

# Die Gegenständlichkeit der Welt

*Festschrift für Günter Figal  
zum 70. Geburtstag*

herausgegeben von

Antonia Egel, David Espinet, Tobias Keiling,  
Bernhard Zimmermann

unter Mitarbeit von

Sonja Feger

Mohr Siebeck

ANTONIA EGEL ist Literaturwissenschaftlerin und hat eine Lise-Meitner-Stelle an der Paris-Lodron-Universität Salzburg inne.

DAVID ESPINET ist Gastprofessor für Philosophie an der Universität Ulm und Privatdozent an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau.

TOBIAS KEILING ist derzeit Feodor-Lynen-Stipendiat der Alexander von Humboldt-Stiftung am Somerville College der University of Oxford.

BERNHARD ZIMMERMANN ist Ordinarius für Klassische Philologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau.

## Vorwort

Die hier versammelten Aufsätze fragen nach dem Sinn des Gegenständlichen, dem Erscheinen der Kunst und der Realität des Raums. Ausgehend von Phänomenologie und Hermeneutik hat Günter Figal dieses Fragen neu angestoßen, als er die Gegenständlichkeit der Welt ins Zentrum seiner Philosophie gestellt hat. Ihm sind die Beiträge gewidmet.

Die Herausgeber

Gedruckt mit einem Druckkostenzuschuss der Universität Würzburg und der Stiftung Humanismus heute.

ISBN 978-3-16-157529-7 / eISBN 978-3-16-157683-6  
DOI 10.1628/978-3-16-157683-6

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg/N. aus der Stempel-Garamond gesetzt, von Gulde Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Printed in Germany.

hat, erst durch die raumphänomenologischen Untersuchungen in ihrer Berechtigung erwiesen. Vielleicht liegt hier das größte Verdienst von Figals Denken: dass es den Einwänden, die gegen es vorgebracht werden können, Raum gibt. Auch der Streit, soll er nicht zu einem agonalen Logos degenerieren, bedarf des dezentral geteilten Raums. Das gilt umso mehr in Zeiten grundlegender Transformationen des Begriffs der Moderne.<sup>71</sup> Eine philosophisch gehaltvolle Theorie multipler Modernen kann auf Figals Einsichten in den Raumcharakter der Moderne nicht verzichten.<sup>72</sup>

<sup>71</sup> Vgl. SHMUEL N. EISENSTADT, *Multiple Modernities*, in: *Daedalus*, 1/129 (2000), S. 1–29; CHARLES TAYLOR, *Modern Social Imaginaries*, Durham 2004.

<sup>72</sup> Für einen unbeholfenen Gehversuch auf diesem Feld, vgl. HANS PETER LIEDERBACH, *Der Raum multipler Modernen. Überlegungen im Anschluss an Günter Figal und Charles Taylor*, in: *Freiburger Universitätsblätter* 3/217 (2017), S. 33–48.

## Sein und Äußerlichkeit

ALEXANDER SCHNELL

Die phänomenologische Methode ist durch eine grundlegende *Paradoxie* gekennzeichnet, die u.a. ihre Debatte mit dem – neuen? – Realismus (oder zumindest einen großen Teil derselben) motiviert. Auf der einen Seite wird bekanntlich mit der phänomenologischen Epoché jede *Seins*-Setzung „ausgeschaltet“ bzw. „außer Geltung“ gesetzt: Die phänomenologische Methode kann sich zu ihrem ureigenen Gegenstand – nämlich dem „Phänomen“ – nur insofern in Beziehung setzen, als jedwede Stellungnahme zu dessen *Sein* in Klammern gesetzt wird, wodurch die „Welt“ nicht verloren geht, sondern sich eben *als Phänomen* darstellt. Auf der anderen Seite stößt die phänomenologische Einstellung auf die Korrelation von „Urglaube“ bzw. „Urdoxa“ und dem „Seinscharakter schlechthin“, nämlich dem „unmodifizierten“, „unmodalisierten“ „*Sein*“.<sup>1</sup> Was ist mit diesem „Sein“ genau gemeint? Und wie lässt sich diese Behauptung mit der anfangs betonten Ausschaltung oder Enthaltung jeglicher Seinsthese vereinbaren?

Um hierauf antworten zu können, muss zunächst der Begriff des „Seins“ näher auseinandergelgt werden. Damit Husserls Ansatz sich nicht von vornherein in Widersprüche verstrickt, ist es notwendig, darauf hinzuweisen, dass es sich in beiden Fällen nicht exakt um den gleichen Seinsbegriff handelt. Im ersten Fall soll mit dem „Nicht-Mitmachen“ der Seinssetzung verhindert werden, dass sich die philosophische Analyse auf *vorausgesetzte* Seinsbestimmungen stützt. Der Phänomenologe kann und will nicht von *vorgegebenem* Sein *ausgehen*, sondern er macht sich zur Aufgabe, in den *Sinn* von Sein *hineingeführt* zu werden. Das voraussetzungslose „Zurück“ zu „den Sachen selbst“ ist ein „Hinein“ in den Sinn von Sein.

Dieser Gestus – durch den die transzendente Phänomenologie das Erbe des transzendentalen Idealismus antritt – birgt aber eine gewisse Gefahr in sich. Diese Gefahr ist die einer zu radikalen „*Immanentisierung*“, durch welche die Phänomenologie in die Sackgasse des Subjektivismus oder gar des Produktionsidealismus zu geraten droht – ein Vorwurf, der Husserl in verschiedenen Spielarten (Solipsismus usw.) auch häufig und immer wieder und immer noch gemacht

<sup>1</sup> Siehe hierzu EDMUND HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, hrsg. von Karl Schuhmann, *Husserliana* Band III/1, Den Haag 1976, § 104, S. 240–242.

wird. Gerade dem gebietet Husserl nun aber mit der Korrelation von Urdoxa und unmodalisiertem Sein Einheit. Die Phänomenologie ist auf „Glaubens-“ und „Seinsgewissheit“ aus, und diese trägt gerade dem *Transzendenz*-Charakter Rechnung, welchen die *transzendente* Phänomenologie ja stets aufweisbar zu machen beabsichtigt. Mit anderen Worten, das unmodalisierte Sein ist das, was einer unfruchtbaren Immanentisierung entgegensteht und diese verhindert. Dabei wird aber dieses unmodalisierte Sein gerade *nicht* vorausgesetzt, sondern es betrifft die ontologische Dimension der Phänomenalität, die es allererst genetisch aufzuklären gilt. Die Unterscheidung der beiden Seinsbegriffe lässt sich abschließend so erläutern, dass es hier nicht um eine *sachhaltige* Differenzierung geht, sondern um die Art und Weise, wie Sein je hinsichtlich Faktum und Genetisierung betrachtet wird: Im Falle des auszuschaltenden Seins haben wir es mit *faktisch vorausgesetztem* Sein zu tun, während das unmodalisierte Sein sich allererst in der Genetisierung bekundet.

Damit ist die obige Paradoxie aber noch keineswegs gelöst. Denn es reicht natürlich nicht aus, das Vorkommen oder Vorhandensein jenes „unmodalisierten Seins“ lediglich zu *behaupten*. Es muss vielmehr die Aufgabe der Phänomenologie sein, die angemahnte *Genetisierung* tatsächlich zu leisten. Hierfür ist Günter Figals Ansatz in *Unscheinbarkeit* heranzuziehen – auch wenn das gegebenenfalls auf eine Auflösung der Genetisierungsidee hinauslaufen sollte.<sup>2</sup> Dafür muss aber zunächst eine Ansicht hinterfragt werden, die sich ebenfalls in demselben Werk findet und offenbar Figals allgemeinem Interesse an der „Gegenständlichkeit“ geschuldet ist.<sup>3</sup>

Figal hat in *Unscheinbarkeit* seinerseits eine Antwort auf die obige Frage, was das „unmodalisierte Sein“ sei, geliefert. Er setzt dieses, ohne lange zu zögern, mit dem „noematischen Gegenstand schlechthin“ gleich, dessen Wesen Husserl in den *Ideen I* an einer anderen Stelle (nämlich im § 131) analysiert als an der, an welcher vom „unmodalisierten Sein“ die Rede ist (§ 104). Es ist aber nicht entschieden, ob das „unmodalisierte Sein“ auch dergestalt „gegenständlich eingengt“ verstanden werden muss und hier nicht eher zwei ontologisch zu unterscheidende Ebenen vorliegen. In der Tat kann man das unmodalisierte Sein so verstehen, dass mit der „Urform aller Seinsmodalitäten“,<sup>4</sup> aus der „alle“ „Seinscharaktere“ „entquellen“,<sup>5</sup> nicht nur die ontologische Grundlage von *gegenständlich* Seiendem gemeint ist, sondern *diese Grundlage selbst*; dass somit eine zusätzliche Unterscheidung getroffen werden muss, die Husserl selbst zwar nicht explizit gemacht hat, die aber seinen Ausführungen notwendig zugrundeliegt – nämlich die zwischen dem Sein dieses oder jenes Seienden (das als „Et-

<sup>2</sup> GÜNTER FIGAL, *Unscheinbarkeit*. Der Raum der Phänomenologie, Tübingen 2015.

<sup>3</sup> GÜNTER FIGAL, *Gegenständlichkeit*. Das Hermeneutische und die Philosophie, zweite, durchgesehene Auflage, Tübingen 2018.

<sup>4</sup> HUSSERL, *Ideen I*, Husserliana III/1, S. 240.

<sup>5</sup> HUSSERL, *Ideen I*, Husserliana III/1, S. 240.

was überhaupt“ durchaus in der allgemeinsten Form als „Gegenstand“ aufgefasst werden kann) und dem Sein, das jeder transzendentalphänomenologischen Analyse und allen ihren Komponenten einen *ontologischen* und nicht lediglich einen *gnoseologischen* Charakter zuzuweisen gestattet. Wie ist *dieses* Sein zu verstehen? Wie lässt es sich phänomenologisch ausweisen?

Um das zu erläutern und die philosophische Tragweite dieser ganzen Problematik klarer herauszustellen, kann man auf Philosopheme verweisen, die zunächst einer ganz anderen philosophischen Perspektive zuzuordnen sind. Dies soll nun anhand verschiedener Ausführungen bei Fichte, Hegel und Wittgenstein entwickelt werden, bevor ich mich wieder den zeitgenössischen phänomenologischen Forschungen zuwenden werde. Es wird am Ende in einer prägnanten Charakterisierung des Ansatzes Figals deutlich werden, welche Verbindungslinien zu den systematischen Entwürfen jener Denker besteht, was zugleich die Bedeutung und Wohlgegründetheit dieses Ansatzes auf eine Art und Weise unterstreicht, die Figal selbst nicht in den Vordergrund gerückt hat.

## 1.

Fichtes essenzieller systematischer Beitrag zur Transzendentalphilosophie, der auch für die transzendente Phänomenologie bedeutsam ist, betrifft die Behandlungsart des Status des *Seins* innerhalb der transzendentalen *Korrelation*. Zunächst sei daran erinnert, dass und wie er die Bedeutsamkeit dieser Korrelation hervorhebt.

Am Anfang der zweiten Fassung der *Wissenschaftslehre von 1804* betont Fichte, dass die traditionelle Philosophie von jeher – ihrer ureigenen Definition als dem je zu leistenden Versuch, Mannigfaltigkeit auf Einheit zurückzuführen, gemäß – diese Einheit stets (und auf unterschiedliche Weise) in einem An-sich-Sein (Idee, Gott, Monade, Substanz usw.) angesiedelt hatte, während Kant die absolute Einheit in die *Sein-Denken-Korrelation* verlegt habe und dadurch zum Urstifter der Transzendentalphilosophie geworden sei. Hierdurch tut sich aber eine (auch von Figal selbst in *Unscheinbarkeit* für den phänomenologischen Zusammenhang hervorgehobene) Spannung auf – denn wie kann dieser Hang zur *Einheit* mit der die Korrelation kennzeichnenden, nicht reduzierbaren *Zweiheit* (von Sein und Denken, Gegenstand und Bewusstsein) vereinbart werden? In der besagten zweiten Fassung der *Wissenschaftslehre von 1804* arbeitet Fichte hierauf eine Antwort aus. Diese besteht, um das kurz in freien Worten zusammenzufassen, in der Offenlegung eines transzendentalen Forschungsfeldes, die sich deutlich von Fichtes ursprünglichem Ansatz in der *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* von 1794/95 unterscheidet. In dieser hatte Fichte noch versucht, das absolute Prinzip (bzw. die drei Prinzi-

prien) einer Wissenslehre aufzustellen, die der transzendentalen Erkenntnis jene gnoseologische Grundlage liefern sollte, die Kant Fichtes Ansicht nach in der *Kritik der reinen Vernunft* zwar erahnt, nicht aber explizit ausgeführt und entwickelt habe. In gewisser Weise ist Fichtes Verfahrensweise streng *dialektisch*: Von einer sich innerhalb der Aufstellung der drei Grundsätze der Wissenschaftslehre herauskristallisierenden Grundopposition ausgehend, sucht Fichte sukzessiv und in ihrer notwendig sich entfaltenden Ordnung die sich jeweils ergebenden Synthesen auf, welche jene Grundopposition schließlich vereinigen sollen. Ganz anders dagegen stellt sich das Verfahren zehn Jahre später dar. Ausgangspunkt ist zwar auch die Grunddualität *Denken/Sein*, allerdings wird sie nicht als ein *Gegensatz* aufgefasst, sondern, wie gesagt, als eine Korrelation, bei der sich insbesondere die Frage nach deren Einheits- und Disjunktion stellt. Diese Frage kann laut Fichte nur durch eine „genetische Konstruktion“, bzw. eine bestimmte Reihe solcher genetischen Konstruktionen beantwortet werden, denen zwei Grundschemas zugrunde liegen, nämlich das „Begriff-Licht-Sein“-Schema und Fichtes genuine Bildlehre. Letztere<sup>6</sup> braucht in diesem Zusammenhang nicht näher betrachtet zu werden, Ersteres ist hier dagegen von entscheidender Bedeutung.

Es geht Fichte um die letztgültige Bestimmung und Erscheinungsweise des „Absoluten“, das einerseits das Grundprinzip allen Wissens und aller Erkenntnis ist, zugleich aber – und zwar in *erster Linie* – auch absolutes *Sein* als Sein dieses Prinzips und der objektiven Realität darstellt. Dabei ist die Wissenschaftslehre dennoch nicht *ausschließlich* eine „Seinslehre“ (die den „ersten Teil“ der *Wissenschaftslehre von 1804/II* ausmacht), da jenes zweiseitige Sein (als Sein des absoluten Wissensprinzips und als Grund der Realität) seinerseits phänomenologisch – und das heißt wiederum *wissensmäßig* – genetisiert wird (diese „Erscheinungslehre“ entspricht dem „zweiten Teil“ der *Wissenschaftslehre von 1804/II*). „Sein“ und „Wissen“ durchdringen sich somit gleichsam gegenseitig.<sup>7</sup> Was ist nun aber der Status des Seins laut Fichte?

Die Grundidee besteht darin, das absolute Sein als Wahrheits- und Realitätsgrund zu erweisen. Sein Status ist sowohl ontologisch als auch gnoseologisch oder, so müsste man eher sagen, diesseits dieser Spaltung von Ontologie und Erkenntnistheorie angesiedelt. Um dies *genetisch* zu erweisen, führt Fichte ein Grundschema ein, das sich folgendermaßen formulieren lässt:

<sup>6</sup> Zu Fichtes Bildlehre siehe: Alexander Schnell/Jan Kuneš (Hrsg.), *Bild, Selbstbewusstsein, Einbildung*, Leiden 2016.

<sup>7</sup> Dies liegt nicht nur darin begründet, dass sich, wie gesagt, ganz allgemein an die Seinslehre eine Erscheinungslehre anschließt, sondern auch darin, dass das Sein, wie Fichte sich ausdrückt, bereits im Aufstieg zu ihm selbst (ab der neunten Vorlesung der *Wissenschaftslehre von 1804/II*) durch die Einheit von „Leben“ und „Durch“ – d.h. durch das „Soll“ (siehe die folgende Fußnote) – genetisch konstruiert wird.

Soll das lebendige, absolute Sein sich realisieren und konkretisieren, so muss das Bewusst-Sein vernichtet werden; um aber vernichtet werden zu können, muss dieses allererst gesetzt sein; in einem Schlage mit jener Vernichtung setzt sich ab ein totes Sein als Träger der Realität.

Wie man sieht, sind hier *zwei* Seinsbegriffe im Spiel. Den ersten nennt Fichte zunächst „Licht“. Damit setzt er ihn von dem anderen Seinsbegriff ab, dem des „toten Seins“, der als Objektivationsgrundlage der Realität fungiert. Das zuerst mittels des „Soll“<sup>8</sup> eingeführte „Licht“ wird dann als „lebendiges Sein“ aufgewiesen, dem Höhe- und Schlusspunkt der Wahrheits- bzw. Seinslehre. Die Phänomenologie oder Erscheinungslehre wird schließlich darin bestehen, das „lebendige Sein“ seinerseits im „Soll“ und durch das „Soll“ zu genetisieren. Im Ablauf der genetischen Konstruktionen, auf die hier nicht alle im Detail eingegangen werden kann, stellt sich das folgendermaßen dar: In den Vorträgen IV bis VI der *Wissenschaftslehre von 1804/II* wird zunächst das „formale Licht“ auf der Grundlage von „formalem Begriff“ und „formalem Sein“ eingeführt. Dies hat die genetische Konstruktion von „Urbegriff“ (Vortrag VII) und „absolutem Licht“ (Vortrag VIII) zur Folge, die ihrerseits das „lebendige Sein“ (Vorträge XIV und XV) genetisch aufscheinen lassen. Hiermit ist die Wahrheits- und Seinslehre abgeschlossen. Dann wird das lebendige Sein seinerseits durch das „Soll“ (Vorträge XVI und XVII), das „Als“ (= „Soll als Soll“) (Vortrag XVIII), das „Von“ (Vortrag XIX) und das „Von des Von“ (Vorträge XIX und XX) als Einheit von absoluter Genese und Licht genetisiert. So wird daher in der Tat deutlich, wie über den („toten“) Seinsbegriff als „Träger der Realität“ hinaus auch dem genetisierten, „lebendigen Sein“ innerhalb des Transzendentalismus Fichtes eine entscheidende Rolle zukommt.

## 2.

Einen sehr wirkmächtigen Seinsbegriff finden wir dann bekanntermaßen auch bei Hegel. An seinen wichtigen Beitrag soll ebenfalls noch einmal erinnert werden. Hierzu muss der Zusammenhang zwischen seiner Analyse des „absoluten Wissens“ im Schlusskapitel der *Phänomenologie des Geistes* und jener am Anfang der *Kleinen Logik* hergestellt werden, wo der Seinsbegriff explizit eingeführt und erläutert wird. Die Schlussgestalt der *Phänomenologie des Geistes* ist das „reine“ bzw. „absolute“ Wissen. Damit bezeichnet Hegel ein „Moment“ des „Geistes“, die letzte bzw. höchste Gestalt der „wissenschaftlich“, d.h. in ihrer

<sup>8</sup> Das „Soll“ bezeichnet das fundamentale Genetisierungsprinzip des transzendentalen Idealismus Fichtes. Es wird zur Erkenntnis- und Seinslegitimation hypothetisch eingeführt, lässt dann aber von sich aus eine apodiktische Notwendigkeit hervorspringen – weshalb diesbezüglich der Ausdruck einer „kategorischen Hypothetizität“ angebracht ist.

Notwendigkeit entwickelten Erfahrung des Bewusstseins. Worin mündet dieser Erfahrungsverlauf?

Um hierauf zu antworten, sei auf die allerletzten Zeilen der *Phänomenologie des Geistes* verwiesen. Hegel zitiert an dieser Stelle in abgewandelter Form einen Vers aus Schillers Gedicht „Die Freundschaft“: „aus dem Kelche dieses Geisterreiches/schäumt ihm seine Unendlichkeit“. Hegels Bezugnahme auf die „Unendlichkeit“ scheint dabei das „Absolute“ anzuvisieren, welches sich als „gute“ oder „positive“ „Unendlichkeit“ rational begreifen lässt. Es ist aber auch eine andere Lesart möglich. Ohne auf die – etwa von Ernst Cassirer geführte – Debatte, in welchem Verhältnis „Unendliches“ und „Endliches“ hierbei zueinander stehen, näher einzugehen, kann dieser Vers auch anders auseinandergelegt werden, was dann insbesondere eine neue Verständnismöglichkeit in Bezug auf den Übergang zur *Wissenschaft der Logik* offenbart. Jene „Wissenschaft der Erfahrung“ des Bewusstseins mündet formal ausgedrückt in der Gestalt des „begreifenden Wissens“, in der dessen eigenem „Inhalt“ die „Form“ des Selbst (bewusstseins) gegeben wird und zugleich das innigliche Begreifen, der „Begriff“, sich „äußert“, „realisiert“ wird. Hegel bezeichnet diese Gestalt näherhin als „Begriff“ *tout court*. Das Entscheidende hierbei ist – und genau hierin gipfelt eben die *Phänomenologie des Geistes* –, dass der so aufgefasste Begriff keine allgemeine Vorstellungsart darstellt, sondern eine zweifache fundamentale Bestimmung hat: Er ist einerseits *radikalisierte* Abstraktion oder *Negativität*, d.h. „in sich selbst gegründete Bewegung“, die gerade die Bewegung einer Selbstentäußerung und eines In-sich-(zurück-)Gehens ist; und er ist andererseits als *verwirklichter* und *entäußerter* auf das „Element des Daseins“ gegründet bzw. – genauer – er hat „das Element seiner Wirklichkeit oder des Seins in ihm“. Ganz explizit schreibt Hegel, dass der Begriff „das reine Element“ des „Daseins“ des „Geistes“ ist. Das „Schäumen“ (in dem Schiller-Zitat) kann also auch so verstanden werden, dass es einen „Seinsüberschuss“ bezeichnet, der dem „reinen Wissen“ insofern eine „Elementhaftigkeit“ zuschreibt, als dadurch das spekulativ-rationale Denken seine anfängliche Bewusstseinsgespaltenheit überwindet und eben – jenes *seinsmäßige* „Schäumen“ wesentlich voraussetzend (!) – in das Element des „Wesens“ oder des „Begriffs“ überführt wird.

Dass jenes „Sein“ nun keine bloße „Absetzung“ darstellt, die dieses noch als „totes“ Sein erscheinen lässt, sondern hierdurch der wahrhafte Träger von „Realität“ und „Wahrheit“ genetisiert wird, erhellt dann am Anfang des ersten Teils der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830). Hier wird dann auch klar, dass Hegels Behandlung des absoluten Wissens sich nicht auf die Identifikation von An-sich-Sein und Für-es-Sein (nämlich für das Bewusstsein) des Realen reduziert, sondern eben jene „Seinsüberschüssigkeit“ ganz explizit ankündigt. In diesem Zusammenhang ist Anton Friedrich Kochs Ausle-

gung dieses gesamten Zusammenhangs zu erwähnen, die auf eine sehr erhellende Weise den soeben gesponnenen Gedanken weiterverfolgt.<sup>9</sup>

Hatte Hegel im Schlusskapitel der *Phänomenologie des Geistes*, wie gesagt, noch zu verstehen gegeben, dass der Begriff, wenn er nicht das Sein „ist“, so zumindest das (Element des) Sein(s) in ihm am reinen Wissen „hat“, so schreibt er im § 84 der *Kleinen Logik*, dass das Sein der Begriff ist (nämlich zunächst „an sich“). Das macht den gesamten Gang der *Phänomenologie des Geistes* nun gleichsam überflüssig, denn es folgt direkt aus der weiter oben (im § 78) herausgestellten „gänzlichen Voraussetzungslosigkeit an allem“: Diese sei nämlich „in dem Entschluss, *rein denken zu wollen*, durch die Freiheit vollbracht, welche von allem abstrahiert und ihre reine Abstraktion, die Einfachheit des Denkens, erfasst“. Der entscheidende Punkt ist nun also, dass das Element des daseienden Geistes, d.h. der konkret zu entwickelnden metaphysischen Logik, nämlich der durch Seinsüberschuss ausgezeichnete Begriff, sich nicht mehr mühsam aus der Überwindung der Seins-Bewusstsein-Spaltung herauskristallisiert, sondern durch die freie Entscheidung, „rein denken“ zu wollen – und das heißt immer: unter Berücksichtigung des höchsten spekulativen Gewinns des Skeptizismus, nämlich der ernsthaften, radikalen Voraussetzungslosigkeit –, motiviert ist. Was trifft dieser „freie Entschluss“ nun anfänglich und ursprünglich an? Auf welchen letzten Grund stößt er?

Hierfür ist nun Kochs Lesart sehr bedeutsam und inspirierend. Er zögert nicht, das Sein mit dem „invarianten Kern oder gemeinsamen Faktor aller möglichen Wahrheitsansprüche, der in jedem von ihnen als ein einfaches Allgemeines gleichförmig mitbeansprucht wird“,<sup>10</sup> gleichzusetzen. Und er fügt in einer fichteanisch anmutenden Redeweise hinzu, dass, wenn eine voraussetzungslose Theorie (die dem „lebendigen Sein“ entspräche) entwickelt werden soll, es einen solchen Kern – der freilich nicht dem „Begriff“ (oder der Erscheinung), sondern dem „toten Sein“ gleichkäme – geben müsse. Dieser Bezug zu Fichte ist umso begründeter, als der Wissenschaftslehrer selbst 1804 das „absolute“ bzw. „reine“ Wissen als „substanzielles Wissen“ aufgefasst hatte, d.h. als genau das, was jedes (gegenständliche, partikulare) Wissen je zu einem Wissen *überhaupt* macht – was durchaus als ein anderer Ausdruck für einen „invarianten Kern jeglichen Wahrheitsanspruches“ aufgefasst werden kann.

Koch geht aber noch einen Schritt weiter, der gleichfalls für den hiesigen Kontext brauchbar gemacht werden kann. Er sieht nämlich seine eigene Lesart Hegels (zumindest vorläufig) in einer systematischen Nähe zum „ersten“ Witt-

<sup>9</sup> Vgl. ANTON FRIEDRICH KOCH, Das Sein. Erster Abschnitt. Die Qualität, in: Michael Quante/Nadine Mooren (Hrsg.), Kommentar zu Hegels *Wissenschaft der Logik*, Hamburg 2018, S. 43–144.

<sup>10</sup> KOCH, Das Sein. Erster Abschnitt. Die Qualität, S. 47.

genstein.<sup>11</sup> Diese überraschende, aber nicht unberechtigte Sichtweise lässt sich auf die folgende Weise begründen.

Die gesamte Wirklichkeit ist laut Wittgenstein die *Welt*.<sup>12</sup> Die Form der Wirklichkeit ist die Form der möglichen Abbildung (Repräsentation) der Welt,<sup>13</sup> sofern das Bild nämlich jede Wirklichkeit, deren Form es hat, abzubilden vermag.<sup>14</sup> Dazu ist nun aber das Wesen der Welt (die, wie gesehen, der Wirklichkeit entspricht) zugleich auch das Wesen jeder Beschreibung, das wiederum mit dem Wesen der Satzform gleichgesetzt wird.<sup>15</sup> Sofern das Wesen der Satzform aber seinerseits mit dem Wesen des Satzes und dieses schließlich mit der „einen logischen Konstante“, also dem, was *alle* Sätze miteinander gemein haben,<sup>16</sup> identifiziert wird, ergibt sich hieraus, dass jede mögliche Abbildung der Wirklichkeit im Bild auf dieser „Singularität“, also auf dieser *einen* logischen Konstante beruht (sofern das Bild eben mit der Wirklichkeit jene logische Form gemein haben muss). Zwar geht Hegel zumindest am Anfang der *Wissenschaft der Logik* nicht so weit, „Sein“ (Wirklichkeit) und „Prinzip der Abbildung des Seins“ (bzw. der Wirklichkeit) miteinander gleichzusetzen. Und zudem postuliert er auch nicht, im Gegensatz zu Wittgenstein, „einfache Gegenstände“,<sup>17</sup> die in ihrer Verbindung in die Sachverhalte eingehen<sup>18</sup> und auf der Grundlage welcher (sofern sie nämlich bestehen) wiederum Welt und Wirklichkeit gedacht werden. Gleichwohl ist dieser Hinweis auf Wittgenstein meines Erachtens sehr fruchtbar, weil auch hier mit jener „logischen Konstante“ ein absolutes Prinzip des Welt- und Seinsbezugs gedacht wird, das über diesen ontologischen Rahmen hinaus zugleich auch eine gnoseologische Relevanz hat. Man sollte diese Analogie aber gewiss nicht zu weit treiben: Es galt hier lediglich anzumerken, dass die Idee, dass mit einer einzigen überschüssigen Entität, die jedem Seins- und Wahrheitsanspruch zugrunde liegt, eine Dimension eröffnet wird, die den Bezug von Immanenz und Transzendenz auf eine neuartige Weise hinterfragt, auch in diesem Zusammenhang äußerst bedenkenswert ist.

<sup>11</sup> Siehe hierzu KOCH, Das Sein. Erster Abschnitt. Die Qualität, S. 48–49.

<sup>12</sup> LUDWIG WITTGENSTEIN, Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus, kritische Edition, hrsg. von Brian McGuinness und Joachim Schulte, Frankfurt am Main 1989, § 2.063.

<sup>13</sup> WITTGENSTEIN, Tractatus logico-philosophicus, § 2.18.

<sup>14</sup> WITTGENSTEIN, Tractatus logico-philosophicus, § 2.171.

<sup>15</sup> WITTGENSTEIN, Tractatus logico-philosophicus, § 5.4711.

<sup>16</sup> WITTGENSTEIN, Tractatus logico-philosophicus, § 5.471 und § 5.47.

<sup>17</sup> WITTGENSTEIN, Tractatus logico-philosophicus, § 2.02.

<sup>18</sup> WITTGENSTEIN, Tractatus logico-philosophicus, § 2.01.

## 3.

Die Seinsproblematik, so wie sie hier umrissen wird, nämlich bezüglich der (insbesondere in der Klassischen Deutschen Philosophie maßgeblichen) ontologischen Überschüssigkeit der transzendentalen, phänomenalisierenden Fundierungsleistungen, steht im Mittelpunkt der (von ihm selbst so bezeichneten) „metaphysischen Theorie“ Marc Richirs, die sich mit Figals Ansatz auf sehr fruchtbare Weise in Beziehung setzen lässt. Bei Richir halten die gerade abgehandelten verschiedenen Ansätze innerhalb der nachkantischen Philosophie Einzug in die Phänomenologie. Der Gründungstext dieser Problematik ist der an Derrida und Max Loreau nicht weniger als an Fichte, Husserl und Heidegger angelehnte Text *Le rien enroulé* (geschrieben 1969, erschienen im Jahr darauf).<sup>19</sup> Darin stellt Richir das, was er als die „Doppelbewegung der Phänomenalisierung“ bezeichnet, heraus. Diese gehört einem Komplex von mehreren Grundmotiven seines phänomenologisch-metaphysischen Ansatzes an, die in jenem frühen Artikel, der seinen Denkweg erstaunlich zutreffend antizipiert, entwickelt werden. Diese Motive sind: die Endogeneisierung des phänomenologischen Feldes; das „austretende Eintreten“ (erste Doppelbewegung der Phänomenalisierung); das „Einrollen-Ausrollen“ (zweite Doppelbewegung der Phänomenalisierung) und die Doppelbewegung von Einrollen-Ausrollen und *Seinsabsetzung* (zweifache Doppelbewegung der Phänomenalisierung).

Das erste Grundmotiv entnimmt Richir dem, was er als „phänomenologisches Problem“ überhaupt bezeichnet: nämlich die Frage, wie der „technisch-maschinenhafte“ „Automatismus“, durch den logische *Gegenständlichkeiten* zu bloßen *Zeichen* werden, vermieden werden kann, um ihnen ihre „Konsistenz“ zurückzugeben und sie nicht mehr lediglich formal-relational aufzufassen. Für Richir geht es dabei insbesondere darum, die „Innerlichkeit“ der Gegenstände zu fassen und zu würdigen – eine Innerlichkeit, die er auch als „An-sich“ bzw. „Anderes“ bezeichnet. Das „Anderes“, das sich *entäußert* hat, soll so zu seiner Ursprungsstätte – eben zur *Innerlichkeit* – zurückgeführt werden. Die Hauptfunktion dieser Zurückführung zur Innerlichkeit, die offensichtlich auf die „transzendente Reduktion“ Husserls anspielt, besteht im Aufscheinenlassen der sinnbildend-genetisierenden Dimension der Phänomenologie. Um diese Doppelbedeutung – der verinnerlichenden Genetisierung bzw. der genetisierenden Innerlichkeit – hervorzuheben, bietet sich der Begriff der „Endogeneisierung“ an.

Diese „Endogeneisierung“ darf allerdings nicht mit einer bloßen „Immanentisierung“ (also einer *reinen Verinnerlichung*), wie sie etwa bei Michel Henry in dessen bekannter Rückbeziehung auf das immanente, selbstaffektive

<sup>19</sup> MARC RICHIR, *Le Rien enroulé* – Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation, in: *Textures* 70/7–8 (1970), S. 3–24.

Leben vollzogen wird, gleichgesetzt werden. „Phänomenalisieren heißt“, so hebt Richir hervor, „das Selbe in das Andere *hinaustreten* zu lassen (das Selbe dem Anderen zu öffnen), um das Andere in das Selbe hineintreten zu lassen. Das *Außen* ist das *Innen des Innen*, das Andere ist das Selbe des Selben. Das Aus-sich-Heraustreten *ist* ein In-sich-Hineintreten. Es muss die Anstrengung unternommen werden, die *Einheit* dieser *Doppelbewegung* zu denken.“<sup>20</sup> Die *erste* Doppelbewegung bezeichnet hier den *gegenseitigen* (nicht kreisförmigen) *Verweis* von („äußerlicher“) Öffnung und („innerlicher“) Sinnerfassung. Dabei hat das „Innen“ gegenüber dem „Außen“ dennoch insofern einen Vorrang, als jene Genetisierung nur „innerlich“ möglich und das Außen selbst ein gleichsam „vergessenes“ (unbestimmtes, nicht gegenwärtiges) Inneres ist. Richir bezeichnet das als die genuine „Reflexivität des Selben“,<sup>21</sup> welche impliziert, dass das „Außen“ nichts Anderes als „das Selbe des Selben“ ist (was freilich zugleich auch auf Fichtes Auffassung des Seins als „Reflexion der Reflexion“ verweist).

Diese erste Doppelbewegung zeitigt sodann eine *zweite*, welche jene zugleich näher auseinanderlegt. Wie ist die innigliche „Bewegung“ der Phänomenalisierung – also die vom Selben zum Anderen (bzw. vom Anderen zum Selben), vom Ich zum Nicht-Ich, vom Bewusstsein zum Sein usw. (und jeweils umgekehrt) – genau aufzufassen? Richir ist hier auf eine Neufassung des intentionalen Bezugs sowie – wie Lévinas sagen würde (siehe *La ruine de la représentation*)<sup>22</sup> – auf dessen „ontologische Fundierung“ aus. Die Bewegung geht dabei sowohl nach innen als auch nach außen – sie ist, in Richirs eigenen Worten, die an Maine de Biran erinnern, ein zurückgehaltenes Anstrengen bzw. ein gespanntes Sich-Zurückhalten. Dadurch werden die bekannten realistischen und idealistischen Fehlpositionen vermieden (nämlich das Sich-Verlieren im Anderen und die „Impllosion“ im Ich); und darüber hinaus wird implizit bereits die *affektiv-leibliche* Dimension der Phänomenalisierung, die Richir dann in späteren Arbeiten in den Mittelpunkt rücken wird, hervorgehoben. Für die gespannt sich zurückhaltende Bewegung „nach außen“ gebraucht er den Begriff des „Ausrollens“, für jene „nach innen“ den des „Einrollens“. Ihre Einheit beschreibt die (zweite) Doppelbewegung, nämlich eben die des „Einrollens-Ausrollens“ („double mouvement d'enroulement-déroulement“).

Diese Neufassung des Intentionalitätsbegriffs beschränkt sich aber nicht auf rein *erkenntnistheoretische* Aspekte, sondern hat auch eine entscheidende *ontologische* Dimension. Im Gegensatz von gespannter Anstrengung und Sich-Zurückhalten drückt sich eine innere *Widerständigkeit* aus, die Richir als „Différence der Bewegung *in* ihrer Gegen-Bewegung“ fasst (wobei die Anleihen an Derrida ganz offen zutage treten). Diese Widerständigkeit zwischen den bei-

<sup>20</sup> RICHIR, *Le rien enroulé*, S. 7.

<sup>21</sup> RICHIR, *Le rien enroulé*, S. 6.

<sup>22</sup> EMMANUEL LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, S. 130–134.

den entgegengesetzt ausgerichteten Bewegungen des Ein- und Ausrollens ruft ein (unhörbares) „Quietschen“ oder „Knirschen“ (*grincement*) hervor, aus dem „Seiende(s) qua ausgestoßene Funken der Doppelbewegung“ „hervorquillt“.<sup>23</sup> Und bemerkenswerterweise setzt er dieses Hervorquellen mit einem „Schäumen“<sup>24</sup> gleich, das zwar nicht explizit mit Hegels Ansatz in Verbindung gesetzt wird, systematisch aber durchaus in nächster Nähe dazu steht. Damit wird insbesondere zum Ausdruck gebracht, dass das „Sein“ (des Seienden) – nochmals wie bei Fichte und eben auch bei Hegel – ein *Absetzungsphänomen* der Doppelbewegung der Phänomenalisierung ist. Wir haben es hier also mit einer *zweifachen* Doppelbewegung zu tun, die das Einrollen-Ausrollen und die Quelle des Seins betrifft.

#### 4.

Wir verfügen nun über genügend Wegmarken, um die Originalität der Position Figals innerhalb der phänomenologischen (und sogar der transzendentalphilosophischen) Tradition hervorheben zu können – falls es dessen überhaupt bedarf. Eine tiefe Gemeinsamkeit der skizzierten Ansätze besteht in der zweifachen Auffassung, dass das Sein zu genetisieren (und überhaupt genetisierbar) sei und dass diese Genetisierung (gegenüber der transzendentalen Genetizität) in die Sphäre einer ontologischen Überschüssigkeit hineinstößt. Indem Figal „Räumlichkeit“ anstelle von „Sein“ denkt und dadurch sowohl über Husserl als auch über Heidegger hinausgeht (selbst wenn er ihnen häufig verbunden bleibt), bricht er mit dieser Tradition. Ich werde nun die vier Hauptthesen Figals zu Raum und Räumlichkeit in einer phänomenologischen Perspektive herausstellen (so wie sie insbesondere in den ersten fünf Paragraphen von *Unscheinbarkeit* herausgearbeitet werden können), bevor ich abschließend auf die Frage nach dem Bezug zum Seinsbegriff näher eingehen werde. Diese vier Hauptthesen betreffen die Begriffe der *Phänomenalität*, der *Unscheinbarkeit*, der phänomenologischen *Korrelation* und der *ursprünglichen Räumlichkeit* überhaupt. Zwar werden diese Hauptthesen nun gesondert vorgetragen, die darin maßgeblichen Begriffe sind aber ursprünglich zusammengehörig, so dass die Thesen auch untereinander eine systematische Einheit bilden.

Erste Hauptthese: *Aufklärung des Sinns der Phänomenalität*. Laut Figal kann der Sinn der Phänomenalität – was ja zu den Hauptaufgaben der Phänomenologie gehört – nur dann voll und ganz einsichtig gemacht werden, wenn die ursprünglich und wesentlich *räumliche* Dimension derselben berücksichtigt

<sup>23</sup> RICHIR, *Le rien enroulé*, S. 9.

<sup>24</sup> Richir spricht in diesem Zusammenhang vom Seienden als „sichtbarem Schaum“ (*écume visible*), RICHIR, *Le rien enroulé*, S. 9. Siehe auch im gleichen Text, S. 10.

und in den Vordergrund gerückt wird. Dabei trägt insbesondere die Klarstellung des räumlichen Charakters der Unscheinbarkeit und *vice versa* des unscheinbaren Charakters der Räumlichkeit selbst grundlegend zur Aufklärung des Sinns der Phänomenalität überhaupt bei.<sup>25</sup>

Grundzug der Phänomenalität ist nicht die Zeit, auch nicht der Zeit-Raum oder die Raumzeit, sondern spezifisch der Raum. Die Phänomene werden von der *Äußerlichkeit* her gedacht. Figal macht dadurch mit Heideggers These, das (cartesianische) Problem der „Realität der Außenwelt“ sei ein Scheinproblem, ernst. Wenn in der Tat Phänomenalität primär durch Äußerlichkeit gekennzeichnet ist, dann liegt es in der Wesensdefinition der Phänomenalität, das „Außen“ in seiner Realität ursprünglich in sich miteinzubeziehen. Das verlangt freilich nach einer vertieften Aufklärung des Sinns derselben. Es muss allerdings noch hinzugefügt werden, dass die Lösung dieses Problems zwei zusätzliche Aufgaben impliziert. Zum einen besteht, wie oben ausgeführt, eine fundamentale Spannung zwischen der Einfachheit des Phänomens und einer in der Korrelation implizierten, nicht reduzierbaren Dualität: Während das Phänomen eine einige und einheitliche Entität ausmacht, ist es zugleich in der Tat auch durch die zweifache Polarität von Noesis und Noema gekennzeichnet. Das Aushalten (und die Verständlichmachung) dieser Spannung ist für Figal *eine*, wenn nicht *die* Hauptaufgabe der Phänomenologie. Zum anderen verlangt die phänomenologische Analyse der Äußerlichkeit danach, das *Offene*, in dem etwas da ist, und die Struktur des *Bezugnehmens* zusammenzudenken. Bevor auf die sehr fruchtbaren Überlegungen zum Bezugnehmen eingegangen werden kann, muss aber zuvörderst, wie schon erwähnt, das Verhältnis von Räumlichkeit und Unscheinbarkeit erläutert werden.

Zweite Hauptthese: *Zusammengehörigkeit von Räumlichkeit und Unscheinbarkeit*. Die Phänomenologie der Äußerlichkeit ist eine Phänomenologie der Unscheinbarkeit, da Raum zum Erscheinenden gehört, „miterfahren“ wird, ohne aber genuin Phänomen, d.h. offen sich Bekundendes, Erscheinendes zu sein. Raum ist laut Figal keine „hinter“ den Phänomenen stehende Ermöglichung,<sup>26</sup> sondern muss als ein „Zusammengehören“ verstanden werden, das gleichwohl nicht „ohne weiteres“ „gesagt“ werden kann, aber dennoch „zur Sprache kommt“ und auch „immer schon zur Sprache gekommen ist“. Umgekehrt ist Unscheinbares je räumlich. Diese zunächst vielleicht nicht spontan einleuchtende These wird so erläutert, dass der per se räumliche Charakter der phänomenalen Korrelation aufgezeigt wird.

Dritte Hauptthese: *Räumliche Verständlichmachung der intentionalen Korrelation*. Die Bestimmung des Raums überhaupt erläutert den Status des Be-

<sup>25</sup> Auf diese entscheidende Funktion der Unscheinbarkeit wird gleich näher eingegangen.

<sup>26</sup> Gleichwohl unterstreicht Figal, dass das „Möglichkeitsverständnis [...] der formale Schlüssel zur Phänomenologie“ sei (FIGAL, Unscheinbarkeit, S. 77).

zugnehmens innerhalb der phänomenologischen Korrelation. Es ist nicht abwegig zu behaupten, dass Natur und Wesen des intentionalen Bezugnehmens in der phänomenologischen Tradition paradoxerweise *unterbestimmt* sind. Figal schlägt hierzu vor, diese Bezugnahme durch zwei räumliche Grundbestimmungen phänomenologisch verständlich zu machen und zu erhärten – nämlich durch das „Aufnehmen“ und das „Zulassen“. In den hierzu einschlägigen Analysen<sup>27</sup> stellt er heraus, dass Wahrnehmung von Sich-Zeigendem Örtlichkeit und Freiraum voraussetzt, d.h. Aufnehmen im Sinne von nicht reduzierbarer Ur-Lokalisierung und Zulassen von Zugänglichmachen ursprünglicher Verbundenheit, welche die Grundstruktur der „noetisch-noematischen Korrelation“ ausmacht.

Vierte Hauptthese: *Charakterisierung der phänomenologischen Urräumlichkeit*. Die chiastische Verflechtung der ersten drei Hauptthesen erlaubt es schließlich, die *Grundbestimmungen von „Raum überhaupt“* bzw. der phänomenologisch ursprünglichen Räumlichkeit herauszustellen. Äußerlichkeit ist sozusagen durch eine zweifache Grundstruktur ausgezeichnet. Zunächst offenbart sich eine Zweifalt von *Auseinander* und *Zusammennehmen*. Die phänomenologische Räumlichkeit ist durch die Spannung von „Außen“ und „Innen“ gekennzeichnet. *Zulassen* und *Aufnehmen* stellen somit gemeinsam ein *Zusammennehmen* dar, welches das *Auseinander* sowohl ermöglicht als auch seinerseits voraussetzt. Ausdifferenziert ergibt sich dann in einem zweiten Schritt die Dreidimensionalität der ursprünglichen, unscheinbaren Räumlichkeit – nämlich durch *Ort* (Aufnehmen), *Freiraum* (Zulassen, in-sich-bleibendes Vermögen) und *Weite* (Auseinander). Diese Dreifalt strukturiert die begriffliche Grundkonstellation in *Unscheinbarkeit* und wird von Figal in ihrer ganzen systematischen Breite auseinandergelegt.

## 5.

Was folgt hieraus schließlich für den Seinsbegriff? Die Seinsproblematik wird in Figals sehr nachdenkenswertem Entwurf insofern neu gefasst, als Husserls phänomenologischer Ansatz und Heideggers ontologische Replik auf eine originelle Weise zusammengeführt werden. Wie man zeigen könnte, geht es Figal – in der Absetzung von anderen posthusserlschen und postheideggerschen Entwürfen – um die Überwindung der Dualität transzendente Konstitution/ontologische Fundierung (Lévinas) bzw. Phänomenalisierung/Seinsaufschäumen (Richir). Sein wird in die Phänomenalisierung dergestalt hineingenommen, dass durch die fundamentale Verbindung bzw. Verbundenheit von Unscheinbarkeit und Äußerlichkeit die Seinsfrage sich gleichsam in der Frage nach der Möglich-

<sup>27</sup> FIGAL, Unscheinbarkeit, S. 82–84.

keit von Raum und Räumlichkeit „auflöst“. Das ist der Grund dafür, dass Figals Projekt nicht explizit und gesondert vom „Sein“ handelt: Während es bei Fichte, Hegel oder Richir jeweils auf eine eigene Art und Weise darum geht, Sein als Grundlage von Wissen, Wahrheit und Realität mittels transzendental-genetischen Konstruktionen, dialektischen Bewusstseinsverfahren oder Phänomenalisierungsprozessen genetisch zu erweisen, wird bei Figal dank der „einen Äußerlichkeit“ Sein von vornherein *in* die „unscheinbare“ Dimension der Phänomenalität verlegt. Oder anders ausgedrückt: Sofern Phänomenalität und Äußerlichkeit radikal zusammengedacht werden, ist von Sein immer schon die Rede, und zwar so, dass das Aufgehen des Seins in der phänomenologischen Räumlichkeit aufzuweisen versucht wird.

Hierdurch führt Figal (in einer Terminologie, die freilich *nicht* seiner eigenen entspricht) die eingangs angesprochene Auffassung einer „Genetisierung“ des Seins zu deren eigener Auflösung: Auf einen ontologischen Realitätsträger verzichtend wird das „Aufschäumen des Seins“ im vollzogenen *Zusammendenken von Unscheinbarkeit und Äußerlichkeit* phänomenologisch modifiziert bzw. umgeleitet. Die ontologische Überschüssigkeit wird im Bedenken der „einen Äußerlichkeit“ insofern gleichsam absorbiert, als das Spannungsverhältnis von Phänomenalisierung und Seinsabsetzung bzw. Seinsaufschäumen als letzter Ausdruck eines kritisch zu hinterfragenden Immanenz-Transzendenz-Verhältnisses gebrandmarkt wird und sich der Alternative eines ambitionierten Neuansatzes aussetzt, der Erscheinen *und* Sein an Äußerlichkeit und Räumlichkeit anbindet. Erkenntnisrelevante (vielmehr: hermeneutische) Aspekte und Seinsfragestellungen werden dabei nicht mehr gesondert behandelt. So lässt sich jedenfalls die Substitution des Begriffs des Seins durch jenen der Räumlichkeit verständlich machen. Dieses Projekt stellt einen beachtenswerten eigenständigen Entwurf dar, der mit Fug und Recht Anspruch auf Neugründung der Phänomenologie erheben kann. Wenn dieser hier auch nicht in aller Tiefe und in allen seinen systematischen Implikationen ausgeleuchtet werden konnte, so sollte doch zumindest deutlich geworden sein, inwieweit Figals eigenständiger Ansatz aufs Neue von der Lebendigkeit zeugt, die den Bezug zwischen aktueller phänomenologischer Forschung und philosophischer Tradition auszeichnet.

## Welt und Raum

Zum Problem des Unendlichen  
im Anschluss an Günter Figal

TOBIAS KEILING

*Kein Raum ist nie.*

Der Raum ist nicht alles, die Welt schon. Dieser Gedanke legt das Nachdenken über den Raum darauf fest, etwas *in* der Welt oder *an* der Welt zu sein: offenbar kein Gegenstand unter anderen, aber doch auch nur etwas, das an Gegenständen nicht so vorkommt, dass es deren Zugehörigkeit zum Ganzen der Welt definierte. Räumlich zu sein ist, folgt man dieser Überlegung, lediglich ein Aspekt der Zugehörigkeit zur Welt unter anderen. Es gibt andere kategorial-phänomenale Charakteristika, die nicht weniger ausmachen, was es heißt, zur Welt zu gehören. Über den Raum nachzudenken, heißt dann, die Welt und das Wirkliche nur in einer Hinsicht zum Thema zu machen.

### 1. Zeit und Raum

Kants Bestimmung von Raum und Zeit als den „reinen Formen sinnlicher Anschauung“<sup>1</sup> gibt ein wirkmächtiges Schema solchen Nachdenkens vor: Nur in ihrem Zusammenspiel definieren Raum und Zeit die „Form der Erscheinung“<sup>2</sup> a priori. Weil die empirische Anschauung gerade diese apriorischen Formen hat, sind Gegenstände der Erfahrung nicht nur *im* Raum, sondern immer auch *in der* Zeit, von ihrer Erfassung in anderen Verstandesbegriffen ganz abgesehen. Wenn der Zusammenhang solcher Gegenstände der Anschauung, der sich in Verstand und Vernunft konstituiert, die Welt ausmacht, ist der Raum lediglich ein Aspekt des Erscheinens der Welt, wobei der Raum und das Räumlichsein der Gegenstände insbesondere mit ihrem Zeitlichsein und der Zeit kontrastieren.

<sup>1</sup> IMMANUEL KANT, Kritik der reinen Vernunft, A 22/B 36.

<sup>2</sup> KANT, Kritik der reinen Vernunft, A 20/B 34.