

# „DER GRUNDRISS UNSERES LEBENS IST IN DER TAT EIN ‚RISS‘“

ANSÄTZE ZU EINER ANTHROPOLOGIE DER NEGATIVITÄT BEI  
EUGEN FINK

Cathrin NIELSEN

Lehrstuhl für Theoretische Philosophie und Phänomenologie, Bergische  
Universität Wuppertal, Gaußstraße 20, 42119 Wuppertal, Deutschland

*nielsen@uni-wuppertal.de*

---

**“The draft of our life is, indeed, a ‘rift.’” Towards an Outline of the Anthropology  
of Negativity in Eugen Fink**

*Abstract*

Eugen Fink’s engagement with the nature of human being articulates essential truths about being human, without presupposing a positive essence of humanity; at the same time, it anchors this humanity in a structural negativity by placing it back

into being torn open by the world. The world, in this context, is not a positive entity, but rather the “outline” of our existence in the here and now, which turns us into fragments of a whole characterized by withdrawal. It is precisely in the simultaneity of concrete situating and its transcendence through withdrawal that the crucial point of an anthropology of negativity lies, understood in the sense of the double genitive. Thus, the expression can be read once as a *genetivus subjectivus* (anthropology of negativity), whereby the finitude is conceived through the Absolute of “tearing,” as Fink primarily explores in his early speculative reflections following “the ontological paradox” of the subject, which here appears as a “distortion” of the Absolute. However, this meontic reading simultaneously gives rise to a reversal towards an *anthropology* of negativity, which will shape Fink’s middle and later thought. Here, human modes of being are to be read as ciphers of the experience of negativity.

*Keywords:* Eugen Fink, meontics, anthropology, ontological paradox, world-antecedence, existence.

---

## 74 »Obris našega življenja je dejansko ‚ris‘«. Pristopi k antropologiji negativnosti pri Eugenu Finku

### *Povzetek*

Obravnavna narave človeškega pri Eugenu Finku poda bistvene resnice o biti človeka, ne da bi predpostavljala pozitivno bistvo človeškosti, hkrati to človeškost zasidra v strukturni negativnosti, saj jo ponovno umesti v razprtost sveta. Svet v tem kontekstu ni pozitivna entiteta, temveč »obris« našega bivanja tukaj in zdaj, ki nas spreminja v fragmente celote, za katero je značilen odlog. Prav v simultanosti konkretne situiranosti in njene transcendence z odlogom je ključna točka antropologije negativnosti, razumljene v smislu dvojnega genitiva. Tako lahko izraz enkrat beremo kot *genetivus subjectivus* (antropologija negativnosti), pri čemer je končnost pojmovana skoz absolut »razpiranja«, kar Fink v svojih zgodnjih spekulativnih razmišljanjih raziskuje predvsem ob zasledovanju »ontološkega paradoksa« subjekta, ki se tu kaže kot »popačenje« absolutnega. Vendar to meontično branje hkrati povzroči preobrat v smeri *antropologije* negativnosti, ki bo oblikovala Finkovo srednjo in poznejšo misel. Človeške načine bivanja je tu treba brati kot šifre izkušnje negativnosti.

*Ključne besede:* Eugen Fink, meontika, antropologija, ontološki paradoks, svetna antecedenca, eksistenca.

---

„Inquietum cor nostrum [...].“  
 (Augustin: *Confessiones*, I, 1.)

„Negative Anthropologie“ wurde jüngst als systematisches Desiderat der philosophischen Anthropologie beschrieben (Bajohr und Edinger 2021, VII), das sich zwei Minimalforderungen zu stellen habe: Zum einen müsse sie Wesentliches über den Menschen aussagen können, ohne auf ein erschöpfbares Wesen des Humanen zu rekurrieren. Zum anderen sei die nicht erschöpfbare Bestimmbarkeit des Menschen theoretisch in einer strukturellen Negativität zu verankern. Nur so ließe sich gewährleisten, dass die postulierte Negativität tatsächlich die Schwelle zu einer Anthropologie überschreite, ohne jedoch in eine schlicht positive Anthropologie zu münden. Finks Auseinandersetzung mit dem Menschsein erfüllt diese Minimalanforderungen auf eine besondere Weise: Sie sagt Wesentliches über das Menschsein aus, ohne eine positive *essentia* des Menschen vorauszusetzen; zugleich verankert sie dieses Menschsein in einer strukturellen Negativität, indem sie es in das *Aufgerissensein durch Welt* zurückstellt, auf das alles menschliche Existieren zurückweist, ja dessen vielschichtige Beantwortung es darstellt. Welt ist dabei kein Positivum, sondern der „Grundriss“ im Hier und Jetzt unserer Existenz, ein „Riss“, der uns, so Fink, in einer mehrfachen Hinsicht „aufreißt“ und zu Fragmenten eines durch Entzug gekennzeichneten Ganzen werden lässt.

75

Anders als in negativen Anthropologien, die den Menschen von dem her zu definieren suchen, was er nicht ist („Mängelwesen“), ist Gegenstand einer Anthropologie *der Negativität* somit im strengen Sinne nicht der Mensch, sondern Negativität, genauer: das Moment des Reißens, das uns (aus)zeichnet, bzw. das, wie der frühe Fink auch sagt, „Meontische“ als schiere Durchstreichung des Ontischen, des Wirklichen, dessen, was ist. Wie aber kann etwas, das sich in dieser Weise entzieht, zum Gegenstand der Betrachtung werden? Wie das Reißen als solches denken? Die Ruptur (lat. *ruptura*, Zerreißung, Durchbruch,

---

Dieser Aufsatz entstand im Zusammenhang des im Rahmen der Lead-Agency-Vereinbarung von der tschechischen GAČR und der DFG geförderten Projektes *Differential Anthropology: World-antecedence, Coexistence and Nature in Eugen Fink and Jan Patočka* (Projektnummer: 538667844).

---

Unruhe) ist, so könnte man in einem ersten Anlauf sagen, zunächst einmal schlicht hinzunehmen, sie bleibt an sich unverständlich. Gerade in dieser oder als diese Unverständlichkeit verlangt sie jedoch für mich nach Deutung, ohne dass ich mich dabei geläufiger hermeneutischer oder phänomenologischer Mittel bedienen könnte, wird doch diese Medialität gerade zerrissen bzw. blockiert. Zugleich ist das Reißen angewiesen auf etwas, an dem es offenbar werden, von dem es jedoch in keiner Weise abgeleitet werden kann. Beides weist darauf hin, dass das *Reißen* als unableitbare zäsurale Grundzeichnung unserer Existenz eine „spekulative“ Herangehensweise verlangt: Ich kann weder induktiv noch deduktiv vorgehen, sondern muss den Ausgang gerade aus dem Stupor, der Grenze, der Unruhe selbst nehmen. Eine Anthropologie des Risses ist im strengen Sinne „anathematisch“.

76 Im Folgenden möchte ich zwei Anläufe einer solchen Annäherung bei Eugen Fink skizzieren. Danach geschieht der „Riss“, der, so Finks „Formel“, den Grundriss unseres Leben darstellen soll, zum einen (1) dadurch, dass er einen Durchbruch, einen Aufriss unserer faktischen Existenz erlaubt – und hier liegt auch die Möglichkeit der Philosophie: Wieso sind wir überhaupt in der Lage, (wenn auch bedingt) in die Rolle eines Zuschauers/des Theoretisierens im Blick auf unser eigenes Seins zu treten? Diesen ersten Aspekt entwickelt Fink, so meine Überlegung, in kritischer Weiterführung und zugleich Radikalisierung der „ontologischen Paradoxie“ des Subjekts, auf die Husserl im Rahmen der sogenannten transzendentalen Wende der Phänomenologie stößt. Fink überführt (2) die Spaltung zwischen der faktischen Existenz und der Möglichkeit der Distanznahme in der Epoché, die bei Husserl als eine Bewusstseinsspaltung, bei Heidegger als ontologische Differenz auftritt, in die sein Spätwerk prägende „kosmologische Differenz“. Aus der Perspektive einer Anthropologie der Negativität ist damit die Einsicht berührt, dass unsere menschliche Zerrissenheit und unruhige, zwittrige Verfassung zwischen Ich und Es, Jemeinigkeit und Impersonalem, zwischen dem dynamischen Spannungsfeld des Binnenweltlichen und der Erfahrung des Unveränderlichen einen Riss spiegelt, der *durch die Welt selbst geht*. Welt selbst oder das, was wir als Welt ansprechen, ist „zerrissen“ – dieses Zwischen ist selbst konstitutiv – in eine Dimensionalität der Offenbarkeit und Zugänglichkeit (Fink spricht vom existenzialen Weltbegriff) und eine Dimensionalität des Verschlussenen,

---

zu der wir uns doch als Ganzem verhalten (kosmologischer Weltbegriff, vor allem in den Chiffren „Nacht“, „Erde“). In seinem letzten großen Aufsatz „Zu Cesare Pavese *Gespräche mit Leuko*“ spricht Fink auch von „Grenzlage der Existenzweise zwischen dem Ansichsein der Natur und dem menschlichen Sein“ (Fink 1971, 65), wobei „Ansichsein“ die Grenze der Zugänglichkeit meint, die sich doch *als solche* im menschlichen Sein zu erkennen gibt. Die Erfahrung des Verstricktseins in diesen Weltriss als „Grundriss“, der wir zugleich selbst sind und den wir daher nur unzureichend objektivieren können, bezeugt sich durch das, was man als seinen *koexistenziellen* Widerschein bezeichnen könnte: durch die Tatsache unhintergebarer Fragmentarität und Pluralität und einer daraus entspringenden, von innen bezeugten „Weltzugehörigkeit“ (anstelle einer von außen betrachtenden „Anthropo-logie“).

## 1. Ontologische Paradoxie

Den Gedanken, dass der Mensch ontologisch unerreichbar sei – Anthropologie also kategorial, aber auch phänomenologisch einen eigenen, eigentlich anathematischen Gegenstandsbereich darstellt –, formuliert bereits der frühe Fink. Zunächst entfaltet sich die Fragestellung nach dem Riss menschlicher Existenz für Fink im Kontext Husserl'scher Terminologie, genauer im Kontext der Transzendentalphänomenologie, und damit der Frage erstens nach dem Ort und der Möglichkeit der phänomenologischen Reduktion (wie können wir inmitten der konstituierten Welt zur Ebene ihrer Konstitution vorstoßen?) und zweitens der nach der damit eigentümlich verklammerten „Spaltung des Ich“: Wie können wir als Seiende zugleich die Bedingungen unseres Seins erkennen bzw. wie ist es möglich, dass ein und dasselbe Subjekt zugleich als natürliches Ich wie als anonymes transzendentales Ich „sein“ bzw. in dieser Weise in sich auseinandertreten kann? Wer oder was motiviert die „Spaltung“ und damit den Vollzug der Epoché? Schon in der so enggeführten Frage nach der *Ermöglichung* der Epoché bzw. Reduktion deutet sich für Fink an, dass die transzendente Subjektivität als Ziel der Reduktion (anders als bei Husserl) offenbar selbst noch kein Absolutes ist, sondern ein Drittes verlangt, das den ganzen Prozess der Reduktion allererst hervorruft und motiviert. Dieses Dritte, das die Paradoxie von mundaner Subjektivität im

Sinne meiner faktischen Existenz und transzendentaler Subjektivität als ihre Durchstreichung seinerseits paradoxal durchfurcht wie umgreift, wird Fink „Welt“ nennen.

78 Husserls Rückgang auf immer tiefere Voraussetzungen der unauflöselichen Verschränkung der „Pole“ Bewusstsein und Welt kulminiert in einer „Paradoxie der Subjektivität“, die er im gleichnamigen § 53 der *Krisis*-Schrift lakonisch zusammenfasst als „das Subjekt sein für die Welt und zugleich Objektsein in der Welt“ (*Hua* VI, 182). Das Problem ließe sich mit anderen Worten auch als ungeklärtes Verhältnis zwischen dem, was transzendental-phänomenologisch rekonstruiert werden soll, und dem, der diese Rekonstruktion vornimmt, beschreiben – denn beides *bin ich selbst* und *bin es doch nicht*. Wenn Husserl (und im Anschluss Fink) sich jedoch nicht mit einer bloßen Anerkennung dieser Verdoppelung in ein Subjektsein *für* die Welt und ein Objektsein *in* dieser Welt zufriedengeben will, muss er die Frage nach der Beschaffenheit dieser Subjektivität und ihren Rändern vertiefen. Die Doppeldeutigkeit des Menschen, Ding unter Dingen zu sein und zugleich der Ort ihres Erscheinens, darf vor allem, so Fink, nicht durch geläufige Doppelstellungen des Menschen verdeckt werden, zum Beispiel seine „kentaaurische“ Verfassung (als Zwischen von Mensch und Tier, Natur und Freiheit usw.) oder eben im Sinne der erkenntnistheoretischen Differenz von Subjekt und Objekt. Genau diese Differenz oder Grenze, die hier operativ vorausgesetzt wird, gilt es vielmehr als ein fundamentales Problem zu exponieren.<sup>1</sup>

Um das Paradox des „Nichtseins“ der transzendentalen Subjektivität anzuzeigen bzw. die Einsicht, dass das, von dem her und woraufhin Welt für

---

<sup>1</sup> Da an der Paradoxie des Menschen, zugleich das Seiende zu sein, „was in der Tiefe seines Seins als Entwurf der Seiendheit alles Seienden und somit auch seiner selbst existiert“, jeder ontische Versuch scheitert, das Wesen des Menschen zu bestimmen, liegt für Fink auch hier die Notwendigkeit, die Exposition dieser Paradoxie mit einer notwendigen Zurückstellung anthropologischer Fragestellungen in die Philosophie zu verbinden (vgl. Fink 1946/47, 141), und zwar in Form ihrer Radikalisierung, das heißt einer Ausdrücklichmachung dessen, was „im Licht steht“, von seinem Schatten her: „Radikalisierung ist der Umschlag aus dem operativen Gebrauch ins Thema.“ (Fink 1977, 103.) Hier ist nicht nur der Gedanke der „Prüfung“ aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* leitend (dazu: Bertolini 2015; Nielsen 2022); es gibt m. E. auch fruchtbare Parallelen zu Michel Foucaults Kritik der modernen Anthropologie (vgl. Foucault 1966; zur Einordnung Foucaults: Frietsch 2010).

---

uns Welt ist, selbst etwas von der erscheinenden Welt radikal Unterschiedenes ist, spricht der frühe Fink zunächst vom Projekt einer „meontischen Philosophie“ (vom Griechischen: *mê* als Negationspartikel; *on*, Seiendes). Mit dem Durchbrechen des „Seinsbannes“, dem Aufriss der Substanz erhebt sich die „ungeheure Macht des Negativen“, wie Fink auch an Anlehnung an Hegel sagt: Das Moment der Reflexion macht sich geltend, die denkende Betrachtung der Substanz, die *sich* gegenüberstellt und *sich* mitdenkt. Man könnte auch sagen, dass der Problemkreis von Negativität und Freiheit (als „Außer-sich“ des Geistes) Gemeinsamkeiten mit den Fragen aufweist, die Fink der Aufgabe einer „Phänomenologie der Phänomenologie“ zuschreibt (vgl. Giubilato 2017) – also einer Phänomenologie, die ins Gebiet des Ungegebenen vordringt und so gegenüber ihrer älteren Schwester eine spekulative Forderung erhebt. Diese Forderung könnte lauten, den Ausgang der Betrachtung gerade da, wo es um uns selbst geht (und in einem gewissen Sinne tut es das immer), nicht vom Gegebenen zu nehmen, von der phänomenalen oder hermeneutischen Vermitteltheit (Medialität), sondern gerade von ihrer Grenze, vom absoluten Außen, der Meontik.<sup>2</sup> So deutet Hans Rainer Sepp den Grundriss von Finks spekulativem Entwurf konsequent als ein Bezeugen dessen, was „in der Sichtbarkeit“ der Medialität menschlichen Daseins „ins Unsichtige, Meontische entrückt ist“ (Sepp 1998, 88). Das eine bekundet sich hier jeweils als Grenze des anderen: Der Modus, in dem Medialität (In-sein) erscheint, ist ein Modus

79

---

2 Vgl. hierzu Sepp 1998. Medialität und Meontik sind Formulierungen für das, was Fink mit den zwei Weltgegenden bzw. dem zwiefachen Weltbezug (einem existenzialen und einem kosmologischen) verbindet, der wir sind (vgl. Fink 1949, 220 ff.). Vgl. auch die Nachlassnotiz in Fink 2023, 319, die in den Zusammenhang von Finks Kritik an Heideggers einseitigem existenzialen Weltbegriff gehört: „Passendes Wort für den existenzialen Begriff von Welt?? [...] *Inbegriff des Belangvollen*, aber auch in jeder Welt gibt es ‚Belangloses‘, das als Material, als ‚Natur‘ da ist.“ Dieses „Belanglose“ ist gerade das, was in der existenzialen Welt als „Art der Vorentscheidung über das ‚Seiende“ ausgeschlossen wird (und somit seinen Schatten bildet). Vgl. dazu grundsätzlich *methodisch* Fink: „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie“ (Fink 1957): 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.“ Dieses „nicht eigens *Bedachte* eines philosophierenden Denkens nennen wir die operativen Begriffe. Sie sind – bildlich gesprochen – der *Schatten der Philosophie*.“ (Fink 1957, 186.)

---

des *Entzugs*;<sup>3</sup> versucht man dieses Erscheinen selbst zu bestimmen, muss man es verlassen (durchstreichen, negieren), aber um dies tun zu können (sich zum Erscheinen selbst zu verhalten), muss man es in einer anderen Weise zugleich sein. Die Bewegung oder Unruhe von aufgehendem „Insein“ und zäsuralem „Zusein“ leuchtet im Zusammenfallen von Medialität und Meontik auf, was für Fink zugleich die Bewegung der Welt spiegelt (die „ist“ und sich in diesem Sein zugleich unendlich übersteigt).

80 Zugleich nämlich – und das ist ja wiederum Finks zentrale Kritik an der Auffassung vom Bewusstsein als der absoluten Wirklichkeit (und damit die charakteristische Wendung der *VI. Cartesianischen Meditation*) – wird die Möglichkeit der Distanznahme als Freiheit durchkreuzt; die Reduktion bleibt „unvollkommen“. Zwar erscheint das transzendente Subjekt als etwas ontologisch Ungreifbares, *Me*-ontisches, die ontische Faktizität des Subjekts bleibt jedoch bestehen – allem voran in Gestalt des die Epoché ausübenden Individuums selbst, das diesem „Seinsbann“ nicht entfliehen kann. Was dem meontischen Wesen des Menschen hier also gleichsam in den Rücken fällt, ist kein Verwiesensein an ein begrenzendes Außen, sondern das Subjektsein selbst als ständiger *Austragungsort* der Paradoxie oder Differenz.<sup>4</sup> Das auf Welt transparente Subjekt bleibt mit dem verweltlichten Ich gerade in seiner

---

3 Vgl. z. B. Fink 1951/52, 71: „Wir sind mit dem erschienenen Seienden, das uns Gegenstand ist, im selben Bereich der Lichtung zusammen. Dieses ‚Beisammensein‘ des erkennenden Subjekts und des erkannten Objekts im gleichen Raume des gelichteten Erscheinens bildet die Sphäre der Phänomenalität, die ihrerseits nicht selber erscheint oder gar als ein ‚Phänomen‘ feststellbar ist; der Bereich, worin ein aufweisendes Zeigen allein sinnvoll ist, läßt sich selber nicht wiederum zeigen; die Dimension der Phänomene steht nicht unter den Bedingungen phänomenaler Aufweisung.“ Eben dies meint das Meon als das die Ränder der Welt Tragende, also als dasjenige, was Medialität aufspannt, ohne selbst in ihr zu erscheinen (und genau in dieser Hinsicht gehört die „Meontik“ in das von Fink in Angriff genommene Unternehmen einer „Phänomenologie der Phänomenologie“).

4 Wir haben es also nicht einfach mit zwei beziehungslosen Gegenden und ihren Begründungsverhältnissen zu tun; „Spaltung“, „Bruch“, „Riss“ legen ja schon als phänomenale Zäsuren nahe, dass hier am einen das jeweils andere aufscheint: die Bruchkante verweist inversiv auf das fehlende Ganze, Spaltung bliebe ohne „etwas“, was sie aufbrechen lässt und durchfährt, ohne Sinn. Gleichzeitig lassen sie sich nicht von dem ableiten, was sie aufbrechen; das Brechen ist kein Aspekt des Gebrochenen, das Reißen keine Beschaffenheitsmerkmal des Stoffes (wenn überhaupt seine Fragilität) usw.

---

faktischen Körperlichkeit und Vereinzelung identisch oder die Paradoxie, zugleich das Seiende *zu sein*, das in der Tiefe seines Seins als *Entwurf* seiner selbst existiert, bildet den paradoxalen Kern nicht nur jeder Anthropologie, sondern der Welt als ganzer. Mitten unter dem Seienden ist ein Seiendes, das in seinem Sein nicht aufgeht und das insofern eine ontologische Paradoxie darstellt: Es *ist* es dieses paradoxe *Zugleich* von Verortetheit, ontischer, individuierter Faktizität und Ausstand, negierender, schöpferischer Kraft, Freiheit. Jeder und jede von uns ist eine „Lücke“, eine, wie Fink auch sagt, „offene Wunde des Kosmos“ (Fink 2008, 194). Austragungsort der Zerrissenheit zu sein meint dann ein Verwiesensein auf etwas, was sich dem endlichen Zugriff entzieht und doch zugleich als vereinzelter Körper im Hier und Jetzt zu erkennen gibt – und zwar in der paradoxalen Formulierung vom Sein *als* Lücke, als Zäsur, als Negativität, als Möglichkeit, als „Wunde“ und Quelle von Sein zugleich.<sup>5</sup>

Später wird Fink festhalten, dass „ich“ (du, jeder und jede von uns) 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 durchkreuzt 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 (vgl. Kasprzak 2109). Fink kehrt also das horizontale Herausstehen eines subjektiven Trägers in die Welt gewissermaßen um zum vertikalen „Hereinstehen von Welt“ in das (oder sogar *als* das) Hier und Jetzt unserer jeweiligen Existenz. Das ist entscheidend: „Weltoffen ist der Mensch“, so Fink, „weil er, sobald er überhaupt ist, schon *aufgerissen* ist vom reißenden Zug der raumgebenden und zeitlassenden Welt.“ (Fink 1953, 178.) Es ist die Welt, die uns aufreißt, zeichnet, vereinzelt und zugleich den „Riss“ des Ganzen und

---

<sup>5</sup> Der Mensch ist zugleich „die kosmische Stelle, wo das Seiende ‚zunimmt‘, wo Dinge entstehen, für die zuvor nicht einmal die Möglichkeit bereitlag“ (Fink 1974, 209). Zu dieser Wendung von Negativität in menschliche Produktivkraft als „die Stelle im Weltall, wo das Sein sich weiterbewegt über alles Bishergewesene, – wo es zunimmt, aus dem Nichts quillt“ (ebd., 153), vgl. Nielsen 2005. Die Lücke im Kosmos ist somit nicht nur Wunde (radikale Passivität), sondern zugleich Schöpfung (radikale Aktivität).

---

das Begehren nach dem Ganzen, das *desiderio*, als unendliche Bewegung der „Ergänzung“ in uns zurücklässt. Eine (paradox gesagt) „im Reißen fundierte“ Anthropologie der Negativität nimmt diesen doppelten Auszustand – Wunde zu sein und Freiheit, Faktizität und meontische Transzendenz – als das (und in diesem Ausdruck spiegelt sich die gegenstrebige Bewegung wiederum wider) „spekulative Faktum schlechthin“ (Fink 2008, 262).

## 2. Ränder des Subjekts

82

Das Meon oder die absolute (im Sinne von unvermittelten und unvermittelbaren) Negativität ist somit keine Negation innerhalb der Welt des Seienden (und der Mensch daher kein „Mängelwesen“, kein „Tier *ohne* Federn“ oder umgekehrt additiv „Tier *mit* Sprache“, *animal rationale*). Es verweist vielmehr auf das „nichtseiende, aber auch nicht nichtseiende Wesen des Menschen“ (Fink 1935, 43), in dem sich zugleich das Wesen (die Bewegung) der Welt spiegeln soll, also darauf, dass sich das menschliche Selbstverstehen nicht einfach aus der Immanenz des In-der-Welt-seins zusammensetzt, sondern zuinnerst einem Negativum entspringt bzw. von Negativität oder einer negativen, reißenden Bewegung durchsetzt bleibt. Das Meon wird so bereits früh als „Ort“ gedacht, der, wie Hans Rainer Sepp das einmal ausdrückt, „die Ränder der Welt“ trägt bzw. „den Weltbegriff im Sinne eines Inseins sprengt“, und genau dieses „meontische Erbe“ tritt auch der spätere Begriff der kosmologischen Differenz an (Sepp 2012, 95). Sein Austragungsort ist wiederum das menschliche Dasein, und zwar nicht als Objekt einer kosmologischen Anthropologie, sondern als konkrete Faktizität meines Hier und Jetzt. „Wir fragen nach *uns*“, so betont Fink, „indem wir nach der Welt fragen. Welt ist unsere Situation.“ Und umgekehrt: „Die Welt selbst ist uns fraglich geworden, *d. h. wir*; aber nicht deshalb, weil wir selbst in der Welt vorkommen als eine bestimmte Region des Seienden, sondern *weil Welt im Vollzug unseres Fragens nichts anderes ist als der Inbegriff unserer Situation.*“ (Fink 2008, 11 f.; Hervorhebung CN.) Erst im ausdrücklichen Vollzug des Risses (als Epoché) erweist sich Welt als dasjenige, das den Spielraum unseres Seins zugleich aufspannt wie unendlich übersteigt (durchstreicht, daher die Möglichkeit des Fragens). Ohne diesen Überstieg „gibt es“ streng genommen weder Mensch noch Welt.

---

Hier steht natürlich *Sein und Zeit* (1927) im Hintergrund mit der Forderung, 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“ – 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 Diesheit, genauer: im *Vollzug* der Zeitlichkeit wurzelt. Die Konsequenz der Entscheidung, den Sinn von Sein in der Zeitlichkeit zu suchen bzw. in der Zeit als dem, von woher und woraufhin menschliches Dasein ist, wie es ist,<sup>6</sup> 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“). Wir haben eigentlich keine Begriffe, um die merkwürdige Aktualität des aus sich heraustretenden Lebens (sein „Bei-sich-sein als Außer-sich-sein“)<sup>7</sup> in seinem originären Selbstverhältnis zu bezeichnen – also das, was wir *je selbst sind*. Das zentrale Problem liegt dabei, so Fink, in einer (nicht nur methodischen) „Verfremdung“, die daher rührt, dass sich das Leben in Rollen begibt, Masken überzieht, ein Spielfeld bespielt, eines unter vielen wird, und damit zugleich einer reflexiv-verfremdenden Vergegenständlichung verfällt, die umso ausschließlicher wird, je entschiedener es sich sozusagen aus der operativen Verschattung dieser Verfremdung (seinem unterhinterfragten Dasein) herauswindet und als „Thema“ isolieren und fixieren will.

83

Diese Problematik gilt, so Fink nun weiter, in einem besonderen Sinne auch für die „Logik der Jemeinigkeit“ und damit den ganzen Ansatz von Heideggers *Sein und Zeit*. Denn hier werde zwar auf die faktische Vereinzelung fokussiert, diese jedoch dahingehend verallgemeinert, dass jeder und jede von uns punktuell darin zusammenläuft, ein „Selbst“ zu sein (das sich zu sich verhält

---

6 Bereits hierin liegt eine fundamentale „Negativierung“ menschlichen Seins; vgl. dazu Finks (bislang unveröffentlichte) Auseinandersetzung mit Rilke; unter dem Titel „Seinsarmut“ rekonstruiert bei Sepp 2009.

7 Fink wird in *Existenz und Coexistenz* die Seinsweise des Menschen dadurch bestimmen, dass dieser „bei-sich ist, indem e[r] außer-sich ist“ (Fink 1968/69, 258), worin sich die Bewegung der Welt spiegelt.

---

84 usw.),<sup>8</sup> und zwar ausdrücklich unter Abgrenzung von jedem kollektiven, impersonalen, nicht auf sich selbst als Einheit bezogenen Sein. Das „Dasein“ der Fundamentalontologie werde vielmehr aus den Existenzbezügen herausgelöst und isoliert und damit gerade das übersprungen, was die andere, (räumlich/zeitlich ausgedrückt: vor- und nach-„selbstige“) Seite seines „Da“ (das Ansich des Fürmich) ausmacht. Zwar ist jedes Individuum ein/e Einzelne/r, aber in diesem Einzelsein ist es zugleich ein/e An- und Zugehörige/r, was „nicht etwas am Individuum“ sei, sondern vielmehr „ein *Moment, durch welches das Individuum negiert ist*“ (Fink 1951/51, 74). So ließen sich Daseinsphänomene, die der individuellen Vereinzelung des Lebens vorausliegen, wie Geburt, Tod, Sexualität, Geschichte, Natur usw. vom Boden dieses „Selbstseins“ aus weder in ihrer eigenen Dimensionalität erfassen noch erschöpften sie sich in ihm. Hier ist an die Kritik der VI. *Cartesischen Meditation* am „transzendentalen ‚Dogmatismus der Egoität‘“ zu erinnern als „das Unvermögen, hinter die Individuiertheit des Lebens zurückzufragen“ (Fink 2023, 678). Dieses Unvermögen hängt nicht zuletzt damit zusammen, *dass* wir als Deutende immer schon in der Dimension der Individuation befangen sind; die Weise jedoch, *wie* vor-individuelle Züge das Individuum „negieren“, sind grundsätzlich nicht aus dem Spielraum im engeren Sinne medial vermittelter Welten fassbar, sondern greifen als das Außen in die Vereinzelung hinein, als, wie Hans Rainer Sepp einmal schreibt, „der in mir wiederhallende Befehl, der von irgendwoher kommt und mich in meinem Fleisch packt“ (Sepp 2012, 249).

Fink nimmt folglich das, was der individuellen Aufspaltung des Lebens vorausliegt, in das In-der-Welt-sein selbst hinein als *die Differenz in ihm selbst* (die sich im performativen Vollzug als „Methode“ der Radikalisierung spiegelt): Dasein ist weder nur ichhaftes Selbst noch nur ichloses Geschlecht, weder nur vereinzelt Individuum noch nur von einem a-personalen Grund durchdrungen,<sup>9</sup> sondern sowohl das eine als auch das andere, und zwar als

---

8 Vgl. Fink 1955, 95 f.; Fink spricht auch von einem „existenziellen Punktualismus“ (ebd., 99).

9 Zum „Es“ als Frage nach der Quelle der Bewegung den damit einhergehenden tektonischen Verschiebungen des Subjekts vgl. Baur 2006. Zu philosophischen Dimensionen des Impersonalen vgl. Lehmann 2021.

---

Ort und Schauplatz ihres unaufhebbaren Widerstreits.<sup>10</sup> Der janusköpfige, ängstliche Charakter unseres Seins 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 „urtümlich ‚panisch‘“ (Fink 1955, 324) ist, also anonymen, impersonalen, meontischen Rändern. Auch der das Meon aufgreifende Begriff des Panischen (von griechisch *pân*, „all“, „ganz“) ist dabei 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* gleichsam ‚zusammenschießen‘. An ihnen hört die Selbstheit also nicht einfach auf; es sind vielmehr Weisen, wie jeder von uns im Ganzen (*pân*) existiert als dem „Lebensmedium“, dem „zumeist übersehene[n] Grundgeschehen, das als solches gleichsam den Boden bildet für die Akte und Aktionen des Selbstsein“ (Fink 1955, 324).<sup>11</sup>

Angezeigt ist damit zunächst die Tatsache, dass der oder die Einzelne sich nicht selbst zeugen, zur Welt bringen oder einfach setzen kann, sondern im Raum der Gattung, des Genus existiert, nicht jedoch als taxonomische Kategorie, sondern im dunklen Zusammenhang des Geschlechtlichen, der un-endlich über meine konkrete Faktizität (oder genauer *in* ihr und *als* sie) hinausreicht in das anonyme Vor-mir- und Nach-mir-sein. Wir sind so in unserer Aussetzung in die Vereinzelung (Jemeinigkeit) zugleich geborgen in einer „Vorgebürtigkeit“ und „NachdemTodsein“ als den „großen Nichtse[n], die unser faktisches Leben“ umklammern (diese beiden „großen Nichtse“ sind für Fink im originären Sinne „me-ontisch“; vgl. Fink 2006, 247). Der Einzelne tritt durch die Vereinigung zweier differenter, aber aufeinander

10 Vgl., u.a.: Fink 1955, 104. „Der Mensch bildet ein Spannungsgefüge von einer ungeheuren Vehemenz gegensätzlicher Strebungen. Er wiederholt die Bogenspannung der Welt.“ (Fink 1951/52, 82.) Diese Wiederholung meint gerade: Wir sind nicht *in* der Welt, sondern *im Verhältnis* zur Welt, was eine unabschließbare Differenz in die Wiederholung der Welt (auch als Reproduktion der Wissensontologien) einschreibt. Dasselbe gilt für jede „Anthropologie“.

11 Das Ganze als verbal zu lesendes „Grundgeschehen“ umfasst dabei seine meontischen Ränder, die zugleich Ränder menschlich gelichteter Medialität sind bzw. die „Schatten“ all dessen, was thematisch im Licht steht. Vgl. dazu wieder Fink 1957.

bezogener Grundweisen – dem Mannsein oder Frausein – aus dem Nichts der Vorgebürtigkeit in die Existenz und wird selbst wieder als Mann oder als Frau, also in eine fragmentarische Gestalt geboren. Entscheidend sind dabei nicht das Mannsein oder Frausein als solches;<sup>12</sup> entscheidend ist, dass der Mensch eben nicht primär ein *indifferentes* Wesen ist, sondern ein *differentes* Wesen, ein Wesen, dessen Existenz durch eine Spaltung, ein Reißen gekennzeichnet ist, oder noch genauer: dessen Existenz dieser Riss (ins Un-endliche)<sup>13</sup> ist. Der Bruch der Selbstverständlichkeit positiver Faktizität wird in der Sexualität als abgründigem „Raum der Gattung“ immer wieder geschlossen und neu gesetzt, nicht zuletzt als Geburt eines neuen Fragments in Gestalt des Kindes; immer wiederholt sich darin, so Fink, „das gleiche Spiel von Einung und Entzweigung [...]“ (Fink 1955, 350).<sup>14</sup>

86

12 In seinem Aufsatz zu Cesare Pavese (Fink 1971) spielt Fink etliche Formen des Queerseins durch, im Blick auf das Geschlechtlichkeit prominent in der Figur des Teiresias, der Mann und Frau gleichermaßen verkörpert (ebd., 76).

13 Zum Reißen des Eros anders gelagert auch Coopers „Politics of Infinity“ (Cooper 2008).

14 Vgl. hierzu auch Finks Auseinandersetzung mit Kants Eheauffassung als Geschlechtsgemeinschaft im Sinne einer wechselseitigen (freiheitsverletzenden) Versachlichung/Natur (zum Mittel des Genusses), deren Personhaftigkeit/Freiheit (und damit Begegnung im Reich der Zwecke) durch den Ehevertrag wieder rehabilitiert wird (Fink 1968/69, 178 ff.). Der herangezogene Dualismus von Natur und Freiheit, der den Menschen zu einem „Kentaur“ (einer Mischung aus menschlichem Oberkörper und dem Hinterleib eines Pferdes) erklärt, wird, so Fink, bei Kant operativ vorausgesetzt (ebd., 177); die „Grenze“ *als solche* zwischen Natur und Freiheit bzw. der Mensch als „(Austragungs-)Ort“ dieser Grenze bildeten somit den spezifischen „blinden Fleck“ seiner Anthropologie, den es eigens zu exponieren gelte. Auch Finks Auseinandersetzung mit Kants Eheauffassung dient somit dazu, operative Voraussetzungen – hier die Trennung von Natur und Freiheit und der Ansatz beim Individuum – zu benennen, um ihren unbedachten „Schatten“ – hier die Welthaltigkeit der Dimension des Eros (ebd., 202 ff.) – thematisch werden zu lassen. Danach tauchen die Liebenden „gleichsam aus der Zwiefalt ihres sonstigen Lebens in eine urtümliche Einheit zurück, sie unterlaufen ihre ‚Vereinzelung‘ und durchbrechen die Individuation“. Dabei bricht erneut die Frage auf, ob wir tatsächlich zunächst „Einzelne“ sind und erst in bestimmten ‚Grenzsituationen‘ aus unserer Einzelheit entrückt werden ins vor-individuelle Leben“ oder ob nicht vielmehr „Grenzsituationen“ nur „die auffälligen Gelegenheiten“ sind, „wo wir eines rätselhaften Zuges unseres Daseins inne werden, – der uns aber immer bestimmt“ (ebd., 203).

In deutlicher Abgrenzung zu Heideggers Programm einer Fundamentalanalyse des Daseins, in der die Bewegung des *Verstehens* die Transzendenz des Daseins ausmacht und gerade nicht die Zäsur des Unverständnisses, der hermeneutischen Nichteinholbarkeit, und in welcher „Welt“ als Existenzial des Daseins erscheint und nicht umgekehrt dieses als „*aufgerissen*“ vom „reißenden Zug der raumgebenden und zeitlassenden Welt“ (Fink 1953, 178), bemüht sich Fink folglich um eine „existenziale Analytik“, die weder vom Bewusstsein und Verstehen noch vom Gestimmt- und Befindlichsein ihren Ausgang nimmt (beides bleibt letztlich auf dem „Boden“ des Daseins), sondern von der kosmischen Zerrissenheit selbst (dem „ursprünglichen Reißen, aus dem alles endliche, [...] Seiende erst hervorgeht“; Fink 1968/69, 98). Dies erfordere, wie bereits der frühe Fink notiert, die das Heidegger'sche Dasein charakterisierende Zeitlichkeit mit ihren drei Ekstasen um eine vierte und fünfte Zeitdimension (Dimension von Negativität) zu ergänzen: den Raum und die Möglichkeit.<sup>15</sup> Beides wird zum Prinzip dessen, was Fink als der Helle der horizontal gelichteten Welt entgegengesetzten „Zeitsinn der Erde“ beschreibt. Giovanni Jan Giubilato bringt dies prägnant auf den Punkt:

87

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. Der Zeitsinn der Erde als eines nicht-seienden Prinzips scheint in der Ent-Gegenwärtigung zu liegen,

---

15 Zit. bei Bruzina, „Einleitung des Herausgebers“, in: Fink 2006, XLVI: „Statt der traditionellen drei Zeithorizonte weise ich *fünfauf*: Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft als Wirklichkeitszeit mit dem Raum als viertem Horizont. Dann die ‚Möglichkeit‘ als fünfter Zeithorizont.“ Zum Zusammenhang der Fragen der „Urzeitigung“, in den diese Notiz ursprünglich gehört, vgl. ebd., XLI ff. Im Rahmen einer Anthropologie (der Negativität) sind im Zeithorizont des Raumes die Toten mitzudenken (nicht als Gewesene, sondern als „Zeiger des Nichts“; Fink 1969, 59), im Zeithorizont der Möglichkeit die Ungeborenen; in beiden Zeithorizonten spiegeln sich die beiden „Nichtse“ der „Vorgebürtigkeit und [einem] NachdemTodsein“ (Fink 2006, 247) wider. Vgl. dazu im Blick auf aktuelle Grenzfragen des Lebens auch Grätzel 2005.

in der die Zeitmomente selbst konstituiert werden. (Giubilato 2019, 45.)<sup>16</sup>

Die Substanz, auch und gerade als Vereinzelung, als Körper, erscheint hier als „Modifikation der ursprünglichen Selbstverschließung des Seins, als Wiederholung der Erde“ (Fink 1950/51, 304), und weist damit auf das Strukturmoment der Verschlossenheit, das sich dem horizontalen Erscheinen widersetzt und ihm als die „Bodenstruktur“ und „Inkarniertheit“ unserer Existenz entgegenstellt. Fink spricht mit Cesare Pavese auch von dem alle Medialität außer Kraft setzenden „Felsgrund im Dasein“, wobei dieser das „Symbol des letztlich Unveränderbaren“ sei, das Symbol des „reinen Ansichseins“ (Fink 1971, 74).

88 In einem solchen irdischen „Realitätskern“ (ebd., 53) des Daseins verbirgt sich nicht nur das Problem der *hyle* als ständigem Störenfried einer auf die Eliminierung des Ansichseins ausgerichteten Phänomenologie, der Rest von Fremdheit analog zur radikalen Unverständlichkeit als Blockade des hermeneutischen Zirkels, sondern gerade der dunkle Boden, welcher den Ort, an dem sich das Individuum befindet, gewissermaßen nach unten hin ins Unabsehbare öffnet. Die der horizontalen Weltoffenheit entgegengesetzte vertikale „Erdoffenheit“ bezeichnet Fink auch als „panisch“ insofern, als in ihr in einem bestimmten Sinn das Ganze (*pân*, Meon) erfahren wird, „ohne sich durch die Beziehung zu einem umgrenzten Gegenstand stabilisieren“ (Baur 2008, 27) zu können (da es sich eben um ein präontologisches/prähorizontales/vorgegenständliches Ganzes handelt). In der Erdoffenheit des menschlichen Daseins ist somit das transzendierende Lichten immer schon zurückgeworfen in und auf das Diesseits, die Immanenz: Der Mensch ist gerade, was seinen Boden und seine Vereinzelung betrifft, kein außenstehender Zuschauer, sondern ein ursprünglich und existenzial Betroffener (weshalb Fink den Begriff des Zuschauers Mitte der 1930er Jahre auch konsequent durch den des

---

16 Vgl. Fink 1950/51, 293: „Alle Dinge gründen in der einen Erde; alle bestehen aus Erde, aber Erde nie aus Dingen; sie ist das unvordenklich Eine, aus dem das viele und besondere Seiende aufgeht [...]; der ur-eine Abgrund, der durch die Vielheit [...] nicht zerspalten und zerrissen wird, sondern sie ruhig an sich erträgt.“

---

„Zeugen“ und der „Mitwisserschaft“ ersetzt).<sup>17</sup>

Die unbestimmte Transzendenz (das „ursprüngliche Reißen“; Fink 1968/69, 98) ereignet sich *als* meine Existenz, *als* mein faktisches Hiersein, mein Stehen hier und jetzt auf dem Erdboden, der durch seine ontische Festigkeit und Opazität hindurch unermesslich offen, nicht-seiend, me-ontisch, ist. Gerade in dieser „Instanz“ einer prä-ontologischen Durchkreuzung von ontischer Vereinzelung und meontischer Grenze findet Fink das der Husserl'schen Frage nach dem Bewusstsein wie der Heidegger'schen Frage nach dem Sein noch vorausliegende Problem der Welt. Anknüpfend an eine Formulierung Guy van Kerckhovens möchte ich im Ausgang hiervon „Welt“ als die meontische „Instanz unseres Individuiertseins“ auffassen, und zwar:

[...] in einer Abhängigkeit, die uns an sie bindet, auf eine einseitige Weise und ohne Reziprozität. Über diese Instanz der Individuation vermag keine Reflexion uns hinauszuhoben. Ihr vorzuziehen ist eine genaue Beschreibung dessen, wie diese Instanz der Individuation sich innerhalb der Strukturen unserer Existenz selbst artikuliert. (van Kerckhoven 1996, 109.)

89

Wie sich Welt als eine solche unhintergehbare Instanz unseres Individuiertseins oder meontisches Außen (Riss, Negativität), das sich als und im faktischen Existieren zu erkennen gibt, in den Strukturen unserer Selbstdeutung und Lebenspraxis widerspiegelt, hat Fink in immer neuen Anläufen insbesondere in den 1950er und 1960er Jahren ausgelotet, wofür die Vorlesungen *Sein und Mensch* (1950/51), *Natur, Freiheit, Welt* (1951/52), aber auch *Grundphänomene des Daseins* (1955), *Existenz und Coexistenz* (1968/69) und die späte Auseinandersetzung Finks mit der Dichtung Cesare Pavese (Fink 1971; dazu Giubilato 2019; Nielsen 2019) ausschlaggebend sind. Insbesondere bei Pavese entdeckt Fink die Möglichkeit, die menschliche Erdoffenheit in Narrative zu fassen, die als Antworten auf das zu verstehen

---

17 Vgl. Fink 2023, 682: „Statt Husserls Begriff des ‚transzendentalen Zuschauers‘ setze ich den Begriff des ‚Zeugen‘. Damit die Philosophie stärker als Lebensbewegung charakterisiert. [...] Zeuge, Mitwisser, das Atmosphärische ähnlich wie im stoischen Begriff der *syneidesis*.“

sind, was sich der phänomenologischen Aufweisbarkeit entzieht, ohne jedoch zu verschwinden, bzw. als Antworten auf das Dasein in seinem paradoxen Bezug zum meontischen „Ansich“, das es im „Fürmich“ zu leben gilt. Fink spricht auch von „Existenzchiffren“ als den Weisen, wie wir das, was uns uneinholbar vorausliegt, was uns durchdringt, durchhaust und durchwirkt, für uns fassbar zu machen versuchen – ein kaum systematisierbares Kaleidoskop menschlicher Bezüge, Widerfahrnisse und Brüche im Zusammenhang eines Weltganzen, das eine Welt des Lichtes, der Grenzen und Unterschiede kennt und eine nächtliche Seite des Verstummens, des Schicksals und des Negativen, in dessen „Tätertum“ wir, wie Fink sagt, „keinen Täter ausmachen können“ (Fink 1971, 106).

\*

90 Inwiefern kann das Gesagte zu einer Anthropologie der Negativität beitragen und diese wiederum zu einem menschlichen Selbstverständnis, das sich weder an die Ontologie des Dinges verliert (also vergegenständlicht) noch an schiere Durchstreichung im Sinne einer „Furie des Verschwindens“ (Hegel), sondern für sich selbst durchsichtig wird auf seine Grenze(n)? Nach dem Ende der sogenannten Metaphysik – im „Zeitalter des Nihilismus“<sup>18</sup> – gewinnt der Mensch die Kontur seiner Endlichkeit nicht länger aus einer metaphysischen Vollkommenheitsidee, sondern ist positiv auf die „Inkarniertheit seiner Freiheit“<sup>19</sup> zurückgeworfen. Anders als in anderen „negativen“ Anthropologien des 20. Jahrhunderts (existenzialistischen, phänomenologischen, fundamentalontologischen oder in Ansätzen der sog. philosophischen Anthropologie) ist der Mensch nach Fink dabei jedoch nicht auf *sich* zurückgeworfen, seine Exzentrizität, sein mangelbehaftetes Wesen, seinen undarstellbaren Überschuss, sondern auf *Welt*. Die Existenzstruktur des Menschen wird also vom Außermenschlichen angegangen, nicht jedoch als metaphysische Dimensionalität, sondern als ontische Fragilität und Ausständigkeit, die wir in allem, was wir tun oder nicht tun, sind oder nicht

---

18 Zum Geschichtsort des „Nihilismus“ und einer aus ihm entspringenden *Krisenlage des modernen Menschen* (Fink 1989) vgl. Barbarić 2023.

19 Vgl. hierzu Fink 1976, 265 f., und Nielsen 2005.

---

sind, spiegeln. Diese Medialität des menschlichen Wesens im Blick auf das seine meontischen Ränder einschließende Weltganze bezeichnet Fink auch als das jede Anthropologie (im Sinne von Wesensaussagen über den Menschen) gleichermaßen tragende wie untergrabende „Verhältnis aller Verhältnisse“, als die Weise, wie wir uns als *in* der Welt Seiende gleichzeitig *zur* Welt verhalten.

Gerade im *Zugleich* der konkreten Situierung und ihrer Überschreitung durch den Entzug liegt der entscheidende Ansatzpunkt zu einer Anthropologie der Negativität im Sinne des doppelten Genetivs als einer der durchgängigen methodischen „Figuren“ in Finks Denken. Danach ist der Ausdruck einmal als *genetivus subjectus* zu lesen (Anthropologie *der Negativität*), wonach die Verendlichung durch das Absolute des „Reißens“ gedacht wird, wie Fink es vor allem in seinen frühen spekulativen Überlegungen im Anschluss an die „ontologische Paradoxie“ des Subjekts verfolgt, das hier als „Entstellung“ des Absoluten erscheint. Dieser meontischen Philosophie des Geistes entspringt jedoch zugleich die Umkehrung zu einer *Anthropologie* der Negativität, die Finks mittleres und spätes Denken – seine kosmologische Anthropologie im engeren Sinne – prägen wird. Hier sind menschliche Seinsweisen als Chiffren auf die *Erfahrung* von Negativität zu lesen, so dass die Brüche, Zäsuren und Widerfahrnisse in der Konfrontation mit der Grenze als *existenzielle* Tatsachen aufscheinen, die Antworten provozieren, ohne sich abschließend befrieden zu lassen. Die wechselseitige Bezeugung dieser zerrissenen Identität als die jede von außen betrachtende Anthropol-Logie ablösende „Lebenslehre“ – das *Gespräch*, das wir sind; vgl. Boelderl 2022 – verleiht der Rolle des Einzelnen so einen grundsätzlich neuen Sinn: Wir begegnen einander nie nur aus den Horizonten tradierter (gesättigter) Praktiken oder den Horizonten projektiver Welten (Kultur, Recht, Geschichte, Ökonomie, Politik usw.), sondern wir begegnen einander allem voran aus dem beides umgreifenden Akt des gemeinsamen Teilens von Welt, das heißt nicht aus einem intersubjektiven, sondern aus einem „kosmologischen Akt“ (Nielsen 2017). Fragmentarität steht hier insofern in einem Verhältnis zur Negativität, als es gerade die meontischen Erfahrungen der Aussetzung, absoluten Widerständigkeit und Fragilität sind, die wir miteinander teilen und die uns einander als im tieferen Sinne *Identische* erkennen lassen.

**Bibliography | Bibliografija**

- Bajohr, Hannes, und Sebastian Edinger (Hrsg.). 2021. *Negative Anthropologie. Ideengeschichte und Systematik einer unausgeschöpften Denkfigur*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Barbarić, Damir. 2023. „Die moderne Barbarei.“ *Phainomena* 32 (126-127): 8–26.
- Baur, Patrick. 2006. „Das ‚Es geht um‘. Das Es als philosophisches Problem im Rückgriff auf Heidegger und Hegel.“ *ALEA. Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica* 4: 85–118.
- . 2008. „Die Unüberblickbarkeit des Elementalen. Überlegungen im Anhalt an Aristoteles, Heidegger und Lévinas.“ In *Das Elementale. An der Schwelle zur Phänomenalität*, hrsg. von A. Böhmer und A. Hilt, 24–40. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Bertolini, Simona. 2015. „Einige Bemerkungen über Finks Interpretation der *Phänomenologie des Geistes* und Hegels Einfluss auf die Weltphilosophie.“ *HORIZON. Studies in Phenomenology* 4 (2): 203–217.
- Boelderl, Artur R. 2022. „The Sense of Community Is the Community of Sense. On Discovering the ‘We’ with Eugen Fink and Jean-Luc Nancy.“ *Phainomena* 31 (122-123): 151–170.
- 92 Cooper, Laurence D. 2008. *Eros in Plato, Rousseau, and Nietzsche. The Politics of Infinity*. Pennsylvania: University Press.
- Fink, Eugen. 1935. „Die Idee der Transzendentalphilosophie bei Kant und in der Phänomenologie.“ In E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von F.-A. Schwarz, 7–44. Freiburg/München: Alber, 1976.
- . 1949. „Welt und Endlichkeit (1949).“ In E. Fink, *Sein und Endlichkeit. Eugen-Fink-Gesamtausgabe (EFGA). Band 5.2*, hrsg. von R. Lazzari, 191–402. Freiburg/München: Alber, 2016.
- . 1950/51. *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Freiburg/München: Alber, 1977.
- . 1951/52. *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992.
- . 1953. *Grundfragen der systematischen Pädagogik*. Freiburg: Rombach, 1978.
- . 1955. *Grundphänomene des menschlichen Daseins*. Freiburg/München: Alber, 1979.
- . 1967. „Phänomenologische Probleme der Verfremdung.“ In E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, 250–267. Freiburg/München: Alber, 1976.
- . 1968/69. *Existenz und Coexistenz. Eugen-Fink-Gesamtausgabe (EFGA). Band 16*. Hrsg. von A. Hilt. Freiburg/München: Alber, 2018.
- . 1969. *Metaphysik und Tod*. Stuttgart: Kohlhammer.
- . 1971. „Zu Cesare Pavese *Gespräche mit Leuko*.“ In E. Fink, *Epiloge zur Dichtung*, 53–112. Frankfurt am Main: Klostermann.

- 
- . 1974. *Traktat über die Gewalt des Menschen*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1977. *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*. Hrsg. von J. Holl. Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1989. *Zur Krisenlage des modernen Menschen. Erziehungswissenschaftliche Vorträge*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- . 2006. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl. Eugen-Fink-Gesamtausgabe (EFGA). Band 3.1*. Hrsg. von R. Bruzina. Freiburg/München: Alber.
- . 2008. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 2: Die Bernauer Zeitmanuskripte, Cartesianische Meditationen und System der phänomenologischen Philosophie. Eugen-Fink-Gesamtausgabe (EFGA). Band 3.2*. Hrsg. von R. Bruzina. Freiburg/München: Alber.
- . 2023. *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 3: Letzte phänomenologische Darstellung: die „Krisis“-Problematik. Eugen-Fink-Gesamtausgabe (EFGA). Band 3.3*. Hrsg. von G. van Kerckhoven, R. Bruzina und F. Alfieri. Freiburg/München: Alber.
- Foucault, Michel. 1966. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- Frietsch, Ute. 2010. „Endlichkeit und Wiederholung. Michel Foucault als Kritiker der Anthropologie.“ In *Epistemologie und Differenz. Zur Reproduktion des Wissens in den Wissenschaften*, hrsg. von B. Bock von Wülfigen und U. Frietsch, 113–132. Bielefeld: transcript.
- Giubilato, Giovanni Jan. 2017. *Freiheit und Reduktion. Grundzüge einer phänomenologischen Meontik bei Eugen Fink (1927–1946)*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- . 2019. „Vom Sinn der Erde. Eugen Finks kosmologische Auslegung der Dichtung von Cesare Pavese.“ In *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*, hrsg. von C. Nielsen und H. R. Sepp, 42–59. Freiburg/München: Alber.
- Grätzel, Stephan. 2005. „Die Ungeborenen und die Toten. Eugen Finks existenziale Anthropologie als Beitrag zu einer aktuellen Problematik.“ In *Bildung im technischen Zeitalter. Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, hrsg. von A. Hilt und C. Nielsen, 419–433. Freiburg/München: Alber.
- Husserl, Edmund. 1935. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von W. Biemel. Den Haag: Nijhoff, 1954. [= *Hua VI*.]
- Kasprzak, Krystof. 2019. „Absolute Incomprehension as Meontic Singularization in Eugen Fink’s Critique of Hermeneutics.“ In *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*, hrsg. von C. Nielsen und H. R. Sepp, 180–200. Freiburg/München: Alber.
- Lehmann, Robert (Hrsg.). 2021. *Philosophische Dimensionen des Impersonalen*. Baden-Baden: Nomos.
-

- Nielsen, Cathrin. 2005. „Über das Titanische. Zur Frage nach dem Wesen der ‚entfesselten‘ Produktion.“ In *Bildung im technischen Zeitalter. Sein, Mensch und Welt nach Eugen Fink*, hrsg. von A. Hilt und C. Nielsen, 203–244. Freiburg/München: Alber.
- . 2017. „Verwandte des Lebens. Inklusion nach Fink.“ *Phainomena* 26 (102-103): 116–130.
- . 2019. „Die Chiffren des Mythos. Fink liest Cesare Pavese.“ In *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*, hrsg. von C. Nielsen und H. R. Sepp, 60–76. Freiburg/München: Alber.
- . 2022. „Verkehrte Welt. Zu Finks Deutung des Kraftkapitels in Hegels *Phänomenologie des Geistes*.“ *Phänomenologische Forschungen* 2 (2022): 185–206.
- Sepp, Hans Rainer. 1998. „Medialität und Meontik. Eugen Finks spekulativer Entwurf.“ *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1 (1998): 85–93.
- . 2009. „Seinsarmut. Eugen Finks Übersetzung der *Duineser Elegien* in philosophische Reflexion.“ In *Trigon 8*, hrsg. von der Guardini Stiftung, 159–168. Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag.
- . 2012. „Eugen Fink: Bild und Welt.“ In H. R. Sepp, *Bild. Phänomenologie der Epoché I*, 80–103. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- van Kerckhoven, Guy. 1996. „Eugen Finks Phänomenologie der VI. Cartesianischen Meditation.“ *Phänomenologische Forschungen* 30 (1996): 88–110.