

GESPRÄCH ZWISCHEN FLORIAN FORESTIER UND ALEXANDER SCHNELL ÜBER DIE TRANSZENDENTALE PHÄNOMENOLOGIE

Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal/[ITP](#))

© Copyright März 2023 – Alle Inhalte dieses Dokuments sind urheberrechtlich geschützt.

Bei Verwendung muss ausdrücklich und explizit auf die Quelle hingewiesen werden.

Alle Rechte, einschließlich der Vervielfältigung, Veröffentlichung, Bearbeitung und Übersetzung, bleiben vorbehalten (Prof. Dr. Alexander Schnell).

FF: Bevor wir auf den Inhalt deiner Werke eingehen, möchte ich dieses Gespräch gerne damit beginnen, von dir zu hören, wie sich dir das philosophische Fragen anfänglich eröffnet hat. Wie bist du überhaupt zur Philosophie gekommen?

AS: Damit uns philosophische Fragen irgendwie angehen können, müssen, denke ich, zwei Umstände zusammenkommen. Auf der einen Seite werden wir natürlich von Menschen, Ideen und besonderen Situationen geprägt, die ein bestimmtes *Interesse*, zugleich aber auch *Fragen* wecken. Je jünger, desto empfänglicher sind wir wahrscheinlich für solche Begegnungen. Aber man braucht dazu auch etwas Glück: Sie ergeben sich nicht für alle und jeden, sondern hängen in erster Linie von der Umgebung, den sozialen Gegebenheiten usw. ab. Andererseits ist das Philosophieren nichts, das einfach von selbst geschieht, sondern es will durch eingehende und dauerhafte Übung gelernt sein. Dies ist eine der Bedeutungen der ‚Meditation‘: Es handelt sich dabei um eine intellektuelle Tätigkeit, die wiederholt ausgeübt bzw. ‚eingeübt‘ werden muss und fast einer religiösen Praxis gleichkommt. Das ist auch der Grund, weshalb Hegel einmal gesagt hat, wenn ich mich nicht irre, dass es nützlich sei, der Messe in der Kirche auf Latein zu folgen – auch und gerade, wenn man dann nichts versteht – nämlich als Voraussetzung dafür, den Geist zu bilden und zu formen. Nur auf der Grundlage einer zunächst beinahe künstlich hergestellten, festen, ‚stehenden‘ Struktur – so der Gedanke dabei – ist frei sich entfaltendes kreatives Denken möglich.¹

Beides ist mir glücklicherweise zu verschiedenen Zeitpunkten in meiner Jugend widerfahren. Eines Tages, ich muss um die vierzehn Jahre gewesen sein, war ich krank; mein Vater brachte mir die gesammelten Werke Kafkas ans Bett. Die Lektüre des *Prozesses*, seiner Erzählungen usw., sowie die von Thomas Mann, Musil vor allem, Dostojewski und Max Frisch führten mich über die Literatur zur Philosophie. Einschneidend war dann auch folgende Begegnung: Im Alter von 18 Jahren, kurz bevor ich mein Ingenieursstudium begann, machte mich der Stiefvater eines Freundes mit der berühmten Problematik des „Gehirns im Tank“

¹ Vernunft erfordert Ver-stand und Ver-stehen qua ‚Ver-mögen des Zum-Stehen-Bringens‘. – Das hat übrigens auch pädagogische und didaktische Konsequenzen: Hierbei ist allerdings dafür zu sorgen, dass die das Denken Lernenden sich so weit wie möglich von selbst eine solche Struktur erarbeiten (was freilich eher für Studierende als für sehr junge Lernende gilt). –

bekannt. Die Möglichkeit, dass unsere Gedanken und unsere Wahrnehmung der Realität von einer anderen Macht orchestriert werden, hatte mich anfangs sehr beschäftigt, an vielem zweifeln lassen, auch wenn mir heute ein solches Szenario als absurd erscheint (weil es genuines Denken ohne Leib und Leiblichkeit nicht geben kann).

Und dann kam es auch zu jener anderen, in diesem Fall vielleicht etwas kuriosen Situation: Mein Philosophielehrer im letzten Schuljahr – Günter Matthias Tripp – kam am ersten Tag mit einem großen Stapel von Ausgaben der *Kritik der reinen Vernunft* in die Klasse. Er schlug die erste Seite der Transzendentalen Ästhetik auf und wir gingen dann in jeder Stunde gemeinsam den Text durch, Wort für Wort. Kein Platon, kein Descartes, kein Sartre, kein freies philosophisches Diskutieren und Fragen, sondern Woche für Woche nur Kant. Obzwar ich nicht viel verstanden habe (wir lasen den Text zudem in einer französischen Ausgabe), bin ich mir sicher, dass diese wiederholte und eindringliche Übung in Bezug auf Kants Denken und die Transzendentalphilosophie überhaupt für vieles Spätere richtungsweisend gewesen sein muss. Leider ist unser Lehrer dann aber mitten im Jahr nach Straßburg gegangen, sodass es dann irgendwann damit auch vorbei war...

FF: Welche Einflüsse hat dein Philosophie-Studium auf dich ausgeübt?

AS: Mein Studium in Paris hat mich natürlich mit Menschen in Kontakt gebracht, die so manche Spuren hinterlassen haben, aber ich habe mich auch durch eigenständiges Lesen an die Philosophie heranführen lassen. Die DozentInnen, die mich ab 1991 an der Sorbonne geprägt haben, waren: Patrice Loraux, der in einem äußerst lebendigen Denkstil meine Leidenschaft für die griechische Philosophie geweckt hat; Renaud Barbaras, zweifellos der charismatischste und mitreißendste Dozent, den ich je hatte (ich erinnere mich an seine Vorlesungen über Husserl und die – wahrhaft meisterhaften – über Bergson), seine Vorlesungen bestimmten geradezu den Rhythmus der Wochen während des Semesters; Françoise Dastur, die mir die Phänomenologie und die Frage nach der Zeit bei Husserl eröffnete; Jean-Toussaint Desanti, ein Phänomenologe, der uns den Eindruck vermittelte, durch den Umgang mit ihm etwas vom Geist seiner Freunde Sartre und Merleau-Ponty zu erhaschen (ich habe das Ehepaar Desanti mehrmals in ihrer Wohnung in Paris besucht, das sind absolut unvergessliche Momente); Jacques Brunschwig und Monique Dixsaut, die ebenfalls in hohem Maß zur Einführung in die griechische Philosophie beitrugen; Etienne Balibar, bei dem ich lernte, Kant *bewusst* zu lesen; Bernard Bourgeois, dessen Art, Hegel zu paraphrasieren, uns davon befreite, ihn zu lesen; Jocelyn Benoist, damals ein ganz junger Assistent, der ebenfalls wichtig für meine Kant-Ausbildung war; Michel Fichant, ein skrupulöser Historiker der Kantischen und vor allem der Leibniz'schen Philosophie. Später, als ich meine Doktorarbeit schrieb, lernte ich

Marc Richir kennen, mit dem die philosophische Zusammenarbeit, die bis zu seinem Tod andauerte, wohl die engste gewesen ist (auch wenn ich ihn nicht eigens als meinen „Lehrer“ bezeichnen würde). Die prägenden Bücher, an die ich mich spontan erinnere, sind: Hanna Arendt, *Was ist Existenzphilosophie?*; Manfred Frank, *Eine Einführung in Schellings Philosophie*; Wolfgang Carl, *Die transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*; und vor allem die große Entdeckung von *Sein und Zeit* im Jahr 1992.

FF: Ich möchte nun auf deine Dissertation über die Zeit bei Husserl² zu sprechen kommen. Wie hat sie dich dazu gebracht, eine erste Fassung der „phänomenologischen Konstruktion“ zu entwickeln (bzw. zu erproben)?

AS: Ich habe nach meiner Magisterarbeit über Platons *Parmenides* ziemlich lange gezögert, ob ich über Platon arbeiten oder mich der Problematik von Zeit und Zeitlichkeit in der Phänomenologie widmen sollte.

FF: Was sprach deiner Ansicht nach für Platon? Da diese Seite in deinen aktuellen Arbeiten nicht direkt sichtbar ist: Findet man darin heute trotzdem noch Spuren davon?

AS: Was mich trotz der kulturellen und sprachlichen Unterschiede an Platon ungemein reizt(e), war zunächst einmal das, was mich auch bei den „Vorsokratikern“ fasziniert: die höchste Bewunderung einerseits und ein ungewöhnliches Gefühl der Nähe und Distanz andererseits für bzw. gegenüber einem Denken, das universell und zugleich äußerst singulär ist. Es scheint, als habe Platon seine Dialoge für Leser und Leserinnen geschrieben, die lange nach ihm gelebt haben und ZeugInnen einer anderen Zeit sein sollten. Was mich anzieht, ist eine extreme Sensibilität für das Konkreteste, die Affektivität, die Freundschaft, die Liebe, die Fragen des Lebens und des Handelns, ein wunderbarer Sinn für das Implizite und die Ironie (wenn man darunter versteht, dass man das Gegenteil dessen sagt, was man meint) und zudem eine unübertreffliche spekulative Kraft – und all das verpackt in Inszenierungen, die reich an Abgründen, Umwegen und Anspielungen sind. Niemand sonst hat das Leben, die literarische Oralität und das Denken derart miteinander verknüpft wie er. Sinn für das Sichtbare und für das Unsichtbare zugleich – hierin würde ich wohl die Ähnlichkeiten und das Zusammenspiel von Platon und der Phänomenologie sehen.

² A. Schnell, *Temps et phénomène. La phénoménologie husserlienne du temps (1893-1918)*, „Europæa Memoria“, Hildesheim, Olms, 2004.

Ich entschied mich schließlich für die zweite Möglichkeit, weil mir die Arbeit mit deutschsprachigen AutorInnen näher an meinen ursprünglichen Motiven zu liegen schien (da die Leidenschaft für Literatur mich nie verlassen und ich immer die Absicht hatte, mich dem Schreiben von Romanen zu widmen, wollte ich mich daher wohl nicht zu weit von der deutschen Sprache entfernen). Aber egal, welche Gründe es gab, und vor allem, ob es die ‚richtigen‘ Gründe waren, fand ich mich 1995 in Sofia wieder (wo ich übrigens auch meine Magisterarbeit abgefasst hatte), während ich bei Françoise Dastur in Paris für eine weitere Magisterarbeit (das sogenannte „DEA“) über die ‚Zeit bei Husserl‘ eingeschrieben war. Diese Arbeit führte 2001 zu einer Verteidigung meiner Dissertation (an der F. Dastur, R. Bernet, J.-T. Desanti, M. Richir und L. Tengelyi beteiligt waren). Obwohl ich insgesamt fast vier Jahre an dieser Dissertation gearbeitet habe, habe ich erst drei Monate vor der Verteidigung meine eigentliche ‚These‘ gefunden bzw. ausbuchstabiert: die Idee nämlich, dass Husserls Phänomenologie der Zeit eine ‚konstruktive Phänomenologie‘ eröffnet.

Was mich zu dieser Problematik einer ‚konstruktiven Phänomenologie‘ geführt hat, war, dass meiner Auffassung nach der Status der Phänomene, die Husserl als „Ablaufphänomene“ bezeichnet und die für die immanente Zeitlichkeit konstitutiv sind, geklärt werden musste. Darüber war in der Forschung nichts zu finden, so mein Eindruck. Die *Vorlesungen über die Phänomenologie der Zeit* selbst (die sich hauptsächlich auf Texte stützen, die bis 1913 verfasst wurden) liefern jedenfalls keine eindeutige Antwort auf diese Frage. Erst der Neuanfang in den *Bernauer Manuskripten* von 1917/18 mit der Analyse des „Urprozesses“ und dessen, was ihn eigens konstituiert, die sich von den Ausarbeitungen der 1928 veröffentlichten *Zeitvorlesungen* unterscheidet, weil Husserl die reine Deskription zugunsten eines anderen Ansatzes aufgibt (ohne jedoch über diese methodologischen Abweichungen zu reflektieren), hat in mir, allerdings erst nach und nach, die Idee einer Phänomenologie der Zeit im Herzen einer ‚konstruktiven Phänomenologie‘ reifen lassen.

FF: Spannen wir diesen Faden bezüglich der Zeit und insbesondere des hybriden Status der Frage nach der Zeit weiter. Man kann sagen, dass die Zeitlichkeit einerseits eine Struktur der konkreten Erfahrung ist, die die Phänomenologie zu explizieren versucht, andererseits aber auch auf eine beinahe konstitutive Weise etwas Spekulatives ist. Man versteht also, dass eine phänomenologische Untersuchung der Zeitlichkeit das Eingangstor zu einem Denken sein kann, das das Zusammentreffen des Konkreten und des Spekulativen hinterfragt. Und diesem Thema widmest du ja auch ein Buch.³ In letzter Zeit scheint diese Thematik bei dir allerdings in den Hintergrund getreten zu sein... Was hieltest du

³ A. Schnell, *En deçà du sujet. Du temps dans la philosophie transcendantale allemande*, Paris, PUF, „Epiméthée“, 2010.

davon, wenn man fragen würde, ob die Vertiefung der Frage nach dem Wesen der Zeitlichkeit nicht paradoxerweise eine Art Opazität zutage fördert, die sich vielleicht besser in Begriffen der Räumlichkeit interpretieren lässt?

AS: Es stimmt, dass ich mich anderen Themen zugewandt habe, auch wenn ein Kapitel von *Wirklichkeitsbilder*⁴ der Zeit gewidmet ist (was – unter meinen Arbeiten zu diesem Thema – der ‚phänomenologischste‘ Text über die Zeit ist, der die Zeit als Zeit betrachtet und nicht die Zeit, um über etwas anderes als sie zu sprechen). Außerdem habe ich (im Anschluss an ein Wuppertaler Doktorandenseminar) einen Text über Husserls *C-Manuskripte* verfasst. Ich schließe aber keineswegs aus, dass ich nicht in einer Studie, die das Ganze noch einmal von vorne aufrollt, darauf zurückkommen werde...

Die grundlegende Opazität, die in der Tat die Zeit kennzeichnet, betrifft die Sachlage, dass die Zeit offenbar nicht definiert werden kann, ohne dass man sich auf Bestimmungen stützt, die ihrerseits zeitlich sind. Man kann sogar noch weiter gehen: Sobald man die Zeit *denkt* (das Vorher und das Nachher usw.), ist man nicht mehr *in* der Zeit, sondern bezieht sich auf etwas *Anderes* als die Zeit (z. B. auf eine Art Gleichzeitigkeit, die zusammendenkt, was an sich unterschieden ist). Auch hat sich zum Beispiel Richir dem Versuch hingeeben, die messbare Zeit auf eine phänomenologische Zeitlichkeit zurückzuführen, bei der man sich tatsächlich fragen kann, ob die Zeit dabei nicht auf etwas anderes als auf etwas strikt Zeitliches zurückgeleitet wird. Allerdings ist nicht sicher, dass er das dem begrifflichen Denken zuschreiben würde, weil er der ursprünglichen Zeit ihren phantasiemäßigen Charakter nicht abspricht, was einen anderen Ansatz darstellt als etwa den von Wolfgang Cramer (der gerade auf die soeben angesprochene Sachlage verweist).

Was meiner Meinung nach die große Schwierigkeit und die eigentliche Undurchsichtigkeit der Zeit ausmacht, ist jedenfalls ganz generell ihre Beziehung zum *begrifflichen* Denken. Augustinus hat das zuerst hervorgehoben, und Kant lässt das gesamte kritische Gebäude im Wesentlichen auf dem irreduziblen qualitativen Unterschied von Anschauungen (und insbesondere den *reinen* Anschauungen von Zeit und Raum) und Begriffen beruhen. Es ist eines der Defizite des deutschen Idealismus, dass er diesen Grundgedanken Kants ignoriert oder gar schroff zurückgewiesen hat. Es ist eindeutig eine Aufgabe für die Phänomenologie (und schon Bergson hatte dies sehr gut verstanden), den von ihm eröffneten Weg fortzusetzen, ganz gleich, was die Wissenschaften dazu sagen (was keineswegs eine Abwertung des wissenschaftlichen Diskurses bedeuten soll).

Darüber hinaus zeigt sich, dass es eine Art philosophischen Wettbewerb gibt zwischen jenen, die der *Zeit* den Vorzug geben (insbesondere im Anschluss an

⁴ A. Schnell, *Wirklichkeitsbilder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015.

Heidegger), und jenen, die eher dem *Raum* eine Vorreiterrolle zusprechen (häufig, um sich Heidegger zu widersetzen). Meiner Meinung nach gibt es ebenso viele philosophische Gründe, Zeit und Raum weiterhin *getrennt* zu betrachten, als – auf einer anderen Ebene – auch die Lehren der Physiker hinsichtlich der gegenseitigen *Durchdringung* beider zu berücksichtigen.

FF: Kann man sagen, dass eine Originalität (unter anderen) deines Ansatzes darin besteht, den Husserlschen Rahmen beizubehalten und zu zeigen, dass dieser streng eingehaltene Rahmen es gerade ermöglicht, jene Art von Fragen anzugehen (bezüglich der hyletischen und affektiven Dimension der zeitlichen Immanenz, der Rolle der Protention usw.), die von mehreren Generationen von Phänomenologen vielmehr aufgrund einer Kritik an jenem Rahmen abgelehnt wurden? Mit anderen Worten, dass die Fortsetzung und Radikalisierung von Husserls Geste in sich selbst die Möglichkeit jener ‚anderen‘ Denkweise freisetzt, die so viele Autoren durch einen Schritt zur Seite zu erreichen versuchten? Das könnte auch ein Merkmal einer allgemeineren Lehre über die Phänomenologie als solche sein: Fasst die Phänomenologie das Konkrete nicht gerade dadurch, dass sie sich des Spekulativen eben nicht entledigt, dessen Schatten sie ja stets verfolgen wird, sondern es dergestalt vertieft, dass es von innen heraus einen anderen Sinn des Konkreten, einen anderen Bezug zu ihm, freisetzt?

AS: Ja, dem stimme ich vorbehaltlos zu, allerdings würde ich das nicht auf die zeitliche Dimension beschränken. Aber die Zeit bleibt tatsächlich ein sehr geeignetes Feld, um die Frage der spekulativen Grundlagen der Phänomenologie zu behandeln (wie Richir einmal mehr sehr überzeugend dargelegt hat). Und ich schließe mich auch der Idee an, dass es gerade die Vertiefung des Spekulativen und der Reflexion ist, die das Konkrete aufscheinen und an der „Konkreszenz“ teilhaben lässt, wie Pablo Posada Varela (im Anschluss an Whitehead) sagen würde.

FF: Diese Frage führt sogleich zu einer weiteren. Wie bist du zur selben Zeit den Fragen der klassischen deutschen Philosophie (insbesondere Fichte) begegnet und hast dich in sie vertieft, und was hat dazu geführt, dass die klassische deutsche Philosophie dir mit der Phänomenologie vereinbar (oder sogar komplementär) erschien?

AS: Während ich an meiner Dissertation über die Zeit bei Husserl schrieb, las ich praktisch tagtäglich Fichte – und auch die einschlägige Sekundärliteratur. Eine meiner ersten akademischen Veröffentlichungen trug daher auch den Titel „Husserl und Fichte. Überlegungen zur transzendental-spezifischen Argumentation im transzendentalen Idealismus“. Wie dieser Titel bereits andeuten wollte, ist es der ‚transzendente Idealismus‘, der ganz sicher den

gemeinsamen Boden der Phänomenologie und der klassischen deutschen Philosophie bildet – ganz zu schweigen von zahlreichen methodologischen Annäherungen. Dazu zählt zum Beispiel die zwischen dem, was Fichte die ‚genetische Konstruktion‘ genannt, und dem, was sich mir nach und nach als ‚phänomenologische Konstruktion‘ eröffnet hat (ein Begriff, der auf Fink zurückgeht, allerdings hatte ich mich damals noch nicht eingehender mit der *VI. Cartesischen Meditation* befasst). Aber all das ist ein extrem weites Feld, über das man nicht in allzu allgemeinen Begriffen sprechen kann.

FF: Lassen wir uns also die Idee der ‚konstruktiven Phänomenologie‘ vertiefen, genauer gesagt, den Übergang vom Begriff der ‚phänomenologischen Konstruktion‘ zu dem der ‚konstruktiven Phänomenologie‘. Dazu hätte ich mehrere Unterfragen. Zum einen: Wie verstehst du den allgemein vertretenen Anspruch der Phänomenologie, ‚deskriptiv‘ zu verfahren? Was liegt dieser Idee der ‚Deskription‘ zugrunde, was macht sie möglich, was soll sie eröffnen? Was ist darüber hinaus die Bedeutung und der Status der ‚Anschauung‘ in der Phänomenologie? Was soll sie bewirken? All das soll dazu dienen, den Begriff der ‚Konstruktion‘ zu klären und ihn vielleicht weniger paradox erscheinen zu lassen.

AS: Als in den späten 1890er Jahren die Phänomenologie entstand, machte Husserl gegen die spekulativ-deduktive Vorgehensweise der klassischen deutschen Philosophie eine Methode geltend, die sein Gebot der ‚metaphysischen Voraussetzungslosigkeit‘ auf der Ebene des denkerischen und sprachlichen Stils widerspiegeln sollte. Die Deskription ermöglicht es, den ‚gegebenen‘ Inhalt der Phänomene auf möglichst ‚neutrale‘ Weise darzustellen. Dieses deskriptive Vorgehen hängt grundlegend mit der ‚Anschauung‘ bzw. der ‚anschaulichen Evidenz‘ zusammen. Diese kommt zum ‚reellen‘ Gehalt des Erkannten nicht begleitend hinzu (damit wird also die Polemik zwischen Leibniz und Descartes nicht noch einmal durchgespielt), sondern die Evidenz oder Anschauung ist die ausgezeichnete Art der Manifestation und Bezeugung der ‚Wahrheit‘. Aber gerade *aufgrund* dieses Zusammenspiels von Deskription und Anschauung stößt die ‚phänomenologische Deskription‘ auch an ihre Grenzen. Wie ich mehrfach zu zeigen versucht habe, gibt es Phänomene, die die Grenzen des deskriptiven Ansatzes offenlegen, nämlich genau dann, wenn die Evidenz nicht die Mittel bereitstellt, um zwischen widersprüchlichen Optionen zu ‚entscheiden‘ (hierdurch wird das eröffnet, was man eine ‚phänomenologische transzendente Dialektik‘ nennen könnte). Husserl fragt sich zum Beispiel, ob die ursprünglich konstitutiven Phänomene der immanenten Zeitlichkeit ‚subjektiv‘ oder ‚objektiv‘ sind. Oder es zeigt sich in seinen Untersuchungen zur Intersubjektivität, dass es sowohl Gründe gibt, das Ich als ‚diesseits‘ einer intersubjektiven Konfiguration zu betrachten, als auch zu behaupten, dass das Ich selbst eine intersubjektive

Struktur hat. Bei solchen Problemen führt der deskriptive Ansatz nicht aus einer ‚Sackgasse‘ heraus, die sich jedes Mal auf eine andere Art und Weise ergibt. Dieser Gesichtspunkt hat für die phänomenologische Methode natürlich bedeutsame Konsequenzen. Insbesondere wird dadurch das „Prinzip aller Prinzipien“ in Frage gestellt, die Forderung also, dass die Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei. Husserl sagt in dem berühmten § 24 der *Ideen I* ganz deutlich: „eine Rechtsquelle“ der Erkenntnis. Und hier – mit der Eröffnung der Möglichkeit *anderer* Rechtsquellen – kann nun in der Tat die ‚phänomenologische Konstruktion‘ geltend gemacht werden. Sie hat allerdings zu einer ganzen Reihe von Missverständnissen geführt. ‚Phänomenologisch‘ zu konstruieren bedeutet nicht: ‚spekulativ‘ zu konstruieren. Die phänomenologische Konstruktion steht immer in der *Spannung* zwischen der Konstruktion und dem zu Konstruierenden, das sich immer streng nach dem ‚phänomenalen‘ Gehalt richten muss. Dabei steht man immer vor einem bestimmten Dilemma – einer der eben erwähnten ‚Sackgassen‘ –, das sich freilich jedes Mal anders darstellt. Aus diesem Grund gibt es nicht ‚die‘ Konstruktion als verallgemeinerbare Methode. Dass die phänomenologische Konstruktion dennoch nicht frei von anschaulichen Aspekten ist, hat Fink gezeigt, sofern er von einer ‚konstruktiven Anschauung‘ spricht, die jede phänomenologische Konstruktion begleitet.

FF: Lassen wir uns, wenn es dir recht ist, einen Augenblick mit dieser Charakterisierung der konstruktiven Phänomenologie fortfahren. Es scheint mir, dass sie im Laufe deiner Arbeit eine Entwicklung durchläuft. Zunächst führst du den Begriff der phänomenologischen Konstruktion als einen impliziten operativen Begriff ein (indem du Finks Unterscheidung zwischen thematischen und operativen Begriffen aufnimmst), der in bestimmten phänomenologischen Analysen angewandt wird. Du vertiefst diesen Gedanken dann, indem du eine ‚konstruktive Phänomenologie‘ ausarbeitest, der du ein Buch widmest.⁵ Diese ist nicht einfach eine Sparte der Phänomenologie, sondern eine Vertiefung ihrer eigentlichen Bedeutung. Mit anderen Worten: Es geht nicht mehr darum, zwischen Beschreibung und Konstruktion zu unterscheiden, sondern darum, ihre Artikulation zu erfassen – und vielleicht so etwas wie ihre Gleichursprünglichkeit (als wäre die Beschreibung nicht ohne Bezug zu einer bestimmten Form der Konstruktion denkbar). Woraus folgte, dass die Phänomenologie untrennbar mit der Konstruktion verbunden wäre. Die Konstruktion selbst wird dabei immer komplexer. Du sprichst nicht mehr nur von ‚phänomenologischen Konstruktionen‘, sondern von einem echten konstruktiven Prozess, der mehrere

⁵ A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Grenoble, J. Millon, 2007 (eine deutsche Übersetzung ist in Vorbereitung).

Ebenen von Konstruktionen freilegt. Könntest du ein paar Worte dazu sagen? Und auch über den Status der phänomenologischen Konstruktionen der zweiten und dritten „Gattung“⁶ sowie deren Bedeutung?

AS: Ja, diesen Weg hast du ganz richtig nachgezeichnet. Grundsätzlich bezeichnet die phänomenologische Konstruktion tatsächlich diese Verflechtung (eher als eine „Gleichursprünglichkeit“ – ein im Grunde hohler Begriff) von „Deskription“ und „Konstruktion“, die es uns ermöglicht, dem kreativen Prozess der *Sinnbildung* beizuwohnen, d. h. der Art und Weise, wie eben ein *Sinn* ‚gebildet‘ wird. Es ist keine Konstruktion aus einzelnen Bestandteilen, wie etwa ein Maurer vorgehe, wenn er eine Mauer aus Steinen oder Blöcken errichten wollte. Was geschieht, wenn mir eine Idee kommt, um eine Frage zu beantworten oder ein Problem zu lösen? Ich tauche zunächst in das ‚Meer‘ der Strudel, Fetzen und Ansätzen des Sinnes ein, um etwas zu ‚herauszufischen‘, das eine erste Orientierung bieten soll. Das wird sprachlich fixiert. Dann entsteht ein Hin und Her oder ein ‚Zickzack‘ zwischen dem, was zu konstruieren ist, und den verschiedenen Stufen der Konstruktion, die sich ständig verändern und anpassen. Schließlich kristallisiert sich ein Sinn heraus, der jedoch immer noch verfeinert, poliert, präzisiert werden – und sofort auch wieder entgleiten – kann.

Die Sinnbildung kann auf drei Arten erfolgen – daher die drei „Gattungen“ der phänomenologischen Konstruktion. Vielleicht hilft ja das Bild des ‚Fischens‘, sich hierbei ein wenig zurecht zu finden. Nach der Art der ersten Gattung der phänomenologischen Konstruktion phänomenologisch zu konstruieren ist so, als fragte man sich, welche Art von Werkzeug man verwenden kann, um einen Fisch aus dem Wasser zu ziehen. Man passt sich hierbei den unmittelbaren Umständen an. Jeweils der Art der Beute entsprechend muss das Werkzeug dabei immer wieder neu und individuell hergestellt werden. Wer mit der zweiten Gattung der Konstruktion phänomenologisch konstruiert, ist jemand, der reflektierend ein Werkzeug ein für alle Mal hergestellt hat und mit *demselben* Werkzeug immer wieder auf Fischfang geht – unabhängig von der Fischart. Dies ist weniger ein gut gewähltes heuristisches Prinzip als vielmehr eine *Obsession*, derer diejenigen, die bei der zweiten Art der phänomenologischen Konstruktion verbleiben, sich nicht entledigen können (die ‚Obsession‘ im Denken ist ein wichtiger Gegenstand der philosophischen Reflexion, dem zu wenig Beachtung geschenkt wird). Derjenige, der nach der dritten Gattung der Konstruktion konstruiert, geht noch einmal ganz anders vor. Er denkt nicht darüber nach, ob das Werkzeug angesichts der Umgebung und der potenziellen Beute nützlich ist, sondern darüber, was es überhaupt bedeutet, zu fischen. Man passt sich hierbei den Elementen an, und das sich daraus ergebende Werkzeug ist dadurch angemessener und effektiver.

⁶ A. Schnell, *Wirklichkeitsbilder*, Kapitel I.

FF: Lassen wir uns jetzt von der Frage der Konstruktion zur Frage der Transzendentalphilosophie übergehen. Beides ist bei dir ganz offensichtlich miteinander verbunden – vor allem in deiner Forschung zu den großen historischen Entwicklungen der Transzendentalphilosophie (insbesondere der klassischen deutschen Philosophie, aber nicht nur) und der Rolle, die die Zeit darin spielt. Du hast den verschiedenen Modellen der ‚Transzendentalphilosophie‘ (im Allgemeinen) zahlreiche Arbeiten gewidmet.⁷ Dazu hätte ich mehrere Fragen. Zunächst einmal: Wie definierst du diesen Ansatz? Warum beanspruchst du ihn für dich und was ist deiner Meinung nach an ihm wesentlich? Inwiefern steht für dich das Transzendente in Bezug zu einem konstruktiven Verfahren?

AS: Bei dem Versuch einer Bestimmung der Transzendentalphilosophie kann man sich auf zwei bereits eingehend ausgearbeitete Ansätze berufen: auf Fichtes *Wissenschaftslehre von 1804/II*⁸ und auf Rickerts *Gegenstand der Erkenntnis*. Fichte erklärt, dass die Transzendentalphilosophie (Kants) entdeckt hat, dass das Prinzip der Erkenntnis kein Sein an sich ist, sondern eine *Korrelation* (von Sein und Denken). Rickert macht mit seiner Idee einer „Heterologie“ geltend, dass der Ursprung „Heterothesis“ ist, d. h. die *Beziehung* von einem und dem anderen (oder auch von *on* und *heteron*), woraus sich eben diese „Heterologie“ ergibt.⁹ Husserl, der Rickert erst relativ spät zur Kenntnis genommen hat, hat die Idee der ‚Korrelation‘ – jenseits von ‚Prinzip‘ und ‚Ursprung‘ und ohne sich darauf zu beziehen – auf *jedes potenzielle Objekt* der Erkenntnis ausgedehnt. Daher ist Meillassoux natürlich Recht zu geben, wenn er die zentrale Rolle des ‚Korrelationismus‘ in der Transzendentalphilosophie im Allgemeinen und in der Phänomenologie im Besonderen hervorhebt.

FF: Das gibt mir die Gelegenheit, an einen Punkt anzuschließen, der in deinen Überlegungen zum Begriff des Transzendenten immer wieder vorkommt, nämlich die Frage nach der *Kontingenz* – zunächst ausgehend von der Figur der ‚kategorischen Hypothesizität‘ bei Fichte und dann, im weiteren Sinne, in Bezug auf die Verbindung, die du zwischen Kontingenz und Gründung in *L'effondrement de la nécessité*¹⁰ herstellst, wobei es ja nicht mehr darum geht, sich auf einen „Grund im Sinne eines *hypokeimenon*“, zu stützen, „aus dem

⁷ Siehe zum Beispiel: *Réflexion et spéculation. L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*, Grenoble, J. Millon, 2009; *Was ist Phänomenologie?*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, „Rote Reihe“, 2019.

⁸ A. Schnell, *Die Erscheinung der Erscheinung*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 2023.

⁹ Vgl. in diesem Zusammenhang C. Krijnen, *Nachmetaphysischer Sinn*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000, Kapitel 5.

¹⁰ A. Schnell, *L'effondrement de la nécessité*, Grenoble, J. Millon, 2015.

hypothetisch-deduktiv jede objektive Bestimmung abgeleitet würde,¹¹ sondern im Gegenteil zu zeigen, dass der Sinn der Gründung gewissermaßen auf einer Infragestellung der Idee der Notwendigkeit beruht, d. h. auf einer „Öffnung für eine Dimension der Kontingenz im Herzen der Kategorizität,¹² die letztlich „jede Idee der gnoseologischen Hegemonie kontaminiert und die ‚Sache‘ in ein Spannungsfeld zwischen Polen versetzt, die zugunsten der Genese und des Aufgehens des Wissens zurücktreten“¹³.

AS: Was Fichte betrifft, so hat er bereits in seiner ‚Begriffsschrift‘, d. h. in seinem Traktat „Über den Begriff der Wissenschaftslehre“ (1794) darauf hingewiesen, dass der ‚Inhalt‘ der Wissenschaftslehre zwar klar bestimmt ist, dass sich jedoch auch eine gewisse Kontingenz darin bekundet, sobald man versucht, diesen Inhalt in einem System begrifflich, schriftlich usw. zu fixieren. Deshalb kommt er immer wieder auf diese Versuche zurück, aus denen dann die zahlreichen Versionen der *Wissenschaftslehre* entstanden sind. Was Fichte aber auch gesehen hat, und daran schließe ich an, ist, dass jeder Versuch, die Notwendigkeit des philosophischen Diskurses zu begründen (und darauf kann man nicht verzichten, denn der Preis dafür wäre sonst, dass die Behandlung theoretischer Fragen in der Philosophie schlicht aufgegeben würde), nicht vermeiden kann, von einem hypothetischen Anfang auszugehen – was letztlich bedeutet, dass darin eine Kontingenz zum Ausdruck kommt. Aber, wie du zu Recht betonst, gilt auch das Umgekehrte. Was ich „Generativität“ nenne, bezieht sich gerade darauf, dass die ‚Wahrheit der Kreation‘ immer auch durch Kontingenz durchzogen oder gar einem Scheitern ausgeliefert ist. Diese Unsicherheit spiegelt sich sowohl in Platons Kampf mit den Sophisten als auch in Richirs Auseinandersetzung mit einer Dekonstruktion wider, die sich in der Dissemination aufzulösen droht.

Aber kommen wir wieder auf das zurück, was dieser Nebenbemerkung zur ‚Kontingenz‘ vorausging. Es muss betont werden, dass die Idee der ‚Korrelation‘ nicht falsch verstanden werden darf (und es scheint, dass ein solches Missverständnis eben Meillassoux’ *Nach der Endlichkeit* zugrunde liegt). Bei der Korrelation geht es nicht um zwei vorausgesetzte, gegenüberstehende Entitäten: ein vorliegender Gegenstand auf der einen Seite und ein konkretes Individuum, das tatsächlich existiert und unter anderem mit kognitiven und psychischen Fähigkeiten, einem ‚Bewusstsein‘ usw. ausgestattet ist, auf der anderen Seite. Die Korrelativität charakterisiert vielmehr *intrinsisch*¹⁴ jedes Phänomen und das heißt: sofern man es *transzendental* charakterisiert – daher Husserls Beharren auf

¹¹ A. Schnell, *L’effondrement de la nécessité*, a. a. O., S. 11.

¹² A. Schnell, *L’effondrement de la nécessité*, a. a. O., S. 13.

¹³ A. Schnell, *L’effondrement de la nécessité*, a. a. O., S. 131.

¹⁴ Fichte erklärt dies sehr einprägsam in seiner *Vergleichung des vom Hrn. Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre* (1796).

der *Epochè* und der Reduktion. Diese Betonung ist jedoch nur von methodologischem Wert, man kann darauf ‚verzichten‘, wenn man weiß, worum es geht.

Die Phänomenologie ist heute äußerst vielfältig, ja sogar ‚zersplittert‘. Zu einem großen Teil hat sie einen historiographischen Charakter: Die meisten Publikationen rekonstruieren inhaltliche Aspekte eines bestimmten Autors oder einer bestimmten Autorin. Aber es gibt auch Arbeiten zur phänomenologischen Psychopathologie, zur kognitivistischen Phänomenologie, zur interkulturellen Phänomenologie (einschließlich der ‚Ökophänomenologie‘ und der ‚kritischen Phänomenologie‘), zur phänomenologischen Anthropologie, zur phänomenologischen Ästhetik etc. In diesen vielfältigen Arbeiten werden noch die ‚Sachen selbst‘, d. h. *konkrete* Phänomene analysiert. Die transzendente Phänomenologie nimmt dagegen (quantitativ) einen bescheidenen Platz ein, sie wird heute nur noch von einer recht beschränkten Zahl von Phänomenologen ernst genommen. In der Tradition von Fink und Richir behandelt sie die (‚spekulativen‘) Grundlagen der Phänomenologie, was auch bedeutet, dass sie an grundlegende Fragen der metaphysischen Tradition (der antiken, cartesianischen, kantischen, idealistischen, neukantianischen Tradition) anknüpft. Und eine dieser Fragen betrifft eben den Status der ‚noetisch-noematischen Korrelation‘ und insbesondere, was ihr zugrunde liegt.

FF: Was sind für dich die Schwierigkeiten im Hinblick auf den Begriff ‚Phänomen‘? Warum bist du der Meinung, dass diese Schwierigkeiten keine Hindernisse darstellen, sondern dass man sich mit dem ‚Phänomen‘ beschäftigen und es reflektieren muss?

AS: Die einzige Schwierigkeit besteht vielleicht darin, in vollem Umfang die Bedeutung des ‚Phänomens‘ zu erfassen. Es gibt mindestens zwei davon. Die erste ist eng mit dem verbunden, was wir gerade über das ‚Transzendente‘ gesagt haben. Das ‚Phänomen‘ ist der Name für das, was klassischerweise als ‚Ding‘, ‚Gegenstand‘ oder ‚Seiendes‘ bezeichnet wurde – sich aber gerade *nicht* darauf reduziert. Es ist vielmehr das, was die *korrelative Struktur* des ‚Noemas‘ und der ‚Noesis‘ in sich enthält und ausdrückt. Aber das ist noch nicht alles. Das ‚Phänomen‘ hat noch eine zweite Bedeutung, die der transzendentalen Phänomenologie ureigen ist. Es bezieht sich auf das, was Fink das reine „Erscheinen“ als Erscheinen“ (*Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs* [1958]) oder Heidegger (in einem 1953/54 verfassten Dialog, der 1959 in *Unterwegs zur Sprache* veröffentlicht wurde) das „Erscheinen des Erscheinens“ genannt hat. Hierbei handelt es sich um die ‚Phänomenalität‘ des Phänomens selbst, die die *Abkopplung* der Phänomenalität von der Objektivität bewirkt; das Phänomen wird dann als *reines* Phänomen betrachtet. Diese Analysen reichen von den Husserlschen „Zeitobjekten“ bis zu den

„Phänomenen als nichts denn Phänomenen“, die bei Richir einen zentralen Platz einnehmen. Hier gibt es keine Hindernisse. Es ist interessant, sich zu fragen, was die transzendentalen Phänomenologen dazu veranlasst hat, auf diese Ebene einer ‚reinen Phänomenalität‘ überzugehen (wo sicherlich noch zwischen dem, was sich dort rein und einfach ‚gibt‘, und dem, was ‚konstruiert‘ werden muss, zu unterscheiden wäre). Für die einen ist es die Nähe zwischen ‚Erscheinung‘ und ‚Schein‘, für die anderen die Kontamination von ‚real‘ und ‚imaginär‘, für wieder andere die grundlegende Rolle der ‚Virtualität‘.

FF: Vielleicht sollten wir dann auch etwas zum Begriff der ‚Phänomenologie‘ selbst etwas sagen, dem du insbesondere in deinen letzten Arbeiten eine neue Bedeutung gibst, die im Übrigen eine gewisse Verwirrung stiften könnte – sei es mit Philosophen, die sich auf die Phänomenologie berufen, dabei aber dem klassischen Verständnis von Phänomenologie verpflichtet bleiben, oder mit jenen, die im Gegenteil diese orthodoxe Phänomenologie ablehnen und vielleicht eher bereit wären, darauf einzugehen. Was scheint dir das Wichtigste, was du aus der Phänomenologie mitnimmst? Was macht für dich ein Denken zu einem phänomenologischen Denken? Könntest du zu Beginn vielleicht die Hauptaspekte deines Bezugs zu Heidegger¹⁵, Levinas¹⁶, Richir¹⁷ kurz skizzieren?

AS: Um diese Frage beantworten zu können, muss man bei Husserl ansetzen, denn von ihm aus lässt sich vielleicht der Unterschied zwischen dem, was ich zu unternehmen versuche, und dem klassischen Sinn der Phänomenologie erläutern. ‚Klassisch‘ versucht die Phänomenologie, wir haben das ja schon angesprochen, die Phänomene analytisch zu *beschreiben*, und zwar insbesondere die Konstitutionsweisen dessen, was erscheint. Dies geschieht auf der Ebene der ‚immanenten Sphäre des Bewusstseins‘, wie Husserl es nennt: Wir betrachten ein bestimmtes Erscheinendes, setzen jede *Seinsthese* über dieses Erscheinende in Klammern und beschreiben die Modi der Intentionalität, die es ermöglichen, die Bedeutung dieses Erscheinenden zu erfassen. Auf diese allgemeine Bestimmung der (Husserlschen) Phänomenologie kann sich, meine ich, jeder verständigen; Husserl hat dies in der zweiten Auflage der *Logischen Untersuchungen* oder in *Ideen I* getan. Man stellt nun jedoch fest, dass die Phänomenologie überall über diesen Rahmen hinausgeht und die Grenzen überschreitet, die durch dieses Verständnis der Phänomenologie gesetzt werden. Heidegger spricht von „Ursprung“ oder „Grund“; Levinas weist darauf hin, dass es ein Sagen unterhalb

¹⁵ A. Schnell, *De l'existence ouverte au monde fini. Heidegger 1925-1930*, Paris, Vrin, „Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie – Poche“, 2005.

¹⁶ A. Schnell, *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Paris, Vrin, „Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie – Poche“, 2010.

¹⁷ A. Schnell, *Die phänomenologische Metaphysik Marc Richirs*, Frankfurt am Main, Klostermann, „Rote Reihe“, 2020.

des Gesagten gibt; Richir hebt das „Phänomenologische“ gegenüber dem „symbolisch Gestifteten“ hervor. Husserl selbst hat den Weg für all das geebnet, indem er (in seiner Phänomenologie der Zeit oder in seiner Phänomenologie des Raums) zwischen dem „Immanenten“ und dem „Präimmanenten“ unterschieden hat. Dieser „Präimmanenz“ widme ich meine phänomenologischen Arbeiten. Dadurch lässt sich nun auch die Verbindung zum zweiten Teil deiner Frage herstellen. Was für mich ein Denken zu einem phänomenologischen macht – und das ist auch das, was ich hier vor allem mitnehme – ist, auf das zu achten, was Robert Alexander bei der Charakterisierung von Richirs Werk (und unter Bezugnahme auf Maine de Biran) eine Art von ‚Vibrieren‘ (vibratilité) des Denkens und des Realen genannt hat. Richir spricht auch vom ‚Pulsieren‘, vom ‚Flimmern‘ und vor allem von der ‚Leiblichkeit‘. Nehmen wir ein metaphorisches Beispiel. Stellen wir uns vor, dass wir auf einer Wiese liegen und die Wolken am Himmel beobachten. Wind kommt auf und verwandelt eine große Wolke (die zunächst nichts Bestimmtes darstellt) so, dass man plötzlich Formen erkennt: einen Drachen, das Haupt einer Greisin, eine Katze. Das scheint mir ein recht angemessenes Bild zu sein, um diese ‚Präimmanenz‘ analogisch zu beschreiben. Es geht darum, vor jeder Sinnbildung in diese Art ‚Magma‘ einzutauchen, gleichsam durch einen Sprung in die Imagination und die Phantasie, die an der Sinnbildung jeder Realität beteiligt sind (und all deine sehr anregenden Fragen bringen mich eben dazu, mich dieser Übung zu unterziehen). Überall geht es um eine gewisse ‚Diskrepanz‘, eine „différance“, zwischen dem ‚Selbst‘ und der ‚Welt‘, ja sogar zwischen dem ‚Selbst‘ und dem ‚Selbst‘. Die Aufgabe der Phänomenologie ist nicht, eine neue ‚Logik der Reflexion‘ zu liefern. Darauf hat ja bereits Deleuze sehr treffend hingewiesen: Zu sagen, das Herrschaftsgebiet der Philosophie sei die Reflexion, ist absurd – wer wartet denn auf die Philosophie (und auf die Phänomenologie im Besonderen), um zu reflektieren? Die Phänomenologie ist auch nicht mehr als andere Philosophien geeignet, ‚Begriffe zu schöpfen‘ (darüber lässt sich aber freilich streiten). Dagegen ist die Phänomenologie sehr hilfreich für alles, was das ‚Sehen‘, ‚Berühren‘ und ‚Fühlen‘ betrifft. Und vielleicht auch in Bezug auf das ‚Hören‘. Aber das übersteigt unsere gewöhnlichen Sinne völlig. Derjenige, der all dies sehr gut gesehen hat, ist Richir. In einem wesentlichen Punkt unterscheide ich mich jedoch von ihm.

Richir ist ein Phänomenologe der Affektivität. Er schlägt eine grundlegend neue ‚transzendente Ästhetik‘ vor, die Affektivität, Phantasie und Leiblichkeit miteinander verbindet. Dies führt ihn so weit, dass er sagt: „Die Erprobung der Hyperbel [auf der Ebene der ‚Präimmanenz‘ oder dessen, was Richir als das ‚Phänomenologische‘ bezeichnet] muss *jede Regel außer Kraft setzen*, um dem Risiko zu entgehen, < hinter sich selbst zurückzubleiben >. Denn es ist die symbolische Dimension, die Regeln in das Spiel einführen würde“, während es gilt, „sich in einer phänomenologischen Version der Hyperbel aufzuhalten, in der

das Spiel *ohne Regeln* stattfindet“¹⁸. Mir geht es dagegen um den Aufweis, dass dieses „Spiel“ der ‚Präimmanenz‘ gerade *nicht* ohne Regeln stattfindet. Daher der Versuch, eine „transzendente Matrix“ der *Sinnbildung* herauszuarbeiten, eine Art ‚Kategorientafel der Sinnbildung‘¹⁹, was Richir sicherlich abgelehnt hätte. Wie dem auch sei, die Phänomenologie ist und bleibt wohl das geeignetste Terrain, um von Ästhetik und Intersubjektivität zu sprechen, und zwar auf allen Ebenen (einschließlich der psychopathologischen). Last but not least: Was wird uns trotz allem vom ChatGPT der neuesten Generation weiterhin unterscheiden? Die Phänomenologie hat Antworten auf diese (zumindest heute vielleicht noch merkwürdig erscheinende) Frage. Künstliche Intelligenz wird sogar einer der wichtigsten Hebel für künftige phänomenologischen Forschungen (und insbesondere in Bezug auf die Anthropologie) sein.

FF: Genau das ist der Punkt! Es ist daher an der Zeit, auf die von dir behandelte „konstruktive Anschauung“ zu sprechen zu kommen. Du stützt dich dabei auf Überlegungen Husserls oder Fichtes – insbesondere, was Husserl betrifft, auf Reflexionen über den Gründungsauftrag der Phänomenologie und die Rolle, die die Anschauung darin spielt. Aber die Art und Weise, wie du die Anschauung thematisierst – nicht ihre Rolle, sondern ihre Funktionsweise, ihr Wesen – macht, wie mir scheint, deutlich, dass sie sowohl Husserl verpflichtet bleibt, als auch radikal von dem, was Husserl tut, geschieden ist. Ich neige zu der Auffassung, dass diese Erneuerung des Denkens der Anschauung das Radikalste und Neueste an deinem Ansatz ist – zugleich aber auch das, was dich paradoxerweise in der Husserlschen Tradition doch noch relativ streng verankert. Man könnte nämlich meinen, dass die transzendente Phänomenologie, wie sie Husserl denkt, in ihrer Praxis einer Suche nach den spezifischen Formen der Anschauung ähnelt, die je nach den verschiedenen erforschten Gegenstandsbereichen eingesetzt werden, und zwar jedes Mal vor dem Hintergrund der transzendentalen Rolle der Anschauung und ihrer allgemeinen Züge, die anderswo erforscht wurden. Das Thema Anschauung wäre dann eher ein Aufruf zu einer Reihe von Fragen, die zu stellen sind und die für jede Art von Bewusstseinsleistung die Art und Weise betreffen, wie sie ‚funktioniert‘ – die Anschauung muss gewissermaßen jedes Mal neu gefunden werden. In diesem Sinne ist die derzeit von Dominique Pradelle durchgeführte Untersuchung der in der Mathematik angewandten

¹⁸ M. Richir, „Phénomène et hyperbole“, in C. Sommer (Hrsg.), *Nouvelles phénoménologies en France*, Paris, Hermann, 2014, S. 52 (Hervorhebung von mir).

¹⁹ Ich habe dies in „Les perspectives fondamentales du *Clignotement de l'être*“, in *La phénoménologie transcendante aujourd'hui. Autour du Clignotement de l'être d'Alexander Schnell*, I. Fazakas, P. Slama (Hrsg.), Paris, Hermann, 2023 eingehender dargelegt. Siehe dazu ausführlich *Seinsschwingungen, op. cit.*

Anschaulichkeit²⁰ äußerst husserlianisch (auch wenn Pradelle es für besser hält, den Begriff der Anschauung aufzugeben, weil er ihn als irreführend ansieht, und ihm den Begriff der kategorialen Erfüllung vorzuziehen, der in seiner prozeduralen und nicht letztlich gebenden Dimension zu verstehen sei²¹). Eure Perspektiven sind freilich sehr unterschiedlich, aber sie stimmen zumindest darin überein, dass sie ein bestimmtes Vorverständnis der Anschauung, das vom Wahrnehmungsmodell geprägt ist, dekonstruieren – du, indem du über die Idee der Anschauung selbst nachdenkst (über ihren gebenden, ursprünglichen Charakter), Pradelle, indem er ihre Modalitäten durchdekliniert.

AS: Es ist in der Tat so, dass ich über die Idee der Anschauung selbst nachdenke – allerdings ist mir das erst vor kurzem wirklich bewusst geworden, was sich auch auf die Methode niederschlägt. Die „konstruktive Anschauung“ ist, wie ich bereits sagte, ein Fink’scher Begriff. Sie musste mobilisiert werden, damit die phänomenologische Konstruktion nicht ‚im luftleeren Raum‘ stattfindet, also einem ‚phänomenologischen Gebot‘ folgend, wie Desanti gesagt hätte. Heute würde ich Folgendes sagen: Wenn es zwar stimmt, dass die Transzendentalphilosophie im Allgemeinen und die transzendente Phänomenologie im Besonderen tatsächlich grundlegend durch den ‚Korrelationismus‘ gekennzeichnet ist, so muss noch ganz deutlich gemacht werden (und vielleicht stärker, als das üblicherweise geschieht), welcher Art die ‚Korrelation‘ genau ist. Ausgangspunkt ist, wir haben das vorhin schon betont, die *intrinsische* Dimension der Korrelation. Fichte fügte hinzu: ‚Es ist die Korrelation von Sein und Denken‘; Husserl sah sie in der intentionalen Beziehung von ‚Bewusstsein‘ und ‚Gegenstand‘. Ich würde eher enger an Kant heranrücken (was aber keineswegs im Widerspruch zu den anderen Perspektiven steht) und sagen: Die grundlegende Korrelation ist die zwischen einer ‚begrifflichen‘ und einer ‚anschaulichen‘ Dimension. Daher ist es in der Tat der Status der Anschauung, der verstanden und geklärt werden muss. Es gibt mindestens drei Aspekte, die dabei berücksichtigt werden müssen: Wie gesagt, Kants Idee der Unreduzierbarkeit von Anschauungen auf Begriffe – und dies betrifft insbesondere die „reinen Formen“ von *Zeit* und *Raum* (was es rechtfertigt, sich immer wieder mit ihnen zu befassen); Husserls Idee, dass ‚Wahrheit‘ sich nur in der anschaulichen Evidenz bezeugt (trotz der Nuancen, die die ‚konstruktive Phänomenologie‘ mit sich bringt); und die Richir’sche Vorstellung, dass das „Phänomenologische“ (als ‚Element‘ oder ‚Meer‘ der präimmanenten Sphäre) der Affektivität, der Phantasie und der Leiblichkeit unterliegt (die allesamt

²⁰ D. Pradelle, *Intuition et idéalités*, Paris, PUF, „Epiméthée“, 2021.

²¹ *Ibid.*, S. 468 ff. sowie M. Richir, *Fragments phénoménologiques sur le temps et l’espace*, Grenoble, J. Millon, 2006, S. 26.

Bestimmungen sind, die sich auf die „Anschauung“ und nicht auf den „Begriff“ beziehen).

FF: Um auf die Frage nach dem ‚Phänomen‘ zurückzukommen: Impliziert nicht die Art und Weise, wie du den Begriff der Anschauung hinterfragst – der Hinweis auf die konstruktive, der ‚intellektuellen Anschauung‘ zugrunde liegenden Dimension –, auch eine völlig andere Art, das Phänomen aufzufassen? Wo das Phänomen deutlich von dem unterschieden wird, was dem Register des Erscheinens zugehört? Mit anderen Worten, dass der einheitliche Begriff des Phänomens nur Sinn machen würde, wenn man es als ‚konstruiertes‘ auffasst?

AS: Danke, dass du diese Frage noch einmal aufgreifst, das gibt mir die Gelegenheit, eine wichtige Ergänzung zu dem, was wir vorhin gesagt haben, anzubringen. Als ich sagte, dass die Art und Weise, wie die Phänomenologie die Affektivität und die Sinne betrifft, weit über unsere ‚gewöhnlichen Sinne‘ hinausgeht, habe ich damit in der Tat gemeint, dass die Phänomenologie sozusagen die legitime Erbin der „intellektuellen Anschauung“ ist. Ergibt sich daraus aber ein Konzept eines ‚völlig anderen‘ Phänomens? Hat es nur als ‚konstruiertes‘ eine Bedeutung? Wenn überhaupt, dann gilt das nur für die Phänomene, mit denen sich die ‚Grenzprobleme‘ der Phänomenologie befassen. Keines der in der immanenten Sphäre ‚beschriebenen‘ Phänomene ist konstruiert. Selbst in der präimmanenten Sphäre wird das ‚rohe Phänomenologische‘ nicht konstruiert, ganz im Gegenteil, es entspricht den anschaulichen Modi der Affektivität, der Phantasie und der Leiblichkeit, wie Richir ja sehr schön gezeigt hat. Ich wiederhole noch einmal: Dort, wo die anschauliche Evidenz an ihre Grenzen stößt, liegt in der Tat ein anderer Modus der Phänomenalität vor, der mit den drei oben genannten Gattungen der phänomenologischen Konstruktion zusammenhängt. Die Komplexität des Status des Phänomens entspricht der Komplexität der phänomenologischen Methode, sofern die Phänomenologie sich ihren eigenen spekulativen Grundlagen zuwendet.

FF: Ich möchte nun die wichtige Frage nach dem Bezug und dem Unterschied zwischen dem, was du (mit Fichte und in gewisser Weise auch mit Husserl) als eine radikale ‚transzendentalistische‘ Position charakterisierst, und den Ansätzen, die du mit Schelling oder Heidegger als ‚ontologisierend‘ bezeichnest, ansprechen. In der Tat scheint mir, dass du in deinen frühen Arbeiten vor allem versucht hast, erstere zu rehabilitieren und ihre Fruchtbarkeit aufzuzeigen. Du betonst nun jedoch zunehmend die Bedeutung der ontologischen Perspektive. Die ganze Schwierigkeit besteht dabei darin, die Kluft zwischen den beiden Perspektiven zu überwinden, ohne eine davon aufzugeben: Es geht also auch darum, das Ontologische wiederzufinden, aber durch das Transzendente – ‚durch‘, aber ‚in Abständigkeit‘, als ob das Transzendente immer mit einer

Dichte zu tun hätte, die es nicht auflöst. Diese Dichte ist jedoch weder die eines Wesens noch die eines Dings: Sie ist, wenn man so will, die Konkretheit selbst. Ich möchte hierzu Richir zitieren: „Die Ontologie ist jener Überschuss in Bezug auf das Transzendente, der eine Art ursprünglichen transzendentalen Mangel ausfüllt, mit allen Konsequenzen, die wir zuvor hinsichtlich des ‚Vergessens‘ des Transzendenten in der Ontologie und der Selbstreduktion der Ontologie im Transzendenten analysiert haben, <welche Selbstreduktion> gerade durch die Vermittlung dessen ermöglicht wird, was je nur ein, einem transzendentalen Schein entstammendes Ontologie-Simulakrum ist.“²² Die Phänomenologie bestünde dann insgesamt, so könnte man sagen, in diesem Spiel zwischen dem Ontologischen und dem Transzendenten – zwischen der Phänomenalisierung, den Strukturen der Phänomenalisierung und der Konkretheit, auf die diese Phänomenalisierung sich stützt. Die transzendente Fragestellung würde dagegen das befragen, was darunter angesiedelt ist, die Dimensionen, die meiner Beziehung zu dem, was ich erlebe, zugrunde liegen: Wie kommt es, dass ich es mit Dingen zu tun habe, die sich zumeist im Horizont einer Äußerlichkeit darstellen? Was bewirkt, dass meine zeitliche und räumliche Erfahrung auf diese und jene Weise strukturiert ist? Aber das setzt voraus, dass die Unterscheidung zwischen dem, was zur Phänomenalisierung (man könnte auch sagen: dem Sinn) und dem, was zum Sein gehört, getroffen wird. Das Sein *gibt* keinen Sinn – sondern es ‚spannt‘ ihn gleichsam!

AS: In der Tat kündigte sich die Aufwertung der ontologischen Perspektive schon seit *En voie du réel*²³ an und hat sich dann im Übergang von *Wirklichkeitsbilder* zu *Seinsschwingungen* vollzogen. (Sie ist übrigens weitaus weniger polemisch, als in dem von dir angebrachten Zitat Richirs zum Ausdruck kommt.) Der – in meinen Augen wichtigste – Text, der als Sprungbrett für die Behandlung dieser Problematik dienen kann, ist „Le rien enroulé“, ein „metaphysischer Essay“ des noch jungen Richir.²⁴ „Sprungbrett“, weil das Sein dort noch als „Schaum“, „Funken“, „Späne“, „Schlacken“ begriffen wird, die sich aufgrund des „Knirschens“ der „Doppelbewegung der Phänomenalisierung“ „absetzen“ (wie Fichte sagen würde). Um das Sein *anders* als in Begriffen der „Absetzung“ zu deuten, um das „lebendige Sein“ sowie die ontologische (oder ‚vorontologische‘) Dimension des Transzendenten zu erfassen, oder auch um die ‚Spannung des Sinns durch das Sein‘, wie du sagst, zu ermessen, habe ich in *Seinsschwingungen* versucht, das Sein als das „Absolute“ der generativen Phänomenologie zu denken, d. h. als „vorgängige, gründende (verunendlichende) Überschüssigkeit“, versehen

²² M. Richir, *Recherches phénoménologiques*, IIe Recherche, Brüssel, Ousia, 1981, S. 147.

²³ A. Schnell, *En voie du réel*, Paris, Hermann, 2013.

²⁴ Vgl. A. Schnell, *Die phänomenologische Metaphysik Marc Richirs*, Kapitel II.

mit einer phänomenologisierenden Doppelbewegung zwischen einem „überschüssigen“ Jenseits und einem „präimmanenten“ Diesseits.²⁵ Dies ist in gewissem Sinne eine heideggerianische Geste, da Heidegger in *Sein und Zeit* das Sein als das definiert hat, was „Sinn und Grund“ des Erscheinenden ausmacht. Es ist auch eine Levinas'sche Geste, insofern Levinas in „La ruine de la représentation“ betonte, dass das Sein das Denken „begründet“ (fonde) (welches Denken gleichzeitig für dieses Sein konstitutiv ist – also sehen wir auch hier eine Doppelbewegung am Werk). Und mit dem Verweis auf die Idee der „Verunendlichung“ ist dies auch eine Derrida'sche Geste. Das Sein ‚spannt‘ den Sinn, ja, aber in der Figur der ‚Überschüssigkeit‘, und all dies kraft der transzendentalen Einbildungskraft (an der ermöglichenden Quelle des Aufgangs des Sinns), die allein dazu befähigt ist.

FF: Du hast vorhin kurz erwähnt, was uns vom ChatGPT unterscheidet, es war die Rede von einem ‚Zittern‘ bzw. ‚Vibrieren‘ innerhalb unserer Erfahrung, die ebenso sehr schöpferische Opazität wie Virtualität ist. Du teilst mit anderen Philosophen – mit Richir, wie wir gesehen haben, aber auch mit Deleuze, auf den du dich in deinen Schriften immer häufiger zu beziehen scheinst – das Interesse an dieser Kreativität und Schöpfung von und im Denken. Du nimmst jedoch insofern eine besondere Position ein, als du offenbar zwischen der Frage der Kreativität im Denken im Allgemeinen und in der Philosophie im Besonderen unterscheidest (zur Klarstellung: ich meine hiermit den Begriff des ‚Denkens‘ im Sinne Richirs – im Sinne eines sich bildenden Sinnflusses). Man könnte sagen, dass die Philosophie – insbesondere die Phänomenologie – einerseits dabei hilft, diese Dimension der Kreativität im Allgemeinen zu klären. Dass man es sich aber andererseits zu einfach machte, wenn man die philosophische Tätigkeit darin einfach einbeziehen und sagen würde, dass die Philosophie eine Kunst oder ein ‚Flair‘ ist. Man könnte darüber hinaus auch fragen, was das Wesen des von der Philosophie vermittelten Wissens ist – das, was es als solches legitimiert, was bewirkt, dass die Philosophie tatsächlich etwas sagt. Ja, sie sagt es in der Tat nicht so, dass sie es in der Form eines ‚bereits vorhandenen‘ Wissens auffindet. Das philosophische Wissen ist an ein gebürtiges Aufgehen, aber auch an eine Abständigkeit gebunden – an etwas Neues vielleicht, wenn ich diese Formel gebrauchen darf, das eine Differenz innerhalb der Wesen selbst aufweist, die es auf eine paradoxe Weise ermöglicht, sie überhaupt als Wesen zu betrachten. Könntest du ein paar Worte zum genuin philosophischen Wissen sagen, zu seiner Besonderheit, zu der Art, wie du es mit der Kreativität in Verbindung bringst – und schließlich zu dem, was der Schöpfung philosophischer ‚Begriffe‘ (auch wenn du dich offenbar vom Begriff des ‚Begriffs‘ distanziert hast) zugrunde liegt und sie ermöglicht?

²⁵ Vgl. das letzte Kapitel von *Seinsschwingungen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020.

AS: Ich würde weder sagen, dass ich grundsätzlich zwischen der Kreativität im Denken (vor allem im Richir'schen Sinne!) und in der Philosophie unterscheide, noch dass ich mich vom „Begriff“ distanziert hätte (die ‚Konstruktion‘ gehört nicht weniger zum Begriff als zur Anschauung). Im Gegenteil, wie ich bereits sagte, unterscheidet mich eine gewisse Aufwertung der Begrifflichkeit von dem Richir'schen Ansatz (der freilich nicht ausschließlich der von Richir ist), welcher sich auf die Affektivität konzentriert und in die Immanenz eingebettet ist. Ich folge nicht der dritten Generation von Phänomenologen in ihrer Ablehnung der transzendentalen Logik und der Kategorialität! Es ist jedoch schwierig, bei diesen ganz wesentlichen Fragen nicht in eine Falle zu tappen.

1) Was macht die Besonderheit des philosophischen Wissens aus? Dieser Frage kann man sich natürlich nicht entziehen. Es gibt selbstverständlich mehrere mögliche Antworten, die allesamt in verschiedene Richtungen gehen. Ein grundlegender Aspekt betrifft das Verhältnis zu den Wissenschaften. Gibt es ein philosophisches Wissen unabhängig von den Wissenschaften? Wenn man diese Frage radikal bejaht, ist das gewiss ein gewagter Schritt. Aber ich würde eine solche Position dennoch verteidigen. Ich halte sie für genuin phänomenologisch – was ich meine, ist: Phänomenologie zu betreiben, bedeutet zunächst, ein von den Wissenschaften unabhängiges Terrain zu besetzen.

Es wird oft gesagt, dass die Phänomenologie eine philosophische Haltung ‚in der ersten Person‘ sei. Es darf dabei aber nicht darum gehen, sie zu einer bloß subjektiven und persönlichen Beschreibung zu degradieren. Ihr Grundgestus besteht darin, die Einsichten in die Wirklichkeit mit den Mitteln und Werkzeugen des sich selbst erfahrenden Denkens zu suchen. Und die Besonderheit der *Philosophie* besteht darin, dass sie nicht-subjektive Strukturen enthüllt, die von ‚allen‘ (oder zumindest von denjenigen, die einen Zugang dazu haben) geteilt werden können.

2) Wie steht das philosophische Wissen mit ‚Schöpfung‘ (im Sinne von ‚kreativem Erzeugen‘) in Verbindung? Das philosophische ‚Wissen‘ entfaltet sich in verschiedene Richtungen, es kann sich auch mit etwas anderem als mit ‚Kreativität‘ und ‚Zeugung‘ beschäftigen. Was mich betrifft, so ist es gerade die Möglichkeit des Aufkommens von ‚Neuem‘, das mich schon immer fasziniert hat. Guy van Kerckhoven hat einmal über Richir gesagt, dass „er gerne der Schöpfung hätte beiwohnen wollen“ (und das war in gewisser Weise auf die göttliche Schöpfung gemünzt...). Ich würde sogar sagen, dass es noch interessanter wäre, in Gedanken – aber dabei sozusagen ‚live‘ – zu erfassen, was genau ein kreativer Prozess *ist*. Aus diesem Grund fühle ich mich eher zu Philosophen hingezogen, die gedankliche Performativität beanspruchen und einfordern, als zu solchen, die sich damit begnügen, zu berichten, was ist – Platon, Descartes, Kant, Fichte, Husserl viel eher als die Materialisten, Empiristen, pragmatischen Philosophen, Realisten.

3) Was ermöglicht die Schöpfung von philosophischen Begriffen? Um diese Frage zu beantworten, muss zunächst geklärt werden, was überhaupt ein Begriff (in der Philosophie) ist – eine freilich äußerst anspruchsvolle Aufgabe. Ein philosophischer Begriff ist nicht nur eine allgemeine Vorstellung, die in einem „bestimmenden“ und „reflektierenden“ Verhältnis zu dem steht, was sie begreift. Er ist mehr als das, denn er hat eine genuine Wirksamkeit. Diese Wirksamkeit besteht darin, dass er Räume des Verstehens eröffnet, die vor seiner ‚Schöpfung‘ weder sichtbar noch artikulierbar waren. In diesem Sinne, und dazu hat Deleuze (dem ich mich in der Tat sehr nahe fühle) praktisch schon alles gesagt, sind philosophische Begriffe eine Art dynamisches ‚Werkzeug‘ zur Entschlüsselung (und oft auch zur Subversion) des Realen und nicht nur einfache statische Darstellungen desselben.

Aber was ermöglicht ihre Schöpfung? Man hätte gerne eine einfache Antwort darauf, das würde die Dinge für die PhilosophInnen erleichtern, aber ihre Arbeit ist eben nicht einfach, wie wir ja schon ganz am Anfang gesagt haben. Ich denke, dass diese Schöpfung einer gewissen Fähigkeit zum „Sehen“ bedarf, eines trefflichen Gespürs für Sinnzusammenhänge und -affinitäten; sie erfordert auch das, was man (mit Maldiney) eine „Transpassibilität für Einfälle“ nennen könnte, und schließlich die Fähigkeit, all dem einen Namen zu geben: die Kunst also, mit dem Realen (und dem Idealen!) das richtige Verhältnis einzugehen und dazu die sprachliche und stilistische Fähigkeit, die nicht gerechtfertigte Devise umzukehren, dass ‚uns für all das die Namen fehlen‘.