

Orbis Phaenomenologicus

Herausgegeben von
Kah Kyung Cho (Buffalo), Yoshihiro Nitta (Tokyo)
und Hans Rainer Sepp (Prag)

Perspektiven. Neue Folge 30

Editionsgremium

Eberhard Avé-Lallemant (München), Rudolf Bernet (Leuven), Ivan Blecha (Olomouc), Chris Bremmers (Nijmegen), Ion Copoeru (Cluj-Napoca), Renato Cristin (Trieste), Natalie Depraz (Paris), Wolfhart Henckmann (München), Dean Komel (Ljubljana), Nam-In Lee (Seoul), Junichi Murata (Tokyo), Thomas Nenon (Memphis), Liangkang Ni (Guangzhou), Harry P. Reeder (Arlington), Rosemary Rizo-Patrón de Lerner (Lima), Krishna Roy (Calcutta), Javier San Martín (Madrid), Toru Tani (Kyoto), Helmuth Vetter (Wien), Meinolf Wewel (Freiburg i. Br.), Ichiro Yamaguchi (Tokyo)

Beirat

Jean-François Courtine (Paris), Lester Embree (Boca Raton), Dagfinn Føllesdal (Oslo/Stanford), Klaus Held (Wuppertal), Elmar Holenstein (Yokohama), Seongha Hong (Jeollabukdo, Korea), Jean-Luc Marion (Paris), James Mensch (Antigonish), J. N. Mohanty (Philadelphia), Ernst Wolfgang Orth (Trier), Bernhard Waldenfels (Bochum), Roberto Walton (Buenos Aires), Donn Welton (Stony Brook)

Sekretariat

Hans Rainer Sepp
SIF – Středoevropský institut pro filosofii /
Mitteleuropäisches Institut für Philosophie
Fakultät für Humanwissenschaften
Karls-Universität Prag

Figuren der Transzendenz

Transformationen eines
phänomenologischen Grundbegriffs

Herausgegeben von
Michael Staudigl
Christian Sternad

Königshausen & Neumann

Die Drucklegung des vorliegenden Bandes wurde gefördert durch
das Land Niederösterreich,



die Universität Wien, Fakultät für Philosophie und Bildungswissenschaft



und den Österreichischen Fonds zur Förderung
wissenschaftlicher Forschung (FWF P-23255).



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2014

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Bindung: Zinn – Die Buchbinder GmbH, Kleinlöder

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-5464-8

www.koenigshausen-neumann.de

www.libri.de

www.buchhandel.de

www.buchkatalog.de

Inhaltsverzeichnis

Michael Staudigl &

Christian Sternad: Zur Aktualität des
phänomenologischen Transzendenzdiskurse 7

I. Zur Phänomenalität der Transzendenz

Nathalie Depraz: Gibt es eine Gebung des Unendlichen? 19
László Tengelyi: Das Unendliche in philosophischer Sicht 51
Peter Gaitsch: Transzendenz und (Un-)Gegebenheit 67
Alexander Schnell: Transzendenz und Selbst bei Marc Richir 85

II. Weltlichkeit, Medialität, Alterität

Matthias Flatscher: Welt als Alterität.
Umwege der klassischen Phänomenologie 107
Toru Tani: Transzendenz und Medium 143
Markus Bitterl: Transzendenz und die Sphäre des Politischen
bei Heidegger und Hegel 163
Inga Römer: Das Böse in phänomenologischer Sicht 189

benheit zur Erscheinung kommen lässt, die ein konstruktives Verfahren innerhalb der Phänomenologie provoziert.

Transzendenz und Selbst im Spätwerk Marc Richirs

Alexander Schnell

Toute positivité pré-donnée étant mise hors circuit, il n'y a que le „moment“ du sublime qui puisse „sauver“ du nihilisme.¹

In folgender Studie sollen Rolle und Funktion der „Transzendenz“ und des „Selbst“ (sowie ihr spezifischer Zusammenhang) in den neuesten Arbeiten Marc Richirs² ins Auge gefasst werden. Da die – relativ späte – Einführung dieser Begriffe aus der Entfaltung von Grundbegriffen des richirschen Denkens, die in früheren Werken definiert wurden, erfolgt, muss zunächst an einige grundlegende Aspekte der originellen Stellung Richirs innerhalb der aktuellen phänomenologischen Forschung erinnert werden.

Die „Neugründung“ („refondation“) der Phänomenologie, die Richir schon seit *Au-delà du renversement copernicien* (1976) und ganz explizit dann in den *Recherches phénoménologiques* (1981 und 1983) und den *Méditations phénoménologiques* (1992) ins Auge gefasst hatte, wird durch einen neuartigen „architektonischen“ Ausgangspunkt der phänomenologischen Untersuchungen gekennzeichnet. Dieser besteht darin, den intentionalen Bewusstseinserebnissen sogenannte „wilde Wesen“ vorzuschalten, die sich in „Phantasie-Affektionen“ eigens phänomenologisch konkretisieren. Wir werden uns zunächst zu fragen haben, wie dieser neue Ausgangspunkt mit der Richir'schen Auffassung des *Sprachlichen* zusammenhängt.

Für Richir geht es nämlich nicht mehr darum, die (husserlsche) „noetisch-noematische Korrelation“ – und zwar in einer Intentionalanalyse, die, indem sie sich auf die „cogitationes“ bezieht, zugleich auch ein „cogitatum“ und ein „Ego“ zum Thema hat –, sondern das „archaischste Register“ des „außer-sprachlichen phänomenologischen Schematismus“, der sich in der „ersten Khora“ entfaltet, zum wesentlichen Gegenstand seiner Untersuchungen zu machen³. Diese Kon-

¹ M. Richir, „Sublime et pseudo-sublime. Pourquoi y a-t-il phénoménologie plutôt que rien ?“, in: *Annales de Phénoménologie* 9(2010), 7-31, 31.

² Im Folgenden beziehen wir uns insbesondere auf die *Fragments phénoménologiques sur le langage* (Grenoble: Millon 2008) und den wichtigen Artikel „Langage, poésie, musique“ aus den *Annales de Phénoménologie* 8(2009), 57-82.

³ In der Sprache Richirs entsprechen die phänomenologischen „Register“ dem, was Husserl „Konstitutionsstufen“ genannt hat. Dieser terminologische Unterschied liegt darin begründet, dass diese „Register“ nicht einer transzendentalen Subjektivität zugeordnet werden können, sondern Prozesse des sich bildenden Sinns ausmachen. Im ursprünglichsten („archaischsten“) Register ist dabei zwischen einer Uraffektivität, die eine eigene vorräumliche Struktur aufweist

zentrierung auf den „außer-sprachlichen Schematismus“ bedeutet, dass Richir den fundamentalen Bezug zu einem durch objektivierende Bewusstseinsakte charakterisierten Subjekt in Frage stellt und, sofern er also das „vor-intentionale“ „Bewusstseins“ gebiet erforscht, den Entwurf Patočkas einer „asubjektiven Phänomenologie“ somit weiterentwickelt.

Dieser „außer-sprachliche Schematismus“, der in *seinem* (dem „archaischsten“) Register die „reinen Phantasias“, das heißt die unsprachlichen „wilden Wesen“, sofern sie sich „je schon“ als erste Modulierungen der (reinen) Affektivität darstellen⁴, schematisiert und als seine Konkretheiten erweist, ist die „transzendente Bedingung“ der „perzeptiven“ Phantasias, die sich in einem höheren Register zwar *sprachlich* schematisieren lassen, aber dennoch einen *undarstellbaren* Aspekt innehaben. Wenn hier von einer „transzendentalen Bedingung“ die Rede ist, dann impliziert das offenbar, dass die Richir'sche Phänomenologie einen originellen und spezifischen Transzendentalismus entwickelt. Dass letzterer Kant nähersteht als Husserl, ist eine weitere Eigenart dieser „Neugründung“ der Phänomenologie.

Wenngleich Richir also sozusagen die Grundkoordinaten der Phänomenologie verschiebt, so verliert er dabei nicht aus dem Auge, dass der Phänomenologe je von einer *phänomenologischen Konkretheit* auszugehen hat. Auch in dieser Hinsicht beschreitet er einen (vom „architektonischen“ Standpunkt aus betrachtet) anderen Weg als der Gründervater der Phänomenologie. Diese erste Konkretheit ist, wie gesagt, nicht – wie für Husserl – das intentionale *Bewusstsein* mit seinen „Erlebnissen“, sondern das, was er die „reinen Phantasie-Affektionen“ und die „perzeptiven“ Phantasie-Affektionen“ nennt – wobei nur letztere durch einen „sprachlichen Schematismus“ „schematisiert“ (das heißt: „in der Gegenwärtigkeit gezeitigt“ („temporalisées en présence“⁵) und in der Khora „verräumlicht“) werden. Was hat dies nun genauer zu bedeuten?

(Richir nennt diese, auf Plato verweisend, die „erste Khora“), und einem vor- bzw. außer-sprachlichen „Schematismus“ zu unterscheiden. Der Schematismus, einer der Grundbegriffe der Phänomenologie Richirs, bezeichnet dabei eine zweifache – gliedernde und aneignende – Bewegung: Dank des Schematismus wird ein Sinn Sinn „für mich“. Somit tritt der Schematismus an die Stelle dessen, was traditionell (und phänomenologisch unzureichend) als Form bzw. synthetische Tätigkeit des Verstandes in Bezug auf einen sinnlichen Stoff aufgefasst wurde.

⁴ Im in der vorigen Fußnote angesprochenen „archaischsten (d.h. in erster Linie im ‚vorintentionalen‘) Register“ wird jeder Gegenstandsbezug nicht als ein objektivierender und wahrnehmungsmäßiger, sondern als auf „Phantasie“-Vollzüge beruhender aufgefasst (wobei die „Phantasie“ kein subjektives Vermögen, sondern ein sinnbildendes asubjektives Gefüge ist). Der vorsprachlichen Struktur der „Phantasias“ entsprechend kann hier nur – wie bei Merleau-Ponty – von „wilden Wesen“ („Wesen sauvages“) gesprochen werden, d.h. von „Sinnfetzen“, die jedem konkreten Sinn vorausliegen und diesen möglich machen.

⁵ Der hier im Anschluss an J. Trinks' Übersetzung der *Phänomenologischen Meditationen* (Wien: Turia+Kant 2001) mit „Gegenwärtigkeit“ wiedergegebene Begriff der „présence“ bezeichnet eine Form der „Gegenwärtigkeit“, in der sich der Sinn zwar „für eine gewisse Zeit“ hält, der aber gleichwohl keine „Gegenwart“ im Husserl'schen Sinne zugeschrieben werden

Dank des Schematismus bilden sich die (im archaischsten Register noch vorsprachlichen) „wilden Wesen“ sowie – in der „Zeitigung in der Gegenwärtigkeit“ des sich machenden Sinns – die „Sinnfetzen“ („lambeaux de sens“) aus. Die (affektiv „geladenen“) Phantasias sind ihrerseits phänomenologische Konkretheiten, mit denen der Schematismus „operiert“. Sie stehen für die (klassischen) „sinnlichen Gegebenheiten“, da die metaphysische Tradition es ja nie vermochte, in überzeugender Weise der Artikulierung von „Sinnlichem“ und „Verstandesmäßigem“ Rechnung zu tragen und insbesondere die „phantasiehafte“ Dimension dieser Konkretheiten herauszustellen. Auf der Ebene der „Zeitigung in der Gegenwärtigkeit“ des sich bildenden Sinns „schematisiert“ dagegen der „*sprachliche* Schematismus“ die Phantasie-Affektionen.

Wenn sich also ein „sprachlicher Schematismus“, dessen Konkretheiten eben diese Phantasias sind, also ein Vollzug des Sinns „für uns“ (da diese ja nicht in der Luft schweben) ausweisen lässt, so muss dennoch in einem, wie gesagt, archaischeren Register ein „*außer-sprachlicher* Schematismus“ angenommen werden – was bedeutet, dass dem Sprachlichen ein nicht-sprachlicher, „wilder“, im Verhältnis zum „sprachlichen Schematismus“ unartikulierter *logos*, wobei dieser natürlich keinerlei formalem Logizismus angehört und dessen einzige Konkretheiten die „reinen Phantasias“ sind, vorgelagert ist.

Darüber hinaus muss betont werden, dass es keinen Schematismus ohne einen eigenen „Ort“ und auch nicht ohne eine ihn „konkretisierende“ *affektive* Dimension gibt. Dies ist der Grund dafür, dass Richir in seinen letzten Werken den Begriff des „Grundelements“ einführt: dieses spezifischen „Elements“ (im Sinne von: „Im Wasser ist der Fisch in seinem ‚Element‘“), in dem der Schematismus „sich entfaltet“, „sich ausbreitet“ – sozusagen das phänomenologische „Ding an sich“. Die „erste Chora“, die „Ur-Chora“, bezeichnet ihrerseits die *leibliche* Dimension des Schematismus (allerdings ohne Leib (als Ort) – denn hier gibt es ja noch gar keinen „verleiblichten“ „Sitz“, da eine solche „Verleiblichung“ den Blickaustausch von Mutter und Säugling⁶ voraussetzt). Sie ist „fast“ dasselbe wie das „Grundelement“ – mit dem geringen Unterschied allerdings, dass sie bereits über diese erste Bestimmung (die Affektivität) verfügt, während das „Grundelement“ eben völlig unbestimmt ist.

Was für ein Zusammenhang besteht nun zwischen dem *sprachlichen* und dem *außer-sprachlichen* Schematismus? Zwei Punkte müssen hier hervorgehoben werden. Vom „konstitutiven“ Standpunkt aus betrachtet ist der außer-sprachliche Schematismus mit seinen „Konkretheiten“ die „Bedingung der Möglichkeit“ des sprachlichen Schematismus (mit den jeweiligen ihm eigenen Konkretheiten). Wenn der Phänomenologe aber danach trachtet, diese Zusammenhänge herauszustellen, stößt er jedes Mal nur auf eine von Richir so bezeichnete

kann. Der Sinn kann nicht fixiert werden, ohne dass eine solche Fixierung ihn entgleiten ließe, und deshalb kann er sich auch nicht in eine Jetzt-Reihe, die ja die (fixierte) „Objektivität“ auszeichnet, einschreiben.

⁶ Cf. infra.

„architektonische Transposition“ des einen zum anderen, welche eine anonyme und blinde Leistung, die einen unvorhergesehenen und unerwarteten, sich „per hiatus irrationalem“ vollziehenden „Sprung“ (siehe hierzu Fichtes *Wissenschaftslehre von 1804/II*, auf die sich Richir hier explizit bezieht) widerspiegelt, bezeichnet. Das bedeutet, dass es für Richir – im Gegensatz zu Husserl, der, während er die beiden Stufen des transzendentalen Bewusstseins, die „immanente“ und die „prä-immanente“ Stufe, gleichsam, wie Fink⁷ sich ausdrücken würde, in Fächer unterteilt, eine „transzendente Erfahrung“ des konstitutiven Apriori annimmt, dank derer es möglich wird, durch eine Zickzack-Bewegung⁸ und in einer „konstruktiven Anschauung“⁹ (auch dieser Begriff ist von Fink) von der einen in die andere überzugehen – keinerlei Basis für eine „erfahrungsmäßige“ Bezeugung gibt, die die Mittel dazu, einen solchen Übergang tatsächlich zu gewährleisten, bereitstellt. Deswegen ist Richirs Ansatz also dem Kant'schen Transzendentalismus näher als dem Husserl'schen: Die „architektonische Transposition“ ist eben der Ausdruck für die Notwendigkeit, einen solchen (nicht metaphysischen!) „Sprung“ zu vollziehen, bzw. auf Hilfsmittel (eines anderen „Registers“) zurückzugreifen, die in der Tat dem, was Kant die „transzendentalen Bedingungen“ genannt hatte, entsprechen.

Jeder feste Erwerb der phänomenologischen Analyse bringt „architektonische“ „Erfordernisse“ und „Notwendigkeiten“ ins Spiel – der „Sprung“ vom sprachlichen in den außer-sprachlichen Schematismus soll nur *ein* Beispiel hierfür sein. Richir versucht auf verschiedene Weisen, diesen Erfordernissen gerecht zu werden. Man könnte sagen: Er gibt hierauf teils „analytische“ teils „synthetische“ Antworten (in einem nicht Kant'schen Sinne). Solche Antworten sind „analytisch“, wenn für ein bestimmtes Problem, ein Dilemma o. ä. *Analysen* entwickelt werden, die *direkt* in eine „Lösung“ (oder in einen Lösungsansatz) münden. Sie sind „synthetisch“ – und hier findet oft etwas, was zunächst in einem ganz anderen Kontext ausgearbeitet wurde, seine Begründung –, wenn sie zu einer ganz neuen architektonischen Konfiguration der grundlegenden, phänomenologischen Elemente hinführen und diese in ein neuartiges (keineswegs aber notwendigerweise *endgültiges*) architektonisches *Ganzes ein-fügen* oder *ver-sammeln*. Dies trifft nun insbesondere für die Begriffe des „Selbst“ (mit den Vertiefungen, die dabei die Analysen des „Erhabenen“ erfahren) und ganz besonders der „Transzendenz“ zu.

Warum führt Richir in seinen letzten Arbeiten die Begriffe der „Transzendenz“ und des „Selbst“ ein? Weil sie eine neue „architektonische Konfigurierung“ im Werke Richirs ausmachen, die in der grundlegenden Rolle der Phantasie und der Affektivität, innerhalb der Richir'schen „Neugründung“ der Phäno-

⁷ Siehe das letzte Kapitel meines Buches *En deçà du sujet: du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, Paris: P.U.F. 2010.

⁸ Siehe mein Buch *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble: Millon 2007.

⁹ Siehe nochmals v. Verf., *En deçà du sujet*, op. cit.

menologie, impliziert ist (und in diesem Sinne stellen sie eine synthetische Antwort auf die architektonischen Erfordernisse dar). 1) Was bringt in der Tat die Herausstellung der Phantasie mit sich? Zumindest eine gewisse Herabsetzung der ursprünglichen und vorherrschenden Rolle der *Wahrnehmung* (das heißt der „doxischen“, objektivierenden Akte) in jeglicher Konstitution. Aber das ist nicht alles. Richir zieht die Konsequenzen – und zwar über die Grenzen des strengen phänomenologischen Rahmens hinaus – aus der Forderung nach (metaphysischer) „Voraussetzungslosigkeit“ im Allgemeinen, und aus der Unmöglichkeit, ein „Gegebenes“ vorauszusetzen im Besonderen. Im Gegensatz zu Fink, der die Spaltung natürliche/transzendente Einstellung in einer Phänomenologie der *Welt* zu überwinden sucht, ist und bleibt Richir in seinem tiefsten Innern ein *Skeptiker*¹⁰: Für ihn ist nicht nur die Realität der Welt dem „hyperbolischen Zweifel“ unterworfen (in Richirs eigenen Worten: sie muss in der phänomenologischen hyperbolischen Epochè gehalten werden), sondern sie wird auch dergestalt uminterpretiert, dass sie nicht dem, was sich zunächst in den archaischsten *phänomenologischen* Registern ausbildet und was diese mit sich bringen, voraussein könnte. 2) Und warum stellt sich Richir nun die Frage nach dem „Selbst“? Um dem „Ursprung des Bewusstseins“ und dem des „Selbstbewusstseins“ nachzugehen und die Art und Weise, wie das „Objekt“ des Selbstbewusstseins sich zum „Subjekt“ desselben verhält, aufzuklären – und zwar ohne in die Falle der reflexiven Tradition zu tappen. Untersuchen wir nun, wie sich das in den neuesten Arbeiten Richirs konkret darstellt.

Die von Richir unternommene „Neugründung“ der Phänomenologie mündet keineswegs in einen Monismus. Indem er sich jeglicher Philosophie der „Immanenz“ entgegensetzt, stellt er einen nicht reduzierbaren Dualismus heraus, einen „archaischen Chorismos“, der weder einem Rückgang auf eine „prä-immanente“ Sphäre des transzendentalen Bewusstseins (Husserl) gleichkommt – auch wenn sein Begriff des „Virtuellen“ sich dem (allerdings in einem anderen „architektonischen Register“) bedeutend annähert – noch gar die „Transzendenz“ der natürlichen Welt aufwertet (was Fink mit seiner Versöhnung der natürlichen und der transzendentalen Einstellung im Blick hatte). Dieser Dualismus drückt sich in verschiedenerlei Art aus: Er ist ein jegliches Sprachphänomen kennzeichnender Dualismus von „Schematismus“ und „absoluter Transzendenz“, er kann als ein Dualismus von zwei unterschiedlichen Arten von Transzendenz aufgefasst werden (nämlich der „absoluten Transzendenz“ und der „physisch-kosmischen Transzendenz“) und er bringt auch den Begriff des „Selbst“ ins Spiel: im Dualismus von „Selbst“ und „Schematismus“. Die verschiedenen, diese Dualismen ausmachenden Begriffe (in denen jeweils, wie wir sehen werden, die „transzendente Interfaktizität“ mit hineinspielt) sind keineswegs identisch, sondern treten in Verschränkungen auf, die wir nun aufzuhellen versuchen.

¹⁰ Siehe zum Beispiel „Langage et institution symbolique“, in *Annales de Phénoménologie*, Nr. 4/2005, 125-145, hier 138.

Einer der Grundbegriffe der richirschen „Phänomenologie ‚nova methodo‘“ ist der des „Phänomens des Sprachlichen“. Das Sprachliche beschränkt sich dabei nicht auf die bloße „linguistische“ Sphäre, sondern betrifft das „Denken“ (im Sinne Descartes). Richir zielt dabei auf das Aufgehen des *Sinnes*, welches er „Sinnregung“ („amorce de sens“) nennt, und die Art und Weise, wie das, was sich dort aneinanderreihet, „zusammengehalten“ wird, ab (wobei dieses „Zusammenhalten“ freilich dem „phänomenologischen Schematismus“ zu verdanken ist). Das den Sinn – und die Frage nach dem Sinn – (Er)öffnende ist nun das, was Richir die „absolute Transzendenz“ nennt. Diese hat eine vierfache Funktion. Über die Tatsache, dass sie also 1) den *Sinn* eröffnet, hinaus ist sie 2) die Bedingung der „symbolischen Stiftung“, 3) ermöglicht sie die *Referenz* des Sprachlichen (die „*physisch-kosmische Transzendenz*“) und 4) konstituiert sie das „Selbst“.

1) Weshalb (er)öffnet der Sinn sich nur durch die „absolute Transzendenz“? Der Sinn kann an sich selbst nicht zur Darstellung gebracht werden, genauer gesagt, er „geht“ von Undarstellbarem zu Undarstellbarem „über“ (und zwar „im“ Undarstellbaren). Das bedeutet, dass er stets sich selbst entgleitet, sich selbst gegenüber (und das heißt immer auch: gegenüber der ihm anhaftenden *Affektivität*) in einem Abstand, in einer absoluten Deckungsungleichheit steht. Was ist nun aber die *transzendente Bedingung* dieses Abstandes? Dies ist die absolute Transzendenz, ein „radikales Äußeres“ (das „radikalste“, „außer“räumliche und „außer“zeitliche), das hier

„wie etwas Unmögliches mithineinspielt und den Abstand (der seinerseits auch ein außerräumlicher und außerzeitlicher ist) in die Affektivität einführt; es hindert ihn sozusagen daran, mit sich selbst übereinzustimmen, eröffnet dabei aber im selben Schlage in dem, was schon ein Schematismus dieses Abstands ist, den *Sinneshorizont* und das heißt zugleich das *Sinnesmilieu* im phänomenologischen Schematismus des Sprachlichen.“¹¹

Die absolute Transzendenz konstituiert somit den ursprünglichen „Sinnesanruf“ (in welchem sich die Affektivität einnistet)¹², seine Nichtübereinstimmung mit sich selbst, die ursprüngliche Öffnung, „in“ der der Sinn sich macht und sucht. Diese Öffnung ist aber, wie gesagt, keine räumliche oder urräumliche (sie entspricht nicht dem, was Heidegger in den *Beiträgen zur Philosophie* das „Offene“¹³ nennt): Sie ist vielmehr lediglich ein architektonisches „Erfordernis“, das den Abstand des Sinns sich selbst gegenüber ermöglicht – sie ist das, was *notwendig* ist, damit der Sinn hinsichtlich seiner nicht reduzierbaren Grundmerkmale *möglich* wird.

¹¹ M. Richir, „Langage, poésie, musique“, 60f.

¹² Ebd., 127.

¹³ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Frankfurt/M.: Klostermann, 1989, S. 328.

2) Die zweite Funktion der absoluten Transzendenz besteht darin, dass sie das „*phänomenologische Feld*“ und jenes der „*symbolischen Stiftung*“¹⁴ miteinander vermittelt. Inwiefern ermöglicht zunächst die absolute Transzendenz die „symbolische Stiftung“? Richir bezeichnet als „symbolische Stiftung“ jene Stiftung, die einerseits eine „Basis“, einen „Grund“ (das Stiftende) und andererseits das Gestiftete miteinander in Beziehung setzt, wobei diese Beziehung durch einen nicht reduzierbaren „hiatus“ gekennzeichnet ist, das heißt durch einen „Sprung“, durch welchen (und in welchem) diese Basis nicht vollkommen vernichtet ist, sondern „virtuell“ (im Sinne der Maldiney'schen „*transpossibilité*“¹⁵) weiterwirkt. Dies bedeutet insbesondere, dass das Gestiftete gleichsam „blindlings“ gestiftet ist, so dass keine Deduktion, keine rationale Rekonstruktion usw. in der Lage wäre, diesen „hiatus“ zu überwinden, und dass dessen „architektonische Transposition“ *außerzeitlich* und *-räumlich* ist. Der „Ursprung“ der Geometrie, der klassischen Physik oder der Ägyptischen Kultur sind somit nicht weniger das Resultat einer „symbolischen Stiftung“ als das Erwerben der Muttersprache oder das Erlernen einer Fremdsprache. Die Dinge liegen also ähnlich wie im vorhergehenden Fall: Gerade weil die Stiftung „undatierbar“ und völlig diskontinuierlich in Bezug auf das fundierende Register ist, spiegelt sie eine absolute Transzendenz wider. Aber genauso wie die absolute Transzendenz das Fehlen jeglichen Ursprungs des Gestifteten zu verantworten hat, deckt sie auch, was letzteres betrifft, die Unmöglichkeit jeglichen, rein symbolischen Fortschritts auf. Richir bemerkt hierzu Folgendes (was zugleich die wichtige Frage nach dem Status der Geschichte und der Geschichtlichkeit aufwirft):

„Es sei dazu noch bemerkt [...], dass es keine symbolische Stiftung ohne eine absolute Transzendenz geben kann, denn *die symbolische Stiftung hängt ja gar nicht vom menschlichen Willen ab*. Wenn dieser Transzendenz keinesfalls ein Name gegeben werden darf, dann deshalb, weil, radikal außerhalb jedes Sprachlichen und selbst jedes Möglichen, sie zu benennen (zum Beispiel: Gott) hieße, sie zu verraten oder zumindest in die ‚Logik‘ der symbolischen Stiftung einzutreten (die Religionen scheinen uns allemal – von Intrigen und Ritualen durchwaltet, die weit unter dem Geforderten angesetzt sind – allzu ‚menschlich‘ zu sein und je schon von der ‚Korruption‘ oder der ‚Degeneriertheit‘ der absolu-

¹⁴ Richir unterscheidet zwischen dem bewusstseinmäßig und sprachlich Zugänglichen, was er als das „symbolisch Gestiftete“ bezeichnet (und was das eigentlich „Gegebene“ abgrenzt), und dem nicht direkt Zugänglichen, was das „phänomenologische Feld“ ausmacht und vom Phänomenologen erst ans Licht gebracht werden muss. Beide sind durch einen Abgrund getrennt (der die Bedeutung des Transzendenten bei Richir hervortreten lässt).

¹⁵ Henry Maldiney, der einen großen Einfluss auf die französischen Philosophen der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts (von Deleuze bis zu den Phänomenologen) ausgeübt hat, versteht unter „*transpossibilité*“ jene „Meta-Möglichkeit“, jenseits aller daseinsmäßigen Entwürfe und Vermöglichkeiten, der korrelativ (auf „subjektiver“ Seite) die „*transpassibilité*“, also die nicht antizipierbare Erfahrung, entspricht (vgl. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie. À la lumière de l'analyse existentielle et de l'analyse du destin*, Grenoble: Millon 1991).

ten Transzendenz zu zeugen). Auf diese Weise scheint es uns darüber hinaus *widersinnig* zu sein, an einen ‚symbolischen Fortschritt‘ zu glauben (ganz so als wären wir die Einzigen, die einen solchen besäßen oder dessen ‚Wahrheit‘ besitzen müssten); allein der Gedanke einer ‚Abweichung‘ von der symbolischen Stiftung scheint uns annehmbar zu sein: Sie macht die Geschichte aus – zwischen der *Utopie* und der *Eschatologie*, wenn sie nämlich ihrerseits in einer symbolischen Institution reflektiert wird.¹⁶

3) Die dritte Funktion der absoluten Transzendenz besteht darin, die Referenz des Sprachlichen (die nichts Anderes als die „physisch-kosmische Transzendenz“ ist) zu eröffnen.

„[In der Tat] reflektiert sich im selben Schlage (ohne Begriff) der sprachliche Schematismus dank der den Sinn (die Frage danach) eröffnenden absoluten Transzendenz, wobei er auf einen anderen, nicht weniger radikalen Typus der Transzendenz verweist – den der Referenz *des Sprachlichen* (und nicht der Sprache).“¹⁷

Wir stoßen hier auf den Kern des oben bereits angesprochenen „archaischen Chorismos“. Zwei Arten von Transendenzen müssen wohl unterschieden werden: die radikal „absolute“ Transzendenz, über die nichts ausgesagt werden kann (außer den verschiedenen, hier entwickelten Aspekten) und jene Transzendenz, die der Grund dafür ist, dass *der Sinn nicht bloß Sinn seiner selbst ist*.¹⁸ Denn es gibt sehr wohl eine Referenz des Sprachlichen: die „physisch-kosmische Transzendenz“, die „für den Sinn, den sie gleichwohl möglich macht, unzugänglich ist, also unvordenklich (Schelling) und dadurch letztendlich [...] virtuell und nicht setzend“¹⁹. Mit dem Gebrauch des Ausdrucks „das Unvordenkliche“ verweist Richir hier explizit auf Schelling. Dieser hatte diesen Begriff zunächst in den *Weltaltern* und dann in seiner *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung* eingeführt. Was den Begriff der „physisch-kosmischen Transzendenz“ angeht, ist gleichwohl nicht der „späte“, sondern der „frühe“, die „Naturphilosophie“ begründende Schelling von Bedeutung.

Ein Text, der als begrifflicher Hintergrund für die Richir'sche „physisch-kosmische Transzendenz“ dienen könnte, ist die *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses* (die im Jahre 1800 in den ersten beiden Heften des ersten Bandes der *Zeitschrift für spekulative Physik* erschienen ist). Schelling entwickelt dort sein Konzept eines „Subjekt-Objekts“ (das er später, in seinem Briefwechsel mit Fichte ein „objektives Subjekt-Objekt“ nennen wird). Dieses ist das Prinzip der Natur, dem gegenüber das Selbstbewusstsein lediglich eine „höhere Potenz“ darstellt. Dieses Prinzip macht den Kern seiner Idealismus-Kritik aus: Weit davon entfernt zu behaupten (wie Fichte es tut), dass das Prin-

¹⁶ M. Richir, „Langage, poésie, musique“, 61f.

¹⁷ Ebd., 62. Siehe auch 64.

¹⁸ Ebd., 66.

¹⁹ Ebd., 64.

zip der Philosophie in einer bloßen *Form* bestehen könne, muss Schelling zufolge diese Form vielmehr durch einen Inhalt vervollständigt werden, der der Inhalt der Naturphilosophie selbst ist. Das Subjekt-Objekt macht somit in seiner eigenen Potenz („diesseits“ der Potenz des Selbstbewusstseins) eine Transzendenz „der Welten und der *physis*“²⁰ aus, die für Richir absolut „nicht objektiv und nicht objektivierbar“²¹ ist, während sie für Schelling dank einer Selbstobjektivierung des Subjekts, des Ich, des Bewusstseins objektiviert werden kann²² – eine Vorgehensweise, deren (spekulative!) *Konstruktion* freilich nicht mit Richirs Neugründung der Phänomenologie vereinbar ist (was jedoch nichts daran ändert, dass sein Begriff der „physisch-kosmischen Transzendenz“ sich sehr wohl auf den Philosophen aus Leonberg zurückführen lässt).

Die physisch-kosmische Transzendenz – ein „Außen“²³, das also die Referenz der Sprache ausmacht – ist durch den „außersprachlichen Schematismus“ und die „transzendente Interfaktizität“ konstituiert. Wir kommen auf letztere weiter unten zurück und halten zunächst fest, dass diese Transzendenz (ganz wie der außersprachliche Schematismus) keinen Sinn hat (und insbesondere nicht „an sich“ existiert), sondern unterbrochen werden muss, damit ein solcher (zwischen den „Sinnesfetzen“ sich regender) auftritt – in Richirs eigenen Worten: Die physisch-kosmische Transzendenz steht und „hält sich durch sich selbst dank des außersprachlichen Schematismus“²⁴. Somit wird vom architektonischen Standpunkt aus betrachtet deutlich, dass die physisch-kosmische Transzendenz *das phänomenologische Residuum der hyperbolischen Epochè* ist.

Es muss schließlich noch betont werden, dass, wenn die absolute Transzendenz zwar die physisch-kosmische Transzendenz „eröffnet“, sie diese darum doch nicht „erschafft“ und auch nicht „formt“: Alles, was von ihr „gesagt“ werden kann, ist, dass das „Sprachliche“, das je menschliches Sprachliches ist²⁵, diese (zumindest indirekt) phänomenologisch bezeugt.

4) Richirs Begriff des „Erhabenen“ („sublime“) stammt nicht von Freuds „Sublimierung“²⁶, sondern von seiner eigenen Interpretation des Kant'schen „Erhabenen“. Bevor wir Richirs eigenes Verständnis dieses Begriffs erläutern, werden wir zunächst dessen „Quelle“ in der *Kritik der Urteilskraft* (1790) aufsuchen. Daraus wird sich ergeben, dass hieraus einerseits eine Diskussion zwischen Fichte und Schelling folgt, die (im Kontrast zur phänomenologischen Perspektive) von

²⁰ Ebd., 71.

²¹ Ebd.

²² Schelling verwirklicht dieses Projekt in seinem „ersten System“ – dem *System des transzendentalen Idealismus* –, das zeitgleich mit dem zitierten Artikel aus der *Zeitschrift für spekulative Physik* erschienen ist. Zum Begriff des „Transzendentalen“ bei Schelling, siehe v. Vf. *Reflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble: Millon 2009.

²³ M. Richir, „Langage, poésie, musique“, 66.

²⁴ Ebd., 73.

²⁵ Ebd.

²⁶ Und er hat natürlich auch nichts mit dem „ozeanischen Gefühl“ gemein.

großem Wert für das Verständnis des „Selbst“ ist und dass andererseits ein kurzer Umweg über Heidegger, der den Begriff der „Affektivität“ betrifft, nötig sein wird.

In der dritten *Kritik* hat Kant das „Erhabene“ als ein „Gefühl“ eingeführt, das von einer „Bewegung des Gemüts“ begleitet wird²⁷: „Das Gemüt fühlt sich in der Vorstellung des Erhabenen in der Natur bewegt²⁸“. Das Erhabene ist darüber hinaus durch einen gewissen *Überschuss* ausgezeichnet: „Erhaben nennen wir das, was *schlechthin groß* ist.“²⁹ „Erhaben ist, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüts beweist, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft³⁰“. Die dritte bedeutende Charakteristik des Kant'schen Erhabenen betrifft die Tatsache, dass es durch das Gefühl einer „augenblicklichen Hemmung³¹“ der Lebenskräfte hervorgerufen wird (auf die freilich eine umso stärkere Ergießung derselben folgt). Inmitten des Erhabenen findet somit ein Stillstand, eine *Unterbrechung* der Affektivität statt. Schließlich bezieht sich das (Gefühl des) Erhabene(n) auf keinerlei Ding der Natur, „sondern <ist> nur in unserem Gemüte enthalten³²“, sein Grund liegt nicht außer uns, sondern „*bloß in uns*“³³. Das Erhabene verweist somit das Subjekt an es selbst in seiner Einzelheit und beantwortet hiermit eine Grundfrage der transzendentalen Philosophie – nämlich die nach dem Status des „Selbst“. Stellen wir hierzu zunächst die Grundproblematik dar, für die Richirs Phänomenologie dann eine originelle Lösung anbietet.

Selbst wenn, wie von Husserl hervorgehoben, *Descartes* derjenige gewesen ist, der die Perspektive der Transzendentalphilosophie eröffnet hat, hat erst *Kant* tatsächlich die Frage nach dem „Status“ des „transzendentalen Ich“ und aller ihrer sich an dieses anschließenden Begriffe („Subjekt“, „Bewusstsein“, „Selbst“ usw.) in ihrer ganzen Schärfe gestellt. Schelling hat nun hierzu auf eine Schwierigkeit in Kants Text hingewiesen: Selbst wenn das transzendente Ich, so wie es scheint, nicht im strengen Sinne „existieren“ kann – da die „Existenz“ ja eine Kategorie der Modalität ist und also nicht auf das Prinzip, das jenseits, oder besser: diesseits jeglicher möglichen Erfahrung (auf die allein sich der rechtmäßige Gebrauch jeder Kategorie beschränkt) ist, angewendet werden kann –, schreibt Kant dennoch, wie von Schelling in den *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796 und 1797)³⁴ betont, dass das „Ich denke“ (wobei das „Ich“ eine rein verstandesmäßige Vorstellung darstellt) einen Existenzmodus impliziert, der „hier noch keine Kategorie <ist>, als welche [= die

Existenz] nicht auf ein unbestimmt gegebenes Objekt, sondern nur ein solches, davon man einen Begriff hat, und wovon man wissen will, ob es auch außer diesem Begriffe gesetzt sei, oder nicht, Beziehung hat.“³⁵

Dann stellt sich aber die Frage, was für eine Art „Existenz“ dem transzendentalen Ich zugeschrieben werden muss und wie dessen Selbstbezug Rechnung getragen werden kann.

Versuchen wir zunächst einmal, die Art und Weise, wie das Subjekt sich zu sich selbst verhalten kann (und die hiermit verbundenen Schwierigkeiten) zu erklären. Um die „Bewusstseinsart“, die das Subjekt in seinem Selbstbezug charakterisiert, verstehen zu können, muss zunächst einmal in Betracht gezogen werden, dass das Bewusstsein durch eine grundlegende *Zweiheit* gekennzeichnet ist, die mit der Notwendigkeit, dieses in seiner *Einheit* darzustellen, in Konflikt gerät. Das Bewusstsein ist je Bewusstsein *von* etwas – es ist also gleichsam *gespalten*. Wenn es nun darum geht, das *Selbstbewusstsein* zu erklären, also die Art und Weise, wie das Bewusstsein *sich selbst* bewusst sein kann, wird allgemein angenommen, dass das Bewusstseinssubjekt mit seinem Objekt zusammenfällt. Dieser Bezug des (als „Subjekt“ verstandenen) Subjekts zum (als „Objekt“ aufgefassten) Subjekt wird üblicherweise durch die *Reflexion* erklärt: Wenn also das Subjekt sich selbst bewusst ist, dann deshalb, weil es auf sich reflektiert, weil es – dank eines reflexiven Rückgangs – sich gleichsam auf sich selbst zurückbiegt. Dann stellt sich aber folgendes, offensichtliches Problem: Wie kann man sich überhaupt dessen sicher sein, dass angesichts des in diesem reflexiven Rückgang implizierten *Abstands* des Subjekts sich selbst gegenüber dieses sich in der Tat *auf sich selbst* und nicht lediglich auf das, was es *gewesen* ist, bezieht – was nämlich hieße, dass es sich selbst ständig entglitte? Schelling, der der Überzeugung war, Fichte in diesem Punkt zu verbessern (obgleich dieser in Wirklichkeit keinen solchen vereinfachenden Standpunkt über die Reflexion eingenommen hat), meinte, diese Schwierigkeit in seinem zum ersten Mal 1801 dargestellten „Identitätssystem“³⁶, in dem der Ausgangspunkt jeder Philosophie in die absolute Identität (= Indifferenz) von Subjekt und Objekt – Subjekt-Objektivität oder Objekt-Subjektivität – gesetzt wurde, überwinden zu können. Dann taucht aber ein anderes Problem auf (das von Fichte und Hegel fast in denselben Begriffen Ausdruck fand): Wie kann diese Handlung der absoluten Setzung anders verstanden werden als ein gänzlich *dogmatischer* Akt? Zwei Klippen müssen hier umschifft werden: Es darf keine Zweiheit aufgestellt werden, wo eine Einheit gefordert wird (wodurch das Bewusstsein, wie gesehen, selber entgleiten würde) und es darf nicht dogmatisch eine Einheit gesetzt werden, die nicht der „Minimalforderung“ (J.-T. Desanti)³⁷ jeder Bewusstseinsphilosophie Rechnung trägt.

²⁷ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1790, ³1799, 80 (im Folgenden beziehen wir uns auf die dritte Auflage). Dieser Begriff der „Bewegung des Gemüts“ ist übrigens sehr häufig in den letzten Schriften Richirs anzutreffen.

²⁸ Ebd., 98 (Hervorhebung A.S.).

²⁹ Ebd., 80. Siehe auch S. 84.

³⁰ Ebd., 85. Schon bei Kant verweist somit das Erhabene auf eine *Transzendenz*.

³¹ Ebd., 75 (hervorgehoben v. Vf.), siehe auch ebd., 98.

³² Ebd., 109 (Hervorhebung A.S.).

³³ Ebd., 78 (Hervorhebung A.S.).

³⁴ F.W.J. Schelling, *Sämtliche Werke* (in der Ausgabe K.F.A. Schellings), I/1, 401f.

³⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 423.

³⁶ Es wäre hier aber womöglich hilfreicher, sich diesbezüglich dem *System des transzendentalen Idealismus* (1800) zuzuwenden.

³⁷ Siehe J.-T. Desanti, *Réflexions sur le temps (Variations philosophiques 1). Conversations avec Dominique-Antoine Grisoni*, Paris : Grasset 1992.

Wie kann man sich hier orientieren? Zunächst darf keinesfalls das Selbst verdinglicht werden. Das hatte Fichte im Auge, als er auf den Spuren der ersten kantischen Kategorienduktion das „absolute Ich“ (das unpersönlich, vorpersönlich, also eben kein „Ich“ ist) als „reine Tätigkeit“ kennzeichnete. Dieser Ausdruck des „Ich“ sollte jedoch besser vermieden werden – was Fichte selbst auch ziemlich schnell einsah – und um einem Missverständnis vorzubeugen ist es vorzuziehen, sich an den des „Selbst“ zu halten. In *Das Selbst als ein Anderer* unterschied Ricœur diesbezüglich zwischen einer „Idem-Identität“ und einer „Ipse-Identität“, die der Unterscheidung von „Selbigkeit“ und „Gleichheit“ entspricht.³⁸ Die sich durch einen zeitlichen Fluss durchhaltende Sich-selbst-Gleichheit irgendeines Gegenstands (die an seinem Werden nichts ändert) muss von der „Selbigkeit“ qua „Selbstheit“ unterschieden werden, die allein die Identität des „Selbst“ betrifft. Sie kommt ausschließlich Existierenden des Typus „menschliches Dasein“ (im Heidegger'schen Sinne) zu und bezieht sich auf dessen spezifische Zeitlichkeit.

Eine vertiefte Besinnung auf das „Selbst“ kann sich jedoch mit dieser ersten Unterscheidung nicht zufrieden geben. Im Ausdruck „Sichselbst“ kann die Betonung auf das „Selbst“, aber auch auf das „Sich“ gelegt werden. Erstes betont die „Identität“, während letzteres den *reflexiven* Charakter des Selbst unterstreicht. Es muss nun daran erinnert werden, dass die klassische deutsche Transzendentalphilosophie bezüglich der Frage nach dem Status des im Sinne des „Sich“ verstandenen „Selbst“ hochinteressante Lösungsvorschläge bereithält, deren Konfrontation mit Richirs Ausarbeitungen sich als sehr fruchtbar erweisen wird. Zunächst sei aber an die hier bestehende Grundproblematik erinnert.

Jedes *Gegenstandsbewusstsein* ist dank des von Brentano so bezeichneten „inneren Bewusstseins“ je schon *Selbstbewusstsein*. Oder um mit Sartre zu sprechen (zum Beispiel in *La transcendance de l'ego*): Jedes „thetische“ (oder setzende) Bewusstsein irgendeines Seienden ist „nicht thetisches“ Selbstbewusstsein. Wie soll aber ein solches „nicht thetisches“ Bewusstsein (oder in Richirs Begriffen: ein „nicht doxisches“³⁹ Bewusstsein) aufgefasst werden? Die überzeugendste Antwort auf diese Frage wurde (vom phänomenologischen Standpunkt aus betrachtet) nicht von Husserl oder von einem seiner unmittelbaren Nachfolger, sondern zuerst von Fichte (in der „Deduktion der Vorstellung“ in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95) und dann von Schelling (in seinem Briefwechsel mit Fichte, genauer: in seinem Brief vom 19.

November 1800⁴⁰, das heißt noch vor der Herausgabe der *Darstellung meines Systems der Philosophie* (die eben das Identitätssystem darstellt) geliefert. Wenden wir uns nun Fichtes Argumentation zu.⁴¹

Das Selbstbewusstsein ist durch eine zweifache Tätigkeit ausgezeichnet: durch eine reflektierende und insbesondere durch eine anschauende Tätigkeit⁴² (die einer reflektierenden Tätigkeit zweiten Grades gleichkommt). Die *reflektierende* Tätigkeit (dank derer jedes Selbstbewusstsein erst Bewusstsein *von etwas* ist) ist die Aktivität, die den durch den „Anstoß“ hervorgerufenen Rückgang der absoluten Aktivität reflektiert, welcher jedem Bezug zu... zugrunde liegt (wobei eine der grundlegenden Aufgaben des Philosophen (und unserer Meinung nach insbesondere des Phänomenologen) darin besteht, dieses Verhältnis zwischen „absoluter Tätigkeit“ und „Anstoß“ zu „reflektieren“ und zu „verstehen“). Und die *anschauende* Tätigkeit ist die Tätigkeit, die *ihrerseits* diese reflektierende Tätigkeit (die davon unabtrennbar ist) reflektiert – *dies ist also diese spezifische Anschauung qua Reflexion der Reflexion, die das Selbstbewusstsein ermöglicht*.

Dies ist aber noch nicht Fichtes letztes Wort in Bezug auf das „Selbst“ (und das „Selbstbewusstsein“). Eine noch genauere Erörterung hiervon ist seine „Bildlehre“ von 1804 und vor allem von 1812 (in den jeweiligen Darstellungen seiner Wissenschaftslehre). Halten wir kurz das für unsere Absicht Wesentliche daraus fest, ohne auf alle Einzelheiten weiter einzugehen.⁴³

Für Fichte ist das Selbst nichts Geringeres als des Grundprinzip der Wissenschaftslehre selbst. Es ist keine Substanz, kein bestimmter Inhalt, sondern eine bloße Form – eine „Sich-Form“⁴⁴ – wodurch sich sein ausschließlich *transzendentaler* Status ausdrückt. Wie fasst Fichte es näher? Dank seiner Lehre des *Bildes* oder *Schemas*, die dem *Grundprinzip* des Wissens Rechnung zu tragen vermag. Diese Lehre führt drei Bild- oder Schematypen ein. Zunächst erscheint das Prinzip des Wissens als ein *Bild*, ein *Begriff*, eine *Widerspiegelung* des Prinzips selbst (erste Schematisierung). Sofern dieses erste Schema aber *nur* ein Schema ist – während doch das *Prinzip* und eben *nicht bloß* ein Schema davon gesucht wird – muss es vernichtet werden, um so ein zweites Schema auszubilden – nämlich das *sich selbst* erscheinende Wissen (zweite Schematisierung). Der entscheidende Begriff hierin ist der des „Sich“. Er wird durch eine (innere) *Reflexion* auf das erste Schema erhalten. Wie erscheint *sich* aber das Wissen? Durch ein drittes

³⁸ Vgl. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München: Fink 1996.

³⁹ Für Richir ist (ganz gleich, was Husserl hierzu behauptet) jedes *intentionale* Bewusstsein ipso facto Gegenstandsbewusstsein oder, wie er sich ausdrückt, „doxisches“ Bewusstsein (das dadurch definiert ist, dass das Meinen weiß, was es vermeint – wobei das Gemeinte überhaupt nicht zu existieren braucht oder widersinnig sein kann). Daraus folgt, dass es im Bezug des Selbst zu sich selbst keine „doxa“ geben kann.

⁴⁰ Schelling – Fichte Briefwechsel, kommentiert und herausgegeben von Hartmut Traub, Neuedition: ars una 2001.

⁴¹ Genaueres hierzu findet sich in A. Schnell, *Réflexion et spéculation*, op. cit.

⁴² Schelling führt diesen Begriff in seinem Brief an Fichte vom 19. November 1800 ein.

⁴³ Zu einer vertieften Erörterung von Fichtes Bildlehre, siehe v. Vf. *Réflexion et spéculation*, op. cit.

⁴⁴ Fichte gebraucht diesen Ausdruck in der Einleitung zur *Wissenschaftslehre von 1812*. Dies blieb lange unbeachtet, denn in der Version dieses Texts in den von Fichtes Sohn herausgegebenen *Sämtlichen Werken* steht irrtümlicherweise „Ich-Form“ anstelle von „Sich-Form“. Dieser Fehler wurde von den Herausgebern der *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (Band II, 13) glücklicherweise korrigiert.

Schema, nämlich durch *das sich ALS erscheidendes erscheinende Wissen*, das nichts Anderes als eine *Reflexion der Reflexion* (= Gesetz des Sich-Reflektierens) ist (dritte Schematisierung). Dieses dritte Schema ist ein reines Sehen: Das „Sich“ stellt sich, wie bei Fichte, in einer (intellektuellen) Anschauung als Reflexion der Reflexion dar⁴⁵.

Der entscheidende Punkt dieser Lehre besteht darin, dass das Prinzip des Wissens kein „Ich“, sondern das – asubjektive – Gesetz der Selbstreflexion ist.⁴⁶ Die Reflexionsphilosophie gelangt hier zu ihrem Höhepunkt und Abschluss – indem sie die Idee der Reflexion als bloßen Rückgang auf ein vorausgesetztes Ich völlig aufgibt. Das Selbst, genauer: das Sich ist dabei nur das asubjektive und präobjektive *Gesetz des Sich-Reflektierens*. In *diesem* Sinne und *allein* in diesem Sinne betrachtet Fichte es als „rein“ oder „ab-solut“.

Bevor wir uns nun gleich Richirs Überlegungen zum „Erhabenen“ und zum „Selbst“ zuwenden (wo die Verbindungs- und Trennungslinien zu Fichte und Schelling deutlich werden) und um seinen eigenen Standpunkt noch klarer hervortreten zu lassen, muss noch eine andere Dimension des Selbst erörtert werden, die dem klassischen Transzendentalismus entgangen war⁴⁷ – die der Affektivität.

Einen Hinweis hierauf findet man beim sehr frühen Heidegger⁴⁸, genauer: in der Gestalt des „Sich-Habens“ in den „Anmerkungen zu Karl Jaspers „Psychologie der Weltanschauungen“ (1919/1921)⁴⁹“. Auf die Frage, wie das Sich sich zu sich selbst verhalten kann, liefert Heidegger eine hochinteressante und originelle Antwort, die auch ihn aus dem Paradigma der Reflexionsphilosophie herausführt. Wesentlich festzuhalten ist dabei Folgendes: In der Tradition der abendländischen Philosophie wird der Status des Selbst seit Descartes durch das Prisma des „cogito“ abgehandelt. Dieses bezeugt an sich selbst ein „sum“, das das „Bin“ eines „ego“ („Ich“) ist (auch wenn Descartes selbst es nicht *explizit* in diesen Begriffen fasst). Dieses „ego“ ist das *Subjekt* des „cogito“⁵⁰ und es fasst

⁴⁵ Siehe hierzu A. Schnell, *Réflexion et spéculation*, op. cit.

⁴⁶ Siehe hierzu J.-C. Goddard, „1804-1805. La désobjectivation du transcendantal“, in A. Schnell (Hg.), *J. G. Fichte 1804-1805. Lumière et existence. Archives de Philosophie*, Band 72 (2009), Heft Nr. 3, Juli-September.

⁴⁷ Mit Ausnahme vielleicht des letzten Fichte.

⁴⁸ In den folgenden Zeilen führen wir eine Konzeption aus, auf die Richir zwar nirgends persönlich verweist, die aber unserer Meinung nach eine philosophische Position, die die Ausarbeitungen Richirs ermöglicht und noch besser rechtfertigt, erhellt.

⁴⁹ M. Heidegger, *Wegmarken* (GA 9), Frankfurt/M.: Klostermann, 1976, 1996², bes. 29f.

⁵⁰ In den *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*, Grenoble: Millon, 319) schreibt Richir im gleichen Sinne über das „Selbst“ als „Sitz“ der Affektivität: „Es ist uns gelungen, etwas vom elementarsten, nicht setzenden, also der Setzung entgleitenden Selbstbewusstsein zu erfassen [...]. Hier gibt es noch kein ‚cogito‘ und auch kein ‚sum‘, denn das Selbst ist hier noch gar nicht in der ersten Person. Mit dem Erwecken des Blicks erweckt es lediglich sich selbst als ein – auf den wechselseitigen, in Abstand zueinander seienden Kontakt der Affektionen, die ihrerseits in Abstand zueinander sind – reflektierendes Selbst, und dieses Selbst ist dabei noch anonym, austauschbar, unterschiedslos ‚ich‘ und ‚du‘. Von dem gerade erweckten

sich in und durch das „Ich denke“. Sein *Sein* ist somit seinem *Denken* geschuldet. Heidegger ist nun der Ansicht, dass eine solche Einstellung nicht dem Rechnung zu tragen vermag, was das Sich *im Wesentlichen* bestimmt. Der innerste Kontakt des Sich mit sich selbst vollzieht sich nicht im *Denken* (das heißt in der *Reflexion*), sondern ursprünglicher in einer *affektiven* Dimension, in einer „Befindlichkeit“. Ursprünglich *bin* ich nicht zuerst *ich selbst*, sondern *habe* ich *mich*: Das „ego sum“ (im Nominativ) ist im Grunde ein „habeo me“ (im Akkusativ), und dieses ist (in einer ersten Grundcharakteristik) ein völlig unpersönliches, „asubjektives“ „Subjekt“ – eben das sich (wie bei Fichte) im „Sich“ ausprechende „Sich“. Und was ist die Bedeutung des Zeitworts „haben“ im „Sich-Haben“? Diese bringt (und das ist die zweite Grundcharakteristik) auf dieser ursprünglicheren „Stufe“, wenn es darum geht, dem Selbstbezug des Sich Rechnung zu tragen, einen Bruch innerhalb der Sein-Denken-Korrelation zum Ausdruck. Und das Zeitwort, das diesen Bezug – der, wie gesagt, ein wesentlich *affektiver* ist – in der Tat am besten ausdrückt, ist nicht das vom „Denken“ und das heißt von der Reflexion untrennbare Verb „sein“, sondern eben „haben“.

Wir verfügen nun über alle – historisch-kontextuellen und systematischen – Bausteine, um Richirs eigene Ausarbeitungen in Bezug auf das Erhabene und das Selbst näher betrachten zu können. Diese beiden Begriffe sind eng miteinander verbunden: Das „Moment“⁵¹ des Erhabenen ist eben gerade das, was für das Selbst ursprünglich konstitutiv ist (das heißt, was es zu erläutern gestattet, ohne ein *bereits konstituiertes* Selbst vorauszusetzen) bzw. was für Richir den Ursprung des *Bewusstseins* konstituiert. Dieses „Moment“ setzt eine Grundkonfiguration in Szene, auf die er in seinen letzten Arbeiten wiederholt zurückkommt, nämlich jene, in welcher sich im archaischsten phänomenologischen Register – das heißt da, wo der außer-sprachliche Schematismus und die transzendente Interfaktizität noch ineinander verwoben sind – folgende außerzeitliche Abfolge abspielt: Erstens, eine „hyperbolische“, im gleichen Schlage eine Unterbrechung des Schematismus mit sich führende Intensitätssteigerung der Affektivität, die sich dann, zweitens, augenblicklicher- (im platonischen „exaiphnes“) und unerwarteterweise selbst *unterbricht und einen Rückgang, einen Umschlag, der Affektivität auf sich selbst hervorruft* (was dadurch, sofern es den Schematismus (wieder?) „in Gang setzt“, einen *Abstand* zwischen der

Selbst kann daher nur gesagt werden, dass es ein – hinter jedem mehr oder weniger expliziten Bewusstsein – unmittelbares transzendentes (Selbst-)Bewusstsein ist, wobei dieses Erwecken im und durch den Schematismus jeweils ‚im Übersprung‘ blinkt, und zwar von Affektion zu Affektion, von Blick zu Blick, von ‚perzeptiver‘ Phantasie zu ‚perzeptiver‘ Phantasie, um so eine Art Bewusstseins hintergrund zu bilden, durch den ich mich als erweckt weiß, ohne dass ich gleichwohl darauf zu reflektieren hätte. Ein Hintergrund, der kein Grund im Sinne des Trägers, des Substrats oder der Substanz (hypokeimenon) ist, da er eben des Seins, der bestimmenden Selbstsetzung, ermangelt. Wenn er ein Grund ist, dann nur im Sinne des transzendentalen ‚Schoßes‘“.

⁵¹ Richir setzt diesen Begriff in Anführungszeichen, weil es sich dabei nicht um ein „Jetzt“ oder um eine „sich in Gegenwärtigkeit zeitigende“ Phase handelt.

Affektivität und diesem Überschuss herstellt). Zeichnen wir zunächst die „Genese“ dieser Bedeutung des Begriffs des „Erhabenen“ in Richirs Werk nach⁵².

Richir stellt diese Bedeutung klar in seinem bereits zitierten Artikel „Langage et institution symbolique“ heraus. Er betont hier insbesondere die „Verdichtung“ der Affektivität, sofern diese eine „archaisches“, „primitives“ Selbst ins Spiel bringt, das das reflexive Selbst „aufzunehmen“ vermag – woraus folgt, dass es ihm „vorausgeht“:

„Dadurch, dass das symbolisch Stiftende (das Augenblickliche) als ‚phänomenologisches schwarzes Loch‘ eine Anziehung auf das elementarste Schema des Überschreitens desselben ausübt, übt es auch eine solche auf die in es hineinstürzende Affektion aus und bringt diese dazu, *sich selbst* zwischen dem Teil derselben, der dem schematischen Abstand als Überschreiten innewohnt, und jenem, der – ihr gegenüber im Überschuss – dieser Anziehung unterworfen ist, zu differenzieren. Und hierdurch wird die erhabene Affektion dazu angehalten, sich selbst und somit auch das Selbst zu reflektieren, sofern es ja schon in seiner Prekarität ein reflexives Selbst als Kondensat der Affektionen gewesen ist. Von einem ‚reflexiven‘ Selbst, das in der Reflexivität der sprachlichen Phänomene als transzendentalen Kern oder als transzendentaler Matrix – in der transzendentalen Interfaktizität –, wo die sprachlichen Affektionen und die sprachlich gezeitigten Phantasie-Affektionen in Beziehung zueinander treten, verdichtet wurde, wird das Selbst vermittels der erhabenen Affektion, in der all diese Affektionen ineinander verschmelzen, und durch das, was den Überschuss der erhabenen Affektion sich selbst gegenüber hervorruft, zu einem Selbst, das zumindest – in der ‚Ausschaltung‘ der schematischen Zusammenhänge – die Selbstreflexion über sich selbst erregen kann. Auf diese Weise wird das Selbst zu einer Art hochdichtem Kondensat der gesamten Affektivität (der verschmolzenen Affektionen), das sowohl dazu geeignet ist, das reflexive Selbst aufzunehmen, als auch, von demselben aufgenommen zu werden [...]“⁵³

Wie lässt sich dieses „schlechthin affektive Selbst“⁵⁴ phänomenologisch ausweisen? In der „Quelle des phänomenologischen Erlebens und Erlebnisses“⁵⁵ des reflexiven – allerdings noch nicht reflektierten – Selbst des Säuglings, das vermittels des Blicks (= die „leibliche“ Dimension des *Austauschs*) durch das mütterliche Selbst gestiftet wird (wir kommen darauf weiter unten noch einmal zurück). Im „Moment“ des Erhabenen kreuzen sich somit entscheidende Analysen *Kants* und *Winnicotts*⁵⁶.

⁵² Wir betonen hier ganz besonders diese Bedeutung des Begriffs des „Erhabenen“, da er im Frühwerk zwar schon vorkommt, aber dort noch nicht den Sinn hat, den er ab 2005 annehmen wird.

⁵³ M. Richir, „Langage et institution symbolique“, art. cit., 139.

⁵⁴ Ebd., 135.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ D. W. Winnicott, „Ego distortion in terms of true and false self,“ in: *The Maturation Process and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*. New York: International UP Inc., 1965.

Im „Moment“ des Erhabenen treffen wir erneut den grundlegenden „Chorismos“, der sich hier am Begriffspaar Sinn/Schematismus äußert, an. Um dieses absolut wesentliche „Moment“ zu veranschaulichen, gebraucht Richir im späteren (ebenfalls bereits zitierten) Artikel „Langage, poésie, musique“ die (auch bei Lévinas und Maldiney anzutreffenden) Metaphern der „Spannung“ („Systole“) und der „Entspannung“ („Diastole“) des menschlichen Herzmuskels, die Richir aber völlig unräumlich und unzeitlich versteht:

„Unter Systole kann das ‚Hervortreten‘ der Affektivität im ‚Moment‘ des Erhabenen verstanden werden, wobei dieses ‚Hervortreten‘ einen schematischen Bruch ausmacht, in dem die ‚momentan‘ von jeglicher Bindung abgelöste Affektivität ‚sich selbst‘ hyperbolisch in eine Art hochdichten Zustand versetzt und sich selbst – immer noch ‚momentan‘ – ohne jeden Begriff reflektiert, und zwar in ihrem Überschuss, dessen Horizont die absolute Transzendenz ist, welche die *Frage* nach dem Sinn⁵⁷ insofern eröffnet, als sie unweigerlich flüchtig, unerfassbar, undarstellbar und somit unzugänglich und radikal unbestimmt ist. Würde dieser ‚Moment‘ andauern, dann würde die Affektivität sich darin wie in einem ‚schwarzen Loch‘ verlieren, und zwar ohne dass dieser Vorgang rückgängig gemacht werden könnte: Und das würde dann eine Art ‚psychischen Tod‘ bedeuten. Auf die Systole ‚folgt‘ aber ganz im Gegenteil unmittelbar die ‚Diastole‘, die die Entspannung derselben ausmacht [...], welche insofern bereits schematisch ist, als sie unmittelbar durch den Schematismus wieder aufgenommen wird, der nicht nur in den ‚perzeptiven‘ Phantasien die Affektivität in Affektionen moduliert, sondern auch korrelativ den zu massiven und überreichlichen Sinn an mehrstimmige ‚Sinnfetzen‘ verteilt, die durch den nun anrufenden Sinn gehalten werden und zu diesem zugleich hintendieren, wobei das ‚Moment‘ des Erhabenen weiter mithineinspielt, jedoch fungierend oder besser: als ein *virtueller* Sinn?“⁵⁸

Dabei muss betont werden, dass das „Moment“ des Erhabenen keiner Zeitreihe angehört, also außerzeitlich (und ungeschichtlich) ist⁵⁹ – was schon allein darin begründet ist, dass er nur durch Anwendung der phänomenologischen hyperbolischen Epochè, die jede Setzung und insbesondere jede im Voraus bestehende Zeitlichkeit in Zweifel setzt, zugänglich ist:

Somit gibt es hierin ‚vor‘ der schematischen Wiederaufnahme in der Diastole weder eine transzendente Vergangenheit noch eine transzendente Zukunft (die ja an den Schematismus und an die darin modulierte ur-ontologische Affektivität gebunden sind), sondern in gewisser Weise eine Ewigkeit oder, um nicht so weit zu gehen, eine Unzeitlichkeit, was eines der Grundcharakteristiken der schematischen Unterbrechung ausmacht – denn diese wäre ja, wie gesagt, dem ‚psychischen‘ Tod koextensiv, wenn die Systole sich nicht unmittelbar in einer Diastole entspannte, in der der Schematismus sich selbst wieder-

⁵⁷ Dadurch also, dass die Frage nach dem Sinn sich dank der „absoluten Transzendenz“ stellt, spielt letztere auch in der Konstitution des „Selbst“ eine entscheidende Rolle.

⁵⁸ M. Richir, „Langage, poésie, musique“, 67.

⁵⁹ Ebd., 68.

aufnimmt und die Affektivität ein Kontakt des Selbst zu sich selbst ist, in welcher durch die durch die Entspannung ermöglichten Affektionen der Schematismus – dessen durch die Affektionen mobilisierte wilde Wesen sich in ‚perzeptive‘ Phantasien verwandeln oder zumindest, sobald ein Blickaustausch vorliegt, *fähig* („vor-bereitet“) sind, dies zu tun – innewohnt.“⁶⁰

Das „Moment“ des Erhabenen wird also durch eine *zweifache* Unterbrechung gekennzeichnet: zunächst durch eine Unterbrechung des Schematismus (ganz gleich ob es sich dabei um einen sprachlichen handelt oder nicht), die eine Verdichtung der Affektivität hervorruft; und dann durch eine Unterbrechung dieser Verdichtung, dieses „Überschusses an Affektivität“, welcher der Wiederaufnahme des Schematismus und der eben aus diesem Umschlag der Affektivität resultierenden Konstitution des Kontakts, „in und durch einen Abstand als nichts von Raum und Zeit“, von Selbst zu Selbst (dem „wahren Selbst“), gleichkommt. *Die „Spur“ der Transzendenz ist dieser nicht reduzierbare Abstand zwischen dem Selbst und dem Selbst – der dessen Reflexion überhaupt erst möglich macht – und der seine genauso nicht reduzierbare Nicht-mit-sich-selbst-Übereinstimmung impliziert.* Mit dieser Idee einer Spur der (asubjektiven) Transzendenz auf dem Grund des Selbst (was an Fichtes Bildlehre erinnert), schlägt Richir eine Alternative zu den verschiedenen Reflexionsmodellen (der Klassischen Deutschen Philosophie) vor, um somit den Kontakt des Sich mit sich selbst und das, was diesen überhaupt erst ermöglicht, zu erklären⁶¹.

Dank dieser Analyse des Erhabenen und des Selbst sind wir nunmehr in der Lage, den Zusammenhang zwischen „Schematismus“ und „transzendentaler Interfaktizität“ zu verdeutlichen. Dadurch wird es auch möglich sein, alle architektonischen Grundbausteine innerhalb der richirschen „Neugründung“ der Phänomenologie zu verorten. Hierzu ist es notwendig, noch ein letztes Mal auf den Begriff der „Transzendenz“ zurückzukommen.

Letztere hat nämlich nur dann einen „Sinn“, wenn man über die Rolle des Schematismus hinaus auch die der „transzendentalen Interfaktizität“ ins Auge fasst und zwar deshalb, weil diese Interfaktizität die Bedingung dafür ist, dass das mit sich selbst in Kontakt seiende Selbst *sich wirklich als Affektivität eines Selbst fühlt*. Wenn „das Baby, das sich der Möglichkeit, angeblickt zu werden, aussetzt, diesen ihn anblickenden Blick seinerseits erblicken und sich mit ihm austauschen kann“ und wenn „genau darin das Selbst sich konstituiert“⁶², und

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Somit wäre es von größtem Interesse, diese, einen bedeutenden Aspekt von Richirs phänomenologischer Anthropologie ausmachende „Genese“ der Reflexion und des Selbst mit dem asubjektiven Gesetz des Sich-Reflektierens bei Fichte (siehe oben) einerseits und mit der Genese des Selbst in Schellings *System des transzendentalen Idealismus* andererseits (da Schellings „erstes System“ hier viel relevanter als sein Identitätssystem ist) in Beziehung zu setzen.

⁶² Diese Konstitution des Selbst durch den Blickaustausch (das heißt also durch die Tatsache, dass der Säugling sein „Erblickt-Sein“ selbst anblickt) macht einen wichtigen Aspekt dessen

zwar diesmal als ein absolutes Ich, das sich mit anderen absoluten Ichern der durch den Schematismus entfalteten Chora austauscht“⁶³, dann wirft das die Frage auf, wie sich dieser interfaktische Bezug und der Schematismus genauer zu einander verhalten.

Im archaischsten architektonischen Register (genauer: im Register der durch die „absolute Transzendenz“ eröffneten „physisch-kosmischen Transzendenz“) gibt es ein absolut grundlegendes „Moment“: das des „konkreten Ganzen“ von Mutter und Säugling, welches Richir als einen „transzendentalen Schoß“ bezeichnet und durch eine „Hypersensibilität“, eine Grundstimmung gekennzeichnet ist, die uns unser ganzes Leben lang nicht verlässt. Das „Moment“ des Erhabenen ist für seinen Teil *im* „Moment“ des konkreten Ganzen enthalten, wobei der Blick – „*sofern er auch nur erblickt wird und dadurch im Austausch selber erblickend ist*“⁶⁴ – „die erste *Äußerlichkeit innerhalb* des [nicht schematischen] konkreten Ganzen ausmacht, welche Äußerlichkeit mittels der Diastole den sprachlichen Schematismus ‚auslöst‘.“⁶⁵ Da das „Moment“ des Erhabenen ja diese Äußerlichkeit und dadurch den die transzendente Interfaktizität ermöglichenden „Übergangsraum“ mittels der absoluten Transzendenz konstituiert und der Schematismus das konkrete Ganze *ursprünglich transzendiert*, ist also in der Tat im Register der physisch-kosmischen Transzendenz eine nicht reduzierbare Dualität (sowohl ein *Transzendenz-* als auch ein *Verwebungszusammenhang*, aber keine Vermischung) zwischen transzendentaler Interfaktizität und Schematismus auszumachen – wobei, wie gesagt, diese Interfaktizität im „transzendentalen Schoß“ (das heißt im durch die Hypersensibilität des Babys gegenüber seiner Mutter charakterisierten konkreten Ganzen), welcher im Übergangsraum den Blickaustausch und hierdurch den ersten interfaktischen Bezug ermöglicht, konstituiert wird, während der Schematismus im Austausch sprachlich wiederaufgenommen wird. Somit wird verständlich, wie in der Artikulation vom „Moment“ des konkreten Ganzen und dem „Moment“ des Erhabenen der sprachliche Schematismus hineinspielt: Er wird, wie gesagt, durch die Äußerlichkeit ausgelöst, die sich durch den Blickaustausch eröffnet und zugleich dafür sorgt, dass das Selbst sich auch als Selbst fühlt – denn das Selbst wird ja „immer schon“ (aber nicht jederzeit) „angeblickt“ (was also die transzendente Interfaktizität voraussetzt) und nicht solipsistisch auf es selbst zurückgeworfen (was der Fall wäre, wenn die absolute Transzendenz allein hier einwirkte).

Kommen wir zum Schluss. „Innerhalb“ des „archaischen Chorismos“ von absoluter und physisch-kosmischer Transzendenz, von (der Frage nach dem) Sinn und Schematismus stellt Richir eine grundlegende und verwobene, *die physisch-kosmische Transzendenz kennzeichnende* Dualität zwischen transzendentaler

aus, was wir als die „Endogenerisierung“ des phänomenologischen Felds bei Richir bezeichnen, aus.

⁶³ M. Richir, „Langage, poésie, musique“, 78.

⁶⁴ Ebd., 81 (Hervorhebung A.S.).

⁶⁵ Ebd.

Interfaktizität und Schematismus heraus. In diese spielen zwei „Momente“ hinein: das „Moment“ des konkreten Ganzen (= „transzendentaler Schoß“) und das „Moment“ des Erhabenen (das das Selbst konstituiert), wobei letzteres im ersten verortet ist. Bei näherer Betrachtung stellt sich heraus, dass diese Dualität dem, was Richir die „beiden Quellen“ der „reinen Phantasie“ nennt – nämlich einerseits dem Schematismus (sofern er die Phantasie-Affektionen „bewegt“) und andererseits der „anderen Quelle“, der platonischen „Aisthesis“, dem fichteschen „Anstoß“ oder, in seinen eigenen Begriffen, dem mütterlichen „Blick“ –, entspricht. Somit bildet er die metaphysische Dreiheit Gott-Welt-Mensch insofern um, als er nicht von ersterem ausgeht (oder ihn voraussetzt), sondern das transzendente Subjekt entthront und dadurch der transzendentalen Faktizität (und dem Blickaustausch im „transzendentalen Schoß“ als leibliche Dimension dieser Interfaktizität) die ihr gebührende Stellung zukommen lässt.

II. Weltlichkeit, Medialität, Alterität