ *Ibid.*, S. 353.

⁴¹ Fink: *Grundphänomene*, *op. cit.*, S. 180; für Fink eine „verschleppte Erbschaft aus der Bewusstseinsmetaphysik“ (*ibid.*, S. 154). „Wenn man allerdings von der These ausgeht, daß die schlechthin wesentliche Struktur des menschlichen Daseins die ‚Selbstheit‘, die Personalität sei, und wenn man in impersonalen Lebensvollzügen nur Verfallsmoment sehen will, dann wird man dazu gedrängt, dem Eigentod die Führung in der Analyse zu geben“ (*ibid.*, S. 153).

⁴² *Ibid.*, S. 183.

⁴³ *Ibid.*; vgl. hierzu Fink, Eugen: *Metaphysik und Tod*, Kohlhammer, Stuttgart 1969, S. 59.

⁴⁴ Bei Heidegger dagegen verwandelt sich die Hand, die nicht mehr durchwaltet ist von den geschichtlichen Bezügen der Welt obertage – die nicht grüßt, reicht, handhabt usw. – in die Seinsart eines „leblosen Dings, in die Masse eines Leichnams, die herausfällt“ (Heidegger, Martin: *Zollikoner Seminare*, hrsg. von Boss, Medard, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994, S. 293).

„Zusammenbruch unserer Offenheit für das Anwesen der anwesenden Dinge“⁴⁵. Dieser Kollaps fungiert aber nun nicht als Zäsur einer epochalen Öffnung auf das eigene Seinkönnen und damit auf einen Ort absoluter Erschlossenheit, den es entschlossen zu ergreifen gelte (also Heideggers „Augenblick“). Die Konfrontation mit dem Tod des Anderen verkehrt vielmehr die Erschlossenheit in das Moment völligen Unverständnisses.

Diese „absolute incomprehension“, wie Krystof Kasprzak schreibt,⁴⁶ ist nun aber kein Unverständnis im Sinne eines Mangels an Verständnis (also ein sogenannter defizienter Modus). Fink beharrt vielmehr darauf, dass es sich dabei um eine originäre, *panische* Form des Verstehens handle, die gerade nicht auf den Bereich der individuierten, gegenständlichen Dinge ausgerichtet ist, sondern „hinter das Feld des Individuierten in den Ursprungsgrund der Individuation“ selbst hinreichend. Der Tote, so Fink, ist der

Zeiger, der hinausweist aus der Sphäre der Individuation und die Frage nach Wahrheiten auslöst, die *nicht* Individuelles betreffen. Daß der Weltbegriff vom Menschen-tod aus doppeldeutig wird [...], ist das wichtigste Moment der Todesanalytik. Denn dadurch wird die allgemeine Weltbezüglichkeit der humanen Existenz in ihrer dialektischen Spannung eröffnet. Wir existieren nicht nur im Bezug zur Sphäre der Erscheinung [...], wir existieren auch im Bezug zum dunklen Ur-Grund, zum Abgrund, aus dem alles Endliche aufsteigt und in den alles Vereinzelte wieder zurücksinkt. Die Doppelheit des Menschen als ‚Lebender‘ und als ‚Toter‘ wird zum Zeichen eines fundamentalen Doppelbereichs, zu dem sich das weltbezügliche Wesen verhält.⁴⁷

5

Die „Apriorität des Verstehens“ (und, wie man hinzufügen könnte, die mit dieser Apriorität verbundene Zeitlichkeit) bezieht sich mit anderen Worten nicht nur auf die Erscheinungswelt, sondern zu ihr gehört zugleich ein („dunkles“, „nächtiges“, „ontisches“) ‚Verstehen‘ dieses „Ursprungsgrundes der Individuation“ selbst.⁴⁸

⁴⁵ Fink: *Grundphänomene*, op. cit., S. 162.

⁴⁶ Vgl. hierzu Kasprzak, Krystof: „Absolute Incomprehension as Meontic Singularization in Eugen Fink’s Critique of Hermeneutics“, in: Nielsen; Sepp (Hrsg.): *Wohnen als Weltverhältnis*, op. cit., S. 180–200.

⁴⁷ Fink: *Grundphänomene*, op. cit., S. 205; Hervorh. CN; vgl. *ibid.*, S. 163: „[...] – vielleicht ist das Walten von Welt ein Doppelspiel von Erscheinen und Verschwinden, von Aufgang und Untergang.“

⁴⁸ Vgl. dazu von der Verf.: „Kategorien der Physis. Heidegger und Fink“, in: Nielsen, Cathrin; Sepp, Hans Rainer (Hrsg.): *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Karl Alber, Freiburg/München 2011, S. 154–183.

Die Offenständigkeit in die nächtliche Seite, wie Fink auch sagt, in die Anonymität von Zeugung, Geburt und Tod, ist ein von den Verstehensbezügen des Tages schlechthin unableitbares ‚apriorisches‘ Wissen, es ist nicht entbergend, hat nicht den Charakter des apophantischen *logos*, es ist nicht hermeneutisch.⁴⁹ Die in den „Ursprungsgrund der Individuation“ hineinreichende absolute Unbegreiflichkeit kann vielmehr, wie Kasprzak schreibt, „als eine Diskontinuität im Herzen der Kontinuität“ des Daseins erscheinen, als eine „negative Bewegung zwischen Vorverständnis und Verstehen“ (eine Blockade des hermeneutischen Zirkels), als „der schwer fassbare Zeit-Raum der Welt zwischen den Herzschlägen des Seienden, der eine Intimität mit dem Mysterium offenbart, das alle Wesen teilen, das die ‚ursprüngliche Tatsache‘ ihres Seins überhaupt ist“⁵⁰.

Was Kasprzak hier als „Diskontinuität im Herzen der Kontinuität“ beschreibt, nenne ich mit Fink den „Riss“ oder den Austrag des Streits der Weltgegenden im einzelnen Individuum – und das Dasein folglich den Austragungs*ort* dieser Konfrontation. Dieser Riss wird dem Dasein nicht durch ein horizontales Vorlaufen in das je-seinige Sterben eingezeichnet (oder durch dieses Vorlaufen eigentlich oder ausdrücklich), wie bei Heidegger, sondern durchfurcht uns vertikal (wenn man so will, wie gesagt: alles sind räumliche Metaphern) als „Aufriss“ und „Ort“ unserer Herkunft bzw. er *ist* als Ursprungsgrund die Kehrseite unserer je individuellen fragmentarischen Existenz. Der Austrag ereignet sich – mit anderen Worten – *mit meiner Existenz*, *mit* meinem faktischen Hiersein, *mit* meinem Stehen hier und jetzt auf dem Erdboden, der durch seine ontische Festigkeit hindurch unermesslich offen, nicht-seiend, *me-ontisch* ist. Gerade in diesem unmittelbaren, vorontologischen *Zugleich* von Fragmentarität (als in die Vereinzelung und Endlichkeit geborener Körper) und Ganzem findet Fink das der Frage nach dem Sein noch vorausliegende Problem des Ursprungs, nach dem Woher, nach der dunklen Herkunft dessen, was ‚ist‘. Mit den lakonischen und ganz vorläufigen Worten einer

⁴⁹ Vgl. Fink: *Natur, Freiheit, Welt*, *op. cit.*, S. 70. Bereits in der *Sechsten Cartesischen Meditation* durchbricht Fink den philosophischen Status der Hermeneutik, wenn er schreibt, der „Zirkel des Verstehens“ sei „lediglich die *formale Grundstruktur des Verstehens* überhaupt, solange man in der *natürlichen Einstellung* verbleibt“ (Fink, Eugen: „Sechste Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre“, in: *Textentwürfe zur Phänomenologie 1930–1932*, hrsg. von van Kerckhoven, Guy (= EFGA 2), Karl Alber, Freiburg/München 2019, S. 229–350, hier S. 255). Später wird Fink festhalten, dass „ich“ selbst die Grenze bin, dass also die Individuiertheit oder Singularisierung als solche die Begegnung mit dem absolut Undurchdringlichen markiert, die das Ausloten der relativen Begrenztheit endlicher (horizontaler) Verständnishorizonte des Menschen radikal übersteigt. Vielmehr *verhindert* sie durch eine vertikale Entblößung des Daseins als eine solche offene Wunde jede horizontale Ausdehnung und zwingt das Denken, die Urtatsache des Seins auf ihren Grund – die Welt – als Boden und Instanz der Individuation selbst zu öffnen.

⁵⁰ Kasprzak: „Absolute Incomprehension“, *op. cit.*, S. 185; Übers. C. N.

Notiz aus dem Umkreis seiner Dissertation heißt dies: „Frage nach dem Sein ist Frage nach dem *Woher*. Der *Zeithorizont der Vergangenheit* ist das letzte philosophische Problem, ist das Problem der Ontifikation der Zeit selbst, das Problem der Thematisierung des *meontischen Ursprungs*.“⁵¹

Heideggers Frage nach dem Sinn (von Sein) wandelt sich hier zu der Frage nach dem *Woher* (von Sein), was Fink gleichzeitig dazu führt, die das heideggersche Dasein charakterisierende Zeitlichkeit mit ihren drei Ekstasen um eine vierte und fünfte Dimension zu ergänzen: den Raum und die Möglichkeit: „Statt der traditionellen drei Zeithorizonte weise ich *fünf* auf: Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft als Wirklichkeitszeit mit dem Raum als viertem Horizont. Dann die ‚Möglichkeit‘ als fünfter Zeithorizont.“⁵² Der vierte Horizont – der Raum –, der die heideggersche Zeitlichkeit des Daseins als „Einheit der Sorgestruktur“ sozusagen nach unten hin öffnet, erhält die Konnotation dessen, was Fink (wiederum in Anlehnung an den *späten* Heidegger) „Erde“ nennt. Dazu bemerkt Giovanni Jan Giubilato in einer dichten Engführung, die frühe und späte Terminologie zusammenführt:

Das Prinzip der Erde ist das *mê on*, d. h. der absolute, vom erscheinenden Sein losgelöste, vor-seiende Ursprung, der die Welt und ihre Ränder (die ekstatischen Zeithorizonte der Phänomenalität) trägt. Sie liegt daher nicht in einem Jenseits der Zeit, sondern ist die absolute Tiefe der Zeit selbst, welche mit den Grenzphänomenen der Geburt und des Todes zu tun hat.⁵³

Für die Vorlesung *Grundphänomene des Daseins* wie für Finks gesamten Ansatz bezüglich der Frage nach dem Ort des Philosophierens ist dabei entscheidend, dass die Thematisierung des meontischen Ursprungs in diesem Zusammenhang *immer schon begonnen hat*, und zwar gerade in den koexistenziellen Praktiken,⁵⁴ in der Selbstausslegung des Daseins, die nicht nur der Existenzstruktur des je-meinigen Selbstverhältnisses Rechnung trägt, sondern immer zugleich auch einer ständigen, sich *gemeinschaftlich* vollziehenden (und immer schon vollzogen habenden), ein-ander ergänzenden Selbstvergegenwärtigung in panisch-impersonalen Sinnfeldern. Vor allem aber geht es Fink darum, darauf hinzuweisen, dass

⁵¹ Fink: EFGA 3.1, *op. cit.*, S. 246.

⁵² Zit. bei Bruzina: „Einleitung des Herausgebers“, in Fink: EFGA 3.1, *op. cit.*, XLV; zum Zusammenhang der Fragen der Urzeitigung, in den diese Notiz ursprünglich gehört, vgl. *ibid.*, XLI ff.

⁵³ Vgl. Giubilato: „Vom Sinn der Erde“, *op. cit.*, S. 45.

⁵⁴ „Die Differenzierung verläuft in Bahnen, die gebildet sind durch einen ursprünglichen Plural von Sinnhorizonten, die der Mensch nicht entwirft und nie entworfen hat, – in denen er vielmehr seine Entwürfe und seine Wagnisse, seine Lebensversuche vollzieht“ (Fink, Eugen: *Existenz und Coexistenz*, hrsg. von Hilt, Annette (= EFGA 16), Karl Alber, Freiburg/München 2018, S. 265).

und inwiefern wir uns in all dem auf seltsam vielschichtige und paradoxe Weise zu einem Ort verhalten, *der nirgends ,ist‘* (der ein *me-on* ist). Dies wird besonders deutlich in einer Formel, die Fink in seinen Vorlesungen immer wieder, oft fast wörtlich wiederholt. Er schreibt:

Um unser eigenes Sein zu erfassen, müssen wir allem zuvor verstehen lernen, was unser Mitwissen mit uns, unsere Zeugenschaft, unser Bei-uns-selbst-sein eigentlich bedeutet, was das für eine ‚Gegenwart‘ ist, in der wir erleben und die wir erleben. [...] Es ist eine Gegenwart, die nicht an einem bestimmten Ort ist – im Gegensatz zu anderen Orten, sondern in einem erlebten Hier, das auf alle Orte bezüglich ist – und seinen Gegensatz nur hat in der Ortslosigkeit.⁵⁵

Diese Ortslosigkeit ist hier wichtig (als Pendant zu dem ortlosen Ort, in den der Tote eingeht bzw. aus dem das Kind in die Welt tritt). Das individuell erlebte Hier und Jetzt ist auf alle anderen möglichen Hiere und Jetztte bezogen (längst, bevor es sich als Jemeiniges thematisch macht) und findet seinen Gegensatz (das Andere seiner selbst) nicht nur in einem solchen anderen Hier und Jetzt (im „Du bist“), sondern allem zuvor in der Ortslosigkeit, also im absoluten *Nicht-Hier und Nicht-Jetzt*: einem Nicht-Hier, das kein Dort bedeutet, und einem Nicht-Jetzt, das kein bestimmtes Gestern, Dann oder Morgen bedeutet, sondern die Durchstreichung des bestimmten Einzelfalls, seine Entwirklichung. Entscheidend ist, dass dieses Nicht-Hier und Nicht-Jetzt mitten *im* erlebten Hier und Jetzt gegeben sind – oder dass das Dasein zwar je in seiner Perspektive erlebt, je in seiner Interpretation begriffen wird, aber darin doch immer zugleich „das Dasein in seiner Totalität ist“⁵⁶ ist. Das eine, so könnte man sagen, spiegelt sich im anderen wider. Damit möchte ich zum Schluss (und nur noch ausblickshaft) auf das alle anderen Grundphänomene umfassende und sie eigenartig spiegelnde Grundphänomen des *Spiels* eingehen, das etwas mit der von Fink genannten fünften Zeit-Dimension zu tun hat: der *Möglichkeit*.

⁵⁵ Fink, Eugen: *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Karl Alber, Freiburg/München 1977, S. 62; vgl. Fink: *Grundphänomene*, op. cit., 74: „Diese Gegenwart ist gerade *nicht* bestimmt, wenn man den objektiven Schauplatz, die geographische Lage angibt, oder das zeitliche Datum. Es ist eine Gegenwart, die nicht an einem bestimmten Ort ist – im Gegensatz zu allen anderen Orten, sondern in einem erlebten Hier, das auf alle Orte bezüglich ist – und seinen Gegensatz nur hat in der Ortslosigkeit; eine Gegenwart [...] in einem erlebten Jetzt, das zu allen Zeiten bezüglich ist, dessen Gegensatz nur die Zeitlosigkeit ist. Unsere Gegenwart ist das erlebende Leben, dessen Gegensatz allein der Tod ist – ein Leben jedoch, das seine Innigkeit schöpft gerade aus dem dunklen Bezug zum Tod.“

⁵⁶ *Ibid.*, S. 22.

Das Hier und Jetzt des Spiels ist im besonderen Sinne ein doppelter Ort. „Inmitten der Wirklichkeit“, so Fink, tut sich ein „Feld des Möglichen“ auf, eine „Szenerie, die zwar Platz braucht und verbraucht, Raum und Zeit besetzt, jedoch nicht ein Stück des realen Raumes und der realen Zeit selber ist“, sondern ein „irrealer Platz in einem irrealen Raum und in einer irrealen Zeit.“⁵⁷ Der Spielort und die Spielzeit sind „nirgendwo und nirgendwann“, nehmen aber doch ein Hier und Jetzt in der Wirklichkeit ein; und auch die Dinge an diesem Ort und in dieser Zeit sind zweideutig: Einmal sind es Dinge der „realen Welt“, das andere Mal Dinge der „imaginären Schein-Welt“, mit „nur dort gültigen Bewandtnissen“⁵⁸. Und nicht zuletzt – und im Besonderen – sind die *Spielenden* zwiefach: „spielendes Ich“ und zugleich, aber davon unterschieden, „Spielwelt-Ich“, ein wirklicher Mensch, der spielt, und zugleich eine unwirkliche „Rolle“ im Spiel. Dieses „Zugleichsein“ ist dabei Fink zufolge gerade „die Voraussetzung für den Unterschied von realer Person und ihrer ‚Rolle‘“⁵⁹ – wir haben also nicht zwei Entitäten oder etwas Zusammengesetztes vor uns, sondern eine *Janusköpfung* eines und desselben.

Wichtig scheint in diesem Zusammenhang die Unterscheidung zwischen einer in dieser Janusköpfung grundsätzlich angelegten „Außenperspektive“ und einer „Binnenperspektive“, also die Tatsache, dass wir nicht einfach ‚sind‘, sondern „bei-uns-außer-uns sind“⁶⁰, also zugleich Subjekt und Objekt, was sich im Zusammenhang des Schau-Spiels dadurch zum Ausdruck bringt, dass es Spielende „in‘ der Spielwelt“ gibt und „Zuschauer ‚vor‘ der Spielwelt“⁶¹. Während die Spielenden gleichsam in ihren Rollen „versinken“ und somit mit ihrem gespielten Verhalten ihr spielendes Verhalten verdecken – so wie das Dasein in seiner Selbstauslegung den Hang hat, sich durch Objektivierungen zu verdecken –, haben die Zuschauenden, so Fink, „keine Rolle, sind nicht verlarvt“, sondern „blicken gewissermaßen von außen in diese hinein, sie sehen den Spielweltschein sich ‚gegenüber‘.“ Dabei bleiben sie in der Differenz von Wirklichkeit und Unwirklichkeit: „Der illusionäre Charakter der Spiel-Erscheinung ist gewußt.“⁶²

⁵⁷ *Ibid.*, S. 367.

⁵⁸ *Ibid.*, S. 379.

⁵⁹ *Ibid.*, S. 380.

⁶⁰ Fink bestimmt in *Existenz und Coexistenz* die Seinsweise des Menschen dadurch, dass dieser „bei-sich ist, indem e[r] außer-sich ist“ (Fink: *Existenz und Coexistenz*, op. cit., S. 258).

⁶¹ Fink: *Grundphänomene*, op. cit., S. 392.

⁶² *Ibid.*

Die Möglichkeit des Heraus- bzw. Gegenübertretens oder der Diskontinuität scheint zunächst der Zäsur zu gleichen, die der Tote in unsere scheinbar geschlossene Wirklichkeitszeit einzeichnete, als Zeiger in einen namenlosen Bereich, aus dem „alles Endliche aufsteigt und in den alles Vereinzelte wieder zurücksinkt“. Hier war es die „Doppelheit des Menschen als ‚Lebender‘ und als ‚Toter‘“, die sich als Spiegel jener Welt-Zweifalt erwies, zu der wir uns immer schon verhalten.⁶³ Im Spiel nun ist es die Doppelheit des Menschen als Wirklicher und Möglicher, bei sich und außer sich, als Spieler und als Zuschauer (bzw. vom Zuschauer als Möglicher Erkannter). Die Macht der Fantasie, so Fink, ist dabei ebenso wie die schattenhafte, unwirkliche Präsenz des Toten im Zusammenhang der Wirklichkeit eine „Ohnmacht“⁶⁴, „im Vergleich zu Tatsachen, weniger“⁶⁵, und wie dort ist gerade diese Ohnmacht und „Unwirklichkeit“ die „Voraussetzung“ dafür, dass sich *in* ihr (der Unwirklichkeit) „ein ‚Sinn‘ [...] zu bekunden vermag, der etwas betrifft, das ‚wirklicher‘ [mehr, mächtiger] ist als die sogenannten Tatsachen“⁶⁶. Während nun der Tote als me-deiktischer Zeiger eine hermeneutische Blockade auslöste, ist die Unwirklichkeit des Spiels für den Zuschauenden dagegen, wie Fink schreibt, eine bestimmte Form der Kundgabe, und zwar als *Symbol*:

Die Unwirklichkeit der [...] Spielwelt ist einmal die Entwirklichung, die Negation des bestimmten Einzelfalls, und ist *zugleich* der erhöhte Kothurn, auf dem die Spielweltfigur Repräsentanz gewinnt. Das Spiel [...] bekundet im Symbol, d. h. im Zusammenfall von Allgemeinheit und Einzelheit, bekundet in der paradigmatischen Figur, die ‚unwirklich‘ ist, weil sie keinen bestimmten wirklichen Einzelnen meint, und ‚überwirklich‘ ist, weil sie das Wesenhafte und das Mögliche in jedem meint.⁶⁷

Damit berühren wir wieder die aufgeworfene Frage nach dem Zugleich der Situation als Einzelheit *und* Totalität bzw. die Frage, wie das Dasein als Jemeiniges, in seinem konkreten Hier und Jetzt immer zugleich auch das Dasein in seiner Totalität ist (also die „Situation der Situation“, wie ich das eingangs genannt habe). Der Zuschauende als der „Außen-vor-Seiende“ erkennt durch das Fenster in die Unwirklichkeit (Fink spricht auch vom „Fenster ins Absolute“)⁶⁸, welches die Bühne inmitten der Realität in uns aufschlägt, um uns wiederum eine bühnenhafte

⁶³ *Ibid.*, S. 205.

⁶⁴ *Ibid.*, S. 367.

⁶⁵ *Ibid.*, S. 394.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*, S. 395; Hervorh. C. N.

⁶⁸ Vgl. Fink, Eugen: „Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zu einer Phänomenologie der Unwirklichkeit“ (I. Teil), in: ders., *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Nijhoff, Den Haag 1966, S. 1–78,

Binnenperspektive vor Augen zu führen – er erkennt hier jenen Zusammenfall von Einzelheit und Allgemeinheit, Vereinzelung und vorindividuellem Grund, der in der Binnenperspektive selbst verdeckt bleibt. Er erkennt, dass er selbst „in der Wesenstiefe identisch ist mit den fremden Figuren“⁶⁹, dass er Subjekt ist, Spielender und zugleich Objekt, Rolle und doch zugleich hineinverfasst in das Verhältnis,⁷⁰ in dem wir die Rolle oder Maske schon immer hinter uns gelassen haben. Das Spiel ist so das „Verhältnis zum verhältnishaften Sein des Menschen“. Alle Grundphänomene des Daseins sind miteinander verflochten, aber das Spiel „spiegelt alle in ihm selbst, sogar sich selber“⁷¹ (die Spiegelung der Spiegelung als das Zugleich von In-sich und Außer-sich). Es *vergegenwärtigt* sich und alle anderen Existenzdimensionen im, wie Fink sagt, „seltsamen Element des Imaginären und leistet damit für das menschliche Dasein eine reine Selbstdarstellung und Selbstanschauung im seltsamen Spiegel des reinen Scheins.“⁷²

Aus diesem *Vergegenwärtigungscharakter* des Spiels folgen zwei für meinen Zusammenhang wichtige Aspekte. Zum einen hängt mit der „Selbstanschauung im Spiegel des reinen Scheins“ zusammen, dass die infinite, rastlose Sorgestruktur des Daseins gleichsam in die „freie“, in die „reine“, in die „Tiefe der Zeit“ zurückschwingt. Im Gegensatz zur „Wirklichkeitszeit“, in der wir projektiv nach vorne gezogen sind, im ständigen Entwurf einer Zukunft, gestattet das Spiel eine „Freiheit zum ‚Un-Wirklichen‘ und *im* Unwirklichen“. Es „entgeschichtlicht“, so Fink, „den wesenhaft geschichtlichen Menschen im Medium des ‚Scheins‘ – es entführt ihn [...] in das Freie eines überhaupt nicht fixierten Daseins, wo alles noch möglich ist“⁷³. Das wäre die die Wirklichkeitszeit der Sorge brechende fünfte Zeitdimension der Möglichkeit, von der oben die Rede war.

Zum anderen ist nun deutlich geworden, dass und inwiefern die Ausgangsfrage, wie die Gegenwart zu denken sei, „in der wir erlebend *dem* menschlichen Dasein von innen begegnen“⁷⁴, nicht mit einem allgemeinen (transzendentalen)

hier S. 18. Dazu Tengelyi, László: Finks „Fenster ins Absolute“, in: *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 30 (1996), S. 65–87.

⁶⁹ Fink: *Grundphänomene*, op. cit., S. 396.

⁷⁰ „Was die Medialität des Spiels meontisch spiegelt, ist die Medialität des Daseins selbst, die als solche nie erfahren wird, weil ihr meontischer Bezug über alle Erfahrung hinaus liegt. Die meontisch grundierte Medialität des Daseins bezeichnet Fink als ‚Verhältnis‘. ‚Verhältnis‘ besagt die Weise, wie das Dasein in den Weltraum und die Weltzeit eingelassen ist.“ (Sepp, Hans Rainer: „Eugen Fink: Bild und Welt“, in: ders., *Bild. Phänomenologie der Epoché I*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2012, S. 80–103, hier S. 100.

⁷¹ *Ibid.*, S. 408.

⁷² *Ibid.*, S. 401.

⁷³ *Ibid.*, S. 414.

⁷⁴ *Ibid.*, S. 85.

Subjekt zu beantworten ist oder mit vor- oder übergeordneten ontologischen Strukturen, an denen das empirische Subjekt in seinem Hier und Jetzt irgendwie teilhat. Wir begegnen einander vielmehr aus und in einem Ort, der einerseits unvertretbar ist, jemeinig (wir sind *in* ihm oder sogar *er selbst*), der aber andererseits oder zugleich das Dritte ist – das Medium, die Totalität, das „Walten von Welt“ als „Doppelspiel von Erscheinen und Verschwinden, von Aufgang und Untergang“⁷⁵ –, zu dem sich jeder und jede von uns nie nur alleine verhält, sondern dem wir alle gleichermaßen aufgetan sind. Das bezieht sich auch auf Finks Situation selbst als der eines Vortragenden, der es unternimmt, sich vor Zuhörerinnen und Zuhörern der Aufgabe der Selbstauslegung, der Selbstdarstellung und Selbstanschauung zu stellen. Indem er zum Gegenstand macht, was er mit seinen Zuhörerinnen und Zuhörern (und mit uns Leserinnen und Lesern 70 Jahre später) teilt und das sich doch zugleich der Vergegenständlichung entzieht (weil wir es je selbst *sind*), macht er die Gegenwart des Betrachters zum Spiegel der Gegenwart des Betrachteten oder lässt den Spielenden im Zuschauenden/Zuhörenden sich spiegeln und vice versa. Im Hier und Jetzt unserer konkreten fragmentarischen Existenz und ihrem Überstiegensein durch das Doppelspiel der Welt sind wir einander alle wechselweise Spiegel dieses mundanen Doppelspiels. Jeder und jede von uns, vom Säugling bis zum Sterbenden spiegelt – in allem, was er tut, denkt und unterlässt – das Weltspiel wider. Diese *Medialität* des Daseins bezeichnet Fink auch als das ‚Verhältnis aller Verhältnisse‘, als die Weise, wie wir uns *in* der Welt zur Welt verhalten und diese in ihrer paradoxalen Struktur bezeugen. Genau hier spiegeln sich Einzelheit und Totalität, Teil und Ganzes, so dass Fink die Vorlesung mit den Worten schließen kann:

Es ist eine alte Vorstellung, die Philosophie müsse einen ‚Anfang‘ haben, einen systematischen und einen zeitlichen, und es komme alles darauf an, sich in der rechten Weise des ‚Anfangs‘ zu versichern. Diese Vorstellung ziehen wir in Zweifel. Das einzige System, das es in Wirklichkeit gibt, ist die Welt.⁷⁶

Cathrin Nielsen ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Theoretische Philosophie und Phänomenologie der Bergischen Universität Wuppertal und Wissenschaftliche Geschäftsführerin des Eugen Fink Zentrums Wuppertal. Forschungs- und Lehrtätigkeit in Freiburg, Prag, Wien und Kyoto. Aufsätze u. a. zu Platon, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger, Fink, Rilke, Klee, Ricœur, Gehlen.

⁷⁵ *Ibid.*, S. 163.

⁷⁶ *Ibid.*, S. 449.

Monografien zu Heidegger (*Die entzogene Mitte. Gegenwart bei Heidegger*, Würzburg 2002), Nietzsche (*Zeitatomistik und Wille zur Macht. Annäherungen an Nietzsche 1*, Tübingen 2014; in Vorbereitung: *Gedächtnis bei Nietzsche. Annäherungen an Nietzsche 2*) und Fink (in Vorbereitung: *Hier und Jetzt. Zum Ort der kosmologischen Differenz bei Fink*). Zahlreiche Aufsätze zur zeitgenössischen Kunst. E-Mail: nielsen@uni-wuppertal.de