

Leben als Sinn von Sein

Eugen Finks Phänomenologie in der *VI. Cartesianische Meditation*

Dai Takeuchi

Das Problem des Lebens ist für Eugen Fink nicht nur ein einzelner Forschungsbereich, sondern ein universales Problem, das einen engen Zusammenhang mit der Frage nach dem ‚Horizont des Seinsverständnisses‘ hat. Bekanntlich hat Heidegger in „*Sein und Zeit*“ sie als die Frage nach dem Sinn von Sein formuliert. Die sogenannte Meontik, die Fink anfangs der dreißiger Jahre entworfen hat, ist m.E. ein Versuch, Heideggers Frage nach dem Sinn von Sein im Husserlschen Denkraum umzudeuten. Der Sinn von Sein ist sowohl für Fink als für Heidegger die Zeit. Jeder der beiden versucht, das Sein aus der Zeit zu begreifen. Dennoch ist Fink nicht bloß der Vermittler zweier Lehrmeister, sondern er bereitet seinen eigenen Weg vor. Wer dabei hinter seinem Grundgedanken steht, ist vermutlich Hegel. Fink hatte die Absicht, die phänomenologische Reduktion als die „in die vor aller Individuation liegende Lebenstiefe des absoluten Geistes“ (CM1.183) zu charakterisieren, und das Sein der Welt als Gewordene aus dem meontischen Absoluten, oder als Phänomen des Absoluten aufzufassen. Also will Fink über den Sinn von Sein nicht nur als Zeit, sondern auch als *Werden*, *Phänomen* und *Leben* begreifen. Dieses Finksche Problembewußtsein wird uns sofort an die ‚Aufgabe der Philosophie‘ erinnern, die Hegel in „*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*“ aufgeworfen hat.

„Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darin, (· · ·) ‚das Sein in das Nichtsein —als Werden, Entzweiung in das Absolute—als dessen Erscheinung, das Endliche in das Unendliche—als Leben zu setzen.“⁽¹⁾

Finks Frage nach dem Sinn von Sein stimmt mit der Hegelschen Aufgabe überein, durch die Kritik an der Statik der Substanz Spinozas das Absolute als lebendige Substanz, d.h. als Leben zu begreifen. Dabei bedeutet das Leben kein regional Eingeschränktes. Fink verbreitet keinen primitiven Animismus, indem er die Region des Lebens auf der Ganze des Seienden erweitert. Es handelt sich dabei um den Lebens-Charakter des Sein, nicht des Seienden. Später legt er in seiner Vorlesung über die Hegel-Interpretation das Leben als „analogischen“ Ausdruck eines „Waltens des Seins“ aus (HP.155).

In dieser Abhandlung versuche ich aufzuzeigen, wie Fink sich mit Husserl und Heidegger auseinandergesetzt hat, und seinen eigentümlichen Weg gegangen ist, besonders indem ich Finks Betrachtungen über den Lebens-Begriff untersuche. Zuerst mache ich klar, welche Absicht Fink in der „*VI. Cartesianische Meditation*“ (Künftig: „*VI. Meditation*“) verfolgt. Aufgrund der dadurch gewonnenen Einsicht möchte ich untersuchen, wie Fink die Husserlsche Reduktionslehre interpretiert und sie mit der Ontologie Heideggers verbindet.

Bei der „*VI. Meditation*“ denkt man sofort an ‚die Phänomenologie der Phänomenologie‘, bzw. ‚die transzendente Methodenlehre‘. Zwar ist es klar, daß dieses Buch die Aufgabe der ‚Selbstkritik der Phänomenologie‘ übernimmt, die Husserl im Schlußkapitel der „*Cartesianische Meditation*“ aufgeworfen hat. Aber Ronald. Bruzina hat schon eine neue Richtung der Forschung eröffnet, indem er „*VI. Meditation*“ im totalen Zusammenhang mit deren hintergründigen

Gedanken, d.h. der Meontik interpretiert hat. In der Tat ist die transzendente Methodenlehre, wie im „Entwurf eines Vorwortes“ klar gesagt ist, bloß eine untergeordnete Frage, die erst „durch den Vorblick auf eine meontische Philosophie des absoluten Geistes“ (CM1.183) gestellt wird. Es scheint mir bedeutsam, daß in diesen Text nach dem Hegelschen Schema der Gang des Phänomenologisierens als Selbsterkenntnis des Absoluten ausgedrückt, und das Verhältnis zwischen dem weltkonstituierenden Ich und dem zuschauenden Ich als Entzweiung und Einheit des transzendentalen *Lebens* erklärt wird.

Im Anfang von Husserls Phänomenologie stand seine Entscheidung für die Voraussetzunglosigkeit und Ungeschichtlichkeit. Aber für Husserl ist in seiner Spätzeit das Problem der Geschichtlichkeit zu einer dringenderen Aufgabe geworden, besonders im Zusammenhang mit der Frage nach der Motivation der Reduktion. So auch betont die „*VI. Meditation*“, daß der Phänomenologe selbst schon „sich in die Geschichte des Idealismusproblems einordnet“ (ebd.172f.), und daß dies den Anfang des Phänomenologisierens motiviert. Hieraus folgt die Notwendigkeit, durch die kritische Dekonstruktion des „erkenntnistheoretischen Idealismus“, der damals die mundane Situation beherrscht, das eigentliche Motiv des Idealismus aufzuspüren, und die Phänomenologie als „legitime Erben der grossen idealistischen Tradition“ zu zeigen.

Der erkenntnistheoretische Idealismus ist in der „*VI. Meditation*“ die Denkweise, die die intramundane Subjekt-Objekt-Korrelation thematisiert, und dem Subjekt als einem Seienden den ontologischen Primat gibt. Aber solange man sich in diesem Rahmen bewegt, bleibe das Denken im Welthorizont. Im Gegensatz dazu handelt es sich bei der Phänomenologie im Sinne von transzendentalen Idealismus um die „vor-seienden Konstitution“ (ebd.178) der ganzen Welt, die nicht nur Transzendenz, sondern auch Immanenz umgreift. Dieses Unternehmen, die Phänomenologie als den transzendentalen Idealismus zu charakterisieren, ist m.E. ein Versuch, den intentionalen Phänomens-Begriff im Sinne vom Erscheinen des Objekts für das subjektive Bewußtsein als Weise des Phänomens umzudeuten, wie die Welt für das Phänomen des Absoluten gehalten wird. Der erkenntnistheoretische Denkstil bleibt gleichsam im Denkraum des endlichen Verstandes, sofern er unter der Voraussetzung der zwei endlichen Seienden, z.B. Subjekt und Objekt als zweier Pole der Intentionalität nach dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten nur dem Subjekt einseitig die Evidenz zuteilt. Dagegen ist das spekulative-vernünftige Denken der Denkstil, der zuerst die Möglichkeit zulässt, daß zwei endliche Seiende sowohl wahr als auch falsch sein können, und dann beides als zwei Momente ins ganze System integriert. Spekulation durchschaut die Welt, die der Boden für intentionale Beziehung selbst ist, als Gewordene aus dem Absoluten. Also ist, so könnte man sagen, die Denkweise von der Spekulation eben die phänomenologische Reduktion selbst im Sinne des transzendentalen Idealismus, nicht die methodische Kunst, die über Husserls Prinzip von der Evidenz hinaus geht und sich dem unanschaulichen Gebiet allmählich nähert. Auch in der „*VI. Meditation*“ handelt es sich um die „transzendente Neufassung des Begriffs der Apodiktizität“ (ebd.167f.), und daher wird die Apodiktizität selbst der inneren Erfahrung nicht geleugnet. Das besagt bloß, daß die innere Erfahrung nicht für „ein absolutes Sein“ zu halten ist. Auf der Stufe der Elementarlehre wird das Absolute für sich sein, aber dessen Fürsichsein als solches ist nicht bewußt, daher ist solch ein Absolutes kein Absolutes im prägnanten Sinne. Es bedarf der transzendentalen Methodenlehre, damit das Für-sich-Werden eines transzendentalen Für-sich-Werdens entsteht.

In der „*VI. Meditation*“ wird der Gang des Phänomenologisierens von der natürlichen Einstellung über die Elementarlehre zur Methodenlehre als Sichselbstbegreifen, bzw. als Selbsterkenntnis des Absoluten ausgedrückt. Dennoch besagt die Selbsterkenntnis des Absoluten durch die Reduktion nicht das Vorstellen des Absoluten. Wenn man so denken wollte, würde das Absolute dabei zum Relativen für das Erkenntnissubjekt. Die Erkenntnis im Sinne des Vorstellens ist binnenweltlich und setzt daher schon das Sein der Welt voraus. In dem merkwürdigen Ausdruck ‚Selbsterkenntnis des Absoluten‘ ist keine Personifizierung ausgedrückt, etwa nach dem Muster: ‚Daß ich den Baum erkenne, ist dasselbe wie, daß durch mich der Baum sich selbst erkennt.‘ Die Erkenntnis des Absoluten besagt

vielmehr, daß das Wissen durch die Selbstvernichtung am absoluten Gesichtspunkt angelangt ist, und daraus erneut sich selbst anblickt. In diesem Sinne ist sie die *Selbsterkenntnis*. Da das Absolute eigentlich kein außerhalb hat, ist sowohl Subjekt als auch Objekt seines Erkennens ein und dasselbe Absolute.

Was bedeutet denn die Selbstvernichtung des Wissens? Wie kann das Wissen seinen Grund aus dem Inneren des Wissens zeigen? Dafür muß man nach dem Sein des subjektiven Wissens als solchem fragen, ohne es vorauszusetzen. Es geht bei Fink um die Frage nach dem Sein des Wissens, nicht um die Kantische erkenntnistheoretische Frage, wie die Reichweite und die Kriterien des Wissens bestimmt werden können. Aber wie kann man denn das Sein des subjektiven Wissens als solches thematisieren? Es scheint mir, daß eben diese Frage mit der transzendentalen Methodenlehre zu tun hat.

Die transzendente Methodenlehre ist keine „wissenstechnische Veranstaltung“ (ebd.28), bei der man, nachdem die Reduktion in der Elementarlehre vollzogen worden ist, sorgfältig überprüft, ob die Methoden richtig angewandt worden sind. Sofern man so denkt, bliebe die Methodenlehre die bloße Wiederholung der höheren Reflexion innerhalb des Welthorizontes. Für Fink ist die Iteration der philosophischen Reflexion zu einer Phänomenologie nicht wesentlich.

Die methodologische Reflexion muß diejenige Reflexion sein, die über das Sein des Wissens hinaus transzendiert, und damit das Sein des Wissens als solches thematisiert. Nach Fink kann die weltkonstituierende Funktion des Wissens als solche erst dadurch thematisiert werden, daß der Zuschauer die Rolle des „funktionellen Exponenten“ (ebd.44) als Medium spielt. Die Methodenlehre thematisiert den Zuschauer. Aber sie ontifiziert ihn nicht. Er ist eigentlich nicht irgendein Seiendes, das mit dem weltkonstituierenden Ich in einer Reihe steht. Hier liegt die Wurzel des folgenden Mißverständnisses, daß man dem Zuschauer gleichsam einen überfliegenden Standpunkt zuweist und daraus eine nicht-phänomenologische Forderung ableitet. Es kommt vielmehr darauf an, zwei Ichs als Entzweiung des einzigen Lebens zu durchschauen.

Es handelt sich bei der Methodenlehre nicht darum, die Anonymität des Zuschauers aufzudecken, und ihn inhaltlich ans Licht kommen zu lassen, sondern seine mediale Funktion als solche zu thematisieren, d.h. das weltkonstituierende Subjekt selbst als ein Phänomen zu durchschauen. Wenn man das vom Gesichtspunkt der Elementarlehre beschreibt, sieht das wie die Selbstvernichtung des weltkonstituierenden Subjekts aus. Es bildet die Vorstufe der Frage nach dem Sein der Welt, durch die mediale Funktion des Zuschauers das Sein des Wissens als solches erscheinen zu lassen. Wie Fink sagt, eben weil der Zuschauer vom weltkonstituierenden Subjekt verschieden ist, wird „die Frage nach dem transzendentalen „Sein“ des Phänomenologisierens“ (ebd.24f..) geweckt. Das Wissen kann auf das Absolute erst dadurch transzendieren, daß das Wissen auf sich selbst rückbezieht. In diesem Sinne ist die methodologische Reflexion zum Zuschauer der unentbehrliche Umweg für den Vollzug der Reduktion zum Absoluten. Auch der gemeinsame Fragehorizont mit Heidegger wird erst durch solch eine Auffassung von der Reduktion gebildet.

Nach Fink entspricht die phänomenologischen Reduktion Husserls dem „Vollzug der ontologischen Differenz“ Heideggers⁽²⁾. Aber sofern die Ontologie bloß die Frage nach dem Sein des Seienden bleibe, kann sie das Sein selbst nur negativ bestimmen, und damit ist diese Frage, wie Fink sagt, als Philosophie ungenügend. Daher wird die Meontik gefordert, die nach dem Sinn von Sein, d.h. nach dem ‚Nichts‘ selbst fragt⁽³⁾. Der Gesichtspunkt selbst, der das Sein einklammt und dadurch das Sein als solches positiv thematisiert, muß über das Sein hinaus stehen. Auch in „Vorbemerkung <zur Habilitationsschrift>“ wird die Frage nach dem „Horizont, von dem her letztlich „Sein“ verstanden werden soll“ gestellt, und dann nach der Zeitigung (ebd. 184). Das Sein ist für Fink bloß das „Resultat“ der Zeitigung des Absoluten⁽⁴⁾. Aber auch Heidegger fragt nicht nur nach dem Sein des Seienden. Die letzte Absicht von „*Sein und Zeit*“ ist die Ausarbeitung der Frage nach dem *Sinn* von Sein. Und zwar müßte sie am Anfang als die Analyse von der Temporalität konkretisiert werden. Also zielen Finks Meontik und Heideggers Ontologie auf dieselbe Richtung des

Problems darin, nach dem Sinn von Sein zu fragen, und zwar es als Zeitanalyse zu konkretisieren.

Anmerkungen

- (1) *G.W.F.Hegel.Werke*2 Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.1971,S.25.
- (2) Z-IX, 2a, zitiert nach R. Bruzina, 'Gegensätzlicher Einfluß—Integrierter Einfluß : Die Stellung Heidegger in der Entwicklung der Phänomenologie',in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* ,Frankfurt a.M.1990.,S.149.
- (3) Z- X 24a, zitiert nach R. Bruzina, Ebd.,157
- (4) Z-IX49b, zitiert nach R. Bruzina, Ebd.,156

Literaturverzeichnis

Eugen Fink

HP *Hegel.Phänomenologische Interpretation der Phänomenologie des Geistes* ,Frankfurt am Main,1977.

CM1 *VI Cartesianische Meditation. Teil I* ,Dortrecht/Boston/London,1988.