

Dieses Interview führte Navid Ghaffari mit Alexander Schnell Ende Juli 2020.

Alexander Schnell ist Professor für theoretische Philosophie und Phänomenologie und Inhaber des gleichnamigen Lehrstuhls an der Bergischen Universität Wuppertal. Er leitet dort das Institut für Transzendentalphilosophie und Phänomenologie (ITP), das Internationale Fichte-Forschungszentrum (IFF), das Eugen-Fink-Zentrum Wuppertal (EFZW), das Marc-Richir-Archiv (MRA) und das Archiv für phänomenologische Forschung (APF).

Heidegger leitete eine seiner Vorlesungen der zwanziger Jahre über Aristoteles mit dem Satz ein: "Aristoteles wurde geboren, er arbeitete und starb". Damit wollte er sagen, dass die Arbeit für den Philosophen das Wichtigste ist. Unser Interview ist also nicht ein biografisches Gespräch, sondern ein philosophisches, das mit dem Hammer geführt wird.

Herr Professor, letztes Jahr (2019) wurde Ihr Buch "Was ist Phänomenologie?" veröffentlicht (soeben ist davon auch die frz. Fassung erschienen). Im Vorwort behaupten Sie, dass "es sich hierbei nicht um ein einführendes Handbuch in die Phänomenologie handele, (das) Grundkenntnisse der Phänomenologie in historischer oder systematischer Hinsicht" vermittele. Andererseits haben Sie die Phänomenologie als ein Feld bezeichnet, das noch nicht abgeschlossen ist, sodass "Vertreter mehrerer Phänomenologen-Generationen seit über hundert Jahren umfangreiche Sachthemen bearbeitet und unzählige Werke verfasst haben, die dieser philosophischen Schule (oder müsste man nicht gar von ‚Schulen‘ in der Mehrzahl sprechen?) zugerechnet werden." Beginnen wir mit diesem Fragezeichen: Ist Ihre Philosophie eine Schule neben anderen phänomenologischen Schulen? Falls ja, sollte dann der Titel nicht geändert werden: Z.B "Was ist (generativ-konstruktive) Phänomenologie?" Haben Sie in Ihrem Buch ein wesentliches Merkmal der Phänomenologie vorgestellt, das für alle phänomenologischen Schulen gelten soll?

Ich bin der Auffassung, dass die Phänomenologie sich – was ihre systematische Relevanz innerhalb der Philosophie des 20. und des 21. Jahrhunderts angeht – grob gesagt in zwei Richtungen entwickelt hat und dies auch weiterhin tut. Die eine Richtung widmet sich erstrangig den *Gegenständen* zu und macht es sich zur Aufgabe, deren Konstitutionsweisen zu bestimmen. Zu diesen Gegenständen gehören alles konkret Erfahrbare aber auch etwa die „Idealitäten“ und „Wesen“ (eidè). Diese erste Richtung kann man als „realistische Phänomenologie“ bzw. als „phänomenologischen Realismus“ bezeichnen. Eine zweite Richtung (und diese scheint mir mit dem Grundanliegen Husserls *nach* der transzendentalen Wende aber auch mit Heidegger deutlich treffender übereinzustimmen) *erweitert* die phänomenologische Thematik und auch ihr genuines Forschungsfeld über die *gegenstandsbezogene* Sichtweise hinaus in Richtung dessen, was man die „Phänomenalisierung“ nennen kann (Fink und Richir haben das explizit getan). Hier geht es nicht *nur* um Aufklärung des Sinnes der Gegenstände, sondern auch – und „letztursprünglich“ – um das Erscheinen *qua* Erscheinen, um die „phénomènes comme *rien* que phénomènes“, wie Richir es so oft gesagt und geschrieben hat. Dies ist Aufgabe und Bereich einer *transzendentalen* Phänomenologie – und zwar seit Husserls Wende zur „Präphänomenalität“ bzw. „Präimmanenz“, wie das in seinen Zeitanalysen zuerst zum Ausdruck gebracht wurde.

Man kann sehr deutlich eine Verbindungslinie von Husserls *Bernauer Manuskripten* ausgehend, über Fink bis mindestens zu Richir ausmachen, die genau jener zweiten Richtung entspricht. Meine eigenen Arbeiten würde ich natürlich ebenfalls hier verorten. Mehr als Richir verfolge ich dabei Finks Absicht,

durch die Rückbindung der Phänomenologie an die Klassische Deutsche Philosophie (für die Richir sich freilich selbst auch sehr interessierte), in sowohl methodologischer als auch systematischer (und das heißt: in *metaphysischer*) Hinsicht die Phänomenologie da zu belassen bzw. – je nach Standpunkt – da hinzubringen, wo sie hingehört, nämlich in die Tradition der abendländischen Metaphysik. (Das soll aber keineswegs bedeuten, dass sie sich nicht auch dem Denken anderer als abendländischer Traditionen öffnen sollte – ganz im Gegenteil: Gerade die Anschlussfähigkeit an Debatten über das Denken des „Anderen“, der „Alterität“ usw. macht meines Erachtens eine Stärke und Aktualität der heutigen Phänomenologie aus.)

Eine eigene „Schule“ zu begründen, ist hierbei keine vordringliche Absicht dieser Arbeit. Gleichwohl ist gute philosophische und demnach auch gute phänomenologische Forschung nur im Kollektiv möglich. Das Umfeld in Wuppertal ist hierzu ideal. Je mehr konstruktive Beiträge dazu geleistet werden, desto wünschenswerter für die Sache. Es herrschen hierbei keinerlei ideologische Abschottungen oder Abgrenzungen vor. Und dazu gehört auch die Auseinandersetzung mit der Frage, ob das, was der „generativen Phänomenologie“ als bedeutsam erscheint, jeder Phänomenologie zukommen soll(te) oder nicht. Das müssen aber die anderen Phänomenologinnen und Phänomenologen entscheiden. Ich trete jedenfalls sehr bestimmt dafür ein, dass die Phänomenologie nur da wirklich interessant und maßgeblich ist, wo sie zu einer philosophischen und metaphysischen Debatte beiträgt, welche die Phänomenologie an die jahrtausendealte Tradition der Philosophie anschließt, und wo sie sich selbst auch die Mittel gibt, diese Tradition fortzuführen.

Ich möchte noch ein Wort zu den von Ihnen angesprochenen beiden Richtungen der Phänomenologie sagen. Dies betrifft den Unterschied zwischen der realistischen (Münchener und Göttinger Kreis) und der transzendental-idealistischen Phänomenologie, der bis in die Zeit Husserls zurückreicht. Nach der Veröffentlichung der „Logischen Untersuchungen“ und der Husserl’schen Kritik am Psychologismus von Theodor Lipps überredete Johannes Daubert eine Gruppe Studierender von Lipps in München dazu, den Psychologismus Lipps’ aufzugeben und der Husserl’schen Philosophie zu folgen. Viele dieser Studierenden, darunter auch Adolf Reinach, gingen daraufhin zu Husserl nach Göttingen, und die realistische Phänomenologie wurde von da an als eigene Tendenz anerkannt. Dies geschah ausgerechnet um die Zeit, als Husserl die sogenannte „transzendente Wende“ entwickelte, die die Mitglieder dieser Gruppe allerdings gar nicht akzeptiert haben. Alexander Pfänders „Phänomenologie des Wollens“ (1900) gilt nachträglich als das früheste wichtige Dokument der realistischen Phänomenologie, und Adolf Reinach und er, sowie Max Scheler und Moritz Geiger führten die erste Generation realistischer Phänomenologen an. 1913 begannen sie zusammen mit Husserl, das „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ herauszugeben. Ich gehe hier nicht auf die zweite und die dritte Generation ein, da es nicht darum gehen soll, die historische Entwicklung nachzuzeichnen. Mit dieser Erläuterung möchte ich bloß anzeigen, dass jene Unterscheidung zur Philosophie des 20. Jahrhunderts gehört. In Ihrer Einleitung zu Ihrem großartigen Buch „Wirklichkeitsbilder“ fassen Sie die Philosophie der beiden wichtigsten zeitgenössischen realistischen Phänomenologen, nämlich Claude Romano und Jocelyn Benoist, zusammen.

Die Frage lautet nun: Welche Fortschritte wurden im 21. Jahrhundert bei der Beantwortung der grundlegenden phänomenologischen Fragen gemacht? Gibt es überhaupt eine Verbindung zwischen diesen Antworten und jenen aus den phänomenologischen Anfängen oder werden die früheren Debatten neu aufgelegt?

Ich sehe durchaus, wenn man so will, „Fortschritte“ bei der Behandlung dieser Fragen. Diese sind natürlich in erster Linie der historischen Entwicklung geschuldet, damit meine ich die geleisteten Beiträge der Hauptvertreter der von Ihnen angedeuteten Repräsentanten der zweiten (Eugen Fink, Roman Ingarden, Jan Patočka, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas, Jean-Toussaint Desanti, Jacques Derrida, Paul Ricœur) sowie der dritten Phänomenologen-Generation (Hans Blumenberg, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Marc Richir, Klaus Held, Bernhard Waldenfels, László Tengelyi, Günter Figal). Die Auseinandersetzung zwischen dem Husserl der „transzendentalen Wende“ und seinen Göttinger Schülern wurde bald durch eine nicht unbedeutendere Auseinandersetzung überlagert – jene zwischen den neukantianischen Einflüssen auf die transzendente Phänomenologie einerseits und dem ontologisierenden Ansatz Heideggers andererseits (Stichwort: die Debatte zwischen Cassirer und Heidegger in Davos). Fragen zu Erkennen und Sein, Erkenntnistheorie und Ontologie, geltungs- und seinsrelevanten Hinsichten prägen bis heute die phänomenologischen Forschungen. Während die zweite Phänomenologen-Generation dazu beitrug, die Phänomenologie anderen philosophischen Ansätzen gegenüber zu öffnen (Ästhetik, Ethik, politische Philosophie, Psychologie, Anthropologie, Pädagogik usw.), besann sich die dritte Phänomenologen-Generation wieder auf genuin phänomenologische Probleme, die insbesondere auch Methodenfragen beinhalten. Die heutigen Phänomenologinnen und Phänomenologen stehen somit vor einem riesigen, aufgesprengten Feld, das in völlig unterschiedlichen Ansätzen und von sehr heterogenen Gesichtspunkten aus ganz neu bearbeitet wird. Dies reicht von einem erstarkten Neuinteresse an metaphysischen Fragen bis hin zu sehr aktuellen Themen, die uns auch in allerjüngster Zeit beschäftigen (letzteres gilt allerdings vor allem für die aktuelle Phänomenologinnen- und Phänomenologen-Generation in Frankreich).

Die Fortschrittsfrage hat aber natürlich auch mit aktuellen gesellschaftspolitischen Themen und Fragen zu tun. Ich gebe Markus Gabriel (der natürlich kein Phänomenologe ist) darin Recht, dass es immer auch eine Aufgabe lebendiger Philosophie sein muss, „die Zeit in Gedanken zu fassen“. Woran liegt es nun, dass die Phänomenologinnen und Phänomenologen sich hierbei nicht besonders hervortun? Dafür sind bestimmt mehrere Gründe anzuführen. Zum einen kann vielleicht gesagt werden, dass es im Grunde niemals ein Herausstellungsmerkmal der Phänomenologie gewesen ist, sich gesellschaftspolitisch besonders auszuzeichnen (Ausnahmen wie Sartre bestätigen die Regel, und dabei war etwa sein politisches Engagement auch nicht genuin phänomenologisch geprägt). Zum zweiten ist die heutige Zeit eine Zeit des radikalen Umbruchs. Wenn man heute gesellschaftspolitisch wirksam sein möchte, ist es Zeit zu handeln und nicht zu theorisieren. In einer solchen Epoche der permanenten Umwälzungen und des Aufbrechens von Neuem, das noch überhaupt nicht – und für niemanden – überschaubar ist, kann ein In-Gedanken-Fassen der Zeit jedenfalls lediglich ein irrendes Herumtappen hervorbringen, was quasi bei jedem Schritt bereits sich selbst überholt hat (man denke nur an die armseligen Versuche mancher Philosophinnen und Philosophen, sich zur Corona-Krise zu äußern: Welche Bedeutung mag es haben, völlig unfundierte Spekulationen anzustellen, wenn niemand auch nur im Entferntesten über gesicherte Fakten verfügt [ob das nun die medizinische Forschung betrifft oder sich auf die sozialen Folgen der Pandemie erstreckt]?). Vielleicht haben (scherzhaft ausgedrückt) die Phänomenologinnen und Phänomenologen – aufgrund ihrer Hingabe an die Phänomene gepaart mit einer stets wachen reflexiven Einstellung – einfach ein sensibleres Gespür als andere für das, was Philosophie effektiv zu leisten imstande ist (was deren Rolle keinesfalls schmälern soll). Drittens musste die Phänomenologie sich selbst erst einmal darüber klarwerden, dass die Rückkehr „zu den Sachen selbst“ gerade *nicht* eine Abkehr von der philosophischen Tradition bedeuten darf, sondern ganz im Gegenteil eine vertiefte *Zukehr* zu derselben erfordert – was allein gewinnbringend für sie sein kann. Wie gesagt, sehe ich persönlich im Bezug von Phänomenologie und Klassischer

Deutscher Philosophie ein Forschungsfeld, das den theoretischen (erkenntnistheoretischen, ontologischen und metaphysischen) Ansprüchen der Phänomenologie viel eher gerecht wird, als tapfere Sprünge in denkerisches Nichts. Welche „Fortschritte“ hier festzustellen und zu erwarten sind, gehört in der Tat zu meinen eigenen phänomenologischen Forschungsansätzen. In meinem neuesten Buch „Seinsschwingungen“, das im Herbst erscheinen wird, wird u.a. in der Auseinandersetzung mit dem „neuen Realismus“ zu zeigen versucht, dass die Phänomenologie in der Selbstaufhellung ihrer Ansprüche nicht nur „Fortschritte“ macht, sondern hierbei auch an aktuelle Debatten anschlussfähig ist.

Worin bestehen diese Fortschritte konkret? Einerseits natürlich in der Herausstellung „neuer“ Phänomene und der Perfektionierung der Analyse der Phänomene (die Literatur hierzu ist zu umfangreich, als dass man das in ein paar Worten aufzählen könnte). Andererseits aber auch in der Selbstaufklärung dessen, was die Phänomenologie auf der erkenntnistheoretischen (sowie der ontologischen) Ebene vermag, und was nicht. Dabei stößt die Phänomenologie freilich immer – und immer wieder – an ihre Grenzen. Vielleicht ist es einer der wichtigsten Fortschritte der Phänomenologie überhaupt, diese „Grenzproblematik“ selbst zum phänomenologischen Phänomen gemacht zu haben.

„Seinsschwingungen“ ist nicht Ihr erstes Buch, in dem Sie sich mit dem „neuen Realismus“ auseinandersetzen. In Ihren letzten Büchern „Was ist Phänomenologie?“ und „Wirklichkeitsbilder“ und Ihrem Vortrag „Zum systematischen Erbe der Klassischen Deutschen Philosophie in der transzendentalen Phänomenologie (unter besonderer Berücksichtigung des Realitätsbegriffs)“ haben Sie sich ausführlich mit der „realistischen“ oder „neo-realistischen“ Debatte und u.a. dem „spekulativen Realismus“ Quentin Meillassoux’ befasst. Es ist auch nicht das erste Mal, dass ein wegweisender Phänomenologe dies tut. Im selben Jahr wie Günter Figals „Gegenständlichkeit“ (2006) erschien Quentin Meillassoux’ „Nach der Endlichkeit“. Zwei folgenreiche Bücher, die aus verschiedenen Ansätzen dem philosophischen Realismus gewidmet sind. Dazu habe ich zwei Fragen.

Erstens: Ist die neue realistische Kritik der Phänomenologie so ernst, dass Sie immer wieder darauf zurückkommen? Hiermit bitte ich Sie nicht darum, diese Debatten noch einmal detailliert zu beschreiben (sie sind ja bereits in Ihren Büchern und Vorträgen enthalten). Die Frage ist vielmehr, ob Sie dieser Debatte in Ihrem neuesten Buch eine neue Sichtweise hinzufügen?

Zweitens: "Die Frage nach der «Realität» ist am Anfang dieses 21. Jahrhunderts aufs Neue in den Vordergrund der philosophischen Debatte gerückt". Das ist ein Satz aus Ihrem Vortrag. Normalerweise taucht die Frage nach der Realität auf, wenn Philosophie sich in einer Krise befindet. Ist die Philosophie am Anfang dieses 21. Jahrhunderts in eine Krise geraten? Was ist mit der Realität passiert?

Grundsätzlich kann die Phänomenologie Meillassoux dankbar dafür sein, die Phänomenologie ernst zu nehmen und sie zu einem privilegierten Gesprächspartner für den anfänglich „spekulativ“ genannten Realismus zu machen. (Dies könnte eine erste [leicht ironische] Antwort an all diejenigen sein, die der Auffassung sind, dass die „neuen Realismen“ aus verschiedenen Gründen kein seriöser Gesprächspartner für die Phänomenologie darstellen.) Selbstverständlich muss aber auch gesehen werden, *worin* gerade die ernst zu nehmenden Anforderungen bestehen, die der spekulative Realismus an die Phänomenologie richtet. Es geht nämlich darum, dass die Phänomenologie sich selbst ihrer spekulativen Grundlagen bewusst werden muss, wenn sie wieder so etwas wie „das Absolute“ denken (also in die metaphysischen Debatten eingreifen) möchte. Thema von „Seinsschwingungen“ ist dementsprechend das Denken des „Seins“ und des „Absoluten“ – als wichtigen Gegenständen einer „phänomenologischen Metaphysik“ – aus der Sichtweise der transzendentalen Phänomenologie heute.

Zur Frage nach der Realität: Die Rede einer „Krise“, einer „Krise der Realität“ usw. ist dermaßen überspannt, dass ich das eigentlich nicht weiterspinnen möchte. Zugleich spricht Ihre Frage etwas sehr Wesentliches an. Für die „Realisten“ stellt sich die Seinsfrage *gegen* die Korrelationisten (z. Bsp. gegen die Verfechter der Intentionalität), für die transzendentalen Phänomenologen dagegen gerade *aufgrund* des Korrelationismus – letztere fragen danach, wie einerseits „Sein“ unter Beibehaltung der Epoché (also der Ausschaltung der Seinssetzung) zu denken ist und wie andererseits das Sein „des Transzendentalen“ selbst bestimmt werden kann. Antonino Mazzù hat die sehr berechtigte Frage nach dem Zusammenhang dieser beiden letzten Fragen gestellt. Wie dem auch sei: Ich sehe zwischen „Realisten“ und „transzendentalen Phänomenologen“ über viele Differenzen hinweg auch wesentliche Gemeinsamkeiten: Wie kann mit dem „Sein“ in der Auseinandersetzung mit der Frage nach seiner Erscheinungsweise und seiner Zugänglichkeit umgegangen werden?

Die Realitätsfrage ist u.a. deshalb aufgekommen, weil einseitig das Ende des Korrelationismus wie auch des Post-Strukturalismus ausgerufen wurde. Daraus eine „Realitätskrise“ zu machen, mag überzogen scheinen. Wenn die Phänomenologie hierauf aber nicht antwortet und sich nicht stark positioniert, dann wird sie (weiterhin?) ein Elfenbeinturm-Dasein fristen, das ihr philosophisches Potenzial in der Mehrzahl der aktuellen philosophischen Debatten schlicht verschenkt.

Sie sprechen etwas sehr Wesentliches an, nämlich wie eigentlich „Sein“ unter Beibehaltung der Epoché (also der Ausschaltung der Seinssetzung) zu denken ist. Husserl wirft diese Frage in „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ als Paradoxie auf. Im § 53 „Die Paradoxie der menschlichen Subjektivität“ fragt Husserl, wie das Subjektsein für die Welt und das Objektsein in der Welt zugleich möglich ist, denn vermöge der Methode der Epochè verwandelt sich alles Objektive in Subjektives. Und in der reinen Korrelativeinstellung, die sie schafft, wird selbst die Welt, „das Objektive“, zu einem besonderen Subjektiven. Die universale Intersubjektivität, in die sich alle Objektivität, alles überhaupt Seiende auflöst, kann offenbar keine andere sein als die Menschheit, die unleugbar selbst ein Teilbestand der Welt ist. Wie kann aber ein Teilbestand der Welt, ihre menschliche Subjektivität, die ganze Welt konstituieren? Oder um es in anderen Worten auszudrücken: Die Phänomenologie erfüllt gar nicht insofern die Forderung nach Voraussetzungslosigkeit, als sie auf einen endgültigen Grund oder ein endgültiges Prinzip, dem alles sein Sein verdankt, zurückgreifen würde. Vielmehr wird diese Forderung so erfüllt, dass auf die *Zugänglichkeit* von allem Möglichen und Beschreibbaren zurückgegriffen wird. In der Phänomenologie ist nichts als sachlich zu betrachten, sondern sollte in seiner Gegebenheitsweise so beobachtet und beschrieben werden, wie es *zugänglich* ist. Phänomenologische Beobachtung beschreibt, wie etwas sich zeigt. Dabei kann man sowohl auf die Bedingungen als auch auf den Kontext dessen achten, was sich selbst zeigt, sowie auf seine Darstellung. Dinge in Korrelation (die Korrelation der entdeckenden Entität und der zugänglichen, gegebenen Entität) zu verstehen, bedeutet, dass die Dinge nicht einfach da sind, sondern sich eröffnen; ihre Struktur und Konstitution ist ohne diese Selbsteröffnung zu einer Fähigkeit, die für sie eröffnet ist, nicht denkbar. Diese Fähigkeit – Bewusstsein, Dasein, Wahrnehmung – greift nicht einfach die sich selbst offenbarenden Dinge auf, sondern deckt sie in dieser oder jener Perspektive und diesem oder jenem Aspekt auf. Wenn die Phänomene nicht auf einmal da sind, sondern aufgedeckt werden müssen, muss die Fähigkeit, sie aufzudecken, in ihrer Mitte sein. *Denn diese Fähigkeit gehört selbst zur phänomenalen Welt.* Andererseits zeigen sich die Phänomene jedoch nur in der *Aufdeckungsfähigkeit*. Sie können ohne diese Fähigkeit nicht als Phänomene da sein; diese liefert ihre *grundlegende Möglichkeit*, sich selbst zu zeigen. Die Aufdeckungsfähigkeit ist die Voraussetzung nicht für die *Existenz* von etwas, sondern für

seinen phänomenalen Charakter. **"Sie ist die Bedingung der Möglichkeit einer phänomenalen Welt."** Folglich kann man die Paradoxie auch so ausdrücken: Einerseits gehört diese Fähigkeit selbst zur phänomenalen Welt. Andererseits ist sie die Bedingung der Möglichkeit einer phänomenalen Welt.

Von „Paradoxie“ kann hier aber nur so lange die Rede sein, als man das durch die Epoché eröffnete phänomenologische Feld als zu einseitig (gleichsam in „transzendentaler Naivität“ – dieser Begriff ist von Husserl selbst) betrachtet und als ein für alle Mal eröffnetes, dann bloß weiter zu erschließendes Forschungsfeld ansieht. Die „Aufdeckungsfähigkeit“ gehört nur solange allein zur „phänomenalen Welt“, als man sich auf „immanente“ Konstitutionsweisen beschränkt (dies ist die völlig berechnete Aufgabe der deskriptiven Phänomenologie; nur reduziert sich die Phänomenologie eben nicht darauf). Husserl hat in der Tat selbst seit den 1900er Jahren die Sphäre der „Präimmanenz“ bzw. „Präphänomenalität“ angesprochen, um nicht zu sagen „entdeckt“ (ganz zu schweigen von Fink, der diesen Ansatz sehr einsichtsvoll vertieft hat). Von „Entdeckung“ kann aber wiederum nur gesprochen werden, wenn man nicht dem Irrtum erliegt, dass hier irgendwie „Vorhandenes“ einfach „freizulegen“ wäre. Vielmehr handelt es sich um einen Bereich, der gleichsam „zwischen“ „Entdeckung“ und „Erfindung“ (wie Richir geschrieben hat) angesiedelt ist. Der einzig treffende Ausdruck, die einzig angemessene Verfahrensweise, die hier zur Anwendung kommen kann und muss, ist die der „phänomenologischen Konstruktion“. In „Was ist Phänomenologie?“ und „Seinsschwingungen“ wurden dafür die methodologischen Werkzeuge nachgeliefert: die der „Epoché“ (in Bezug auf die immanente Sphäre) entsprechende „hypophysische Epoché“ („Hypo-Physik“ im Gegensatz zur „Meta-Physik“, weil die präimmanente Sphäre „diesseits“ der immanenten Sphäre zu „verorten“ ist); und die der „Reduktion“ (in Bezug auf die immanente Sphäre) entsprechende „transzendente Induktion“ in der präimmanenten Sphäre. Die „transzendente Induktion“ hat dabei nichts mit dem klassischen Induktionsproblem zu tun, sondern bezeichnet die Methode der „Ein-führung“ in die selbstreflexive Prozessualität der Sinnbildung, die sich in der präimmanenten Sphäre vollzieht.

Bevor wir auf Ihre Methode und die drei Stufen der „phänomenologischen Konstruktion“ eingehen, möchte ich noch ein wenig bei Husserl bleiben. Er sagt (am Ende des nächsten Teils [§ 54]), dass trotz der Naivität der ersten Epochè darin doch auch eine Wahrheit lag: "Unter allen Umständen muß der absoluten Einzigkeit des ego und seiner zentralen Stellung für alle Konstitution genuggetan werden." In diesen beiden Teilen bezieht sich die Konstitution auf die *Intersubjektivität*. "Methodisch kann nur vom ego aus die transzendente *Intersubjektivität* aufgewiesen werden, in der von dem fungierenden System der *Ichpole* aus die ‚Welt für alle‘ und für jedes Subjekt als Welt für alle sich konstituiert."

Daneben wird aber im zweiten Buch von Husserls „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“ der *Ichpol* oder, um präziser zu sein, das *reine Ich als Ichpol* vom Leib *abstrahiert*. Das reine Ich als reine Zugänglichkeit zu den Phänomenen könne nur von den einzelnen unterschiedlichen Bewusstseinsakten und den Erlebnissen, als „Subjekt“ der Akte „abstrahiert“ werden. Während das reine Ich in diesen mannigfaltigen Akten lebt, in ihnen sich spontan betätigt und in immer neuen Strahlen durch sie hindurch auf das Gegenständliche ihres Sinnes geht, sind Husserls Meinung nach Bewusstseinsakte nur als „Medium des Lebens eines Ichs“ zu verstehen: "Diese Erlebnisse sind nicht denkbar, es sei denn als ‚Medium des Ichlebens“.

Hierbei ist das reine Ich im Gegensatz zum "Ich der realen Person" „unveränderlich". Das reine Ich bleibt dabei im Wesentlichen dasselbe. Was sich phänomenologisch ändert, wenn das Ich gegenständlich wird, ist nicht das Ich selbst, das wir in Reflexion als absolut identisches erfassen und gegeben haben,

sondern das Erlebnis. Nur die persönliche Manifestation des reinen Ichs kann von seiner Umgebung beeinflusst werden und Veränderungen erfahren. Die persönliche Manifestation des reinen Ichs gehört nicht zu diesem Ich als solchem: "Ich bin und war dasselbe, das dauernd in dem und jedem Bewußtseinsakt ‚waltet‘."

Husserl spricht also von der „hyletischen“ oder „materiellen Basis“, die die reale Person für das Bewusstsein bereitstellt. Auf diese Weise erscheint die reale Person als Basisstation eines Bewusstseins. Das Bewusstsein, das die Basisstation für sich genommen hat, muss nicht materiell verwirklicht werden, sondern bleibt bestehen, wenn man die „objektiv-intersubjektive Existenz“ eliminiert: "Streichen wir aber die Natur, das ‚wahre‘, objektiv-intersubjektive Dasein, so bleibt noch immer etwas übrig: der Geist als individueller Geist."

Aber dies ist überhaupt keine Lösung für unser Schlüsselproblem. Oder doch? Es bleibt jedenfalls zu beantworten, wie man die Notwendigkeit der realen Person (*Existenz*) für die Selbstdarstellung von Phänomenen mit der Vorstellung vereinen kann, dass die Unterscheidung von reinem Ich und realer Person nur „abstrakt“ möglich ist.

Sie haben zwar nicht Unrecht, dass ein Zusammenhang zwischen der von Ihnen gerade angesprochenen Problematik und „unserem Schlüsselproblem“ besteht, aber die hier angeschnittene Diskussion führt uns dazu bei Husserl meiner Ansicht nach nicht weiter. Dieser Zusammenhang besteht darin, dass in der Aufklärung des Status der Präphänomenalität genauso auch der Status des Ich bzw. des Ego geklärt werden muss (Richirs Ausführungen zum „soi“ sind hierfür ein erster wichtiger Schritt). Wie dem auch sei: Das in meinen Augen Eindringlichste zur Problematik des Ego bei Husserl bleibt bis zum Ende (also trotz der Ausführungen in der „Krisis“-Schrift) die vierte der „Cartesianischen Meditationen“, wo er die so paradoxe wie abgründige Behauptung aufstellt, das Ego sei *sowohl* das transzendente *als auch* das konkrete (Phänomenologie betreibende) Ich (das Ganze bringt darüber hinaus auch das „Eidos Ego“ mit ins Spiel). *Wie* das zu verstehen ist, finden wir bei Husserl allerdings nicht – genauso wenig, wie der Bezug von Phänomenalität zu Präphänomenalität bzw. Präimmanenz zu denken und zu verstehen ist.

Gehen wir also einen Schritt weiter zur Ihrer eigenen Philosophie. In „Wirklichkeitsbilder“ haben Sie zwischen drei Gattungen der phänomenologischen Konstruktion, nämlich: der Phänomenalisierung (erste Gattung), der setzend-vernichtenden Plastizität (zweite Gattung) und der „Ermöglichung“ (dritte Gattung), unterschieden, um so den Sinn der *phänomenologischen Konstruktion* genauer zu bestimmen. Aus phänomenologischer Sicht entspreche der Begriff der „phänomenologischen Konstruktion“ dem Fichtes einer „genetischen Konstruktion“. Bitte erläutern Sie uns Ihre allgemeine Definition der generativ-konstruktiven Phänomenologie. Welche Rolle spielt Fichte dabei?

Neben der genetischen Konstruktion verwenden Sie einen anderen auf Fichte basierenden Begriff, nämlich die "Reflexibilität", wenn auch nicht in ihrem Fichte'schen Gebrauch, da es sich um eine verinnerlichende „Reflexion“ und nicht um einen reflexiven Rückgang handele. Wie kann man den Unterschied zwischen beiden begreifen? Ist das der gleiche Unterschied wie der zwischen der von Ihnen so bezeichneten „transzendentalen Reflexibilität“ im Gegensatz zur „transzendierenden Reflexibilität“?

Die „generative“ oder „konstruktive“ Phänomenologie macht es sich zur Aufgabe, der Sinnbildung dort nachzugehen, wo die „deskriptive“ Phänomenologie an ihre Grenzen stößt. Diese Grenzen sind verschiedener Art. Sie können die phänomenologische Beschreibung von „konkreten“ Phänomenen (Zeit, Fremderfahrung usw.), aber auch die Grenzen des anschaulich Zugänglichen, sofern das *das*

Phänomenologisieren selbst angeht, betreffen. Es geht, sehr allgemein gesagt, um die Möglichkeit, *Kreativität* zu denken, was innerhalb des klassischen Rahmens der Phänomenologie den deskriptiven Phänomenologen verwehrt geblieben ist. Dabei ergibt sich so manche Schwierigkeit – insbesondere auch die der angemessenen „Sprache“, denn unterhalb des Konstituierten „fehlen uns die Namen“, wie bereits Husserl wusste.

Fichte spielt dabei aus mehreren Gründen eine wichtige Rolle. Er hat in den verschiedenen Fassungen seiner „Wissenschaftslehre“ Begriffe und Denkfiguren bereitgestellt, dessen phänomenologisches Potenzial es auszuschöpfen gilt: die transzendente Korrelation, die „kategoriale Hypothetizität“, die „ermöglichende Verdoppelung“, um nur diese Beispiele lediglich aufzuzählen. Ganz entscheidend ist auch seine von ihm selbst als „Phänomenologie“ bezeichnete *Bildlehre*. Nicht zuletzt ist die Rolle und Funktion der transzendentalen Einbildungskraft zu nennen. Hier hat sich die Klassische Deutsche Philosophie auf denkerische Höhen emporgehoben, deren philosophisches Potenzial völlig unterschätzt und schlicht verkannt ist. Aufgrund der kantischen Wurzeln, die die Phänomenologie mit Fichte teilt, liegt es allein philosophiehistorisch schon nahe, sich für Fichte zu interessieren (auch wenn die Nähe zu Husserl, Heidegger, Fink, Richir usw. zumeist den Phänomenologen selbst verborgen geblieben ist – was die systematische Nähe freilich keineswegs ausschließt).

Zur letzten Frage: Der Unterschied zwischen „Reflexibilität“ und „reflexivem ‚Rückgang‘“ ist *nicht* der zwischen „transzendentaler“ und „transzendierender“ Reflexibilität. Ich habe in „Wirklichkeitsbilder“ und dann erneut in „Seinsschwingungen“ eine Theorie der Reflexion umrissen. In der Reflexion „im Allgemeinen“ unterscheide ich zwischen drei Ebenen: 1.) Jede Reflexion setzt zunächst eine „Scheidung“ oder „Abständigkeit“ voraus. 2.) Die Reflexion im engeren Sinne (oder auch „Reflexivität“) bedeutet „Rückbezüglichkeit“. 3.) Die „Reflexibilität“ bezeichnet dagegen diejenige *verinnerlichende* Reflexion auf die Reflexion (im Sinne von 2.), also auf die Reflexivität), welche die Reflexions*gesetzlichkeit* aufscheinen lässt. Die Reflexion 2.) reflektiert immer (auf) „etwas“. Die Reflexibilität stellt dagegen das gegenstandslose Reflexionsgesetz selbst auf bzw. dar.

Der Unterschied zwischen „transzendentaler“ und „transzendierender“ Reflexibilität ist mir bei Fichte (bisher noch) nicht begegnet. Man könnte sagen, dass dieser Unterschied der einer *gnoseologischen* und einer *ontologischen* Sichtweise ist. „Transzendente Reflexibilität“ bezieht sich rein auf ein erkenntnistheoretisches Problem, bzw. auf die Grundeigenschaft des „Transzendentalen“ überhaupt, nämlich: Das, was die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis darbietet, muss sich gleichsam selbst bedingen, oder anders ausgedrückt: Das, was ermöglicht, muss sich in das das Ermöglichende *ermöglichend* verdoppeln – sonst bleibt die Ermöglichung bei Faktuellem (sei dies auch a priori) stehen. Die „transzendente Reflexibilität“ bezeichnet diese ermöglichende Verdoppelung, die, wie gesagt, den korrekt gefassten Begriff des Transzendentalen kennzeichnet.

Die „transzendierende Reflexibilität“ hat dagegen eine ontologische Tragweite. Sie besteht in der Aufweisung der Art, wie „Sein“ der „Reflexion der Reflexion“ gleichsam „entspringt“. Das bedeutet keinesfalls, dass Sein aus der Reflexion irgendwie „herausgeklaubt“ würde. In „Seinsschwingungen“ werden Ansätze weitergedacht und -verfolgt, die – etwa in Heideggers Begriff des „Gründens“ (siehe die *Beiträge zur Philosophie*), in Levinas' Aufweisung des wechselseitigen Bedingungsverhältnisses von „transzendentaler Konstitution“ und „ontologischer ‚Gründung‘“ (siehe „La ruine de la représentation“) oder auch in der aus der „Doppelbewegung der Phänomenalisierung“ resultierenden „Seinsabsetzung“

qua „Funken, Späne, Gischt“ usw. bei Richir (siehe „Le rien enroulé“) – in ersten Ansätzen angedacht, aber meines Erachtens nicht weit genug vertieft worden sind.

Es besteht in der Tat eine feste „Assoziation“ zwischen der „Kreativität“ und der „Einbildungskraft“. Ihrer Erläuterung nach wird der transzendentalen Einbildungskraft in der Klassischen Deutschen Philosophie eine besondere Bedeutung beigemessen, wohingegen die „deskriptive“ Phänomenologie der Kreativität nicht Rechnung zu tragen vermöge. Könnten wir es auch so ausdrücken: Die „generative“ Phänomenologie möchte das Erbe der Klassischen Deutschen Philosophie übernehmen, das die klassische Phänomenologie vernachlässigt hatte?

Sie haben in Frankreich Philosophie studiert und Ihre ersten Bücher sind auf Französisch verfasst worden. Dazu sind Ihnen die französischen Philosophen wohlbekannt. Beziehen Sie sich in dem erwähnten Punkt auf die klassischen französischen Phänomenologen, insbesondere auf Jean-Paul Sartre und Mikel Dufrenne? Der Einbildungskraft wird in Ihren Texten Rechnung getragen. Darüber hinaus liegt einer Ihrer Forschungsschwerpunkte aber auch auf der Phänomenologie Marc Richirs. Kann man Ihre Arbeit daher als einen Brückenschlag zwischen zeitgenössischer französischer und deutscher Phänomenologie bezeichnen?

Darüber hinaus kann man sagen, dass Heidegger die Frage nach der Zeit in seinem unvollendeten Buch „Sein und Zeit“ sowie in „Kant und das Problem der Metaphysik“ beantwortet hat: "Die transzendente Einbildungskraft ist die ursprüngliche Zeit... die Zeit gründet in der transzendentalen Einbildungskraft... Zeit entspringt als eine reine Anschauung der transzendentalen Einbildungskraft" usw. Was das betrifft, sind die Spuren der transzendentalen Einbildungskraft überall in „Wirklichkeitsbilder“ zu finden. Es kommt mir so vor, als führten irgendwie alle Wege dahin. Ihre Worte bestätigen das: "[...] die Welt zunächst nicht durch ein wahrnehmungsmäßiges Vermögen, sondern durch das der ‚Einbildungskraft‘ zugänglich wird [...]."

Wenn wir nun *einerseits* zur kantischen Wurzel der Einbildungskraft zurückgehen, gibt es in der „Kritik der Urteilskraft“ zwei Momente, in denen die transzendente Einbildungskraft nicht mehr schematisiert werden kann, einschließlich dem Moment des Erhabenen: "In der Zusammenfassung ist ein Größtes, über welches sie [die transzendente Einbildungskraft] nicht hinauskommen kann, [da] sie keine Schätzung der Größen bewirken kann.“ Das Erhabene mag gleichsam als der Einbildungskraft gegenüber gewalttätig erscheinen und könnte deshalb herabgewürdigt werden.

Andererseits ist Ihrer Meinung nach die „Selbst-Schematisierung“ das eigentliche und ureigene Werk der Einbildungskraft. Kann folglich die Schlussfolgerung gezogen werden, dass im Moment des Erhabenen die „konstruktive“ Phänomenologie innerhalb der Sinnbildung an ihre Grenzen stößt?

Es ist in der Tat so, dass die Phänomenologie aus der Klassischen Deutschen Philosophie viel zu lernen hat und dass die „generative Phänomenologie“ dieses Erbe hochhält.

Natürlich sind „La transcendance de l’ego“ und „L’être et le néant“ wichtige Essays der phänomenologischen Tradition, aus der ich in meinen Arbeiten viel schöpfen konnte. Dufrenne ist insbesondere für die Ästhetik, der ich mich in nächster Zeit ausführlicher widmen werde, sehr bedeutsam.

Für mich sind darüber hinaus tatsächlich die französische und die deutsche phänomenologische Tradition beide gleich bedeutsam, wenn natürlich in verschiedener Hinsicht. Dem wende ich mich nicht nur

inhaltlich, sondern auch institutionell zu – wovon die gegründeten Zentren und Forschungsarchive in Wuppertal zeugen.

Zur letzten Frage, und um wieder auf die systematische philosophische Fragestellung zurückzukommen: Ich bin in meinen Arbeiten durch Richir (der sich dabei – zumindest anfänglich – natürlich auf Kant bezogen hatte) auf das „Moment‘ des Erhabenen“ gestoßen. Dieses ist – wie ich in meiner gerade fertiggestellten Einführung in Richirs Phänomenologie zu zeigen versuche – die interessanteste Denkfigur, um Derridas (gegen Levinas entwickelten) Gedanken einer „Verunendlichung“ innerhalb des phänomenologischen Feldes aufzunehmen. Dieser Gedanke muss in der transzendentalen Phänomenologie sehr ernst genommen werden, er muss aber auch durch eine angemessene „Genetisierung“ vertieft werden. Deshalb ist es jedenfalls ein ganz wesentliches Element für ein der Seinsproblematik innerhalb der transzendentalen Phänomenologie verschriebenes Denken. Als solches stellt es keine „Grenze“ für die „konstruktive“ Phänomenologie dar, sondern fordert diese vielmehr heraus, einer ontologischen Sichtweise innerhalb der transzendentalen Phänomenologie Rechnung zu tragen.

Sie haben sich ausführlich mit der Beziehung zwischen Fichte und Schelling auseinandergesetzt und ihr Erbe wird in der Tat im Rahmen Ihrer konstruktiven Phänomenologie bzw. deren Methode hochgehalten. Auf Fichtes und Schellings Transzendentalismus selbst gehen Sie u.a. in Ihren Büchern „Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling“ (2009) und „L'effondrement de la nécessité“ (2015) sowie in Ihrem Aufsatz „Der transzendente Idealismus Fichtes und Schellings“ (2017) ein. Insbesondere behaupten Sie, „kurz gesagt, dass wir es hier mit einem gemeinsamen, in demselben Verständnis der Transzendentalphilosophie gegründeten Ausgangspunkt und dann mit einer in der je eigenen Durchführung voneinander abweichenden Wiederaneignung der Transzendentalphilosophie zu tun haben.“ Wenn ich recht verstanden habe, bezeichnet die „abweichende Wiederaneignung“ Ihre These, dass die Perspektive einer *Realität inmitten der Reflexion* letztlich nicht auf diejenige einer Reflexion jenseits (oder diesseits) aller Realität zurückgeführt werden kann.

Der junge Schelling war der Meinung, dass das Unbedingte nie und nimmer in dem liegen kann, was bedingt (bewusst) ist. Alle Reflexion ist bedingt und immer nachträglich. Deswegen kann das Unbedingte nicht durch die Reflexion begriffen werden. Es ist nicht als Gegenstand oder Inhalt eines Bewusstseins zu fassen, mithin auch nicht eines spezifischen Bewusstseins, das auf sich zurückkommt, also der Reflexion. Er hat sich im ersten Jahr des 19. Jahrhunderts Folgendes klargemacht: „Mehrere haben, weil von Natur- und Transzendental-Philosophie als entgegengesetzten gleich möglichen Richtungen der Philosophie die Rede war, gefragt, welcher von beiden denn die Priorität zukomme. – Ohne Zweifel der Naturphilosophie, weil diese den Standpunkt des Idealismus selbst erst entstehen lässt und ihm dadurch eine sichere, rein theoretische Grundlage verschafft.“

Wie S. Schwenzfeuer im Aufsatz „Natur und Sein“ sagt, „muss Reflexion als subjektiver Akt aus einem Grund her interpretiert werden können, der weit tiefer liegt“... In Schellings Worten ist die Natur das Prinzip einer Spontaneität und Produktivität, die noch *vorbewusst* und *vorintentional* den Grund des Seienden bildet. Demzufolge und gemäß der Interpretation von Schwenzfeuer muss dann auch konzeptionell die Naturphilosophie der Subjektphilosophie nicht bei-, sondern *vorgeordnet* werden, da die Natur den ontologischen Grund des Subjekts, also des Menschen, ausmacht. Mit Schelling gesagt: die objektive Natur als *natura naturata*, gründet in der *natura naturans* als ihrer *Ursprungsdimension*. Die Präfixe „Ur-“ und „Vor-“ kommen wiederholt in Ihren Werken vor, insbesondere das „Ur-“ wie in

‘Urphänomen’, ‘Urdimension’ (*chora*). Entstammen die durch dieses Präfix gebildeten Begriffe Schellings Philosophie?

Auch das „Vor“ spielt eine sehr wichtige Rolle in Bezug auf das Denken des Absoluten. Wie gesagt, lieferte Schelling für das absolute Ich eine ontologische Beschreibung; das unbedingte Prinzip erscheint ihm nicht wie Fichte als reflexiv erschlossene Grundlage des endlichen Bewusstseins. Und in Bezug auf Fichte: „Sollen [ist] das absolute“. Vgl. Ihren Aufsatz über Fichte „Die drei Bildtypen in der transzendentalen Bildlehre J. G. Fichtes“: „Das ‚Soll‘ [ist] das ‚Absolute‘ der Wissenslehre der Wissenschaftslehre“, sowie im erwähnten Aufsatz: „Das Prinzip [„absolutes Ich“] wird durch ein Soll (und daher nicht durch ein reales Sein) bestimmt. Die Realisierung des Prinzips, durch das Soll, ‚vernichtet‘ daher ipso facto das Bewusstsein – was zugleich auch die Zerstörung des Begriffs... bedeutet... und dieses unbegreifliche Sein ist das ontologische Korrelat des Soll.“

Es war vorhin schon von Fichte in Bezug auf Ihre Philosophie die Rede. Schellings Meinung nach ist, wie geschildert, die Natur der ontologische Grund des Menschen als Subjekt. Wie ist diesem Grund Rechnung getragen worden? Schelling antwortete 1809: „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. *Wollen ist Urseyn*.“ Wollen oder Urwollen ist das Absolute Schellings. Nun kann es ins Licht gebracht werden, weshalb die Schelling’sche Ontologie der Fichte’schen Ontologie vorausgeht. Nietzsche ist das Licht! In seiner Kritik am kategorischen Imperativ hat er gefragt: „Wer sagt ‘Du sollst!’? Es ist der Priester, und der kategorische Imperativ drückte den rein formalen Aspekt des *Willens* zum Richten aus.“ Demzufolge kommt das Wollen vor dem Sollen.

Wenn Sie die Beziehung zwischen Fichte und Schelling betrachten, können hier "Wollen" und "Sollen" auf die angesprochene Weise verglichen werden? Liegt die Wurzel Ihrer Theorie der Reflexion in dieser Beziehung? Hat sich (in Ihrer Philosophie) der sogenannte Formalismus der Fichte’schen „Reflexivität“ auf der Grundlage des Schelling’schen Transzendentalismus zur „Reflexibilität“ hin weiterentwickelt?

Ich gehe die Fragen der Reihe nach durch. 1.) Zum Status der Reflexion bei Schelling und Fichte: Meiner Ansicht nach lassen sich Fichtes Transzendentalismus überhaupt und zumindest Schellings Position in seinem *ersten System* (dem „System des transzendentalen Idealismus“ von 1800) auf eine entscheidende Einsicht Kants zurückführen. (Ob das für den Schelling des Identitätssystems [ab 1801] oder der Freiheitsschrift [von 1809] ebenso zutrifft, müsste näher erörtert werden). Jene Einsicht Kants lautete, dass Transzendentalität mit dem Bezug von Möglichkeit (bzw. „Problematizität“) und Notwendigkeit (bzw. „Kategorizität“) zu tun hat – er suchte ja die Bedingungen der „*Möglichkeit*“ „*notwendiger*“ Erkenntnis. Fichtes und Schellings Antwort darauf fallen unterschiedlich aus. Dieser Unterschied betrifft die Rolle, die der „Realität“ hierbei zugeschrieben wird. Für Fichte ist Realität „Produkt“, besser: „Absetzung“ einer reflexiven Tätigkeit, während für Schelling die kategoriale Struktur der Realität mit der kategorialen Struktur der Bewusstseinstätigkeit *zusammenfällt*. 2.) Zur Bedeutung Schellings für die „generativ-konstruktive Phänomenologie“: Spätestens seit meinem 2013 publizierten Buch „*En voie du réel*“ (das man mit „*Unterwegs zur Realität*“ übersetzen könnte) bin ich mir der realitätsgründenden Funktion des „Seins“ in der Perspektive der transzendentalen Phänomenologie sehr deutlich bewusst geworden. Levinas hat hierfür eine ganz entscheidende Rolle gespielt, aber der Vorläufer innerhalb der klassischen Deutschen Philosophie ist in der Tat Schelling. Was aber die Begriffe, die mit den Vorsilben „Vor-“ und „Ur“ gebildet werden, angeht, so gehen diese auf die Phänomenologie selbst zurück, denn bei Husserl und Heidegger werden sie ja ständig angetroffen. 3.) So zentral der Begriff des „Solls“ für mich ist, so wenig habe ich mich mit der Problematik der theoretischen Rolle des Wollens, die ja insbesondere bei

Schopenhauer und Nietzsche einschlägig ist, auseinandergesetzt. „Reflexivität“ und „Reflexibilität“ behandle ich vordergründig im Fichte’schen Rahmen, die Bedeutung Schellings ist dagegen in erster Linie für die ontologische Hinwendung in meiner Arbeit seit einigen Jahren ausschlaggebend – wobei es allerdings, wie unterstrichen werden muss, um (wie man in Richirs Ausdrucksweise sagen könnte) eine „Ontologie der *Nicht-Positionalität*“ geht, die der Ontologie eines vorgegeben oder vorausgesetzten Seienden diametral entgegensteht.

Die Problematik der theoretischen Rolle des Wollens bestimmt nicht nur Schopenhauers oder Nietzsches Denken, sondern betrifft auch eine immanente „Grenzproblematik“ der Philosophie Kants.

Entsprechend dem „‘Moment‘ des Erhabenen“ gibt es in der *Kritik der Urteilskraft* zwei weitere wichtige Grenzpunkte, an denen die Einbildungskraft im Gegensatz zum „Erhabenen“ eine aktive Rolle spielt, nämlich die symbolische Hypotypose (die Übertragung der Reflexion von einem Gegenstand der Anschauung auf einen völlig anderen Begriff), und die ästhetischen Ideen (Vorstellungen der Einbildungskraft, deren Anschauungen kein Begriff völlig adäquat sein kann). Alle drei Grenzprobleme haben etwas mit der „Freiheit der Einbildungskraft“ zu tun. In der dritten Vernunftkritik zeigt uns Kant damit drei Momente auf, in denen die Einbildungskraft versucht, der Gesetzmäßigkeit des Verstandes zu entgehen und damit einer Darstellung der Vernunftbegriffe (der intellektuellen Ideen/der Intelligiblen) nahe zu kommen: Es handelt sich dabei um ein *Bestreben* zum Fortschritt ins Unendliche. *Das Streben* und die Darstellung der Intelligiblen (anders ausgedrückt: die „intellektuelle Anschauung“) sind zwei Schwerpunkte der Klassischen Deutschen Philosophie. In Heideggers Worten wage erst der deutsche Idealismus mit der Konzeption der intellektuellen Anschauung, der Vernunftanschauung des Absoluten, den entscheidenden Schritt über Kant hinaus. Möglicherweise kann Schelling als der kühnste Idealist bezeichnet wird, da er *das Streben* als *Urwollen* thematisiert. Gemäß seiner Methode möchte ich das Urwollen subjektiv bzw. objektiv ausdrücken. Das Subjektive würde ich das „Streben“ und das Objektive den „Zweck“ nennen.

Mit der Kenntlichmachung der Schelling’schen Ontologie habe ich zu zeigen versucht, dass die ontologische Problematik auf verschiedenen Ebenen angesprochen werden sollte. Die innere Welt liegt auf einer Ebene; ihre Tätigkeit ist das Bewusstsein. Die Schelling’sche „Vor-“ bzw. „Über-Ebene“ betrifft dagegen das Leben als Ganzes, dessen Tätigkeit das *Wollen* ist. Um meinen Standpunkt mit einem psychologischen Beispiel auszudrücken: Betrachtet man die Problematik des Bewusstseins, sind dies Stress, Frustration und Konflikt (ein Konflikt ist nämlich nur möglich, wenn das Individuum eine komplexe innere Welt besitzt und wenn diese Komplexität aktualisiert wird). Das Leben als Ganzes birgt aber auch eine *Krise* d.h. das Gefühl, dass „das Leben (so) unmöglich ist“; der Selbstmordversuch und das Gefühl, dass das *Sein* keinen *Sinn* mehr *gibt*. Ein paar Male haben Sie auf die Verwechslung der Sichtweisen hingewiesen. Wie ist es überhaupt möglich, die *Sicht* zwischen der ontologischen und der erkenntnistheoretischen *Sichtweise* zu unterscheiden? Können die Sichtweisen die Frage nach den Seinsweisen umfassen? Oder ist das eine operative Problematik?

Ich stimme Ihnen zu, dass diese Unterscheidung der Sichtweisen sehr wichtig und bedeutsam ist. Sie betonen eine Unterscheidung zwischen der theoretischen und der praktischen Ebene. Ich interessiere mich für Unterscheidungen *innerhalb* der theoretischen Ebene – und zwar in transzendentaler (also nicht psychologischer) Hinsicht. Mir ist dabei ein rein erkenntnistheoretischer Ansatz sozusagen zu „kurzsichtig“. Denn die Frage nach den Bedingungen der Erkenntnis enthebt uns nicht der Notwendigkeit, auf die Frage nach dem Seinsstatus des Erkannten (im transzendentalen Register oder –

phänomenologisch ausgedrückt – bei Beibehaltung von Epoché und Reduktion) sowie jenes des Transzendentalen selbst zu antworten. Genau in diesem Punkt ist der Rückgriff auf Ansätze in der Klassischen Deutschen Philosophie für die Phänomenologie so interessant wie aktuell.

Dieses Denken des Deutschen Idealismus ist nicht das Ende der Philosophie und es hier ist nicht der Ort, sich weiter damit aufzuhalten. Machen wir noch einen nächsten Schritt hin zur „Methode der Phänomenologie“, der das erste Kapitel von „Was ist Phänomenologie“ gewidmet ist. Eugen Fink ist ein Denker, der offenbar Einfluss auf Ihre Methode hat. In seinem interessanten Aufsatz „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie“ unterschied er zwei Arten der Begriffsbildung, nämlich die thematische und die operative, die Sie in Ihrem Buch auch selbst erwähnt haben. Laut Fink kann man das Feld der operativen Begriffe nicht in den Blick nehmen: „Es ist nicht ‚im Thema‘, weil wir durch es hindurch uns auf das Thema beziehen. Es ist das nichtgesehene, weil es *das Medium des Sehens* ist.“ In Ihren Worten: „Das heißt nicht, dass es nicht definiert werden könnte, sondern dass seine Grundbedeutung darin besteht, implizit zu fungieren.“ Allerdings glaubt Fink, dass, während die Spannung zwischen den thematischen und den operativen Begriffen zur Unruhe der menschlichen Philosophie überhaupt gehört, Husserls „Epoché“ ein großartiger Versuch gewesen ist, um die innere Unruhe des menschlichen Denkens durch eine methodologische Erfassung derselben zu fixieren. Fink beschreibt die „Epoché“ als ein *durch-lebtes*, nicht gegenständlich erfasstes *subjektives* Erleben. Im Deutschen heißt „*durch-leben*“ eine Situation, eine bestimmte Zeit, bewusst zu erleben. Das *Durchleben* kann daher als eine Brücke zwischen der theoretischen Ebene (der mentalen Funktion) und der praktischen Ebene (dem objektorientierten Handeln) aufgefasst werden, die nicht auf die enge Welt der individuellen *Subjektivität* beschränkt werden kann. Ihrer Meinung nach ist das „Bild“ – im Rahmen der „generativen“ bzw. „konstruktiven“ Phänomenologie – ein „operativer Begriff“. Gibt es eine Beziehung zwischen dem *Feld des Durchlebens* und dem *anonymen Forschungsfeld* (qua operativem Feld der Sinnbildung und aller Sinngebilde)?

Sie sprechen hiermit eines der Grundprobleme der transzendentalen Phänomenologie an, sofern diese sich im „archaischen“ Register der Sinnbildung den letztkonstituierenden Phänomenen zuwendet. Welche Form des „Erlebens“ durchlebt der transzendente Phänomenologe in der „präimmanenten“ bzw. „präphänomenalen“ Sphäre? Wie kann das Transzendente mit dem Empirischen verbunden werden? Es gilt hierbei, die „verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele“ (Kant) auszuloten, um sich so dem Phänomen der Sinnbildung zu nähern und deren Rätsel aufzulösen. Es handelt sich dabei in erster Linie um das Wunder des Sinnaufgangs. Man kann auch vom Ursprungsort jeglicher Kreativität sprechen. Dem Aufbrechen des Sinnes beizuwohnen, ist das, was die Philosophie von jeher in Atem gehalten hat. Die generative Phänomenologie macht es zum Thema, und darin besteht ihr ureigenes Leben.

Sind Sie der Meinung, dass das Grundproblem mit Hilfe der Philosophien von Levinas und Richir gelöst werden kann? Hat das etwas mit Ihrer These über die Konstitution des Raumes und des Abstandes zu tun? Nach der Kopernikanischen Wende wusste der Mensch zwar, dass sich die Erde bewegt, aber er hatte keine Anschauung davon, bis er in der Lage war, sich von der Erde zu entfernen, seinen festen Boden zu verlassen und diesen damit zu verlieren. (Hier ist die Kritik von Meillassoux zu berücksichtigen, wonach die kopernikanische Wende in der Philosophie im Gegensatz zur Wissenschaft den Menschen in den Mittelpunkt der Welt stellt.) Dann konnte er in der Tat die Bewegung und die Drehung der Erde von einem nicht-Ort aus, der im Weltraum schwebt, *anschauen*.

Ist die transzendente Phänomenologie bereit, ihre feste Erde (Subjektivität) zu verlassen, um einen imaginären Ursprungsort zu erleben? Was ich meine, ist, dass das Problem möglicherweise in der Definition des *Erlebens* selbst liegt und die transzendente Philosophie das Erleben („Epoché“) anders (d. h. nicht subjektiv) durchleben muss. Romanos Kritik an Husserl über die „strukturelle Zweideutigkeit“ der Intentionalität, die Sie in „Wirklichkeitsbilder“ ganz klar zusammengefasst haben, hilft mir dabei, mich auszudrücken: Aus seiner Sicht ist die „Spaltung zwischen den Dingen selbst und ihren Abschattungen“ eine Folge der (*subjektiven*) Epoché. Die Epoché wird immer von einer Ausschaltung oder Einklammerung der Tatsächlichkeit begleitet und ermöglicht dadurch „die Auffassung einer abschattungsmäßig gegebenen Wahrnehmungsgegenständlichkeit.“

Dafür ist der erste Schritt die Verbannung der Abschattung. Dementsprechend ist die Wahrnehmung nicht nur ein Fluss solcher Abschattungen. Im operativen Sinne ist der erste Schritt ein *Einbruch* oder eine Abständigkeit im Fluss dieser Abschattungen der Wahrnehmung: eine Suspendierung der Beschäftigung mit dem immanenten Inhalt des Bewusstseins (anders ausgedrückt: ein Überdenken). Auf diese Weise können wir die Abschattungen fallen lassen und einen freien Raum für das präimmanente Feld schaffen.

Die Problematik der Abschattungen siedelt sich ja eindeutig in der *immanenten* Bewusstseinsphäre an und ist somit für das Grundproblem in der präimmanenten Sphäre nicht primär relevant. Unabhängig davon – und das antwortet dann doch auf ihre Frage – kann die Abschattungsmannigfaltigkeit nicht einfach aufgegeben werden. Sie ist es ja gerade, was die notwendige „Verunendlichung“ (Derrida) in der phänomenologischen Sphäre Einzug halten lässt, mit der in der Tat Richir (im Anschluss an Levinas' Kritik durch eben jenen Derrida) uns in der Lösung jenes Grundproblems voranbringt. Denn es muss ja einerseits vermieden werden, dass man sich einem platten Realismus preisgibt, und andererseits muss der Art Rechnung getragen werden, wie der Sinn Sinn von *Anderem* als ihm selbst sein kann, ohne dass diese Alterität lediglich dogmatisch behauptet wird. Das Zusammendenken von „Verunendlichung“ und sinnstiftender „Retro-jektion“ liefert hier – zusammen mit Richirs Gedanken zum „‘Moment‘ des Erhabenen“ – meines Erachtens einen hochinteressanten Lösungsansatz. Auch diese Frage steht im Zentrum meiner letzten beiden Bücher „Seinsschwingungen“ und „Die phänomenologische Metaphysik Marc Richirs“.