

DER BEGRIFF DER AFFEKTIVITÄT BEI MARC RICHIR

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

© Copyright August 2022 – 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).

In den hier anzustellenden Überlegungen soll der Begriff der „Affektivität“ als Eingangsweg oder Prisma benutzt werden, um die Originalität von Marc Richirs Denken innerhalb der phänomenologischen Forschung zu erweisen. Dies kann auf zweierlei Weise geschehen: Richir ist einer der bemerkenswertesten Philosophiehistoriker unter den Phänomenologen, weil er die Philosophen und insbesondere die Phänomenologen außerordentlich genau liest (vielleicht mit Ausnahme seiner unmittelbaren Zeitgenossen). Richirs Lesart (in einem Beitrag zur *Encyclopedia Universalis*) verschiedener bedeutender Phänomenologen in Bezug auf den Begriff der Affektivität zeugt davon.¹ Neben diesem eher historischen Aspekt ist jedoch vor allem der eigentliche Beitrag Richirs zu grundlegenden Problemen der Phänomenologie hervorzuheben. Die „Affektivität“ steht dabei seit seiner Hinwendung zur „Phantasie“ und zur „Einbildungskraft“ (die seit 2000 zu beobachten ist) im Vordergrund. Dieser Begriff führt somit einerseits in Richirs Werk ein, bietet zugleich aber auch die Gelegenheit, den schwierigen und noch nicht sehr bekannten Autor innerhalb der phänomenologischen Landschaft zu verorten.

Der Begriff der Affektivität spielt sowohl bei der ersten PhänomenologInnen-Generation als auch in der späteren Weiterentwicklung der Phänomenologie – insbesondere in Frankreich – eine herausragende Rolle. Dabei wird nicht immer unbedingt auch von allen PhänomenologInnen als „Affektivität“ *bezeichnet*, was gemeinhin doch unter diesen Themenbereich fällt. Im Folgenden sollen einige der bedeutendsten Ansätze hinsichtlich dieses Begriffs kurz einleitend und hinsichtlich ihrer systematischen Bedeutung vorgestellt werden. Vollständigkeit kann hierbei freilich aus evidenten Gründen nicht erreicht werden.

Begonnen werden soll mit einigen kurzen Bemerkungen zur Affektivität bevor sich die Phänomenologie ihr zuwenden konnte – und zwar einerseits, weil der Phänomenologie dieser Begriff natürlich nicht *ex nihilo* zugefallen ist, und andererseits, weil sich dadurch die Originalität verschiedener phänomenologischer Ansätze zu demselben vielleicht überzeugender darlegen lässt.

Dem Begriff der „Affektivität“ haften von vornherein eigentümliche begriffliche Schwierigkeiten an, die nicht nur für die Phänomenologie relevant sind. Zunächst lässt er sich nur relativ schwer vom Begriff der „Leidenschaft“, der in der

¹ M. Richir, „Affectivité“, *Encyclopedia Universalis*, Paris, 1993, S. 347-353.

abendländischen Tradition (insbesondere der Philosophie der Moderne) eine große Bedeutung erlangt hat, abgrenzen. Ferner – und das ist vielleicht der entscheidende Punkt – steht er in der Spannung zwischen subjektiver Empfindungshaftigkeit und objektiver Welteröffnung. Und zudem ist er auch dadurch ausgezeichnet, dass er am Kreuzungspunkt verschiedener Disziplinen angesiedelt ist – früher zwischen Philosophie und Religion, in neuerer Zeit zwischen Philosophie und Medizin, Psychologie bzw. Psychopathologie. Aus allen diesen Schwierigkeiten kristallisiert sich bereits der Problembereich heraus, innerhalb dessen der phänomenologische Affektivitätsbegriff zu verorten ist: Handelt es sich dabei, sofern Affektivität zunächst auf „Passivität“ verweist, um ein „subjektimmanentes“ Feld (das für das „Subjekt“ sogar eine konstitutive Bedeutung haben könnte) oder ist sie, sofern sie von einer das „Subjekt“ affizierenden Gegenständlichkeit unablösbar zu sein scheint, an eine „Äußerlichkeit“ gebunden? Die Phänomenologie beantwortet diese Frage, indem sie die Begriffe der Äußerlichkeit und der Innerlichkeit – des Außen und des Innen – völlig neu fasst. Jedenfalls geht es dabei grundlegend um die Frage nach dem Verhältnis von Affektivität und Subjektivität. Sehen wir nun zu, wie Richir die Geschichte einer Phänomenologie der Affektivität erzählt.

Als Gründervater der Phänomenologie ist *Husserl* auch der Begründer einer Phänomenologie der Affektivität und der Affekte. Sofern die Intentionalität in der Regel – die auch zahlreiche Ausnahmen kennt – durch das Schema „Auffassung/Auffassungsinhalt“ gekennzeichnet ist, muss die Intentionalität der Affektivität zunächst zu diesem in Beziehung gesetzt werden. Gilt dieses Schema also auch für die Affektivität?

Das Auffassung-Auffassungsinhalts-Schema, das insbesondere für die Wahrnehmung äußerer Gegenstände in Anspruch genommen wird, besagt, dass die Erscheinung eines Gegenstandes (d. h. der Gegenstand qua „Phänomen“) dadurch gewährleistet ist, dass ein sinnlicher „Inhalt“ – etwa diese Form, Farbe, materielle Beschaffenheit, mit diesem Geruch und Geschmack, diese Geräusche hervorbringend usw. – *aufgefasst, apprehendiert* wird und hierdurch eben eigens „erscheint“. Der sinnliche Auffassungsinhalt liefert dabei die inhaltlichen und sachlichen Bestimmtheiten dieser oder jener Wahrnehmung. „Affektivität“ und „Affekte“ fallen aber mit jenen Auffassungsinhalten *nicht* zusammen! Sie sind eigener Natur. Der Unterschied besteht zunächst grob gesagt darin, dass im Fall der Auffassungsinhalte das Subjekt zwar sinnliche Empfindungen hat, diese aber ausschließlich auf den Gegenstand zurückzuführen sind, während im Falle der Affektivität und der Affekte die Situation sich etwas anders darstellt. Wie trägt Husserl dem Rechnung?

Die Intentionalität der Affektivität, die vornehmlich in Band XXIII der *Husserliana* behandelt wird, besitzt eine Sonderstellung im Gesamtfeld der unterschiedlichen Intentionalitätstypen. Sie ist laut Richir gleichsam „zwischen“ den Intentionalitäten der Wahrnehmung, Aufmerksamkeit, Imagination,

einerseits, und den Instinkt- und Triebintentionalitäten, andererseits, angesiedelt.² Während jene immer Gegenständlichkeiten als Leitfäden voraussetzen, strahlen diese stets vom Subjekt aus. Die Eigentümlichkeit der Intentionalität der Affekte und der Affektivität besteht dagegen darin, dass sie zwar durch den Bezug zur Außenwelt und dabei insbesondere durch den Umgang mit dem Anderen charakterisiert sind, dabei zugleich aber auch eine eigentümliche Weltbezüglichkeit allererst herstellen. Ein Affekt ist nicht lediglich ein Gefühl, sondern eine Einheit mannigfaltiger Gefühle. Und Affektivität allgemein „färbt“ gleichsam unseren Weltbezug, so als ob die Welt mit einem affektiven Schleier überzogen würde. Die Frage nach dem thetischen Bezug zur „reinen“ (also von der affektiven „Schicht“ bereinigten) Gegenständlichkeit bleibt dabei in Husserls Manuskripten ständiger Unruheherd innerhalb seiner Erörterungen und Auseinandersetzungen.

Heideggers Hauptkritik an Husserls Intentionalanalysen äußert sich darin, dass diese in *Bewusstseinsanalysen* bestehen, durch die dem *ursprünglichen Weltbezug* nicht Rechnung getragen werden könne. Während für Husserl der Weltbezug weitestgehend prekär ist oder zumindest dem Zweifel ausgesetzt bleiben kann, ist für Heidegger das (menschliche) Dasein *unmittelbar* und absolut unbezweifelbar *In-der-Welt-Sein*. Die Descartes'sche Frage nach der „Realität der Außenwelt“, die ja ganz im Zeichen der Bezweifelbarkeit durch den *genius malignus* steht, ist für Heidegger schlicht absurd und ihre philosophische Behandlung damit ganz und gar überflüssig – was selbstverständlich die Frage aufwirft, wie das mit der – durch Epochè und Reduktion gekennzeichneten – phänomenologischen Grundhaltung vereinbar ist. Die Antwort hierzu liefert Heideggers revolutionärer Begriff der *Stimmung*. Die Existenz der Welt ist nicht unbezweifelbar, *obwohl* das Dasein je einen stimmungshaften Bezug zu ihr hat (was einem subjektiven „Relativismus“ das Wort redete), sondern gerade, *weil* dem so ist. Das Subjekt erlegt der Welt nicht einen affektiven Schleier auf, den man genauso auch abziehen könnte, um so einen „neutralen“ Weltbezug offenzulegen, sondern die Realität der Welt erschließt sich allererst – und je nur – durch die affektive Gestimmtheit des Daseins. Damit wird die Stimmungshaftigkeit der *Welt* und *in eins* auch die *eigene*, „jemeinige“ Befindlichkeit, das Gestimmtsein des Daseins, bezeichnet. Eine wichtige These Heideggers besagt hierbei, dass die Welterschließung insbesondere durch eine „Grundstimmung“ geleistet wird. Diese Grundstimmung fasst Heidegger unterschiedlich auf: Während in *Sein und Zeit* die *Angst* die welteröffnende Grundstimmung ist und in den *Grundbegriffen der Metaphysik* der *tiefen Langeweile* diese Funktion zugesprochen wird, geht er in den *Beiträgen zur Philosophie* dazu über, die *Verhaltenheit* zur Grundstimmung zu erklären.

Jener Begriff der „Befindlichkeit“ bringt denselben Gedanken zum Ausdruck. Die Befindlichkeit ist ein Existenzial, also eine der Weisen, wie das Dasein als In-der-

² Diese Lesart lässt sich freilich bestreiten, da die Affektivität viel näher zu Trieben und Instinkten als zur Wahrnehmung steht.

Welt-Sein Welt eröffnet. Heidegger gibt hier der Doppelbedeutung des Wortes Raum: Das Dasein „befindet“ sich je „in“ der Welt und hat dabei stets diese oder jene „Befindlichkeit(en)“. Die Tatsache, dass Heidegger die Befindlichkeit neben dem Verstehen und der Rede zu einem der wesentlichen Existenzialien macht, deutet darauf hin, dass es ihm nicht nur – wie Kant – darum geht, den gegenseitigen Verweis von Sinnlichkeit und Verstand herauszustellen, sondern auch den Bezug des Denkens auf die vorgängige Affektivität zu betonen. Genauso wie das Sein ein Seinsverständnis hat, das immer auch ein Vorverständnis *vor* jeder Art von Ontizität ist, so hat es auch eine befindliche „Stimme“, die ebenso jedem Seienden gegenüber *vorgängig* ist.

Dabei scheint nun aber der Bezug der Affektivität zur *Körperlichkeit* und *Leiblichkeit* abhandeln zu kommen – gerade weil diese ja offenbar auch auf die besagte Sphäre der Ontizität zu verweisen scheinen. In diesem Punkt steht Husserl den Ansätzen Heideggers eindeutig entgegen (wobei dieser Punkt allerdings insofern strittig ist, als in der Heidegger-Forschung natürlich auf dessen Konzeption der Leiblichkeit bereits häufiger hingewiesen wurde): Der Leib ist für Husserl gerade nicht bloß ein Teil der (ontischen) Welt, sondern genuines In-der-Welt-Sein.

An diesen Gedanken schließt auch *Sartre* an. Seine Konzeption der Affektivität ist zweistufig und bringt den Leib dabei jeweils auf eine unterschiedliche Weise ins Spiel. Während ein früher Text, der größtenteils verlorengegangen ist und von dem lediglich der *Versuch einer Theorie der Emotionen* erhalten geblieben ist, die Emotion als globale Bewusstseinsmodifikation einführt, die eine radikale Weltveränderung mit sich zieht, wird in *Das Sein und das Nichts* die Auffassung vertreten, dass eine ursprüngliche(re) Affektivität (gleichsam vor der das Bewusstsein der Welt konstituierenden Affektivität) ein „nicht-thetisches Leibbewusstsein“ ausmacht, welches das „nichtende Dasein“ wesentlich kennzeichnet. Das Bewusstsein erfasst sich darin als ursprünglich affiziertes und faktisches. In dieser ursprünglichen Affektivität erfährt sich das Subjekt durch ein Gemeingefühl („Koenästhesie“³) als für sich seiende Leiblichkeit. In der Verflechtung von Leib-für-mich und Leib-für-den-Anderen entspringt das Begehren wie auch andere Leidenschaften, die dann für Sartre zum möglichen Gegenstand einer „existentiellen Psychoanalyse“ werden können.

Von einer ähnlichen Grundidee ausgehend schlägt *Merleau-Ponty* einen anderen Weg ein. Auch für ihn ist es möglich, von einer „Fleischwerdung“ (incarnation) der Affektivität im Leib zu sprechen. Das führt ihn dann aber nicht (wie Sartre) zu einer Form von „phänomenologisch-ontologischer Psychoanalyse“, sondern zu einer „Ontologie des Fleisches (chair)“, die den phänomenologischen Bezug von sinnlich-affektiver Dimension des Subjekts und materiell-ontologischer Dimension der Welt herstellen soll. Ursprünglich an Merleau-Ponty anschließend – und im Kontrast zu Michel Henry – entwickelt dann Richir (zumindest in der französischsprachigen Phänomenologie) den ausführlichsten Ansatz einer

³ J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Reinbek, Rowohlt, 1991, S. 604.

„Phänomenologie der Affektivität“. Dabei ergibt sich Richirs Ansatz aus einer Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition. Ich werde nun drei Punkte aus diesem Ansatz ansprechen, die völlig getrennt voneinander betrachtet werden können, aber natürlich miteinander verbunden sind.

1/ Die Überlegungen zur Affektivität fügen sich zunächst in den allgemeinen Rahmen des richirschen Denkens ein. Dieses ist in einem ganz besonderen Sinne „transzendental“. Es handelt sich dabei um einen Transzendentalismus, der die Konstitution des Sinns nicht auf das Subjekt stützt (ohne jedoch jegliche Idee eines „Subjekts“ aufzugeben; es geht vielmehr darum, die Art und Weise zu erfassen, in der das Subjekt dem sich bildenden Sinn „beiwohnt“ – und ihm „assistiert“). An die Stelle einer Phänomenologie des konstituierenden Subjekts setzt Richir ein Denken in „Registern“ (so bezeichnet er die „konstituierenden Sphären“).

Wie kommt hierbei die Affektivität ins Spiel? Zunächst historisch: Es handelt sich um die Infragestellung eines bestimmten Dualismus (den der Substanzen bei Descartes), über Kant bis hin zu Heidegger. Auch bei Richir ist oft von Dualität die Rede: das Proto-Ontologische und das Schematische; die „zwei Quellen“ der reinen oder primitiven Phantasie: einerseits der Schematismus (insofern er Phantasie-Affektionen „bewegt“) und andererseits die sogenannte „andere Quelle“: nämlich die platonische Aisthesis, der Fichtesche Anstoß oder der mütterliche Blick; oder ganz einfach die Dualität von Schematismus und Affektivität.

Was ist der „Schematismus“? Er entspricht der kantischen „Funktion“⁴ – jedoch mit dem grundlegenden Unterschied, dass der Schematismus über die vereinigende Dimension hinaus durch eine *Abständigkeit* gekennzeichnet ist; durch einen nicht reduzierbaren Abstand, der eine *differenzielle* Dimension ausmacht.

Richir fokussiert sich nicht, was vielleicht etwas merkwürdig erscheinen mag, auf die Kategorien, d. h. auf den Gedanken, dass der Verstand durch seine Kategorien Objektivität konstituieren würde. Er widmet sich auch nicht weiter der Frage, ob die Sinnlichkeit das „sinnliche Material“ für die Objektivität liefert. Worauf könnte dieses mangelnde Interesse an den Kategorien zurückzuführen sein? Wahrscheinlich unter anderem darauf, dass Richir sich meiner Kenntnis nach nicht sehr für die Problematik einer transzendentalen Logik interessiert (was selbstverständlich nicht für die Frage nach der Stiftung der Idealität gilt).

Was ist also die Affektivität? Die Quelle aller Realität, aller Bestimmung. Am deutlichsten kommt dies darin zum Ausdruck, dass nach 2000 die Phantasie durch die Phantasien-Affektionen ersetzt wird. Die Phantasie ist in der Tat durch und

⁴ In der *Kritik der reinen Vernunft* definiert Kant die Funktion als „Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen“, A 68/B 93.

durch affektiv „aufgeladen“, wie das in Richirs Gesprächen mit Sacha Carlson einprägsam erläutert wird:⁵

Architektonisch unterscheidet Richir zwischen drei Ebenen: Auf der untersten Stufe ist die Affektivität als eine Art ontologischer Trieb zu verorten, als blinder Drang zum Leben. Ferner gibt es die Affektivität, die durch den Schematismus in Affektionen moduliert wird (was impliziert, dass sie sich grundsätzlich vom Schematismus unterscheidet): Dies lässt sich an der Sprache – zum Beispiel in der Poesie oder in der Musik – bezeugen, wo sich diese Modulationen von Affektionen antreffen lassen. Und schließlich gibt es die Affekte, nämlich das, was sich von den Affektionen in die Vorstellung als ihre affektive Komponente überträgt – jedoch gespalten; gespalten in die Hyle des Aktes, und dabei nicht zu verwechseln mit der Hyle, die dem Akt des Meinens der intentionalen Bedeutsamkeit eigen ist. Richir stellt sich hier frontal gegen Scheler: Für ihn gibt es keine Theorie der möglichen Werte: Zwar ist die Farbe Teil der Hyle des Aktes, allerdings ist sie *nur im Noema ausweisbar*. Der Affekt dagegen, auch wenn er Teil der Hyle ist, kann niemals als solcher in einem Noema ausgewiesen werden: Er *schwebt*, und deshalb kann es falsche Affekte geben – wie es auch falsche Affektionen geben kann, wenn es eine falsche Sprache, ein falsches Denken gibt. Es gibt also keine apriorische Hierarchie für Richir zwischen dem Angenehmen und dem Unangenehmen beim Meinen von Objekten im Hinblick auf das Handeln. Die Bewertung ist immer relativ zum Handlungskontext und zum wertenden „Subjekt“.

2/ Zweiter Punkt: Kommen wir nun auf den kurzen historischen Abriss zurück, den Richir selbst in seinem Beitrag zur *Encyclopedia Universalis* vorgelegt hat. Für Richir steht eine Phänomenologie der Affektivität vor zwei, nicht stark voneinander unterschiedenen Möglichkeiten. Die eine entspricht der Heidegger'schen Perspektive, sofern sie aber durch Husserl und Merleau-Ponty einer Revision unterzogen wird. Die andere verfolgt einen Ansatz, der zuerst von Henri Maldiney entwickelt wurde. Laut ersterer Möglichkeit muss noch einmal auf die „fleischgewordene (incarnée) Befindlichkeit“ eingegangen werden. Der Leib ist ein In-der-Welt-Sein, was zur Folge hat, dass jegliche Stimmung Leibes-Stimmung ist. Dabei kann aber auch die intersubjektive, „mit-seiende“ Dimension der Leiblichkeit nicht außer Acht gelassen werden, die laut Richir je sinnhaft-sprachlich vermittelt ist. Dadurch bricht aber in der Affektivität – und hierin besteht eben der Gegensatz zu Henry – stets ein „Abstand zu sich selbst“ auf, wodurch sich die Affektivität in das, was ihr wie ein ihr selbst anhaftendes, aber genauso auch dem Anderen zukommendes „Innen“ und ein den sprachlichen Sinn tragendes „Außen“ erscheint, spaltet. Für Maldiney (und das betrifft also die angesprochene zweite Möglichkeit) hängt die Affektivität je mit dem Einbruch des Überraschenden, Unerwarteten – genuin „Ereignishaften“ (im Sinne des

⁵ M. Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, J. Millon, 2015, p. 227.

„événement“, das die französische Phänomenologie um die Jahrtausendwende stark prägen wird) – zusammen. Die Abständigkeit der Affektivität zu sich selbst, die für ihre Fleischwerdung vorausgesetzt werden muss, heißt dann nicht, dass sie in einem *selbst-affizierenden* Bezug zu sich steht, sondern dass sie sich in ihrer *Fremdheit* und *Andersheit* zu sich selbst empfängt – und zwar über alle Bedingung und Bedingungshaftigkeit ihrer selbst hinaus. Für diesen affektiven „Empfang ihrer selbst über sich hinaus“ prägt Maldiney den Begriff der „Transpassibilität“. Damit ist der Empfang einer Möglichkeit, die uns immer schon übersteigt, also ein affektiver *Überschuss* sozusagen, gemeint – notwendige Komponente eines Weltbezugs, der jede Seinsmöglichkeit offenhält, und eines gesunden Umgangs mit dem Anderen sowie mit sich selbst. Für Maldiney – und Richir folgt ihm darin – kann eine Störung im Register der Transpassibilität phänomenologischer Erklärungsgrund der Psychose(n) sein.

Auf der Grundlage dieser beiden Möglichkeiten entwickelt Richir dann seine eigene „Phänomenologie der Affektivität“. Ihr Grundgedanke besteht darin, dass jener „affektive Überschuss“ etwas Beängstigendes mit sich führt, das auf ein „Moment“ des Erhabenen“ verweist. Was bedeutet dieser Begriff?

Das „Moment“ des Erhabenen“ ist ursprüngliche Quelle der Sinnbildung. Es ist „zwischen“ dem kantischen „transzendentalen Ich“ (einer reinen Form) und dem husserlschen „ursprünglich stehenden Strömen“ (= lebendige Gegenwart), welches ja in einer „transzendentalen Erfahrung“ gegeben wird, aber dennoch wesentlich durch die (noch metaphysische) Bestimmtheit der „Ewigkeit“ gekennzeichnet ist, zu verorten.

Dieses „Moment“ des Erhabenen“ schreibt sich in keine Zeitreihe ein. Es ist also außerzeitlich (und ungeschichtlich) – was schon allein dadurch begründet werden kann, dass es nur durch Anwendung der phänomenologischen hyperbolischen Epochè, die jede Setzung und insbesondere jede im Voraus bestehende Zeitlichkeit in Zweifel setzt, zugänglich ist.

Im archaischen Register der Phänomenologie findet in einer außerzeitlichen Folge eine Intensitätszunahme, eine „Hyperbel“ der Affektivität statt, die zugleich ein In-Klammer-Setzen des Bewusstseins, des Denkens, der Sprache impliziert (Richir bezeichnet dies als eine „Unterbrechung des Schematismus“). Diese Hyperbel (die mit dieser affektiven Hyper-Konzentration einhergeht und einen Überschuss, eine „Höhe“ [„hypsos“] darstellt) wird „dann“ augenblicklich und unvermutet (im Platonischen „exaiphnès“ sozusagen) unterbrochen, was „schließlich“ einen Rückgang, ein Zurückschlagen der Affektivität auf sich selbst zur Folge hat. Um dieses absolut wesentliche „Moment“ zu veranschaulichen, gebraucht Richir die (auch bei Levinas und Maldiney anzutreffenden) Metaphern der „Spannung“ („Systole“) und der „Entspannung“ („Diastole“) des menschlichen Herzmuskels, die Richir aber völlig unräumlich und unzeitlich (und daher natürlich auch nicht-physiologisch) versteht.

Unter Systole kann das „Hervorspringen“ der Affektivität im „Moment“ des Erhabenen verstanden werden, wobei dieses „Hervorspringen“ eine schematische Unterbrechung

ausmacht, in der die „momentan“ von jeglicher Bindung abgelöste Affektivität „sich selbst“ hyperbolisch in eine Art hochdichten Zustand versetzt und sich selbst – immer noch „momentan“ – völlig begriffslos reflektiert,⁶ und zwar in ihrem Überschuss, dessen Horizont die absolute Transzendenz ist, welche die *Frage* nach dem Sinn insofern eröffnet, als sie unweigerlich flüchtig, unerfassbar, undarstellbar und somit unzugänglich und radikal unbestimmt ist. Würde dieses „Moment“ andauern, dann würde die Affektivität sich darin wie in einem „schwarzen Loch“ verlieren, und zwar ohne dass dieser Vorgang rückgängig gemacht werden könnte: Und das würde dann eine Art „psychischen Tod“ bedeuten. Auf die Systole „folgt“ aber genau im Gegenteil unmittelbar die „Diastole“, die die Entspannung derselben ausmacht [...], welche insofern bereits schematisch ist, als sie unmittelbar durch den Schematismus wiederaufgenommen wird, der dadurch nicht nur in den „perzeptiven“ Phantasien die Affektivität in Affektionen moduliert, sondern auch korrelativ den allzu massiven und überreichlichen Sinn an mehrstimmige „Sinnfetzen“ verteilt, die durch den nun anrufenden Sinn gehalten werden und zu diesem zugleich hintendieren, wobei das „Moment“ des Erhabenen weiter mithineinspielt, jedoch fungierend oder besser: als ein *virtueller Sinn*.⁷

Das „Moment“ des Erhabenen“ stellt hierdurch den Zusammenhang zwischen Affektivität und Schematismus her, wodurch das Entspringen des „Selbst“ und zugleich der Status der „absoluten Transzendenz“ verständlich werden. Das „Moment“ des Erhabenen“ ist nämlich durch eine zweifache Unterbrechung gekennzeichnet: zunächst durch eine Unterbrechung des (sprachlichen oder nicht-sprachlichen) Schematismus, die eine Konzentration bzw. Verdichtung der Affektivität hervorruft; und dann durch eine Unterbrechung dieser Konzentration, dieses „Überschusses an Affektivität“, welcher der Wiederaufnahme des Schematismus und der eben aus diesem Umschlag der Affektivität resultierenden Konstitution des Kontakts, „in und durch einen Abstand als nichts von Raum und Zeit“, von Selbst zu Selbst (dem „wahren Selbst“), gleichkommt. Die „absolute Transzendenz“ ist gewissermaßen die negative Widerspiegelung des Überschusses, der die hyperbolische Dimension der Affektivität in ihrer „Hyper-Konzentration“ kennzeichnet.

Das „Moment“ des Erhabenen“ verleiht der Erfahrung durch die Diastole (qua Erschlaffen der Verdichtung der Affektivität und schematische Wiederaufnahme) ihren bestimmten Inhalt – oder anders ausgedrückt, in der „physisch-kosmischen Transzendenz“ instanziiert sich „inhaltlich“ die „absolute Transzendenz“, indem dadurch zugleich der „Referent der Sprache“ konstituiert wird. Es erklärt nämlich in der Tat, wie in der „Endo-Exogenisierung“ des phänomenalen Feldes der Sinn nicht bloß das Ergebnis einer rein subjektiven „Erzeugung“ ist, sondern der Konkretheit der „Welt“, der „Realität“, verpflichtet ist.

Abschließend muss noch betont werden, dass, wenn das „Moment“ des Erhabenen“ zwar die Transzendenz eröffnet, es darum doch nicht einer

⁶ Diese Reflexion bezeichnet die (asubjektive) Selbstbezüglichkeit der Affektivität und nicht einen Rückgang des Subjekts auf sich selbst.

⁷ M. Richir, *Variations sur le sublime et le soi*, Grenoble, J. Millon, „Krisis“, 2010, S. 23f.

Wiedereinführung im archaischen Register des phänomenologischen Feldes irgendeiner Form der Gottheit gleichkommt, sondern vielmehr von der Schwierigkeit (aber auch der Notwendigkeit) zeugt, Gott eigens zum Thema einer phänomenologischen Analyse zu machen.

Dieses „Moment“ kann „negativ“ oder „positiv“ sein. Nur im letzteren Fall kommt es zu einer „Begegnung“ (rencontre), im ersteren findet eine „Entgegnung“ (malencontre) statt. Im Hintergrund steht dabei Kants Auffassung, dass der Verstand daran scheitert, jenen Überschuss zu meistern, dass die Vernunft jedoch jenem Überschuss standzuhalten vermag und sich daran auch erbaut. Wie stellen sich das „negativ erhabene Moment“ und das „positiv erhabene Moment“ bei Richir jeweils dar?

Im Falle des „negativ erhabenen Moments“ wird die mögliche Begegnung des Ab-Grundes (im Heidegger'schen Sinne) verdeckt oder verschüttet – und zwar zugunsten einer Rekodifizierung (im symbolischen Unbewussten) bzw. eines erneuten Auftretens der freiwilligen Unterwerfung unter die Logik der Sünd- und Schuldhaftigkeit. Das „positiv erhabene Moment“ verweist dagegen auf die Begegnung mit dem überschüssigen „Leben“, das in der Philosophie je das Leben einer überschüssigen Sinnhaftigkeit bezeichnet, die sich nicht durch irgendeine Form des „Materialismus“, „Realismus“, „Kognitivismus“ usw. einfangen oder bändigen lässt. Oder anders ausgedrückt: Es eröffnet die Transzendenz des affektiven Überschusses *als* Ab-Grund. In Richirs Worten: „Die Affektivität zu ‚erkennen‘, heißt nicht, sich mehr oder weniger listig der ‚irrationalen Erfahrung einer subjektiven Reise‘ hinzugeben, sondern von innen eine Überfahrt zu erleben, die, wenn sie auch woanders hinführen mag, gleichwohl aufs Neue die richtige Einschätzung des Maßes und des Logos eröffnet.“⁸

3/ Das „Moment“ des Erhabenen“ kann noch aus einer anderen Perspektive betrachtet werden. Mir scheint, dass dieses „Moment“, das wirklich bemerkenswert reich ist und es verdient, bekannter gemacht und stärker hervorgehoben zu werden, in gewisser Weise die Auseinandersetzung mit Fichte fortsetzt, die Richir bekanntlich bereits Anfang der 1970er Jahre (insbesondere in seiner Dissertation) begonnen hatte. Und dieses Mal beziehen sich die Überlegungen nicht auf die *Grundlage* von 1794/95, sondern auf den zweiten Zyklus der *Wissenschaftslehre von 1804*.

Im Jahr 2004 hatte ich zusammen mit Jean-Christophe Goddard in Poitiers ein großes internationales Kolloquium anlässlich des zweihundertjährigen Jubiläums dieser Fassung der Wissenschaftslehre veranstaltet. Richir war einer der Ehrengäste. Er trug zu diesem Anlass einen bisher unveröffentlichten Text vor; zur selben Zeit arbeitete er auch sehr intensiv am Begriff der „Affektivität“. Es gibt m. E. Hinweise darauf, dass Richir das „Moment“ des Erhabenen auch als

⁸ „Affectivité“, a. a. O., S. 44.

affektive Interpretation dessen verstanden hat, was ich das „Begriff-Licht-Sein-Schema“ der Berliner Wissenschaftslehre nenne.

Worin besteht das Fichte'sche Schema? Die Realisierung des Ursprungs (dessen, was er das „Prinzip“ nennt) ist die Zweiheit-in-Eins eines Setzens und eines Vernichtens (was der Diastole und der Systole ähnelt). Dies entspricht der Grundoperation der augenblicklichen Setzung und Vernichtung des Bewusstseins sowie des Aufgangs des Seins als Träger aller Realität.

Das „Moment“ des Erhabenen“ legt seinerseits (sowohl erkenntnistheoretisch als auch ontologisch) den absoluten „Ursprung“ oder das „Prinzip“ offen. Es trägt dem Aufgehen des Sinns Rechnung. Und es konstituiert das Bewusstsein. So kann es tatsächlich als affektive Wiederaufnahme von Fichtes „Begriff-Licht-Sein-Schemas“ interpretiert werden.