



Giovanni Jan Giubilato

Freiheit und Reduktion

Grundzüge einer phänomenologischen
Meontik bei Eugen Fink (1927-1946)

Giovanni Jan Giubilato
Freiheit und Reduktion

AD FONTES

STUDIEN ZUR FRÜHEN PHÄNOMENOLOGIE

8

Herausgegeben von

Joachim Feldes · Stephan Fritz · Hans Rainer Sepp

in Verbindung mit

Angela Ales Bello · Kimberley Baltzer-Jaray · Jean-François Lavigne

Wissenschaftlicher Beirat

Oliver Agard (Paris)
Francesco Alfieri (Roma)
Beate Beckmann-Zöllner (München)
Jason Bell (Sackville)
Antonio Calcagno (London / Canada)
Georgy Chernavin (St. Petersburg)
Guido Cusinato (Verona)
Christian Dupont (Virginia Beach)
Urbano Ferrer Santos (Murcia)
Patrick Flack (Berlin)
Michael Gabel (Erfurt)
Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz
(Heiligenkreuz)
Susan Gottlöber (Maynooth)
Dietrich Gottstein (München)
Wolfhart Henckmann (München)
Seongha Hong (Jeollabukdo)
Hynek Janoušek (Praha)

Karen Joisten (Kassel)
Marcus Knaup (Hagen)
Mette Lebech (Maynooth)
Jerzy Machnac (Wrocław)
Verena Mayer (München)
Jeff Mitscherling (Guelph)
Liangkang Ni (Guangzhou)
Karel Novotný (Praha)
Rodney Parker (London / Canada)
Anna Maria Pezzella (Roma)
Ignacio Quepons (Morelia)
Javier San Martín (Madrid)
Toru Tani (Kyoto)
Thomas Vongehr (Leuven)
Daniel von Wachter (Liechtenstein)
Roberto Walton (Buenos Aires)
Wei Zhang (Guangzhou)
Nicola Zippel (Roma)

Giovanni Jan Giubilato

Freiheit und Reduktion

Grundzüge einer
phänomenologischen Meontik
bei Eugen Fink (1927-1946)

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.

Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
<http://portal.dnb.de>

Der Einbandgestaltung der Reihe AD FONTES
liegt ein Entwurf von Marion Merzbacher zugrunde.

Die Abbildung auf dem Einband zeigt
Wassily Kandinsky, *Kreise im Kreis* (1923).

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2017

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-95948-282-0

Meiner Familie

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	10
Einleitung	12

Vorbetrachtung

Kapitel I. Von der Transzendentalphänomenologie zur Meontik

§ 1. Die Phänomenologie und die Rückkehr zum Transzendentalen	30
§ 2. Vom Sinn des Transzendentalen	33
§ 3. Die Selbstbezüglichkeit der Phänomenologie	37
§ 4. Transzendentalphänomenologie als konstitutiver Idealismus	44
§ 5. Idealismus als „Anschein“: die weltliche Außenobjektivierung der Phänomenologie	49
§ 6. Die Idee einer phänomenologischen Meontik	54
§ 7. Zum phänomenologischen Sinn des absoluten μή ὄν	61
§ 8. Das Absolute und die Freiheit	66

Erster Teil

Anfang und Ende aller Philosophie ist – Freiheit!

Kapitel II. Der Anfang der Philosophie und die Freiheitsproblematik

§ 1. Das phänomenologische Problem des Anfangs	69
§ 2. Epoché und Reduktion	75

§ 3. Die außerwissenschaftliche Autonomie der Philosophie	80
§ 4. Anfang als Befreiung von der Traditionalität der Welt	85
§ 5. Im Übergang der Einstellungen: Wege in die Phänomenologie	91
§ 6. Der befreiende Weg in die Philosophie: Auslegung der vorgegebenen Welt bei Fink	97
§ 7. Sicherung der Frage nach der Welt als einer authentisch philosophischen. Ein versteckter Kommentar zu <i>Sein und Zeit</i>	101
§ 8. Radikale Selbstbesinnung auf die Weltsituation. Er-Innerung und Er-Weckung des Apriori	105
§ 9. Die Motivationsfrage (Aufstellung der Freiheitsthese)	109

Kapitel III.

Die radikale „Unmotiviertheit“ der Philosophie und die Freiheit

§ 1. Transzendente Gründung der freien Epoché: Vermöglichkeit des Ich-kann und Neutralität	115
§ 2. Existenziale Auslegung des Neutralisierungsphänomens: Grundstimmung als Anfang der Philosophie	121
§ 3. Existenziale Grundstimmung als Motivation	128
§ 4. Unzulänglichkeit aller mundan konzipierten Motivationen. Die radikale Unmotiviertheit der Philosophie	135
§ 5. Der sachliche Sinn der Unmotiviertheitsthese	142
§ 6. Korollarium: die Aufgabe einer Einleitung in die Philosophie als <i>exemplum crucis</i> der Herausführung aus der natürlichen Einstellung	150
§ 7. Unmotiviertheit besagt keineswegs existenzielle Motivlosigkeit. Motivation ist die dämonische Leidenschaft des Menschen	156
§ 8. Motivation als Telos: die Freiheit	166

Zweiter Teil

Reduktion und Befreiung

Kapitel IV.

Die Reduktion und ihre Situation

§ 1. Die phänomenologische Reduktion	169
--------------------------------------	-----

§ 2. Die Medialität des Bildbewusstseins und seine Fenster-Struktur	177
§ 3. Die Reduktion als Ort eines Fensters	182
§ 4. Reduktion als Etablierung eines Mediums	189
§ 5. Die mundane Situation der Reduktion	196
§ 6. Die transzendente Situation	202

Kapitel 5. Weltbefangenheit und Befreiung

§ 1. Die Weltbefangenheit	210
§ 2. Strukturanalyse der Weltbefangenheit	215
§ 3. Das Höhlengleichnis	218
§ 4. Die Radikalisierung der Reduktion als Entmenschung	221
§ 5. Konstitutive Theorie der Selbstapperzeptionen und die Befreiung von ihnen	226
§ 6. Die nicht genetisch konstituierten Selbstapperzeptionen: die Instände	232
§ 7. Die Absolution	240
Schlussbetrachtung	243
Literaturverzeichnis	251

Vorwort

Die vorliegende Studie ist in verschiedenen Lebenszeiten und an verschiedenen Orten (Deutschland, Italien, Mexiko, Kolumbien und Brasilien) entstanden und stellt die revidierte Fassung meiner Dissertation dar, die ich im September 2015 an der Bergischen Universität Wuppertal vorgelegt habe. Die Disputation fand im Februar 2016 statt. Für die Drucklegung wurde das Manuskript nochmals durgesehen, geringfügig korrigiert und verbessert. Es sei mir hier erlaubt, mich bei den vielen Menschen zu bedanken, die mich während meiner Promotion begleitet haben.

Mein größter Dank gilt dem Betreuer dieser Arbeit, meinem Doktorvater Herrn Prof. Dr. Peter Trawny, für seine Unterstützung und Ermunterung zu selbständigem Weiterdenken in der Philosophie. Auf herausragende Weise hat er zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen und mir die philosophische Freiheit gegeben, meine Gedanken entwickeln zu können.

Mein aufrichtiger Dank gilt auch Herrn Prof. Dr. Hans Rainer Sepp, der mich von der ersten Themenbesprechung bis zur vollständigen Fassung des Manuskripts begleitet hat, und von dem ich viele tiefe Einsichten in Eugen Finks Philosophie erhalten habe. Ihm ist das vorliegende Buch entscheidend verpflichtet.

Es ist mir außerdem eine große Freude, Herrn Prof. Emer. Dr. Klaus Held einen besonderen Dank auszusprechen. In vielen wertvollen Gesprächen konnte ich unglaublich Vieles von ihm lernen. Mit problembezogenen Anregungen und hilfreichen Kritiken hat er meine Arbeit ebenfalls – obwohl nicht offiziell – dennoch beträchtlich betreut und gefördert.

Dr. Aengus Daly gebührt ein herzlicher Dank für seine lichtvolle Freundschaft und Bereitschaft, Mitglied der Prüfungskommission zu sein. Dem *Zentrum für Graduiertenstudien* (ZGS) der Bergischen Universität Wuppertal möchte ich für die Bewilligung einer finanziellen Unterstützung während der letzten, entscheidenden Phase meiner Promotion danken. Sehr dankbar bin ich auch Herrn Peter Storandt für die präzisen Korrekturen des

Manuskripts. Von großer Bedeutung waren zudem zahlreiche Gespräche mit Mitstudierenden und Freunden, die zum Entstehen und zur Vervollständigung dieser Arbeit entscheidend beigetragen haben. Besonders möchte ich Dr. Eder Soares Santos, Dr. Eduardo Charpenel, Remus Racolta, Ahad Pirahmadian und Alessandro Iorio für die philosophischen Gespräche und ihren Rat bei der Überwindung mancher Schwierigkeiten danken. Schließlich möchte ich mich von ganzem Herzen bei meiner Familie in Italien bedanken, ohne deren Begleitung die vorliegende Studie nie zustande gekommen wäre.

An dieser Stelle möchte ich ebenfalls meines ersten Lehrers der Philosophie, Prof. Franco Volpi, gedenken. Diese Arbeit ist auch dem ewigen Andenken an ihn und seine unvergleichbare wilde Klarheit in der Sache des höheren Denkens gewidmet.

Conegliano, im Juli 2017
Giovanni Jan Giubilato

Einleitung

Die Frage nach der Freiheit gehört zweifellos zu den zentralsten Problemen der Philosophiegeschichte und ist in verschiedenen Theorien unterschiedlich beantwortet worden. Die Phänomenologie Edmund Husserls galt indes immer als ein der Freiheitsthematik fernes Denken. Darauf hat Pater H.-L. van Breda, einer der Retter des Husserlschen Nachlasses und Mitbegründer des Husserl-Archivs in Leuven, schon in der unmittelbaren Nachkriegszeit deutlich hingewiesen.¹ Diese vermutliche Vernachlässigung der Freiheitsthematik in der Phänomenologie, oder mindestens die evidente Abwesenheit einer ausdrücklichen Beschäftigung mit dem Problem der Freiheit, scheint durch die sehr wenigen Textstellen, die in den veröffentlichten Hauptwerken Husserls den Fragen des Freiheitsbewusstseins und der Freiheitsausübung gewidmet sind, bestätigt zu werden. Ein klares Symptom dieser Sachlage ist, dass in der Husserl-Literatur und in den Sachregistern der maßgebenden Husserl-Monographien² der Begriff der Freiheit überhaupt nicht auftaucht. Dem entspricht sicherlich auch die geringe Zahl an Schriften, die die einschlägige Forschungsliteratur dem Freiheitsbegriff Husserls gewidmet hat.³ Diese Nichtthematizierung der Freiheit, eines Themas, das wesentlich mit der Möglichkeit einer

1 Vgl. H.-L. van Breda, *Husserl und das Problem der Freiheit*, in: H. Noack (Hrsg.), *Husserl*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1973, S. 227-281. Der Artikel ist die deutsche Übersetzung eines Vortrags, den van Breda 1949 auf dem *IV Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française* (Originaltitel: *Husserl et le problème de la liberté*) hielt.

2 Vgl. R.Bernet/I.Kern/E.Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1989; H-H. Gander (Hrsg.), *Husserl-Lexikon*, Darmstadt 2010; W. Marx, *Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung*, München 1987; E. Ströcker, *Husserls transzendente Phänomenologie*, Frankfurt a. M. 1987.

3 Eine der ersten phänomenologischen Untersuchungen zu den volitiven Lebensäußerungen und zur menschlichen Freiheit ist sicherlich die 1926/27 bei Husserl in Freiburg verteidigte Dissertation von Hans Reiner: *Freiheit, Wollen und*

Theorie der Ethik verbunden ist, erscheint aber um so erstaunlicher, als die Phänomenologie ziemlich früh in ihrer geschichtlichen Entwicklung als „Erste Philosophie“ auftrat⁴ und eine ethische Erneuerung der zu einem kritischen Stillstand gekommenen, von den dramatischen Ereignissen des Ersten Weltkrieges und seinen Auswirkungen schwer beschädigten europäischen Tradition⁵ anstrebte. Daraus lässt sich jedoch nicht schließen, dass sich von den Voraussetzungen der husserlschen Phänomenologie her keine Auffassung der Freiheit entwickeln ließe, wie die Werke vieler seiner Schüler (z.B. in erster Linie Heidegger, Landgrebe und Patocka) beweisen. Im Hintergrund der husserlschen Philosophie steht in der Tat ein komplexer, zwei Aspekte aufweisender Freiheitsbegriff, dessen beide einander entgegengesetzte Dimensionen sich durch die Dichotomie *transzendental–mundan* kennzeichnen

Aktivität. Phänomenologische Untersuchungen in Richtung auf das Problem der Willensfreiheit, Offizinen Richard Hadl, Leipzig 1927. Zur Freiheitsfrage bei Husserl siehe außerdem J. V. Iribarne, *La cuestión de la libertad en el pensamiento de Husserl*, in: R. Rizo-Patrón de Lerner (Hrsg.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Pontificia Universidad de Peru, Lima 1993, S. 3-20. Unter den jüngsten die Freiheitsthematik behandelnden Beiträgen zur Husserl-Forschung seien folgende Schriften erwähnt: T. Cobet, *Husserl, Kant und die praktische Philosophie. Analysen zur Moralität und Freiheit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003; O. Lahbib, *De Husserl à Fichte: liberté et réflexivité dans le phénomène*, Harmattan, Paris 2009; T. Nenon, *Freedom, Responsibility and Self-Awareness in Husserl*, in: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 2 (2002), S. 1-21.

- 4 Einen systematisch ausgearbeiteten Höhepunkt auf Husserls Weg zur Entwicklung der Phänomenologie bildet der Text der Vorlesung *Erste Philosophie*, die er unter diesem Titel im Winter-Semester 1923/24 an der Universität Freiburg gehalten hat. Vgl. Hua VII, *Erste Philosophie (1923/24), Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*; Hua VIII, *Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*.
- 5 Zur Ethik der Erneuerung bei Husserl vgl. insbesondere die berühmten Kaizo-Artikel 1922/1923 in Hua XXVII, *Aufsätze und Vorträge 1922-1937*, und Hua VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Zusammenhang zwischen Konstitution der Ethik und freiem, selbstgelingenden Bewusstseinsleben behandelt z.B. Beatrice Centi in dem Aufsatz *Formalismus und Antiformalismus in der Konstitution der Ethik: Husserl und Kant*, in: F. Fabbianelli /S. Luft (Hrsg.), *Husserl und die klassische deutsche Philosophie*, Springer, New York/Dordrecht/London 2014 (Phaenomenologica 2012), S. 195-211.

lassen. Dabei muss aber festgehalten werden, dass dieser Freiheitsbegriff, dessen theoretischer Rahmen von den zwei Polen der transzendentalen und der mundanen Einstellung begrenzt wird, von Husserl nie ins Zentrum einer spezifischen Untersuchung gestellt wird. Vielmehr verwendet er ihn als operativen Begriff in unterschiedlichen Weisen zur Klärung verschiedener sachlicher Kontexte. Der Freiheitsbegriff taucht sowohl in einem methodologischen Zusammenhang in Bezug auf das Ideal der Voraussetzungslosigkeit des phänomenologischen Wissens als auch im Rahmen geschichtstheoretischer Überlegungen zur Geburt der Philosophie bei den Griechen und ihrer Entwicklung auf, in denen Husserl die Philosophiegeschichte als ein Freiheitsgeschehen deutet. Schließlich spricht Husserl von Freiheit auch in seiner Theorie der transzendentalen Intersubjektivität, um diejenige prinzipielle Wesensmöglichkeit des Menschen anzudeuten, die ihm eine inter-subjektive, gesellschaftliche und selbstbestimmte Lebensführung in Übereinstimmung mit den anderen Freiheitssubjekten erlaubt.

Eine kurze Erläuterung der fundamentalen Aspekte dieses polyedrischen Freiheitsbegriffs, der bei Husserl mehr oder weniger latent vorhanden ist, dient hier zugleich als Einleitung in die Dimension des Freiheitsdenkens bei einem ihm besonders vertrauten Schüler, nämlich Eugen Fink, dessen Denken die vorliegende Arbeit gewidmet ist.

In seinem Redebeitrag zum *IV Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue Française* (1949) hat van Breda – damals einer der wenigen Privilegierten, die Zugang zu unveröffentlichten Forschungsmanuskripten Husserls hatten – den Akzent darauf gesetzt, dass Husserl immer wieder betont habe, dass der Mensch frei sei. Eine ursprüngliche und radikale Freiheit des menschlichen Seins bilde die Grundlage für das gesamte Gebäude seiner Philosophie und sogar dafür, dass Phänomenologie überhaupt möglich ist. In diesem Zusammenhang deutet Husserls Auffassung der Freiheit implizit auf ein aktives Ego der Akte und Entscheidungen, die aus seinem reflexiven Willen und seiner selbstbestimmten Vernunft hervorgehen. Seine Aussagen hierüber lassen diese „in Übung“ befindliche Freiheit für die fundamentalsten Akte des transzendentalen Ego *fast* als absolut erscheinen. Die Einschränkung des Freiheitsbereichs des transzendentalen Bewusstseins und seiner konstitutiven Leistung – der Sinn-Stiftung oder Sinn-Gebung – ergibt sich in der phänomenologischen Theorie aus der Anerkennung der Bedingtheit unserer Welterfahrung durch einen passiv konstituierten Spielraum. Auf diese durch die Passivität der ursprünglichen Konstitutionsschichten des Bewusstseinslebens bedingte

Freiheit hat z.B. Merleau-Ponty in den letzten Paragrafen seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* hingewiesen.⁶ Die Möglichkeit jedes freien Aktes gründet letztlich in der transzendentalen Freiheit des reinen Ich, phänomenologisch verstanden im Sinne einer willentlichen Betätigung innerhalb eines passiv-assoziativ konstituierten Spielraums möglicher intentionaler Zuwendungen, dem das transzendente „Ich-kann“ ausgeliefert ist. Die transzendente Freiheit findet so ihre Grenzen an der elementaren Affektion der assoziativen Einheiten. Demzufolge taucht bei Husserl das Thema der Freiheit auch in Bezug auf die passive Genesis auf, die letztendlich die Bedingung ihrer Möglichkeit ausmacht. In seinen *Analysen zur passiven Synthesis* beschreibt Husserl daher diesen praktischen, passiv-affektiv konstituierten Spielraum unseres Weltbezuges auch als einen offenen „Horizont der Freiheit“.⁷ Das transzendente System des „Ich-kann“ ist letztendlich auf ein Ich-Bewusstsein orientiert, das in einem geregelten Raum kinästhetischer Freiheit tätig ist. Der Zusammenhang von kinästhetischer Welterfahrung und Vernunftmotivation bestimmt also den Rahmen dessen, was Husserl unter „Freiheit“ versteht. Darauf weist auch deutlich B. Rang in seinem Buch *Kausalität und Motivation* hin. Indem er auf den zentralen § 58 der *Ideen II* Bezug nimmt, wo Husserl die Freiheit als vernünftige Selbstbestimmung und als „Autonomie der Vernunft“ denkt, schreibt Rang: „[Laut Husserl] bin ich unfrei, sofern mich die habituell gewordenen Erfahrungen meiner Vergangenheit bestimmen, frei hingegen, sofern ich den Motiven der Vernunft folgen kann, die pro- tentional in die offene Zukunft des kinästhetisch geregelten Erfahrungsprozesses weisen“.⁸

So viel zur oben genannten transzendentalen Dimension der Freiheit. Husserl glaubt nun aber, diese Freiheit ebenfalls, wenn auch in einem ganz anderen Umfang, in dem konkreten, „mundanen“ – also konstituierten – Ego der sogenannten „natürlichen Einstellung“ finden zu können. Diese diesseitige Freiheit des Menschen ist die notwendige Voraussetzung sowohl für das Überschreiten der Grenzen seiner dogmatischen Voreingenommenheit in der

6 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übers. von R. Bohem, De Gruyter, Berlin 1966, S. 514ff. Hier verweist Merleau-Ponty übrigens auf Finks Dissertation.

7 Hua XI, S. 15.

8 B. Rang, *Kausalität und Motivation: Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1973 (Phaenomenologica 53), S. 160ff.

natürlichen Einstellung (in der Seinsgeltung der Welt) als auch für das Erreichen der transzendentalen Ebene der Philosophie durch einen freien Willensentschluss. Wenn der Mensch also radikal frei ist, ergibt sich die Frage, wie diese Freiheit zu verstehen ist und auf welchem Weg sie zu einer überzeugenden phänomenologischen Klärung gebracht werden kann. Husserl stellt, ohne viel zu erläutern, die These auf, dass die philosophische Erklärung dieser mundanen Freiheit und ihres Prinzips in der transzendentalen Sphäre durch das methodische Verfahren der reinen Phänomenologie gesucht und gefunden werden kann. Der methodische Oberbegriff für den Zugang zum phänomenologischen Forschungsfeld, für seine Erfassung und systematische Sicherung ist die Reduktion, die in mehreren Schritten vollzogen und von Husserl aus verschiedenen Kontexten heraus erläutert und präzisiert wird. Von daher ist die große Bedeutung verständlich, die der alternde und von politischer Verfolgung bedrohte „Meister der Wesensschau“ der Reduktion beimisst, die ihn, wie er glaubte, in die Lage versetzte, uneingeschränkt seine menschliche Freiheit zu leben.⁹ Mit diesen Überlegungen beginnt sich der innere Zusammenhang von Freiheit und Reduktion in der Phänomenologie deutlich abzuzeichnen.

Auf die grundlegende, die aus phänomenologischer Perspektive gesehene Freiheitsproblematik prägende Dichotomie „*transzendental–mundan*“ und die wesentliche Rolle, welche die *Reduktion* in diesem Kontext spielt, hat erstmals Pater van Breda auch in Bezug auf das damals noch ziemlich unbekanntes Nachlasswerk Husserls aufmerksam gemacht. So sei das Problem der Freiheit und ihrer Grenzen – d.h. primär das Problem des freien Bewusstseinsaktes und der äußeren Grenzen, die die menschliche Freiheit erfährt –, und gleichzeitig das, was „an ihr [der Freiheit] wesentlich ist, [...] zunächst von der Theorie der unechten Existenz des Menschen in der natürlichen Einstellung aus“¹⁰ angemessen zu stellen. Die phänomenologische Theorie der natürlichen

9 In einem Brief an Roman Ingarden vom 1932 schreibt Husserl: „*Es gibt kein echtes Philosophieren, es sei denn auf dem Boden der tr<anszendentalen> Reduktion u<nd> ihres ‚Idealism‘ [...]. <Die Reduktion> ermöglicht erst wahren Radicalism, u<nd> wahre Freiheit*“ (Bw III, S. 287). Der Hinweis auf den Briefwechsel Husserls der dreißiger Jahre soll jedoch nicht bedeuten, dass Husserl zur Verbindung von „Reduktion“ und „Freiheit“ erst durch seine prekären Lebensumstände in den dreißiger Jahren gelangt sei.

10 H.-L. van Breda, *Husserl und das Problem der Freiheit*, a.a.O., S. 280.

Einstellung und die intentionale Analyse ihrer konstitutiven Strukturtypik¹¹ seien aber für die transzendente Theorie nur eine vorbereitende Betrachtung. Darum sei ihre wesentliche Aufgabe, eben die transzendente Konstitution dieser allgemeinen Strukturtypik der erfahrungsmäßig gegebenen Welt auszulegen. Die statische Beschreibung eines intentionalen Erlebnisses durch die Analyse des Korrelationskomplexes von *Noesis* und *Noema*¹², der die grundlegende Differenzierung der allgemeinen Intentionalität des Bewusstseins ausmacht, stellt der Forschung dieser apriorischen Korrelation einen transzendentalen Leitfaden bereit, der mithin in andere, ganz neue Bahnen des transzendentalen Forschungsfeldes führt. Da der thematische Gegenstand der transzendentalen Phänomenologie das transzendente Bewusstsein und seine konstituierende Aktivität ist, stellt die Theorie der transzendentalen Konstitution eins der ersten Hauptstücke dieser intentional-konstitutiven Aufklärung der welterfahrenden Subjektivität dar. Die fundamentalste Aktivität des transzendentalen Ego ist also die Sinn-Stiftung (oder Sinn-Bildung). Diese schöpferische, konstituierende Aktivität sei, so merkt van Breda in seinen Schlussbemerkungen an, „durch und durch frei“, da sie der „direkte und unmittelbare Ausdruck der radikalen Autonomie und also der unveräußerlichen Freiheit des Geistes als solchen“¹³ sei. Diesem Freiheitsbegriff liegt also letztendlich die Idee eines Welttranszensus, eines befreienden Aufstiegs zum absoluten Prinzip der Konstitution zugrunde. Freiheit wiederzugewinnen hieße also, „sich von der Welt freizumachen oder wenigstens ihre autonome Quelle, das transzendente Ego wiederzufinden“.¹⁴ Bekanntlich stellt diese Aufstiegsbewegung von der natürlichen zur transzendentalen Einstellung die phänomenologische *Reduktion* dar.

11 Siehe dazu Hua I, S. 87: „Die allgemeinste Typik, in der als Form alles Besondere beschlossen ist, wird bezeichnet durch unser allgemeines Schema ego-cogitocogitatum. Auf sie beziehen sich die allgemeinsten Beschreibungen, die wir über Intentionalität, über die ihr zugehörige Synthesis usw. versucht haben. In der Besonderung dieser Typik und ihrer Deskription spielt aus leicht verständlichen Gründen der auf Seiten des cogitatum stehende intentionale Gegenstand die Rolle des transzendentalen Leitfadens für die Erschließung der typischen Mannigfaltigkeit von cogitationes, die in möglicher Synthesis ihn als denselben vermeinten bewusstseinsmäßig in sich tragen“.

12 Vgl. Hua III/1, 188, 202ff.

13 H.-L. van Breda, *Husserl und das Problem der Freiheit*, a.a.O., S. 280.

14 Ebd., S. 281.

Wenn diese Motive in Husserls Philosophie selbst miteingeschlossen und implizit, jedoch ziemlich verborgen geblieben sind, so tritt doch der wesentliche Zusammenhang zwischen *Freiheit* und *Reduktion* an prominenter Stelle im Denken seines ihm am nächsten stehenden Assistenten Eugen Fink explizit in Erscheinung. Anders als Heidegger, der in der transzendental-egologischen Position Husserls eine philosophische Sackgasse gesehen hat, war für Fink die transzendente Egologie Husserl zwar auch eine gewisse „Abstraktion“, wohl aber „eine notwendige und nicht nur mögliche“.¹⁵ Dieser unleugbare Unterschied in der philosophischen Fragestellung zwischen dem Ansatz Heideggers und der husserlschen Phänomenologie, der z.B. in *Sein und Zeit* schon deutlich zu erkennen ist, hat aber Fink nicht daran gehindert, „in der Egologie, in der transzendentalen Wissenschaft vom Ich und dem, was zum Ich wesentlich gehört“ (d.h. in dem apriorischen Korrelationssystem von Welt und Subjektivität) den einzig möglichen Durchbruch zum „existenziellen Sinn der Philosophie“ zu sehen. Diese sei immer ein je-meiniger Akt der „Philosophie als Befreiung, als Tathandlung des Einzelnen“.¹⁶ Insofern stimmen wir hier R. Cristin zu, wenn er meint, dass für Fink einzig und allein der egologische Ansatz „der konkrete Boden für die rechtmäßige Ausweisung der Grunderkenntnisse der Phänomenologie ist“¹⁷ – trotz der Tatsache, dass für ihn dieser transzendentalen Egologie des Bewusstseinslebens notwendig eine gewisse Vorläufigkeit, eine philosophische Unvollständigkeit im Hinblick auf die Ganzheitsprobleme der Intersubjektivität und der Welt eignet. Finks Reflexion zeichnet tatsächlich ein synoptischer Blick über die einzelnen Wahrheiten und Verästelungen einer Philosophie aus – sei es nun die Heideggers oder Husserls –, der über das Abgesonderte und Abgeteilte hinaus den wesentlichen Zusammenhang zu sehen vermag. Lange Zeit galt Fink daher entweder als der berufene Interpret von Husserls Phänomenologie oder wurde als Philosoph im Denkschatten Heideggers angesehen. Beide Auffassungen greifen indes, wie R. Bruzina in seiner jüngsten, vorbildlichen Studie zur geistigen Zusammenarbeit zwischen Husserl und Fink deutlich macht, zu kurz.¹⁸

15 Z-IV, 26a ff.

16 Zitate aus ebd.

17 R. Cristin, *Phänomenologische Ontologie. Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl (1916-1928)*, in: R. Bernet, A. Denker, H. Zaborowski (Hrsg.), *Heidegger und Husserl*. Heidegger-Jahrbuch 6 (2012), S. 43-68.

18 R. Bruzina, *Edmund Husserl & Eugen Fink. Beginnings and Ends in Phenomenology*, Yale University Press, New Haven/London 2004.

Insbesondere das dritte, historische Kapitel des Buches ist zu diesem Punkt aufschlussreich. Hier wird die frühe geistige Eigenständigkeit Finks gegenüber Heideggers und Husserls Denken folgendermaßen geschildert: „What Fink was working to achieve was a way in which the basic difference dividing Husserl and Heidegger in their own eyes could be linked in one dramatically convergent way, [...] by addressing the very issue that lies at the heart of the differences between Husserl and Heidegger, to find therein the resources for moving beyond the achievements of both. [...] Fink finds himself compelled to consider ‘a new third solution’, namely ‘the conception of the freedom from being on the part of spirit’“. ¹⁹ In dieser Passage verweist bemerkenswerterweise auch R. Bruzina auf die Freiheitsthematik mit Bezug auf das eigenständige, die unterschiedlichen Perspektiven Husserls und Heideggers übergreifende Denken Finks. Seiner philosophischen Perspektive, der sogenannten „neuen dritten Lösung“, hatte dieser den Namen „Meontik“ – oder auch „meontische Integration“ – gegeben. Daraus ist zu ersehen, dass für Finks Denken die Werke Husserls die notwendige Voraussetzung bilden und diejenigen Heideggers ihm immer ein entscheidender Prüfstein gewesen sind. Vom Ersten nimmt er seinen philosophischen Ausgang, und vom Zweiten wird er durch eine Auseinandersetzung, die sich über mehrere Jahre erstreckt, maßgeblich beeinflusst. Daher sind auch als Textgrundlage für diese Arbeit viele der Schriften und Vorlesungen Husserls und Heideggers aus der Vorkriegszeit herangezogen worden und werden dabei jeweils mit den Schriften Finks aus dieser Zeit (ca. 1927-1946) in Verbindung gebracht und kontextuell ausgelegt.

Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich ausdrücklich auf eine Frühphase des finkschen Denkens, wie die Zeitangabe im Untertitel deutlich macht. In dieser „ersten“ Phase, deren Zeitrahmen mit Finks Ankunft 1926 in Freiburg bis zu seiner Habilitation an der Universität Freiburg nach Kriegsende (1946) bestimmt werden kann, liegen meines Erachtens die entscheidenden Ursprünge seines Denkens. Wenn dieses auch nach dem Zweiten Weltkrieg andere Wege eingeschlagen hat und eigentlich von Anfang an gegenüber der in Subjekt und Bewusstsein verfangenen Transzendentalphilosophie Husserls, welche eine gewisse Überwindung ihrer Methode erforderte, eine kritische Position eingenommen hatte, ist das langjährige gemeinsame Philosophieren (*συμφιλοσοφεῖν*) im Rahmen der Husserl-Schule immer noch

19 Ebd., S. 130ff.

maßgebend geblieben – vor allem dank einer schonungslosen ideengeschichtlichen Auseinandersetzung mit ihren Grundproblemen. Seine unkonventionelle, bahnbrechende Dissertation von 1929 „*Vergegenwärtigung und Bild. Beiträge zur Phänomenologie der Unwirklichkeit*“, drei weitere Studien zur Phänomenologie,²⁰ die er 1930-1939 veröffentlichte, und die umfangreichen Materialien, die um die Umarbeitung von Husserls *Cartesianischen Meditationen* und die damit zusammenhängende *VI. Meditation* kreisen,²¹ belegen den Reichtum seiner innovativen Weiterentwicklung der husserlschen Gedanken durch Kritik, Umwandlung und Weiterdenken.²² Dies hebt auch G. van Kerckhovens Studie „*Die VI. Cartesianische Meditation und ihr Einsatz*“ ausdrücklich hervor. Am Beispiel des gemeinsamen Philosophierens von Husserl und Fink zeige sich, „wie die Fortführung der Phänomenologie Husserls für eine jüngere Generation nur unter tiefgreifender Verwandlung ihrer impliziten operativen Voraussetzungen möglich wurde“.²³ Für diese Fortführung der phänomenologischen Tradition durch tiefgreifende Verwandlung musste jedoch die Phänomenologie als solche zum Problem werden.²⁴

20 Alle drei samt der Dissertation sind nun veröffentlicht in: E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Nijhoff, Den Haag 1966 (Phaenomenologica 21).

21 E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation* (Husserliana Dokumente II), Teilband I: *Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, hrsg. von H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerckhoven, Springer, Dordrecht 1988; Teilband II: *Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34)*, hrsg. von G. van Kerckhoven, Kluwer, Dordrecht 1988.

22 Vgl. auch Finks Antrittsvorlesung vom 26. Juli 1946 an der Universität Freiburg, welche den Titel *Die Voraussetzung der Philosophie* trägt und mit der er ausdrücklich die Fortführung der phänomenologischen Tradition unter einem kritischen Gesichtspunkt übernahm. Unveröffentlichtes Dokument im Eugen Fink Archiv, Signatur E15/136.

23 G. van Kerckhoven, *Mundanisierung und Individuation. Die VI. Cartesianische Meditation und ihr Einsatz*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, S. 16.

24 Vgl. hierzu den berühmten Aufsatz aus dem Jahre 1939 über *Das Problem der Phänomenologie Husserls*. Ein späterer Text, in dem aber Fink immer noch die Absicht verfolgt, „*phänomenologische Motive der Philosophie Husserls und Heideggers*“ mit seinem eigenen philosophischen Problemhorizont zu konfrontieren, ist die im WS 1955/56 an der Universität Freiburg gehaltene Vorlesung über *Sein, Wahrheit, Welt*, welche aber den sehr bedeutungsvollen Zusatztitel trägt: „*Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*“. Vgl. E. Fink, *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*,

Man kann sagen, dass nach der Habilitierung und mit der Professur an der Universität Freiburg, welche Fink weiterhin eine langjährige Forschungs- und Lehrtätigkeit ermöglichte, eine „zweite“, reife Phase seines Denkens anfängt. Im Zentrum dieses Denkens steht die Erziehung als fundamentalstes Lebensphänomen. Um sie kreist seine Spätphilosophie im Ganzen. Für ihn ist die Philosophie Pädagogik, oder besser gesagt, ihr Wesen ist von Anfang an „Lebenslehre,“ bzw. *Paideia*. Selbstverständlich ist eine solche Einsicht aus einer tiefgehenden Auseinandersetzung mit Sokrates, Platon und Aristoteles erwachsen, wie viele Werke der Siebzigerjahre beweisen.²⁵ Seine Philosophie der Erziehung, oder besser gesagt, seine Philosophie als Erziehung liegt also *expressis verbis* jenseits des arbeitsteiligen Denkens „der modernen Arbeits- und Berufsorganisation, welche die Idee der Bildung“ und ihr wahres Ideal zersetzt.²⁷ Finks Vorhaben liegt aber auch *vor* jeder möglichen Form von pädagogischer Praxis, da er auf eine elementare Vorbesinnung über die Grundfragen der Erziehung „für eine künftige pädagogische Theorie, die den Menschen als Weltwesen begreift“,²⁸ abzielt. Für diese Vorbesinnung „über die Seinsweise der Erziehung als eines Selbstverständnisses des Daseins“²⁹ und über das in den Doppelbereich der *Natur in uns* und der *Freiheit* existierende Dasein, ist die Auslegung des Zusammenhangs von *Natur, Freiheit und Welt* maßgebend. Inwiefern diese erziehungsphilosophische Reflexion auf eine „*pédagogie comme philosophie première*“ abzielt, deren Grundelemente das „noch nicht zu sich selbst gekommene Selbstbewusstsein“ und die für dieses Bewusstsein noch nicht durchsichtige Freiheit sind, hat P. Trawny in einem Artikel über Finks „Lebenslehre“ deutlich herausgestellt.³⁰ So sei das „niemals völlig zu erreichende Ziel des Erziehungsprozesses [...] die Freiheit, die Fink

Nijhoff, Den Haag 1958 (Phaenomenologica 1).

25 Vgl. E. Fink, *Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Plato und Aristoteles*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1970; ders., *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, Rombach, Freiburg 1970; ders., *Grundfragen der systematischen Pädagogik*, Rombach, Freiburg 1978.

27 E. Fink, *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*, hrsg. von F.A. Schwarz, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, S. 13.

28 Ebd., S. 196.

29 Ebd.

30 P. Trawny, Finks „Lebenslehre“, in: *Bildung im technischen Zeitalter. Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, hrsg. von A. Hilt und C. Nielsen, Alber, Freiburg/München 2005, S. 342-362.

mit Hegel als ein zu sich selbst Kommen des 'Selbstbewusstseins' auffasst³¹. Der Mensch, dieses endliche Fragment, das sich niemals in der *Parousie* des absolut vollendeten Erziehungsprozesses befinden könne, ist letztendlich „aufgerufen“, diese ihm zugelassene maximale Freiheit in der Welt verantwortlich „zu übernehmen und auszufüllen“ – so hat H.R. Sepp den Ansatzpunkt Finks politischer Philosophie der Nachkriegszeit prägnant formuliert.³² Der Mensch muss also seine Freiheit „immer wieder neu entwerfen“, um sie zu realisieren. Dieser erneuernde Entwurf einer innersten Möglichkeit zur Freiheit ist auch das Wesen des eigentlichen Grundgedankens der Phänomenologie, der uns von der „natürlichen Einstellung“ befreit und ihre Beschränktheit überwinden lässt: die phänomenologische Reduktion. Nach Finks Worten ist sie in Wahrheit keine „Methode, die einmal gelernt sein kann, sondern ist die Aufgabe der Philosophie, sofern deren Telos die Freiheit des Menschen ist.“³³ So war die Tragödie des Zweiten Weltkriegs gewiss auch für Fink ein Bruch, doch leuchtet es ein, dass zwischen der erziehungsphilosophischen Reflexion der „zweiten“ Phase und der „ersten“ Periode in der phänomenologischen Werkstatt bei Husserl keine unüberbrückbare Zäsur besteht. Es scheint vielmehr, dass zwischen den Vorkriegs- und den Nachkriegsüberlegungen eine Kontinuität herrscht. Welche Art von Kontinuität, und wie Fink sie verstanden hat, ist am besten durch die Lektüre der ersten Vorlesung, die er im Sommersemester 1946 an der Universität Freiburg gehalten hat, nachzuvollziehen. Absicht dieser Arbeit ist es also auch, einen kleinen Beitrag zur Erforschung der Motive zu leisten, die aus der „phänomenologischen Werkstatt“ bei Husserl stammen und in der reifen Phase des finkschen Denkens weiterhin eine wichtige Rolle spielen, um damit die kontinuierliche Weiterentwicklung des finkschen Denkens zu zeigen.

In diesem Kontext ist die im Sommer 2004 von H. R. Sepp und C. Nielsen in Absprache mit F. A. Schwarz und der Familie Fink beschlossene Konzeption einer Gesamtausgabe der Werke Eugen Finks nicht nur ein Projekt, das dem Reichtum seines Denkens gerecht wird, sondern auch eine unabdingbare Bereitstellung philosophisch-philologischer Instrumente zur Unterstützung

31 Ebd., S. 351.

32 Siehe das Interview *R. Bruzina, H. R. Sepp und C. Nielsen im Gespräch über Eugen Finks Philosophie*, in: *Information Philosophie* <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=184&n=2&y=1&c=3>.

33 Z-IV, 27a-b.

fachwissenschaftlicher Forschung. Sie reagiert also auch auf die philosophische Notwendigkeit, der geschichtlichen Entwicklung dieses Denkens im Ganzen, in all seinen Verästelungen nachspüren zu können. Wichtige Motive für diesen verlegerischen Schritt waren zum einen die Tatsache, dass heute fast alle von Fink selbst publizierten Werke vergriffen sind und daher ohnehin ihre Neuauflage zu erwägen wäre, und zum anderen die Edition des bisher unveröffentlichten Textmaterials.³⁴ Ziel dieser Ausgabe ist also vor allem, unter Hinzunahme der noch unpublizierten Teile seines Nachlasses der Forschung die Möglichkeit zu geben, das umfangreiche Gesamtwerk seines Denkens in seiner Entwicklung in den Blick zu nehmen. Zu den ersten publizierten Texten gehört die umfangreiche Menge an „Aufzeichnungen“, die in erster Linie Gedankennotizen und Entwürfe aus Finks Assistentenzeit bei Husserl sind. Diese von R. Bruzina erschlossenen Texte³⁵ bilden somit die fundamentale und aktuellste Textgrundlage nicht nur für die vorliegende Arbeit, sondern auch für jede gegenwärtige Fink-Forschung über die frühe, bei Husserl verbrachte Phase seiner philosophischen Tätigkeit. Diese Materialien sind aber wegen ihres fragmentarischen Charakters und ihrer labyrinthischen Beschaffenheit noch nicht gründlich bearbeitet worden. Hierbei hilft nur der eigene Nachvollzug der im philosophischen Denkraum zwischen Heidegger und Husserl angesiedelten Gedankengänge Finks. Es handelt sich um eine einzigartige Dokumentation: Das Nachlassmaterial belegt nicht nur die frühe Eigenständigkeit von Finks philosophischem Standpunkt, sondern spiegelt

34 Aus diesem neuen Bestand konnte ich 2013 zahlreiche Fink-Aufsätze, die die Weltbedeutung des Spiels erläutern, ins Italienische übersetzen. Vgl. E. Fink. *Per gioco. Saggi di antropologia filosofica*, übers. von G. J. Giubilato, Morcelliana, Brescia 2016. Außerdem habe ich unter freundlicher Mitwirkung von Herrn Rainer Fink, dem Sohn Eugen Finks, Herrn Schwarz (dem damaligen Assistenten von Eugen Fink) und H.R. Sepp die erste Übersetzung ins Italienische und die kritische Ausgabe des Fink-Werks *Vergegenwärtigung und Bild* angefertigt (Mimesis Verlag, Milano-Udine, 2014). In ihr sind zahlreiche Materialien aus dem Fink-Nachlass als textkritischer Apparat enthalten.

35 E. Fink, Gesamtausgabe (EFGA), Abt. 1, Phänomenologie und Philosophie, Bd. 3. *Phänomenologische Werkstatt*, hrsg. von R. Bruzina, Teilband 1: *Die Doktorarbeit und erste Assistentenjahre bei Husserl*, Alber, Freiburg 2006; Teilband 2: *Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie*, Alber, Freiburg 2008.

auch, wie die aus der Wuppertaler phänomenologischen Schule hervorgegangene Untersuchung *Phänomenologie der Phänomenologie*³⁶ von S. Luft gezeigt hat, aus nächster Nähe die Entwicklung der Systematik und der Methode von Husserls Spätphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fink wider. Außerdem zeigt Fink in diesen zahlreichen Aufzeichnungen – im Unterschied zu den damals von ihm publizierten Schriften – in radikaler Offenheit die Grenzen der philosophischen Konzepte von Husserl und Heidegger auf (so z. B. im Rahmen einer von ihm geplanten „Differenzschrift“, die die Positionen von Husserl und Heidegger kritisch ausloten sollte) und entwickelte damit, was insbesondere die Entwicklung eines „meontischen Denkens“ betraf, schon sehr früh eine gegenüber Husserl und Heidegger eigenständige philosophische Position.³⁷ Jede Facette dieses kritischen Neuansatzes, der direkt auf den Kern der Phänomenologie abzielt, stellt mit frappierender Entschlossenheit die Grundbegriffe des phänomenologischen Denkens – Intentionalität, Epoché, Subjektivität und *Reduktion* – infrage und bringt die phänomenologische Bewegung zu den Grundfragen der abendländischen Tradition zurück, zu denen die Freiheit wesentlich gehört. Wie Fink auf diese Vorfragen zum Problem der Phänomenologie zurückkommt, wird durch eine Vielzahl von Zusammenhängen und Bezugnahmen dokumentiert, welche auf die Thematik von *Freiheit und Reduktion* fokussiert sind.

In dieser Untersuchung wird also die Frage nach dem inneren Zusammenhang zwischen Phänomenologie (und ihrem Grundgedanken: der Reduktion) und Freiheit bei Fink gestellt. Dabei soll uns die Phänomenologie keineswegs als – in den Schriften Husserls dokumentierte – fertige Philosophie oder geschlossene Dogmatik gelten, sondern ist, ausgehend vom philosophischen Schaffen Husserls und der langjährigen Zusammenarbeit zwischen Husserl und Fink, als Methodenbegriff zu verstehen. Sie ist also keine bloße Richtung oder Standpunkt, keine bewusstseinsanalytische Philosophieschule, welche ihre Lehrmeinung in der Ideengeschichte zu behaupten hat. Um es mit den

36 S. Luft, *Phänomenologie der Phänomenologie. Systematik und Methodologie der Phänomenologie in der Auseinandersetzung zwischen Husserl und Fink*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 2002 (Phaenomenologica 166).

37 Vgl. hierzu v. Vf., *Sulle spalle dei giganti. Questioni di metodo*, Nachwort zu: E. Fink, *Presentificazione e immagine. Contributi alla fenomenologia dell'irrealtà*, hrsg. v. G. J. Giubilato, Mimesis, Milano-Udine 2014.

denkwürdigen Worten Heideggers auszudrücken: „Allein die Phänomenologie ist in ihrem Eigensten keine Richtung. Sie ist die zu Zeiten sich wandelnde und nur dadurch bleibende Möglichkeit des Denkens, dem Anspruch des zu Denkenden zu entsprechen.“³⁸ So gehöre zu diesem eigensten, tiefen Verständnis der Phänomenologie „das Ergreifen ihrer als Möglichkeit“.³⁹ Diese auch das finkschen Denken charakterisierende Auffassung der Phänomenologie ergibt sich daraus, dass die Phänomenologie ihren grundlegenden Prinzipien gemäß ein wahrhaft radikales, die „natürliche Einstellung“ des Menschen miteinschließendes Fragen sein soll. Denn von daher stellt sich für Fink die Frage: „Ist die Phänomenologie eine im Horizont der menschlichen Möglichkeiten vorgegebene und gleichsam schon bereitliegende Möglichkeit, der Freiheit des Menschen anheimgegeben, die er ergreifen oder fahren lassen kann?“⁴⁰ Die Antwort auf diese Grundfrage hängt von einer phänomenologischen Analyse der Reduktion ab, also von einer Selbstreflexion der Phänomenologie auf sich selbst und auf ihren Grundgedanken. Hier muss nochmals betont werden, dass Reduktion laut Fink grundsätzlich „keine Methode [ist], die einmal gelernt sein kann, sondern die Aufgabe der Philosophie, sofern deren Telos die Freiheit des Menschen ist.“⁴¹ Nur um der Freiheit willen existiert für Fink die Philosophie, weil die Motivation für die Reduktion einzig und allein der Wille zur Freiheit ist. Diese Freiheit wird aber nicht als Freiheit eines Tun- oder Lassen-Könnens verstanden, sondern sie ist die Befreiung der Existenz des Menschen. Sie ist die unser vertrautes In-der-Welt-zuhause-Sein erschütternde Einleitung der Befreiung aus der Unfreiheit der menschlichen Befangenheit in der Welt. Die „natürliche Einstellung“ interpretiert Fink als eine Benommenheit von den Dingen, die das In-die-Welt-Hineinleben des Menschen grundlegend kennzeichnet. Damit sind Lebensstrukturen gemeint, „die nicht nur im theoretischen Weltbezug sich abspielen, sondern alles Weltleben durchherrschen“. Die natürliche Einstellung nennt also eine wesentliche Befangenheit. „Eine Befangenheit ist ein Verschlossensein in einem begrenzten Bereich des Offenen, ohne dass die Begrenztheit als solche erkannt wird.“⁴² Was ist also die Unfreiheit des Menschen? Was ist seine Befangen-

38 GA 14, S. 101.

39 GA 2, S. 51.

40 VICM/1, S. 116.

41 Z-IV, 27a-b.

42 Zitate aus ND, S. 107.

heit? Und was ist letztlich mit seiner Grundsituation in der Welt, seiner natürlichen Einstellung gemeint? Alle diese wichtigen Fragen behandelt diese Dissertation ausführlich, um zu zeigen, dass die Reduktion – wie Fink in Bezug auf Husserl mehrmals kritisch hervorhebt – eigentlich keine Entdeckung einer neuen Seinsdimension ist. Es ist nicht so, dass anstelle der Welt die Region des reinen Bewusstseins zum Thema würde, sondern die Welt selbst wird zum Thema, aber nicht mehr in der Befangenheit der Weltgläubigkeit stehend, sondern in der absoluten Entschränktheit der befreiten transzendentalen Reflexion. Die Reduktion ermöglicht also einen Übergang aus der naiven Befangenheit in die Unbefangenheit der Freiheit, sie selbst ist ein gründliches, den natürlichen Weltboden erschütterndes Sich-Freimachen für eine *andere* Freiheit und für den wahren Beginn des Wissens.

Aus der erläuterten Fragestellung und ihrer hermeneutischen Situation ergibt sich für die vorliegende Arbeit folgende Gliederung: Das erste Kapitel (*Von der Transzendentalphilosophie zur Meontik*) gibt eine einleitende Vorbetrachtung, in der die finksche Idee einer Meontik bzw. meontischen Philosophie ausgehend von Husserls Transzendentalphänomenologie dargelegt wird. Aufgrund a) einer Auseinandersetzung mit dem transzendentalen Idealismus Husserls und b) einer Infragestellung der Theorie der transzendentalen Konstitution und Selbst-Konstitution des absoluten Bewusstseins kommt Fink dahin, die Phänomenologie als *Erscheinungslehre* des transzendentalen Absoluten zu bestimmen. Als solche frage die *Phänomenologie* in ihrer Theorie der transzendentalen Konstitution nach dem Urverhältnis von Ursprung und Entsprungenheit, d.h. vom nicht seienden Absoluten ($\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$) und seiender Welt. Für Fink heißt dieses apriorische Verhältnis „Freiheit“. Demzufolge sei die Idee einer me-ontischen Philosophie und Phänomenologie des Absoluten grundsätzlich eine „Lehre von der Freiheit“, deren Auslegung dann die zwei Hauptteile der Untersuchung gewidmet sind.

Der erste Teil befasst sich mit dem phänomenologischen Problem eines methodisch gesicherten Anfangs der Philosophie, und demzufolge auch mit der Frage, was am Ende Philosophie – als phänomenologische Meontik – wesentlich ist. Thema des zweiten Kapitels (*Der Anfang der Philosophie und die Freiheitsproblematik*) ist der Zusammenhang von Anfang und Freiheit. Zunächst wird das Problem des Anfangs bei Husserl in Hinblick auf das Ideal der Wissenschaft erläutert, danach folgt die eigentliche Darstellung des Prozesses, wie sich Fink durch Heidegger von Husserl löst und eine thematische