

DEM HORIZONT ENTGEGEN

DIE KOSMISCHE WELT BEI FINK UND BARBARAS

István FAZAKAS

Université Libre de Bruxelles, Av. Franklin Roosevelt 50, 1050 Bruxelles,
Belgique

fazakasisti@gmail.com

Towards the Horizon. The Cosmic World in Fink and Barbaras

Abstract

In this paper, I investigate Fink's cosmological phenomenology based on a reading of *Welt und Endlichkeit* and *Sein und Mensch* in contrast with new developments of Renaud Barbaras's phenomenology of the world. First, I focus on an opposition between the understanding of the world as a horizon and the cosmological world

beyond any horizontality. I then show how the description of the elemental dimension of the world functions for Fink as a path leading to a pure cosmological thought. By doing so, I highlight an amphibology between the understanding of the cosmic world as space and/or matter that is implicit both in Fink and in new elaborations of Barbaras, especially in *L'appartenance* (2019).

Keywords: world, horizon, elements, space, matter.

Horizontu naproti. Kozmični svet pri Finku in Barbarasu

Povzetek

294 V članku raziskujem Finkovo kozmološko fenomenologijo, in sicer na podlagi soočenja interpretacije del *Welt und Endlichkeit* ter *Sein und Mensch* z novim razvojem fenomenologije sveta pri Renaudu Barbarasu. Najprej se osredotočim na nasprotje med razumevanjem sveta kot horizonta in kozmološkim svetom onkraj sleherne horizontalnosti. Nato pokažem, kakor opis elementarne razsežnosti sveta po Finku funkcionira kot pot k čisti kozmološki misli. Na takšen način poudarim amfibolijo razumevanja kozmičnega sveta kot prostora in/kot materije, ki je implicitno prisotna tako pri Finku kot pri novejši Barbarasovi razdelavi, zlasti v delu *L'appartenance* (2019).

Ključne besede: svet, horizont, elementi, prostor, materija.

„Sanft von der Erde löst den Himmel
die Früh, und mild ihr Wort, es läßt
kullern ins Tageslicht die Kinder
und Käfer aus des Dunkels Nest.“

Attila József: *Besinnung*
(Übersetzung: Franz Fühmann)

1. Dem Horizont entgegen

Einer der wichtigsten Beiträge der Husserl'schen Phänomenologie zu einem philosophischen Denken der Welt besteht zweifellos darin, letztere im Sinne der Horizontalität zu verstehen.¹ „Die Konstitution der vorgegebenen Welt systematisch auslegen – das ist systematisch die Horizontstruktur derselben auslegen“, schreibt Husserl (*Hua* XXXIX, 125). Dass die Welt als Horizont verstanden wird, gilt bereits für die natürliche Einstellung, in der sie sich zunächst als Um-Welt darstellt und in eine nebulöse Unbestimmtheit eintaucht, die jede aktuelle konkrete Wahrnehmung umgibt. Was mir als Gegenstand einer aktuellen Wahrnehmung gegeben ist, erstreckt sich in einen Halo von Unbestimmtheiten, der von aktuellen oder möglichen Vergegenwärtigungen bevölkert ist, in einen düsteren Lichthof von Potenzialitäten, und es ist genau dieser Lichthof, den Husserl mit dem Begriff des Horizonts beschreibt:

295

ein leerer Nebel der dunkeln Unbestimmtheit bevölkert sich mit anschaulichen Möglichkeiten oder Vermutlichkeiten, und nur die „Form“ der Welt, eben als „Welt“, ist vorgezeichnet. Die unbestimmte Umgebung ist im übrigen unendlich. Der nebelhafte und nie voll zu bestimmende Horizont ist notwendig da. (*Hua* III/1, 49.)

Aber wie wir wissen, gilt diese Beschreibung nicht nur für die natürliche Einstellung, sondern findet ihre Grundlage in transzendentalen Strukturen,

¹ Zu Ursprung und Entwicklung dieses Begriffs vgl. die hervorragende Arbeit von Saulius Geniusas (2012, insbesondere den dritten Teil: 177–236).

die sich von jeder empirischen Realität wie auch dem sogenannten An-sich unterscheiden. Die phänomenologische Welt ist also nicht zuerst etwas *Reales*, etwas außerhalb der Korrelation schlechthin Vorhandenes, sondern sie entfaltet sich aus intentionalen Strukturen (zunächst bei Husserl aus Gegenwärtigungen, Vergegenwärtigungen, aber auch aus Ent-Gegenwärtigungen²) als eine Dimension der Erfahrung, die ihrerseits – durch transzendente Epoché und Reduktion³ – von jedem Realismus, wie ihn z. B. der Psychologismus der Zeit Husserls oder die neuen Realismen unserer Zeit implizieren, *gereinigt* werden muss.

296 Von der Intentionalität der reinen (da gereinigten) Erfahrung her betrachtet, erscheint die Welt also aus dem Apriori der Korrelation. Die Horizonte, die nichts anderes sind als (in den Worten der *Cartesianischen Meditationen*) „vorgezeichnete Potentialitäten“ (*Hua* I, 47), sind in einer transzendentalen Subjektivität und ihrer *Macht* zur Phänomenalisierung verankert, in dem, was Husserl als das „Ich kann, ich tue“, aber auch das „Ich kann anders als ich tue“ beschreibt (ebd.). Wenn ich z. B. das Prager Schloss betrachte, kann ich in der Tat entscheiden, welche seiner Gesichter sich mir als Abschattung schenken und welche anderen Teile in den Lichthof der Vergegenwärtigung treten, indem ich meine Orientierung im Raum verändere. Wenn ich die Montagne Sainte-Victoire aus dem Autofenster wahrnehme, verändert sich diese Wahrnehmung ständig, je nachdem, wie ich mich mit dem Auto im Raum bewege, und es gibt eine ganze Reihe von Potenzialitäten, die ins Spiel kommen. In diesem Spiel der Potenzialitäten offenbart sich die horizonthafte Welthaftigkeit der Welt, und die Potenzialitäten bilden dann umgekehrt die Horizonte, die die Welt der Wahrnehmung ausmachen. Und obwohl Husserl auch andere „Welten“ als die der Wahrnehmung (z. B. eine Welt der idealen Gegenstände, der Zahlen, Phantasiewelten usw.) anerkennt und schließlich eine einzige Welt,

2 „Ent-Gegenwärtigung“ ist für Fink ein zentraler Begriff, der aber auch schon beim späten Husserl zu finden ist, z. B. im Zusammenhang der Selbstzeitigung als intersubjektiver Zeitigung (*Hua* VI, 189).

3 „Reduktionen, die spezifisch transzendentale, ‚reinigen‘ die psychologischen Phänomene von dem, was ihre Realität und damit Einordnung in die reale ‚Welt‘ verleiht.“ (*Hua* III/1, 4.) Vgl. auch den Encyclopaedia Britannica-Artikel (*Hua* IX, 293).

die alle diese anderen Welten im Horizont aller Horizonte⁴ vereinen können muss, bleibt es dabei, dass die Analysen mit allem Nachdruck am Modell der Wahrnehmung, ja sogar am Modell der Wahrnehmung einzelner Gegenstände orientiert sind.

Genau das stellt auch Fink in seinem Vortrag zum 30. Todesjahr Husserls mit dem Titel „Bewusstseinsanalytik und Weltproblem“ fest:

Der undurchsichtige, materielle Festkörper ist ein von Husserl favorisiertes Modell für seine Wahrnehmungsauslegung –, kann aber nicht schlechthin gültige Repräsentanz beanspruchen. Was heißt es denn, der Beobachter könne herumgehen, etwa einen Berg, ein Haus, einen Baum „von allen Seiten“ gewahren? Dies setzt doch voraus, dass einzelne materielle Festkörper in einer „Umgebung“ vorkommen, welche die Bewegungen des Betrachters durchlässt, also solche durchlässigen Medien sind wie Luft und Licht. Wären alle materiellen Dinge festkörperlich, auch der Betrachter, so hätte er überhaupt keine Mobilität – und kein Ding könnte sich von Seiten zeigen. Es wird also stillschweigend bereits eine Situation vorausgesetzt, wo der Erdboden die Festkörper trägt, wo das Luft- und das Lichtmeer durchlässige Bewegungsspielräume offenhalten, in denen sich Betrachter der Festkörper tummeln können. Husserls Analytik der äußeren Wahrnehmung ist eine thematische Festkörper-Phänomenologie und eine operative Phänomenologie durchlässiger Medien. (Fink 1969, 14–15.)⁵

297

Diese Beobachtung von Fink scheint nicht nur in Bezug auf das Primat einer Ontologie des Dings wichtig zu sein, die ausschließlich eine operative und nicht-thematische Phänomenologie der *Medien* zulässt, sondern auch in Bezug auf das, was dies hinsichtlich der Horizontalität der Um-Welten und schließlich der Welt als solcher impliziert. Man könnte sagen, dass das Primat

⁴ Siehe hierzu die erhellenden Analysen von Saulius Geniusas (2012, 195–198).

⁵ Ich danke Ovidiu Stanciu dafür, dass er mich auf diese Stelle aufmerksam gemacht hat.

der objektivierenden Wahrnehmung, das auch die Husserl'schen Analysen der Welt als Horizont leitet, zur Konsequenz hat, dass Horizonte, wenn überhaupt, dann ausschließlich in der Dichte der Potenzialität gedacht werden können. Mit anderen Worten: Die einzige Dichte der Horizonte ist diese Dichte der Potenzialität. Nun kann man diese Dichte der Potentialität wohl als leiblich bezeichnen, wenn man die Tatsache berücksichtigt, dass die Potenzialitäten des „Ich kann“ in einem Leib verankert sind. Wir mussten jedoch auf Merleau-Ponty und seinen Begriff des „Fleisches der Welt“ (*la chair du monde*) warten, um den Weg für das Denken einer medialen Dichte zu öffnen, deren kosmisch-leibliche Dimension den Potenzialitäten des „Ich kann“ eine materiell-elementale Qualität verleiht.⁶

298

Fink thematisiert diese materiell-elementale Dimension der Welt auf einigen sehr schönen und fast poetischen Seiten von *Sein und Mensch* (1977), wo wir eine ähnliche Gedankenbewegung finden, wie sie sich in der soeben zitierten Passage aus dem Vortrag über „Bewusstseinsanalytik und Weltproblem“ entfaltet. Diese Gedankenbewegung besteht schlicht darin, vom Ding zur Welt zu gehen. Fink weist ausdrücklich auf die Tendenz des sogenannten metaphysischen Denkens hin, einer Ontologie des Dings verhaftet zu bleiben: Die Metaphysik blieb, so Fink, „das Bedenken des Seienden in seinem Sein. Sie blieb die denkende Bestimmung des Dinges.“ (Fink 1977, 239.) Diese Ontologie des Dings überschattet jedoch eine tiefere, vor-dingliche bzw. elementale Dimension, aus der die Dinge zunächst erscheinen können. Die „Dinge gehören [...] letzten Endes den Elementen an, sind ihnen in gewisser Weise entrissen und doch noch verfallen. Sie sind abgestückte Elemente, Abstückungen aus den Elementen.“ (Ebd., 267.) Diese elementale Dimension weist auf eine weitere Dimension der Welt hin, eine Dimension, die sich nicht auf einen Horizont reduziert, der von einem oder mehreren begrenzten Seienden ausgeht und sie umgibt, sondern die die ontologischen Gefüge bzw. Gewebe des Seienden ausmacht. Jenseits oder diesseits der Horizontalität der vorgezeichneten Potenzialitäten weisen die Elemente auf einen kosmischen

6 Zu den zeitgenössischen Perspektiven auf diese Dimension an der Schwelle der Phänomenalität bzw. die die Phänomenalität übersteigende Dimension und die Frage nach dem Elementalen vgl. den sehr schönen, von Anselm Böhmer und Annette Hilt herausgegebenen Sammelband *Das Elementale* (2008).

Hintergrund und eine Stofflichkeit hin, die der Dinglichkeit vorausgehen und sie allererst ermöglichen. In diesem Sinne sind die Elemente für Fink „die stärkste Hinweisung auf das Welthafte“ (ebd., 279).

Die Welt, deren Weltlichkeit sich in der elementalen Dimension ankündigt (ohne mit ihr verwechselt zu werden), ist also keine horizontale Welt mehr. Vielmehr ist es eine Welt unterhalb, diesseits oder jenseits jedes Horizonts, die die Dinge und das Seiende trägt und damit die Horizontalität selbst überhaupt erst ermöglicht. Es geht dabei um eine Dimension der Welt, die Husserl selbst erahnt haben mag, als er die Erde als *Ur-Arche* beschrieb (Husserl 1940) oder die Hypothese von einer rein hyletischen Welt vor dem Erwachen des Selbst aufstellte,⁷ ohne diese Intuition eigens zu entwickeln, die daher nur angedeutet und am Rande der kanonischen Thesen zur Welt als Horizont bleibt. Erst mit Heideggers *Kunstwerk-Aufsatz*⁸ wurde mit dem Begriff der Erde ein neuer Aufriss dieser vorhorizontalen, massiven und elementalen Dimension der Welt gewagt.

Doch steht die Erde bei Heidegger durch ihre Tendenz, sich zu verschließen, sich aller Offenheit zu entziehen, bekanntlich nicht nur im Gegensatz zu aller Horizontalität, sondern auch im Gegensatz zu dem, was Heidegger selbst Welt nennt. Die operative Matrix aller Analysen des Kunstwerks ist unmissverständlich der *Streit* zwischen Welt und Erde (Heidegger 1935/2012, 35). Auch wenn die Analysen zum Ursprung des Kunstwerks einen entscheidenden Fortschritt gegenüber den Analysen von *Sein und Zeit* darstellen, in denen die Welthaftigkeit der Welt als Bedeutsamkeit gedacht wird, die mit dem Verstehen des Daseins verbunden ist, können wir uns fragen, ob es ihnen wirklich gelingt, die Welt in ihrer kosmischen Radikalität diesseits oder jenseits jedes Horizonts zu denken. Denn die Welt ist nicht nur ein Synonym für das Offene und damit für eine gewisse radikalisierte

299

⁷ Vgl. die Analysen des Verhältnisses zwischen dem urhyletischen Strömen und der Welt in den C-Manuskripten (*Hua Mat VIII*) oder der Welt des Vor-Ich (*Hua XV*, 604). Siehe dazu Fazakas 2020.

⁸ Bekanntlich war die erste Fassung dieses Textes ein Vortrag, den Heidegger am 12. November 1935 in Freiburg gehalten hat. Wir werden daher diesen Text zitieren und dabei auch das ursprüngliche Datum des Vortrags wie folgt angeben: Heidegger 1935/2012.

Horizontalität, sondern sie wird noch im Rahmen einer Ontologie gedacht, die sich aus der Frage, was ein Werk sei, und damit aus einem Denken der *Technik* und der *poiesis* entfaltet. Natürlich erkennt Heidegger der *Physis* selbst eine poetische Dimension zu, aber wie Cathrin Nielsen anmerkt, ist es letztlich die Aufgabe von Kunst und Sprache, die Phänomenalisierung als Wahrheit hervorzubringen (Nielsen 2011, 163), und diese Aufgabe und diese Phänomenalisierung haben Vorrang vor allem anderen.

Sprechen wir stattdessen, ohne hier auf das komplizierte Verhältnis zwischen dem Heidegger'schen Denken der *physis* und der kosmologischen Phänomenologie Finks eingehen zu können (siehe dazu den sehr klaren Aufsatz von Cathrin Nielsen, 2011), einige Grundthesen von Finks eigenem Projekt an. Eine dieser Thesen – deren Tragweite im Lichte dessen, was soeben skizziert wurde, in ihrer ganzen Radikalität deutlich wird – besteht in der Feststellung, dass sich die Welt nicht in der Horizontalität erschöpfe und sich nicht auf diese reduzieren lasse. So schreibt Fink in *Welt und Endlichkeit*:

300 In ihm [d. h. im Horizont-Phänomen] meldet sich wohl die Welthaftigkeit der Welt, aber es kann und darf nicht mit der Welt gleichgesetzt werden; es gründet in der Offenheit der Welt, aber ist nicht die eigentlich welthafte Weise des Offenseins. (Fink 1949, 217.)

Es ist also nicht die Welt, die sich in der Horizontalität begründet, sondern umgekehrt ist es die Horizontalität, die in der Welt gründet, die nun als unter, dies- oder jenseits jedes Horizonts liegend gedacht werden muss. Diese Aufgabe kündigt sich in der Unterscheidung an, die Fink zwischen zwei Begriffen der Welt macht: dem existenziellen und dem kosmischen Weltbegriff. In *Welt und Endlichkeit* finden wir folgende Definitionen: „Das nennen wir den existenziellen Begriff der Welt: das Seiende im Raume einer Zugänglichkeit und Offenbarkeit für den Menschen.“ (Ebd., 220.) „Diesen Weltbegriff, der ein an sich seiendes Ganzes, eine vom Menschen unabhängige Allheit meint, nennen wir kosmischen Weltbegriff.“ (Ebd., 221.)

Aber, und das ist entscheidend, die Welt unterhalb, dies- oder jenseits jeder Horizontalität, unterhalb, dies- oder jenseits jedes möglichen originär gebenden Zugangs für den Menschen zu denken, läuft nicht darauf hinaus,

sie als etwas Reales im Sinne des Husserl'schen Realen zu postulieren. Ferner hat das An-sich der Welt nichts von dem Charakter eines Dings an sich. Die Welt ist weder ein reales Seiendes jenseits der Korrelation, ein Seiendes, das an sich selbst existieren würde, noch eine rein subjektive Vorstellung gemäß einer allzu naiven Lesart der Korrelation. Die falsche Alternative einer Welt ‚an-sich‘ und des Subjektivismus ergibt sich gerade aus einem ontischen und eben nicht kosmischen Verständnis der Welt: „Versucht man aber sie [die Welt] ontisch, d. h. als ein Seiendes zu nehmen, so kann man der Skylla eines vorhandenen Monstrums oder der Charybdis einer ‚Subjektivierung‘ nicht entgehen.“ (Fink 1949, 374.)

Eine Welt unterhalb, dies- oder jenseits eines Horizonts zu denken, bedeutet daher, eine Welt zu denken, die kein Seiendes ist. Das Seiende kommt immer innerhalb einer Welt vor, aber die Welt selbst ist nie unter dem Seienden zu finden. Es ist gerade der Sinn der von Fink eingeführten „kosmologischen Differenz“ – in der man Anklänge an Heideggers „ontologische Differenz“ vernimmt –,⁹ dass sie auf der radikalen Kluft zwischen den binnenweltlichen Dingen und der Welt selbst besteht, die ihnen Raum gibt und Zeit lässt (ebd., 206).

301

Wir hätten hiermit also zwei Differenzen oder vielmehr zwei Deklinationen der kosmologischen Differenz: den Unterschied zwischen der Welt als Horizont (nach dem existenziellen Weltbegriff) und der kosmischen Welt sowie den Unterschied zwischen dem (binnenweltlichen) Seienden und der Welt. Die Radikalität dieser zweiten Deklination der kosmologischen Differenz kann nur verstanden werden, wenn man die erste Deklination durchläuft, oder mit

9 Obwohl der Gedanke einer kosmologischen Differenz von Fink im Kontext einer Analyse Kants und der Ideen der Vernunft eingeführt wird, also ohne ein explizites Echo Heideggers zu sein, scheint es möglich, die Differenz zwischen der Welt und dem binnenweltlichen Seienden mit der Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden in Verbindung zu bringen, wie es Anton Sverdlíkov im vierten Kapitel seiner Dissertation zum Thema *Ereignis des Absoluten: das Geschehen des Denkens bei Heidegger und Hegel* tut. Anhand von Texten aus den 1930er Jahren zeigt Sverdlíkov, dass und wie das Heidegger'sche Seyn als das verstanden werden kann, was die Ganzheit des Seienden begründet, ohne selbst unter das Seiende zu fallen. In ähnlicher Weise ist die kosmische Welt genau das, was kein binnenweltliches Seiendes ist, aber die Gesamtheit des Seienden in ihr ermöglicht.

anderen Worten: Die zweite Deklination muss die erste einschließen. Bleiben wir bei der einfachen Formulierung einer Differenz zwischen den Dingen und der Welt, könnten wir diese Welt noch immer als Horizont verstehen, denn auch der Horizont ist offensichtlich kein binnenweltliches Ding. Allerdings, und darauf beharrt Fink, bleibt die Horizontalität der Welt von einem Seienden und insbesondere von einer Subjektivität her gedacht, auch wenn diese letztere transzendental gefasst oder gar jene ontologische Version der transzendentalen Subjektivität ist, die von Heidegger als *Dasein* beschrieben wird. Im Gegensatz zu einer solchen Tendenz, die Welt von einem Seienden her zu denken – selbst wenn es das Seiende ist, dem es in seinem Sein um sein eigenes Sein geht –, schlägt Fink vor, in einer Umkehrung das Seiende von der Welt her zu denken (Fink 1949, 213). Dies erlaubt uns, die Bedeutung der kosmologischen Differenz zu klären, indem wir sie in die Kluft bzw. den radikalen *chorismos* zwischen der kosmischen Welt und den Welthorizonten mit ihren Dingen einschreiben.

302 Die Beziehung zwischen diesen beiden Aspekten ist negativ bestimmt: Horizonte sind keine Manifestationen der kosmischen Welt, Welthorizonte beziehen sich nicht auf die kosmische Welt, wie sich Abschattungen auf das Ding als Idee im Kantischen Sinne¹⁰ beziehen würden, denn *die Welt ist eben kein Ur-Ding, real oder ideal, von dem die Horizonte die Abschattungen wären*. Was aber ist die Welt dann?

2. Die kosmische Welt und ihre Amphibolie im Lichte der neuen Forschungen der zeitgenössischen Phänomenologie

2.1. Die kosmische Welt bei Fink

Wie wir soeben gesehen haben, ist die kosmologische Differenz nur eine negative Bestimmung der kosmischen Welt und kündigt noch nichts Positives über sie an. Die Aufgabe einer kosmologischen Phänomenologie bestünde in der Tat darin, ein, wenn auch indirektes, Zeugnis von der kosmischen Welt

10 Zu diesem Husserl'schen Ausdruck und der Frage nach der (Unendlichkeit der) Welt vgl. die Analysen von László Tengelyi in *Welt und Unendlichkeit* (Tengelyi 2014, 313ff.).

abzulegen und ihr Wesen zu erhellen – wenn auch durch eine spekulative Konstruktion, die mit phänomenologischen Zwängen behaftet bleibt. Damit ein solches Zeugnis möglich ist, müsste die kosmische Welt auf eine bestimmte Weise erscheinen. Aber bedeutet die Phänomenalität der Phänomene in der Phänomenologie nicht notwendigerweise Horizontalität? Gibt es eine Erscheinung, die keine Erscheinung in oder mit einem Horizont ist? Die Frage ist aus phänomenologischer Sicht von entscheidender Bedeutung, denn wenn die kosmische Welt eben kein Horizont ist, wenn Horizonte nicht eine Art von Abschattungen dieser Welt sind und wenn alle Erscheinungen tatsächlich Horizontalität implizieren, dann gibt es eben keine Erscheinung der Welt und damit auch keine mögliche Bezeugung, oder zumindest keine mögliche *direkte* Bezeugung. Die Stärke von Finks Analyse besteht jedoch gerade darin, einen neuen Begriff des Erscheinens vorzuschlagen, der der kosmischen Welt entsprechen würde:

Auch er [der kosmische Weltbegriff] kennt eine Redeweise von „Erscheinung“. Und zwar bedeutet hier Erscheinen nicht primär Zum-Gegenstand-werden eines Seienden derart, dass es in die geschichtliche Welt eines Menschentums hereinragt; Erscheinen meint jetzt etwas ganz anderes: das *Zum-Vorschein-Kommen* des Seienden, das Aufgehen ins Licht, das Herauskommen aus einer verbergenden Dunkelheit, etwa aus dem Ungefügen der Elemente, und das Heraustreten in den Umriss einer abgegrenzten Gestalt. (Fink 1949, 221.)

303

Aber das Wesen, das zum Vorschein kommt, ist nicht etwas, das schon in der Dunkelheit vorhanden gewesen wäre und nur darauf gewartet hätte, einfach erhellt zu werden.¹¹ Das *Zum-Vorschein-Kommen* selbst ist die eigentliche

11 Vgl. auch die Analysen des Fragments 64 von Heraklit und des Moments des Aufblitzens als *genesis* im Seminar über Heraklit, das Fink im Wintersemester 1966/67 zusammen mit Heidegger gehalten hat: „Wenn wir jetzt ausgehen vom Hervorkommen, Zum-Vorschein-Kommen, worin Sie die griechische Bedeutung der in γιγνομένων gedachten γένεσις sehen, dann haben wir damit auch eine Beziehung zur Helligkeit und zum Lichtschein des Blitzes, in dem das einzelne steht und aufleuchtet. Wir hätten dann folgendes analoge Verhältnis: so wie in einer lichtlosen Nacht der Blitz auf einmal alles einzelne in seinem bestimmten Umriß sehen läßt, so wäre das in einer kurzen Zeit

Bewegung, in der und durch die das Sein zum Seienden wird, in der und durch die sich die Masse der Dunkelheit selbst bestimmt und zum Seienden mit einer Kontur, einer Gestalt *verklärt*. Wenn nun die kosmische Welt, aus der etwas überhaupt zum Vorschein kommen kann, nicht selbst ein Seiendes ist, müssen wir uns diese kosmische Bewegung des Erscheinens als Zum-Vorschein-Kommen, diese kosmische *Verklärung*, als eine ontogenetische Bewegung vorstellen. Die kosmische Welt ist also nicht in dieser oder jener Erscheinung bezeugt, sondern in dem und durch das *Faktum*, dass *es* Erscheinung *gibt*, und wenn wir dieses *Geben* dynamisch als Bewegung fassen (wie Fink es tut), müssen wir sagen: Die phänomenologische Bezeugung der Welt geschieht in dem und durch das *Faktum* der *Ontogenese*. Um die Formulierung von Fink in *Sein und Mensch* zu zitieren, verweist „die Faktizität des Gegebenen“ auf „jenes dunkle ‚Es‘, welches irgendwie doch aufleuchtet, wenn wir sagen ‚es gibt‘. Das Es, das alle Dinge ‚gibt‘, ist die Welt“ (Fink 1977, 276) – in einem, wie man hinzufügen möchte, kosmischen Sinne.

304 Aber was ist mit diesem ‚Es selbst‘, vor seinem Geben? Was ist mit der kosmischen Welt selbst in ihrer uralten Dunkelheit, also vor ihrer Verklärung? Was ist das Gewebe des Erscheinens, seine transzendente Vergangenheit, aus der insbesondere das Seiende seinen Seinsgehalt bezieht? In einer Geste des Denkens, die die griechische Bestimmung der Wahrheit als *a-letheia* erweitert (siehe z. B. Fink 1977, 302f.), weist Fink darauf hin, dass die Bewegung des Zum-Vorschein-Kommens, die wir als Ontogenese verstehen, nicht nur eine Bewegung des Erscheinens sei, sondern auch eine Bewegung des Verbergens: Ver-klärung ist Verbergung. In der Tat verbirgt das Seiende den Grund, aus dem es entsteht und in Erscheinung tritt. Oder, um es mit den Worten von *Welt und Endlichkeit* zu sagen: „Die Welt verstellt sich selbst, sie verdeckt sich mit dem Seienden, das sie in sich ‚vorkommen‘ lässt.“ (Fink 1949, 213.)

dasselbe, was im $\pi\upsilon\rho\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\nu$ aus Fragment 30 immer geschieht. In dem Moment der Helligkeit ist die Einrückung des Seienden in die Bestimmtheit gedacht.“ (Heidegger und Fink 1970, 18f.) Das Zum-Vorschein-Kommen ist also eine wahre Genesis im starken Sinne des Wortes: in ihr fallen ontologische und phänomenologische Genesis zusammen. Das Zum-Vorschein-Kommen sagt die Ontogenese als kosmische Phänomenalisierung aus.

Genau genommen ist es nicht die Welt, die erscheint, sondern das Seiende. Im Zum-Vorschein-Kommen des Seienden, das dadurch seine Gestalt gewinnt, kann die Welt nur insofern „durchschimmern“, als sie dem Erscheinen des Seienden, das sich gewissermaßen vor sie stellt, Raum gibt und Zeit lässt. In dieser Verdeckung durch das Seiende ist die Welt jedoch nicht völlig ausgeblendet, sondern sie *schwingt* (wie Fink sagt) zwischen einer nur flüchtig „zwischen-wahrnehmbaren“ (auf Französisch würde man sagen: *entre-aperceptible*) Anwesenheit und Abwesenheit, was gerade die Spur ihres anonymen Fungierens zeichnet. Fink zufolge zeigt sich dieses *Schwingen* in der Affektivität, und zwar exemplarisch in der Erfahrung des Erhabenen.¹² Mit der Welt haben wir es zu tun, „wenn das Ganze durch unser Dasein schwingt, wenn wir hinausstehen, wenn wir uns auslassen in der Ergriffenheit, die ‚der bestirnte Himmel über mir‘ und der ‚Blick auf ferne Meere‘ uns ins Herz schickt“ (Fink 1949, 395). Aber er sagt weiter:

Aber es ist nicht nur das Gefühl des Erhabenen, in welchem Welt uns anspricht als das grenzlos Weite; auch in der heimatlichen Nähe: die schlichten Dinge, Haus der Kindheit, der Baum in Garten, der Möwenflug über dem weithin dämmernden See, in all dem kann *Welt* anwesen, kann eine unendliche Bedeutung liegen. (Ebd.)

305

Gemeinsam ist diesen Erfahrungen (der des Erhabenen und der der Anwesenheit der Welt in der Nähe unseres Aufenthalts) der Moment der Unendlichkeit, der Inkommensurabilität, an deren Schwelle die Dinge alle Form, alle Gestalt und schließlich alle Kontur verlieren und sich auf eine ursprüngliche Dimension öffnen, die nicht darstellbar, nicht schematisierbar, die unvorstellbar und unerschöpflich ist.

Die *Schwingung* des Unendlichen im Endlichen, des Unbegrenzten im Begrenzten, der massiven Formlosigkeit in jeder Form, ist ein Hinweis auf das, was Cathrin Nielsen als „Unermesslichkeit der Erde“ (Nielsen 2011, 170) bezeichnet hat und was nach Fink nichts anderes ist als eine kosmische

¹² Zu der bedeutsamen Auseinandersetzung von Marc Richir mit diesem Fink'schen Gedanken siehe den ausgezeichneten Artikel von Stéphane Finetti (2019, 153ff.).

Dimension der Welt selbst: „Die Erde als der ungefüge Zusammenhalt, der alle abgerissenen, vereinzelt Seienden umfängt und in seiner verschlossenen Tiefe verwurzelt, ist *Welt im kosmischen Sinne*.“ (Fink 1949, 366.) Es ist diese Unermesslichkeit, die bereits in der Dimension des Elementalen aufscheint, aber – wie Fink in *Sein und Mensch* deutlich macht – die Erde steht noch unter den Elementen selbst (Fink 1977, 278f.). Sie ist sozusagen das Ur-Element oder doch ein Grundelement, das sich jeder möglichen Objektivierung entzieht (auch der von den Elementen gewissermaßen doch zugelassenen),¹³ aber doch zugleich die bewegende Matrix¹⁴ der Dinge und Elemente bleibt. „Die Erde ist die Seinsmacht, welche die hiesigen Dinge durchmacht, das Irdische hält und trägt, alle Dinge und Elemente in ihrer Hut versammelt und wahrt.“ (Ebd., 281.) Und von dieser Macht unterhalb und diesseits aller Dinge und sogar unterhalb und diesseits der elementalen Dimension können wir in letzter Instanz nur eine Ahnung haben. So schreibt Fink in einer Passage, in der die soeben zitierten Zeilen aus *Welt und Endlichkeit* über die Möglichkeit der Anwesenheit der Welt in den einfachen Dingen widerklingen:

306

Vielleicht überfällt uns dann und wann eine Ahnung davon [von diesem reinen, verschließend-bergenden Walten der Erde]. Wir blicken in die Landschaft und sehen nicht nur Wiesenhänge und Bauernhäuser, Wolken am Firmament, nicht nur den Käfer im Gras und Weih in

13 Fink argumentiert nämlich, dass die Elemente immerhin „eine gewisse Vergegenständlichung zulassen“, indem sie sich dem „Vorstellen“ und dem „vorstellenden-vergegenständlichenden Denken“ anbieten (Fink 1977, 279). Es wäre in der Tat nicht unmöglich, sich die Elemente als Megadinge vorzustellen, oder, um einen zeitgenössischen Begriff aus dem neuen Realismus zu verwenden: als Hyperobjekte, d. h. als Objekte, die zeitlich und räumlich massiv verteilt sind (siehe Morton 2013, 1: „I coined the term *hyperobjects* to refer to things that are massively distributed in time and space relative to humans.“). Aber die Elemente so zu denken, würde gerade ihren elementalen und kosmischen Charakter verfehlen.

14 Vgl. Alexander Schnells Überlegungen zu einer transzendentalen generativen Matrix der Sinnbildung in der Phänomenologie (z. B. in *Seinsschwingungen*; Schnell 2020). Obwohl Schnells Perspektive eine andere ist, da sich seine Analysen im Rahmen einer Phänomenologie der Sinnbildung und einer generativen Ontologie entfalten, kann man fragen, ob seine Analysen es erlauben, von einer kosmologischen Matrix zu sprechen.

der Höhe, sondern spüren hinter, oder besser: *in* allen Dingen die allgegenwärtige Nähe des Großen Pan. (Ebd., 272.)

Die kosmische Welt, die Erde unter den Elementen, die Seinsmacht, die der eigentliche Bewegter des Zum-Vorschein-Kommens ist, wird also vor allem durch ihre Schwingung in der Affektivität und in der Ahnung bezeugt, durch eben jene Schwingung, die Affektivität und Ahnung an den Rändern der Phänomenalität zum Schwingen bringt.

Doch worum genau geht es bei dieser Schwingung? Wovon gibt sie Zeugnis? Können wir uns dem Ursprung dieser Schwingung durch das Denken nähern? Oder können wir, um eine Formulierung von Fink aus *Welt und Endlichkeit* zu verwenden, „die Welt auch durch das Denken *schwingen* [...] lassen“ (Fink 1949, 395)? Genau das versucht Fink mit den Begriffen der Bewegung und des Ereignisses oder auch des Geschehens zu fassen. Worum geht es dabei? Es geht um die Bewegung der Welt als Ereignis, die bereits als ontogenetische Bewegung beschrieben wurde. In *Welt und Endlichkeit* wird diese kosmische Ontogenese ausdrücklich als Ur-Ereignis beschrieben: „Welt ist das Aufgehen des Seins. Für dieses Ur-Ereignis, das allen Dingen und Begebenheiten erst den Spielraum gewährt, haben wir keinen rechten Namen und wir können keinen haben.“ (Ebd., 397.)¹⁵

307

Aber was ist ein Ereignis, das einen Spielraum gewährt? Wie ist dieses Geben zu denken? Fink beantwortet diese Frage gleich auf der darauffolgenden Seite:

Welt ist das ursprüngliche Hervorbringen selbst. Wenn wir dieses als Raumgeben und Zeitlassen bezeichnen, so sind das Verlegenheitsausdrücke; aber sie zielen ab auf den *Bewegungscharakter*, auf das „*Geben*“. Es gibt nicht Welt wie es Tag und Nacht gibt. Sondern Welt ist das, was alles „gibt“, was alles schenkt, von dem wir dann sagen: „es gibt es“. Alle Dinge steigen auf und fallen nieder im Reigen der Zeit und haben eine Stätte, wo sie verweilen, und haben ein „Gesicht“, das

15 Für eine detailliertere Analyse dieser Passage im Kontext der zeitgenössischen Phänomenologie vgl. das Buch *Welt und Leib* von Karel Novotný (2021, 37ff.).

sie kenntlich und benennbar macht. Die Welt ist das, was die Stätte gewährt, *hedran parechon*, wie es im „Timaios“ heißt. (Ebd., 398.)

Wir können in dieser Passage einen ausdrücklichen Hinweis auf die Platonische *chora* erkennen. Es ist in der Tat die *chora* des *Timaios*, die dem dort auftretenden Seienden die Stätte gewährt. In seiner Interpretation des Platonischen Denkens in „Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung“ besteht Fink darauf, dass dieses „eigentliche und wesenhafte Grundgeschehen“, welches „die Ur-Bewegung der *Seinslichtung*“ (Fink 1951, 156) sei, nur aus der „nächtige[n] Raum-Materie des Weltalls“ (ebd., 159) möglich sei, die „allen *eide* den Platz gewährt“ (ebd., 160) – und die Fink wiederum *Erde* nennt.

308 Der unerschöpfliche Grund der Ontogenese oder das, was Cathrin Nielsen als den „sich jeder Lichtung entziehenden Boden alles Werdens“ (Nielsen 2011, 164) beschrieben hat, ist also nichts anderes als eine phänomenologische Version der Platonischen *chora*, die hier als kosmische Welt und Erde gedacht wird. Dennoch stoßen wir bei dieser Annäherung an diesen Grund zugleich auf eine radikale Amphibolie: die zwischen der verräumlichenden und der materiellen Dimension der *chora*.

Im letzten Teil dieses Beitrags möchte ich daher, wenn auch nur kurz, zeigen, dass die gleiche Amphibolie auch in der aktuellen zeitgenössischen Phänomenologie zu finden ist, nämlich in Renaud Barbaras' 2019 erschienenem Buch *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*.

2.2. Die Amphibolie der kosmischen Welt in *L'appartenance* von Renaud Barbaras

In der aktuellen Forschung hat Karel Novotný bereits auf einige Berührungspunkte und Unterschiede zwischen dem Denken von Fink und Barbaras hingewiesen. In seinem Aufsatz „Die Welt und das Ereignis des Erscheinens. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz“ (Novotný 2019) entfaltet Novotný seine Analysen auf der Grundlage von Barbaras' Werken, die *L'appartenance* vorausgehen. Dagegen finden wir in seinem jüngsten Buch *Welt und Leib* (Novotný 2021) eine explizite Auseinandersetzung mit den Thesen, die Barbaras in *L'appartenance* entwickelt.

Es ist wichtig, dies klarzustellen, denn *L'appartenance* stellt, wie Barbaras selbst z. B. in einem online verfügbaren Interview sagt,¹⁶ eine neue Ausarbeitung seines Denkens dar, die in einigen Punkten mit dem Rahmen bricht, um den es in seinen früheren Werken geht. Das bedeutet, dass diese Veränderung erst in jüngster Zeit berücksichtigt werden kann, und genau das tut Novotný in *Welt und Leib*, auf dem unsere folgenden Analysen beruhen. Worin genau besteht die Veränderung in Barbaras' Ansatz?

Die markanteste Formulierung findet sich wohl in der Anmerkung Nr. 35 auf Seite 73 von *L'appartenance*, die ich hier in einer modifizierten Form der Übersetzung von Karel Novotný vollständig zitiere:

Wir werden also dazu gebracht, durch diesen Begriff des Aufbruchs (*déflagration*) die Urbewegung und das Urereignis, die wir bisher unterschieden hatten und deren Unterschied sogar im Mittelpunkt unserer früheren Arbeiten stand, schlicht und einfach zu identifizieren. Der dieser Unterscheidung innewohnende Restdualismus, der insbesondere zu dem irreduziblen Unterschied zwischen dem Lebendigen und dem Nichtlebendigen geführt hat, ist damit unserer Ansicht nach endgültig überwunden worden. (Barbaras 2019, 73; vgl. Novotný 2021, 45.)¹⁷

309

Worum geht es bei dieser Identifizierung von Urbewegung und Urereignis? In *Métaphysique du sentiment* (Barbaras 2016) beispielsweise wurde die Urbewegung (*l'archi-mouvement*) bereits als eine ontogenetische Bewegung und in gewissem Sinne als eine Bewegung des Erscheinens gedacht, aber diese

16 https://www.youtube.com/watch?v=kdn_KcRbNs8 (Zugriff: 03.04.2022).

17 Bei der Übersetzung der Begriffe von Barbaras stütze ich mich auf die terminologischen Lösungen, die Karel Novotný in *Welt und Leib* in seinen Übersetzungen und Zusammenfassungen der Argumente von Barbaras präsentiert hat. (Das französische Original lautet: „Nous sommes donc conduits à identifier purement et simplement, à travers ce concept de déflagration, l'archi-mouvement et l'archi-événement que nous avons jusqu'ici distingués et dont la différence était même au centre de nos ouvrages précédents. C'est donc le dualisme résiduel inhérent à cette distinction, qui débouchait notamment sur la différence irréductible entre vivant et non-vivant, que nous pensons définitivement surmonté.“)

Bewegung war eben jene unaufhörliche Bewegung, die von sich aus noch kein *telos* hat und die daher nie über Erscheinung oder Erscheinendes stolpert. Das heißt, in der Urbewegung der Welt ist das Seiende nur „im Prozess des Erscheinens“ und nicht erschienen (ebd., 37). Damit das Seiende wirklich erscheinen kann, müsse noch ein „Überschuss an Erscheinung“ dazukommen, der das wahre „Auftauchen aus der Dunkelheit“ sei, und dieser Überschuss könne nur „das Werk eines Subjekts“ sein (ebd., 37). Nun kommt aber das Subjekt gerade erst durch das Urereignis (*l'archi-événement*) zustande, das eine Begrenzung in die Urbewegung einführt und damit die Abspaltung der Subjektivität von der Weltbewegung ermöglicht. „Die Reihenfolge ist also wie folgt: Ur-Ereignis der Begrenzung und Spaltung im Herzen der Ur-Bewegung, Auftauchen des Subjekts, Aufkommen der Phänomenalität.“ (Ebd., 89.)¹⁸ Kurz, mit der Unterscheidung zwischen der ontogenetischen Urbewegung, die nur ein dunkles „Erscheinen“ hervorbringe, und dem Urereignis, das durch das Auftreten einer Subjektivität eine zusätzliche Erscheinung evoziere und damit die sogenannte Phänomenalität ermögli- che, ging es im Buch von 2016 noch um die Unterscheidung zwischen einer primären ontogenetischen Bewegung, die ungefähr Finks „Geben“ (aber ohne Erscheinendes) entsprechen, und einer sekundären Bewegung, die ihrerseits der Phänomenalisierung in und durch Horizonte entsprechen würde.

310

Nun läuft die Identifizierung von Urbewegung und Urereignis durch und in der ursprünglichen Zugehörigkeit (*appartenance*) von beiden darauf hinaus, die Bedingungen der Phänomenalisierung selbst von jeder Subjektivität zu lösen. Die Zugehörigkeit hat Vorrang vor der Trennung: Die von der Welt getrennten Seienden, Lebewesen, Subjekte usw. gehören der Welt in einem ontologischen Sinn an, der stärker ist als die Trennung. Von nun an ist „das wahre Subjekt der Kosmophanie der Kosmos selbst“ (Barbaras 2019, 100), und das Urereignis bezeichnet nicht mehr die Abspaltung der Subjektivität von der Bewegung der Welt, sondern den Aufbruch (*déflagration*) selbst, die „Produktion“ oder „Entstehung einer

18 „L'ordre est donc le suivant : archi-événement de la limitation et de la scission au cœur de l'archi-mouvement, surgissement du sujet, avènement de la phénoménalité.“ (Barbaras 2016, 89.)

Vielheit der Seienden“ oder „genauer gesagt die Vielheit als Quelle der Seiendheit der Seienden“ (ebd., 72).

In diesem Sinne handelt es sich um eine radikala-subjektive Phänomenologie, in der das Subjekt im klassischen Sinne des Begriffs von derselben Bewegung ausgeht wie die anderen Seienden, von derselben Ausströmung der *Übermacht* der Welt, die das Seiende im Allgemeinen hervorbringt. Ohne hier auf die vielen auffälligen Ähnlichkeiten zwischen dem Fink'schen Denken und Barbaras' Vorschlag, was die „ursprüngliche Übermacht“, ihre Aufsplitterung in eine Vielheit, die in seinen Analysen implizierte kosmologische Differenz, den Grund als Abgrund usw. betrifft, eingehen zu können, möchte ich hier lediglich und abschließend auf die in Barbaras' Analysen implizierte Amphibolie von Raum und Materie eingehen.

Barbaras beschreibt die ontogenetische Macht in der Tat als etwas, das dem Seienden im doppelten Sinne des französischen Ausdrucks *donner lieu* Platz gibt: Die ontogenetische Macht schafft das Sein, indem sie das „Wo“ alles Seienden ordnet, dieses gewährt und bewahrt (Barbaras 2019, 62). Es handelt sich also, wie Barbaras sagt, um eine „verräumlichende Macht“ (ebd.), die er in drei Dimensionen gliedert, die den drei Bedeutungen von Zugehörigkeit entsprechen. Denn zur Welt zu gehören, bedeutet eben, ein „Wo“ in der Welt, innerhalb der Welt zu haben. Barbaras präzisiert, dass

311

die Frage nach dem „Wo“ [...] drei mögliche Antworten erfordert: Jedes Wesen hat einen Sitz (*site*), der durch seine Identität vorgegeben ist, einen Boden (*sol*), der seinem Sein innewohnt, und einen Ort (*lieu*), der durch seine Existenz gesetzt wird; seine Zugehörigkeit ist zugleich topologisch, ontologisch und phänomenologisch. (Ebd., 37.)¹⁹

Der Sitz entspricht dem, was in der Phänomenologie als Körper bezeichnet wird, der Boden dem, was Merleau-Ponty „Fleisch“ nennt, und der Ort dem Bewusstsein, der Subjektivität (ebd.). Allerdings tendieren die Analysen des Buches durch die These einer notwendigen Selbstüberwindung der

¹⁹ Zum Problem der Verleiblichung und der neuen Topografie siehe auch Novotný 2021, 40–47.

Phänomenologie als Kosmologie (ebd., 64; vgl. Novotný 2021, 40) eindeutig dazu, dem Boden (*sol*) ein Primat zuzuschreiben. Und genau in diesem Primat des Bodens, der dem Fleisch entspricht, liegt der Dreh- und Angelpunkt zwischen der Verräumlichung und der Frage nach dem Gehalt, Stoff oder der Materie des Seins.

Der Boden wird in der Tat als „das absolut Allumfassende, das Element aller Zugehörigkeit“ beschrieben, „der Boden ist das, woraus alles Seiende ist, woraus es insofern besteht, als es ist“, er ist „die ontologische Textur [bzw. das Gewebe] des Seins“ (Barbaras 2019, 59). Der Boden als Element bezieht sich also auf das, was das ontologische Gewebe, ontologischer Stoff selbst ist, auf das, was dem Seienden einen Seinsgehalt verleiht. Nach der hier vorgeschlagenen Lesart geht es aber nicht um eine Art *prote hyle*, die selbst ein Seiendes wäre, das von Formen imprägniert werden könnte, sondern um das *Sein* selbst, das sich an die architektonische Stelle der *hyle* setzt. Es ist dann notwendig, „das Sein der Seienden nicht mehr als das zu denken, was das Seiende hat, als das, was in ihm besteht oder wirkt, sondern als das, worin es eingeschrieben ist, ein Element, das wir zuerst Welt genannt haben“ (ebd., 60).

312

In dieser Amphibolie der Welt als Element, Textur oder ontologisches Gewebe alles Seienden einerseits und andererseits als das, was dem in ihr entstehenden Seienden das „Wo“ gewährt, erkennen wir die alte Amphibolie der *chora* als „Raum-Materie“ wieder, aus der sich die ontogenetische Bewegung entfaltet. Vor diesem Hintergrund könnte man Barbaras' kosmologisches Projekt als eine Weiterentwicklung des Fink'schen Projekts deuten. Inwiefern dies bewusst oder unbewusst geschieht, bleibt eine wichtige philologische Frage, denn auch wenn Barbaras Fink in *L'appartenance* nicht explizit zitiert, können direkte oder indirekte Einflüsse in anderen Schriften nachgewiesen werden (insbesondere Barbaras' Auseinandersetzung mit Jan Patočka). Wir haben hier einen exemplarischen Fall von Finks unterirdischem Einfluss auf die zeitgenössische Phänomenologie, nicht nur in ihrer Begrifflichkeit, sondern auch in ihren thematischen und metaphysischen Entscheidungen. Die Aufgabe künftiger Forschungen über Fink und die zeitgenössische Phänomenologie besteht vielleicht gerade darin, diese unterirdischen Einflüsse freizulegen. Zugleich verlangt die Frage nach der Amphibolie der *chora* als „Raum-Materie“, sich auf andere zeitgenössische Forschungen zur Materialität

in der Phänomenologie zu beziehen (vgl. dazu Spaak 2017; Renaudie und Spaak 2021) und eine phänomenologische Konzeption des Elementalen auf der Grundlage von Autoren wie Fink, Levinas und Merleau-Ponty zu erarbeiten, um tiefer zu graben. Das jedoch muss die Aufgabe für andere Arbeiten bleiben (vgl. z. B. Fazakas 2021).

3. Schluss

Ohne hier auf diese Details eingehen zu können, sei abschließend gesagt, dass das Fink'sche Projekt einer phänomenologischen Kosmologie, die die Welt jenseits aller Horizontalität erfasst, zweifellos eine originelle Fortsetzung in den Arbeiten von Renaud Barbaras findet. Fassen wir die wichtigsten Gemeinsamkeiten zusammen, die beide Autoren teilen: Die kosmische Welt vor der Errichtung eines Horizonts zu denken, bedeutet, sie als eine (Ur-) Bewegung zu denken, die zugleich ein (Ur-)Ereignis ist, eine Übermacht des Seins, die zunächst die einzelnen Seienden ermöglicht. In einem solchen Projekt muss die originäre Phänomenalisierung als Ontogenese gedacht werden. Die Frage nach der Ontogenese als kosmisch-genetische Phänomenologie kann jedoch nicht darauf verzichten, den „Grund“ ihrer Produktivität zu denken. Die Erde bei Fink oder auch der Boden bei Barbaras weisen in diese dunkle, gründende Dimension, auf die wir uns jedes Mal stützen, wenn wir uns aufrichten, um Horizonte zu entwerfen.

313

Danksagung

Ich möchte Cathrin Nielsen für das Korrekturlesen dieses Textes und ihre Kommentare danken, die mir geholfen haben, viele Sachen klarer zu machen.

Bibliographie | Bibliografija

Barbaras, Renaud. 2016. *Métaphysique du sentiment*. Paris: Cerf.

---. 2019. *L'appartenance. Vers une cosmologie phénoménologique*. Louvain-la-Neuve: Peeters.

Böhmer, Anselm, und Annette Hilt. 2008. *Das Elementale*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Fazakas, István. 2020. „En deçà de l'horizon : la part affective du monde.“ In *Die Welt und das Reale*, hrsg. von Karel Novotný und Cathrin Nielsen, 31–50. Nordhausen: Bautz.

---. 2021. „Vers une phénoménologie de l'élémental.“ *Annales de Phénoménologie – Nouvelle série* 20: 49–72.

Finetti, Stéphane. 2019. „Richir/lecteur de Fink: Méthode et architectonique.“ In *AUC Interpretationes* 9 (1; „Méthode, architectonique, phénoménologie et métaphysique chez Marc Richir.“): 139–160.

314 Fink, Eugen. 1949. „Welt und Endlichkeit.“ In Eugen Fink, *Sein und Endlichkeit* (= EFGA 5.2), hrsg. von Riccardo Lazzari, 191–402. Freiburg/München: Alber, 2016.

---. 1951. „Nachdenkliches zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung.“ In Eugen Fink, *Sein, Wahrheit, Welt* (= EFGA 6), hrsg. von Virgilio Cesarone, 15–205. Freiburg/München: Alber, 2018.

---. 1969. „Bewusstseinsanalytik und Weltproblem.“ In *Phänomenologie – lebendig oder tot?* (Veröffentlichungen der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg; Nr. 18), 9–17. Karlsruhe: Badenia.

---. 1977. *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*. Freiburg/München: Alber.

Geniusas, Saulius. 2012. *The Origins of the Horizon in Husserl's Phenomenology*. Dordrecht: Springer.

Heidegger, Martin. 1935/2012. *Der Ursprung des Kunstwerkes* (= „Rote Reihe“). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin, und Eugen Fink. 1970. *Heraklit* (Seminar Wintersemester 1966/1967). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Husserl, Edmund. 1940. „Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur.“ In *Philosophical*

Essays in Memory of Edmund Husserl, hrsg. von Marvin Farber, 307–325. Cambridge (Mass): Harvard University Press.

---. 1968. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925 (= Hua IX)*. 2. verb. Auflage. Hrsg. von Walter Biemel. Den Haag: Nijhoff.

---. 1973a. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (= Hua I)*. Herausgegeben und eingeleitet von Stephan Strasser. Den Haag: Martinus Nijhoff.

---. 1973b. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935 (= Hua XV)*. Hrsg. von Iso Kern. Den Haag: Nijhoff.

---. 1976a. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband (= Hua III.1)*. Neu hrsg. von Karl Schuhmann. Den Haag: Nijhoff. (Der Text wird nach der Paginierung der Originalausgabe zitiert.)

---. 1976b. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (= Hua VI)*. Nachdruck der 2. verb. Auflage. Hrsg. von Walter Biemel. Den Haag: Nijhoff.

---. 2006. *Späte Texte über Zeitkonstitution: Die C-Manuskripte (1929–1934) (= Hua Mat VIII)*. Dordrecht: Springer.

---. 2008. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937) (= Hua XXXIX)*. Hrsg. von Rochus Sowa. Dordrecht: Springer.

Morton, Timothy. 2013. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Nielsen, Cathrin. 2011. „Kategorien der Physis. Heidegger und Fink.“ In *Welt denken: Annäherung an die Kosmologie Eugen Finks*, hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp, 154–183. Freiburg/München: Alber.

Novotný, Karel. 2019. „Die Welt und das Ereignis des Erscheinens. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz.“ In *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*, hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp, 201–222. Freiburg/München: Alber.

---. 2021. *Welt und Leib*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Renaudie, Pierre-Jean, und Vishnu Spaak (Hrsg.). 2021. *Phénoménologies de la matière*. Paris: Éditions du CNRS.

Schnell, Alexander. 2020. *Seinsschwingungen*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Spaak, Vishnu. 2017. *Matière et mouvement*. Paris: Hermann.

Tengelyi, László. 2014. *Welt und Unendlichkeit*. Freiburg/München: Alber.