

PHÄNOMENALISIERUNG, ARCHITEKTONIK, ERHABENES ZUR METHODE DER PHÄNOMENOLOGIE MARC RICHIRS

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).

Es sollen im Folgenden einige Betrachtungen zu Richirs Methode im Rahmen seiner Neugründung der transzendentalen Phänomenologie angestellt werden. Wie der Titel schon sagt, werden dafür die Begriffe der „Phänomenalisierung“, der „Architektonik“ und des „Erhabenen“ in den Blick genommen.¹

Phänomenalisierung

Ziel dieser Überlegungen ist es zunächst, einen wesentlichen methodologischen Aspekt im Werke Richirs vorzustellen, der den Sinn des „*Phänomens*“ und insbesondere die Art, wie es eigens zugänglich wird – nämlich die sogenannte „*Phänomenalisierung*“ –, betrifft. Diese beiden Begriffe beziehen sich nicht bloß innerlich auf Richirs Werk, sondern verweisen in einem weiteren Rahmen auf das Grundproblem des Bezugs von „Erscheinen“ und „Sein“ in der Phänomenologie überhaupt.

Mit dem Begriff des „Phänomenalisierens“ steigt man unmittelbar in die Tiefen der Richir'schen Neugründung der transzendentalen Phänomenologie ein. Vereinfachend gesagt, geht es darum, Heideggers Aufforderung an die Phänomenologie, „Sinn und Grund“² des je Erscheinenden auszumachen, einerseits einer *transzendentalen* Perspektive – also hinsichtlich der Frage, worin die *Möglichkeitsbedingungen* der Erkenntnis bestehen – und andererseits der von Heidegger selbst so definierten „*phänomenologischen*“ Herangehensweise gemäß – die den *nicht sich zeigenden* ursprünglichen Phänomenen auf dem Grund des Erscheinens überhaupt nachgeht³ – gerecht zu werden.

Im Folgenden werden die Begriffe des „Phänomens“ und der „Phänomenalisierung“ in zweifacher Hinsicht beleuchtet. In einem ersten Teil wird auf den sehr frühen Richir zurückgegangen, wobei einige Auszüge der bisher noch nicht veröffentlichten, im Marc-Richir-Archiv in Wuppertal zugänglichen „Notes sur la phénoménalisation“ (1969-70) hinsichtlich des Begriffs der „Phänomenalisierung“ untersucht werden; und dann wird auf den Begriff der

¹ Für eine Vertiefung dieser Gedanken, siehe v. Vf. *Die phänomenologische Metaphysik Marc Richirs*, Frankfurt am Main, Klostermann, 2021.

² *Sein und Zeit*, HGA 2, F.-W. von Herrmann (Hsg.), Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1977, S. 47.

³ Ebd.

„Architektonik“ beim späten Richir eingegangen, der eine ganz neue Auffassung des „Phänomenalisierens“ bereithält.

Sehen wir zunächst zu, welche Perspektive hinsichtlich des Seins und Status des Phänomenalisierens in den „Notes sur la phénoménalisation“ (1969-1970) sichtbar wird.

Was bedeutet die „Phänomenalisierung“? Sie wird durch verschiedene „Motive“, die ihren Ursprung in einer frühen Auseinandersetzung Richirs mit Husserls und Heideggers Texten haben, bestimmt.⁴

In „Das Problem der Phänomenalisierung“ behauptet Richir in Bezug auf Husserl, dass die Phänomenalisierung zu dem „Horizont“begriff in Beziehung gesetzt werden muss. Dieser wird dabei erstens als „Idee im kantischen Sinne“ und zweitens als „leere Form“ definiert, die weder gegenwärtig noch abwesend und dazu unendlich ist (das heißt kein Gegenstand einer endlichen Anschauung), also als eine leere Form, welche die Erscheinung *im Blick auf* das Erscheinende erfasst.

Heidegger zufolge denkt die Phänomenalisierung dagegen die Bewegung des Zirkels des Vorverständnisses (im Sinne der Platon'schen „*theoria* [Schau]“). Diese Bewegung besteht (auf der Ebene der Zeughaftigkeit, also der alltäglichen „Dinge“ vor ihrer theoretischen und erkenntnismäßigen Objektivierung) darin, im Schauen (bzw. in der Anschauung) in den Vor-griff zu nehmen, wie, so Richir,

das Seiende zum Seienden *wird*, bzw. wodurch das Seiende erscheint, d. h. in seinem Sein offenbart (entdeckt) wird. Heidegger gelingt es somit, den Zirkel des Schauens *zum Thema zu machen*, sofern das Beschreiben dieses Zirkels (seine *Einschreibung*) für das Dasein konstitutiv ist. Das Verstehen [...] dieses Zirkels eröffnet also, in der Bewegung seines Beschreibens (d. h. auch seines Aus-schreibens [désinscrire]), die Frage nach dem Sinn des Seins, sofern diese Bewegung jene Bewegung „ist“, durch die das Sein in seinem Zirkel den Ort beschreibt, in dem das Seiende zum Erscheinen kommt.⁵

Richir nimmt sich sodann folgende Aufgabe vor (die in derselben Notiz vom 12. Januar 1969 umrissen wird):

Mit anderen Worten, Heidegger bewegt sich *immer schon* im Kreis. *Was ungedacht bleibt, ist das BESCHREIBEN des Kreises, das heißt die phänomenalisierende Bewegung*, eine nicht zweckhafte (nicht einmal mittels der Zeughaftigkeit) blinde Bewegung, wodurch das Zweckhafte (das mundane Wohnen), zum Sein kommt.

Dies wirft die schwierige Frage nach dem *Davor* und dem *Danach* auf. Sofern dieses „Davor“ „vor der Zweckhaftigkeit“ ist, ist es weder zeitlich noch räumlich, Un-Sinn, Nullhaftigkeit des Sinns, formloses *Nichts*. Das Problem ist also das des Aufkommens der Zweckhaftigkeit, das heißt der „Erfindung“ des Werkzeugs.⁶

⁴ Siehe den Text vom 12. Januar 1969, der den Titel „Le problème de la phénoménalisation“ trägt.

⁵ Ebd. Die hervorgehobene Rolle der „Schrift“ (einem bekannten Motiv Derridas) ist hier nicht zu übersehen.

⁶ Ebd.

Richir beschreibt dann zwei mögliche „Richtungen“ der Phänomenalisierung – die von seinem Lehrer Loreau und die von Derrida. Laut ersterem muss man den Versuch unternehmen, „*außerhalb* des Zirkels“ zu denken. Um den Ursprung des Zweckhaften, der Teleologie zu begreifen, müsse man sich dann an anderen Paradigmen orientieren: entweder am Menschenaffen, der das Werkzeug erfunden hat, oder am neue Formen hervorbringenden Künstler, welche beide „*nichts*“ besitzen. Derrida strebt dagegen ein „Denken der Schrift“ an „oder vielmehr das Denken *als* Schrift, als Spiel des *Differierens*, das als solches die Spur und dadurch die Gegenwärtigkeit erzeugt. Also das *Spiel des Differierens* als Phänomenalisierungsleistung.“⁷

Ein anderer wesentlicher Gedanke bezüglich der „Phänomenalisierung“ – vielleicht der bedeutendste – wird im „Exposé succinct de l'état actuel de nos recherches [Kurzexposé des aktuellen Stands unserer Forschungen] (20.–24. Januar 1969)“ entwickelt. In diesem sehr bedeutsamen Text kommt Richir auf seine Diplomarbeit von 1968 zurück und stellt das heraus, was er „das phänomenologische Problem“ nennt. Dieses Problem wird im Band II von Husserls *Logischen Untersuchungen* umrissen – ein Text, der für Richir zu diesem Zeitpunkt von großer Bedeutung war. „Formal“ ist es aber bereits in Hegels *Phänomenologie des Geistes* angelegt.

Die Grundproblematik ist hierbei folgende: Es geht Husserl darum, die logischen Begriffe zu klären, um auf dieser Grundlage eine apodiktische Grundlage der Logik liefern zu können. Eine solche Grundlage lässt sich nun aber nur in jenen „Bewusstseinserebnissen“ finden, die den logischen Begriff „vermeinen“. Und dafür ist eine *reine Beschreibung* des Erlebnisses erforderlich. In folgendem längeren – und entscheidenden – Passus wird jenes „phänomenologische Problem“ explizit formuliert (und es kommt damit ein Problemstrang zum Vorschein, der Richirs Werk mindestens bis zu den *Phänomenologischen Meditationen* durchziehen wird):

Damit die Beschreibung des Erlebnisses rein sein kann, d. h. damit nichts von dem, was es explizit zu machen gilt, in der Beschreibung vorausgesetzt wird [die „Voraussetzungslosigkeit“ ist ja das Leitwort der Einleitung des zweiten Bandes der *Logischen Untersuchungen*], darf die Anschauung des zu beschreibenden Erlebnisses in keiner Weise durch die vorhergehende Anschauung der durch das Erlebnis anvisierten logischen Idealität kontaminiert werden; der anschauliche Blick, der sich auf das Erlebnis bezieht, muss vom auf die Idealität gerichteten Blick sauber trennbar sein können, und der Blick muss sich somit dergestalt *verdoppeln*, dass jedes seiner Teile gegenüber allen anderen völlig selbständig ist. Diese Position ist aber unmöglich: Denn wenn der auf das Erlebnis gerichtete Blick *nicht mehr weiß*, dass dieses Erlebnis eben jenes Erlebnis ist, in dem die zu klärende Idealität anvisiert wird, dann ist es *überhaupt nicht mehr* möglich zu sehen, dass der zu beschreibende Denkkakt der Denkkakt *dieser* Idealität ist. Anders ausgedrückt, die Korrelation zwischen Erlebnis und Idealität wird aufgehoben und die

⁷ Ebd.

phänomenologische Beschreibung verliert ihre Bedeutung, die eben darin besteht, die gemeinte Idealität zu klären. Daraus folgt, dass das Erlebnis seine *Bedeutung* nur durch die Idealität, an die es sich bindet, erhält. Diese Idealität operiert also wie das Licht, das das Erlebnis beleuchtet, indem es ihm Form und Sinn verleiht, sodass das phänomenologische Projekt sich umkehrt: Was vorgreifend als Grund aufgefasst wird [= das Erlebnis], erscheint lediglich als ein [durch die Idealität] Gegründetes. Das zeigt, dass die phänomenologische Beschreibung, so wie sie in den [Logischen] *Untersuchungen* vollzogen wird, sich in einem *Kreis* bewegt: Nur dank einer Vor-Sicht der zu klärenden Idealität wird diese Klärung selbst ermöglicht, das zu Klärende wird in der Klärung je schon vorausgesetzt. Das, was am Ende stehen soll (die geklärte Idealität), ist schon von Anfang an da. Die Idealität spielt somit die Rolle einer *arché* und eines *télos*. Sofern die Idealität je schon *vor-gesehen* ist, kann sie die phänomenologische Beschreibung des Erlebnisses abschließen. Wenn man hierüber nachdenkt, handelt es sich bei diesem Kreis um jenen der Metaphysik, so wie er von den Griechen eingeführt wurde: Die Wahrheit als richtige Schau des *eidos*, als Exaktheit des Blicks (*orthotes*, Platon, *Staat*, 515d), als *homoiôsis*, *Übereinstimmung* der Erkenntnis und der Sache selbst, kann sich nur *verwirklichen*, d. h. ihrem eigenen Kriterium genügen, wenn man schon im Voraus im Blick hat, was diese Exaktheit und diese Übereinstimmung sind, das heißt nur dann, wenn das *eidos* bereits vor-sehend in den Blick genommen wurde. Daher werden wir diesen Kreis „Kreis des Vor-sehens“ nennen. Das Paradoxon dabei ist, dass Husserl die widersprüchliche Forderung *aufrechterhält*, das Erlebnis zu beschreiben, ohne die im Erlebnis gemeinte Idealität zu betrachten. Diese paradoxe Situation hat ihn dazu bewegt, seine Theorie der phänomenologischen Reduktion auszuarbeiten. Ohne dass wir hier auf alle Einzelheiten eingehen könnten, sei lediglich erwähnt, dass diese widersprüchliche Forderung es ermöglicht, dem paradoxen Charakter der Reduktion Rechnung zu tragen, der unserer Kenntnis nach noch von keinem Husserl-„Exegeten“ aufgewiesen wurde und in der „Ausschaltung“ besteht: Diese ist weder eine Streichung – cartesianische Aufhebung – noch eine Vernichtung, sondern Ausschaltung des Denkens, Außer-Spiel-Setzung. Hierdurch wird die Idealität nicht in eine Abwesenheit versetzt, sie wird aber auch nicht in der Gegenwärtigkeit behalten, sondern sie „schwebt“ vielmehr in einer Art „Zwischen“ zwischen Gegenwärtigkeit und Abwesenheit, wo sie als leerer, weder gegenwärtiger noch abwesender Pol fungiert, der dem Erlebnis *Sinn verleiht*.

Auf diese Art gibt sich die reduzierte ideale Gegenständlichkeit (die nach der Ausweitung des phänomenologischen Gebiets über das logische Gebiet hinaus alle Objekttypen umfasst) ab 1907 (in *Die Idee der Phänomenologie*, *Husserliana II*) als eine *leere Form*, die – der endlichen Anschauung unzugänglich – im Unendlichen angesiedelt ist, unbestimmt erfüllbar durch das, was die endlichen Anschauungen zu sehen geben. Das *télos* einer vollkommenen Erfüllung einer leeren Form *verleiht* somit laut Husserl der Objektivität *Sinn*[.]⁸ Mit anderen Worten, ein Seiendes ist nur insofern ein Seiendes, als es sich – durch die Antizipation eines *Ideals* (jenes der vollkommen erfüllten Form, was also einer endlichen Anschauung in einer ins Unendliche projizierten Gegenwärtigkeit vollkommen zugänglich ist) – in die im Vorhinein eingeschriebene Furche [sillon pré-inscrit] einschreibt. Dadurch wird verständlich, dass das, was die endliche Anschauung ermöglicht, für Husserl die *Antizipation von Horizonten* (der Erfüllung) ist, innerhalb derer das Seiende zum Erscheinen kommt. Die Konstitution des Seienden ist die Konstitution einer Teleologie. Dies ist der Sinn der Intentionalität bei Husserl.

2.) Unser Problem

Unser Problem, dessen Klärung wir zu versuchen beabsichtigen, ist folgendes: Ist es möglich, das *Zum-Erscheinen-Kommen* [la *venue* au paraître] des Seienden zu denken

⁸ In Richirs Text steht hier ein Fragezeichen.

(was wir von nun an die *Phänomenalisierung* des Seienden nennen werden), *ohne es in die durch einen Horizont, der das Erscheinen abschließt [finalise le paraître], im Vorhinein ein-geschriebene Furche einzuschreiben?* Ist die Vor-Schreibung [pré-scription] dieser Furche für den Sinn unabdingbar? Setzt die Phänomenalisierung stets einen zweckhaften Abschluss [finalité] voraus? Ist die Phänomenalisierung notwendigerweise Hervor-Bringung eines Erscheinens *in Hinsicht auf*? Ist es möglich, dem Kreis des Vor-Sehens zu „entkommen“?

Richir stellt hier den Konflikt zwischen dem Leitwort der Voraussetzungslosigkeit und dem Anti-Psychologismus heraus, d. h. der Idee, dass das Erlebnis *der* Idealität (das geklärt werden muss) nicht selbstgenügsam ist (es muss also „wissen“, wovon es ein Erlebnis ist, denn es erhält seine *Bedeutung* nur dank dessen, wovon es ein Erlebnis ist). In diesem „Problem“ Richirs wird somit deutlich, dass sein allorts ausgedrückter Gedanke einer Entkopplung von „Phänomenalität“ und „Eidetizität“ bereits in dieser Notiz aus 1969 angelegt ist.

Es geht also darum, den „Kreis des Vor-sehens“ zu vermeiden. Dazu reicht es nicht hin, „die Tradition gedanklich beiseite zu schieben, um ihm so zu entkommen“. Deshalb erwägt Richir in einem ersten Schritt eine „Dekonstruktion der Tradition“. Diese bezieht sich auf ausgewählte Texte Husserls und Heideggers.

Wozu diese „Dekonstruktion“? Weil die „Schreibenden [scripteurs]“ (Richir spricht bemerkenswerter Weise nicht von den „Autoren“), um ihrem System eine Kohärenz zu verleihen, dazu tendieren, „Möglichkeiten zu *tilgen*“. Richir möchte diese wieder „ausgraben“, um „die Möglichkeit neuer Antworten“ zu eröffnen. Dabei muss aber die Gefahr, in den Kreis des Vor-sehens zurückzufallen, vermieden werden. Daher strebt er, wie er sagt, ein „unverriegeltes Denken“ an (der Fragehorizont stellt etwa einen solchen Riegel dar). Sein eigenes Projekt besteht also in „einem Denken der Entriegelungsbewegung, d. h. einem Denken des philosophischen *Schreibens*“. Er fasst das folgendermaßen zusammen: „Kurz gesagt, werden wir – in der Bewegung unserer Untersuchung – nach und nach dazu angeleitet, die Antizipation *unseres* Horizonts „aus-zu-schreiben [désinscrire]“,⁹ den *Sinn* unserer Frage mehr und mehr zu erfahren (die allgemeine Korrelation zwischen dem angestrebten Ziel und dem, was der Untersuchung Sinn verleiht, zu prüfen).“ Richir verfährt dabei in drei Schritten.

1.) *Erste These* (im Ausgang von Husserl): Die Antizipation der transzendentalen Subjektivität – die qua absolute Gegenwärtigkeit sich in die durch den Zeithorizont vor-geschriebene Furche einschreibt – ist offenbar der Grund dafür, dass das, was Richir die „Phänomenalisierung“ nennt, Husserl „entgangen“ sei. Das Festhalten an der transzendentalen Subjektivität, sofern sie sich in den zeitlichen Horizont der „Gegenwärtigkeit“ einschreibt, stellt das Hindernis für ein angemessenes und treffliches Denken der Phänomenalisierung dar. Der Horizontbegriff soll somit auf die Probe gestellt und die Dekonstruktion der Metaphysik auf dieser Grundlage vollzogen werden.

⁹ „Aus-schreiben [désinscrire]“ bezeichnet hier das Gegenteil von „ein-schreiben [inscrire]“.

2.) Die „Nichtreduzierbarkeit“ des Horizonts soll hinterfragt werden. Daraus ergeben sich zwei neue Richtungen. Der zweite Teil handelt zunächst von Heidegger, der dritte wiederum von Husserl. (Nach Richirs Dafürhalten wird Heideggers Denken der Phänomenalisierung in der in *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) vollzogenen „Kehre“ initiiert.)¹⁰

Zweite These: Heidegger gelingt es zwar, dem Kreis des Vor-Sehens zu entkommen, er bleibt dafür aber in einem anderen Zirkel gefangen, den Richir den „ontisch-ontologischen Zirkel“ nennt und dem zufolge jedes Seiende sich im „Horizont des Seins“ ansiedelt. Diese Vor-Schreibung der ontisch-ontologischen Differenz ist in Richirs Augen problematisch. Heidegger merze die Frage nach dem „Beschreiben [tracement]“ der ontisch-ontologischen Differenz aus. Es bestehe eine „geheime Absprache“ zwischen Husserls und Heideggers Auffassung der Phänomenalisierung, „wobei diese Phänomenalisierung ‚formal‘ in der Eröffnung einer Differenz zwischen einem gänzlich anwesenden Pol (dem Seienden) und einem leeren, weder gegenwärtigen noch abwesenden Pol (dem Husserl’schen Horizont, dem Heidegger’schen Sein) besteht“.

Man kann hier bereits gewisse Vorbehalte von Seiten Richirs gegenüber Heidegger herauslesen (die sich später noch deutlich verschärfen werden), denn er regt an, „die ontisch-metaphysische Sprache aufs Äußerste zu treiben, indem die Strenge soweit wie möglich radikalisiert wird, um sie [d.h. die ontisch-metaphysische Sprache] dadurch aufbrechen zu lassen“.

3.) Schließlich sind laut Richir diejenigen Texte Husserls heranzuziehen, die vom Problem des *Beschreibens des Horizonts* handeln und die Frage nach den Horizonten, der Teleologie und der Zeitigung miteinander in Beziehung setzen. Immer dasselbe Zirkelproblem steht dabei im Vordergrund (diesmal in zeitlicher Hinsicht betrachtet): Wie kann der ursprünglichen Zeitlichkeit Rechnung getragen werden, ohne dass im Voraus ein zeitlicher Horizont angesetzt wird? Die hierfür heranzuziehenden Texte sind: das Manuskript A VII („Theorie der Weltapperzeption“); das Manuskript E III („Universale Teleologie“); die Manuskripte B III 3 und K III 11 („Phänomenologische Rekonstruktion = phänomenologische Archäologie“); und schließlich die C-Manuskripte (um Phänomenalisierung und Zeitigung zusammen zu denken). Dieser dritte Punkt geht über eine bloße Skizze nicht hinaus. Es wäre ratsam, sich auch auf die *Bernauer Manuskripte* zu berufen, zu denen Richir zu diesem Zeitpunkt freilich keinen Zugang hatte, um eine *dritte These* formulieren zu können, mit der sowohl der Anschluss an Fink als auch an Derrida hergestellt würde und die darin bestünde, die ursprüngliche Zeitigung und das Denken des Ursprungs, der Genese, welches nicht von der „Gegenwärtigkeit“ ausgeht und somit die „Vor-schreibung des Zeithorizonts“ vermeidet, auf ihre gemeinsamen Wurzeln hin zu betrachten.

¹⁰ Richir erwähnt zudem *Zur Seinsfrage* (1955), *Identität und Differenz* (1957) und *Zeit und Sein* (1962).

Einige Monate später, am 20. März 1969, skizziert Richir – offenbar stark von Derrida beeinflusst – einige Überlegungen, die er „Leiblichkeit der Sprache – Phänomenalisierung“ betitelt. Um diese Betrachtungen zu schließen, soll nun noch folgender Auszug zitiert werden, der die „Phänomenalisierung“ in ihrem Bezug zur „Schrift“ von einem letzten wichtigen Gesichtspunkt aus betrachtet:

Eine Sprache ohne Leiblichkeit, d.h. eine Sprache, die vor dem, was sie bedeutet, zurücktritt, vor dem, was sie re-präsentiert und zu *sehen* gibt, ist eine Sprache, die *transkribiert*, die nicht phänomenalisiert, d.h. die nichts präsentiert, sondern eben etwas repräsentiert, das bereits gegenwärtig, also *bereits phänomenalisiert* ist. [...]

Um zu *phänomenalisieren*, darf die Sprache nichts zu sagen haben, sie darf *nichts ausdrücken*. Es ist dies die Schrift in dem Sinne, den Maurice Blanchot diesem Wort gibt oder auch R. Barthes (das intransitive Schreiben: *Das Schreiben, das nichts schreibt*). Eine Sprache, die sich sozusagen engagiert, ohne etwas, was ihr äußerlich ist, sagen zu wollen, wäre *zum Phänomenalisieren verurteilt*.

Man kann also das *Denken* der Phänomenalisierung und die *Sprache* der Phänomenalisierung voneinander trennen. Die Phänomenalisierung drückt sich nicht in einer Sprache aus, sondern die Phänomenalisierung *schreibt* [s'écrit] – im Sinne Derridas (Ur-Schrift) – *die Phänomenalisierung ist Diktion*.

Diese zweite Perspektive – die also einen Phänomenalisierungsmodus hervorkehrt, der sich von jeder Ausdrucksform *über* ein Seiendes unterscheidet – ist aber nicht Richirs letztes Wort zur Eliminierung jeglicher ontologischen Vorgehensweise in der Phänomenologie – weit gefehlt. Ein weiterer Phänomenalisierungsmodus betrifft den „Ausdruck“ einer inneren Logik, einer „Kohärenz“, in der Prozessualität der Sinnbildung im Allgemeinen und in Richirs Werk im Besonderen, *der jedoch keinen neuen begrifflichen Gehalt offenbart* (hierin besteht die Nähe zur Eliminierung der Ontologie). Deswegen ist es geboten, uns nun späteren Analysen Richirs zuzuwenden, um die Frage nach der Rolle und der Funktion der „Architektonik“ in dessen Methodologie zu beantworten.

Architektonik

Es soll nun ein erster Brückenschlag zwischen Richirs Frühwerk und seinen spätesten Ausarbeitungen versucht werden. Hierfür bietet sich in methodologischer Perspektive der Begriff der „Architektonik“ an.

Richirs späte Ausführungen zur „Architektonik“ haben im Grunde nur wenig mit jener Kants zu tun, selbst wenn sie selbstverständlich dort ihren Ursprung haben. Richir nimmt keinen „systematischen“ Charakter für die Phänomenologie in Anspruch (vgl. Kants Kennzeichnung der Architektonik als „Kunst der Systeme“) und vor allen Dingen geht es ihm nicht darum, die Phänomenologie zu einer „Wissenschaft“ zu machen (Kant hat die Architektonik ja auch als „Lehre des Scientifischen“ bezeichnet).

Zwar hat Richir immer an der Idee einer „apriorischen ‚Organisation‘“ des *menschlichen* Geistes durch eine Architektonik Interesse gezeigt, aber er wollte

und konnte dem allgemeineren oder gar extrapolierten „Phantasmus“ „einer Architektonik, die a priori existierte“¹¹, nichts abgewinnen. Was ihn an einer solchen Auffassung störte, war das Nichtübereinkommen mit seinem eigenen Verständnis eines „Denkens der Bewegung“. Die Architektonik im Sinne Richirs kann keinesfalls *statisch* sein, sie ist beweglich und dynamisch. Die Beweglichkeit und Dynamik darin wird deutlich, wenn Richirs Bestimmung der „Tektonik“ und der „*arché*“ in Betracht gezogen wird. Unter „Tektonik“ versteht er die Gesamtheit der Bewegungen („Überlappungen“, „Drehungen“ bzw. „Verdrehungen“) der *architektonischen Register* der Sinnbildung, die keine „Schichten“ ausmachen (es handelt sich dabei also nicht um „Stratigraphien“), sondern „*archai*“ offenlegen, d. h. begriffliche Komplexe, welche der „Kunst [nicht der Wissenschaft] der Systeme“ eine Grundlage liefern.

Von hier aus lassen sich bei Richir zwei Auffassungen der „Architektonik“ herausstellen. Die erste Bedeutung stellt den Zielpunkt von Richirs „Rückeroberung“ der Phänomenologie gegen Heideggers phänomenologischer Metaphysik¹² dar. In der Tat hat Richir in den *Phänomenologischen Meditationen* entdeckt, „dass sich hinter der ‚Metaphysik-Fiktion‘ [in einer pejorativen, mit Heidegger assoziierten Bedeutung] eine allgemeine Architektonik der Phänomenologie verbirgt“, die als „systematische Ausgestaltung nicht von Sein und Seinsstufen [wie in *Phénomènes, temps et êtres*], sondern der *Probleme* und *Fragen* der Phänomenologie im Sinne eines Zurückgehens auf das Archaischste“ charakterisiert wird, wobei „das Archaische, und das Archaischste, in *jedem* Problem und *jeder* Frage *immer implizit da* sind, jedoch transformiert und transponiert in dem, was innerhalb des *expliziten* Problems und der *expliziten* Frage die Deformation [dieser Explizitheit] ist“.¹³ Mit anderen Worten, diese Bedeutung der Architektonik fällt schlicht mit Richirs wiederholter Thematisierung von Husserls Denken des *Impliziten* zusammen.

Die Architektonik hat auch eine andere Auswirkung auf Richirs „Neugründung“ der transzendentalen Phänomenologie – und das macht deren zweite wesentliche Bedeutung aus. Über das „Symbolische“ (der symbolischen Stiftung) und das „Phänomenologische“ hinaus betrifft die „Architektonik“ noch einen dritten Aspekt. Sie dient dazu, im wörtlichen Sinne „Sinn zu bilden“ und „zu machen“ und zwar so, dass dessen verdeckte Implikationen offengelegt werden sollen – es geht dabei also um eine Explizitmachung des „Impliziten“ in einer *anderen* Bedeutung. Die Architektonik macht es nämlich möglich, der Aporie einer „Sprache ohne Leiblichkeit“, die sich gleichsam vor dem Bedeuteten auflöst, zu *entgehen*. Dieses Hervorkehren der dort durchscheinenden „Kohärenz“ (also dessen, was gedacht wurde, ohne ausgesprochen worden zu sein) und dieser „Unebenheit“ der Schrift (im Gegensatz zur glatten Ausdrucksart, die ausschließlich der Vermittlung des Gedachten dient) hat eine genuin

¹¹ M. Richir, *L'écart et le rien*, Grenoble, J. Millon, 2015, S. 192.

¹² M. Richir, *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*, Grenoble, J. Millon, S. 25.

¹³ *Phénoménologie en esquisses*, S. 26.

phänomenologische Bedeutung und beschränkt sich nicht auf irgendeine Art von „Deduktion“. Die „Architektonik“ steht also für eine eigene Ausweisungsart, die wie das „Phänomenologische“ (aber eben auf eine andere Art) indirekter Natur ist und die Phänomenalität, sofern sie sich auf ZUSAMMENHÄNGE UND KOHÄRENZEN DER SINNBILDUNG bezieht, betrifft.¹⁴ Man könnte sogar so weit gehen zu sagen, dass die Architektonik einen neuen und originellen Phänomenalitätstypus (sowie der Aufweisung derselben) im Ganzen der Phänomenalisierung selbst ausmacht.

Die Architektonik stellt somit Zusammenhänge und Verknüpfungen zwischen den Begriffen her, was manchmal zum Zweck der Verdeutlichung die Einführung neuer Begrifflichkeiten erfordert.¹⁵ Wie dem auch sei, sie beschränkt sich nicht lediglich darauf, die *innere Kohärenz* des Werkes Richirs zu verdeutlichen, sondern sie bezeichnet insbesondere ein neues Grundregister seiner Denkbewegung, indem – über das symbolisch Gestiftete und das Phänomenologische hinaus – ein drittes Feld, also ein dritter Parameter der Phänomenalisierung aufgetan wird.

¹⁴ Die Architektonik steht also in Zusammenhang mit der „selbstreflexiven Prozessualität der Sinnbildung“, siehe hierzu v. Vf., *Was ist Phänomenologie?*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 2019.

¹⁵ Hierzu lohnt es sich, folgenden längeren Auszug zu zitieren: „Alles spielt sich im Spiel der architektonischen Register ab, sowie im Spiel der Funken einer ‚Anschauung‘, die nichts anschaut, nichts anderes jedenfalls als den Funken, der durch die gegenseitige Reibung der formalen und widersprüchlichen Quasi-Anschauungen aufsteigt. [...] In der Praxis besteht die Aufstellung der Architektonik darin – auf der Grundlage von Begriffen, die keinerlei Bestimmungen bezüglich der ‚Realität‘ implizieren –, von der relativen Definition eines Registers auszugehen und durch aufeinanderfolgende *Transgressionen* von Register zu Register auf der Suche nach der ‚Sachlichkeit‘, die sich den Begriffen mehr und mehr entzieht, zurückzugehen bis hin zu dem Punkt, der selbst variabel und relativ ist, wo das phänomenologisierende Selbst ans Ende seiner Möglichkeiten und seines Ausdrucksvermögens gelangt, somit zu dem, was unmöglich scheint, gegen das begonnene Verfahren aufbegehrend und offensichtlich eine Änderung des begrifflichen Koordinatensystems erfordernd. Denn jedes Register wird durch die architektonische Transposition eines architektonisch vorhergehenden Registers (der Basis) hin zu demjenigen, von dem ausgegangen wird, relativ bestimmt und welches zumindest nach einer relativen Änderung des begrifflichen Koordinatensystems verlangt, um dessen Autonomie hervortreten zu lassen oder vielmehr die Selbstkonsistenz eines konkreten Ganzen, das in Konkreszenz begriffen ist – und so immer weiter, durch aufeinanderfolgende Übersteigerungen des *hiatus*, der jedes Mal ein Register vom anderen trennt, sodass sich hierdurch eine architektonische Aufschichtung der Register konstituiert, die so etwas wie ihre transzendente Ordnung herstellt, allerdings nur insofern, als die in der Epoché wohl vollzogene Hyperbel jegliche Überbestimmung des Ausgangsregisters verbietet, jegliche Retrojektion in ein voraus-gesetztes (hypo-thetisches) Apriori (was in Wirklichkeit ein Simulacrum ausmacht) der in der Diastolē aufgekommenen Bestimmungs-Orientierungspunkte. Paradoxon sozusagen des *Festhaltens in seiner Vagheit* an dem, wovon man ausgeht, um dessen Sinn herauszuarbeiten“, M. Richir, *De la négativité en phénoménologie*, Grenoble, J. Millon, 2014, S. 44–46.

Erhabenes

Es soll abschließend noch eine zweite Brücke von Richirs Frühschriften zu seinen späten Arbeiten geschlagen werden. Über seinen letzten Schriften thront dabei der „Moment‘ des Erhabenen“.

Die erste Erwähnung findet der „Moment [sic!] des Erhabenen“ in *Phénoménologie et institution symbolique (Phénomènes, temps et êtres II)*. Es stellt dort die Einheit dreier Komponenten dar, nämlich 1.) der „phänomenologischen Begegnung [...] des Symbolischen und des Phänomenologischen“,¹⁶ 2.) des „symbolischen Stifters als todbringender Macht“¹⁷ (dieser Gedanke, welcher der „fruchterregenden Gestalt des Todes“ entspricht, schließt an Hegels *Phänomenologie des Geistes* an) und 3.) der Stiftung des Selbstbewusstseins (siehe Fichtes *Naturrecht* und vor allen Dingen die „Dialektik von Herr und Knecht“ wiederum in der *Phänomenologie des Geistes*, wo diese Gestalt des Todes ebenfalls vorkommt).¹⁸ Es ist bemerkenswert, dass hier bereits 1.) die Artikulierung des Affektiven, Phänomenologischen („Systolē“) einerseits und des Schematischen, Symbolischen („Diastolē“) andererseits, 2.) ein Verweis auf die Transzendenz („Tod“) und 3.) der Bezug zum „Selbst“ anzutreffen sind.

In *Du sublime en politique*¹⁹ bezeichnet der „Moment des Erhabenen“ sodann den Punkt der „Begegnung“ zwischen der „radikalen Unbestimmtheit und der (zumindest relativen oder scheinbaren) Bestimmtheit, zwischen dem Logologischen und dem Tautologischen, zwischen dem Nicht-Definierten und dem Definierten.“²⁰ Richir präzisiert an gleicher Stelle, dass er „*abgründig* [en abîme], *rätselhaft*, kein Übergang vom phänomenologischen zum symbolischen ‚Pol‘ der Erfahrung ist, welcher Übergang ‚logisch‘ denkbar oder von der einen oder anderen Seite ableitbar wäre – denn damit würde man einen Hasen aus dem Hut hervorzaubern. Ganz so als wäre der Abgrund das mysteriöse Band zwischen beiden, weil wir immer in beiden und niemals ausschließlich in der Unbestimmtheit oder der Bestimmtheit leben.“²¹ Richir unterstreicht zudem, dass es beim „Erhabenen“ um das „Selbst“ geht.

Dieser Aspekt wird auch in den *Variations I* und *II* seine zentrale Bedeutung beibehalten. Der „Moment‘ des Erhabenen“ wird dort als außerzeitlicher Augenblick (= dem *exaiphnès* aus Platons *Parmenides*) aufgefasst, wo eine „Hyperkondensierung“, das heißt eine unendliche *Intensivierung* der Affektivität, aufbricht, um sowohl eine Flucht ins Unendliche der absoluten Transzendenz als auch eine affektive Entspannung, die sich qua Vielfalt von „Affektionen“ entfaltet, zu verursachen. Richir bezeichnet die Seite „vor“ dem *exaiphnès* als

¹⁶ *Phénomènes, temps et êtres II*, Grenoble, J. Millon, 2018, S. 349.

¹⁷ *Phénomènes, temps et êtres II*, S. 352f.

¹⁸ *Phénomènes, temps et êtres II*, S. 353.

¹⁹ M. Richir, *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991.

²⁰ *Du sublime en politique*, S. 50f.

²¹ *Du sublime en politique*, S. 51.

„Systolē“ und jene danach als „Diastolē“. Die rein „affektive“ Systolē ist außerschematisch, während die Diastolē sozusagen in einem „Neustart“ des Schematismus besteht. Im „Moment“ des Erhabenen“ tritt die Affektivität (in einer Art „Proto-Reflexivität“ [dieser Ausdruck ist nicht von Richir]) in Kontakt mit sich selbst und lässt das „Selbst“ aufbrechen. Er stiftet somit ursprünglich das „Selbst“, das jeden sich bildenden Sinn „begleiten können muss“. Und es liefert den bestimmten Gehalt der Erfahrung, sofern es ursprünglich auf die „Konkretheit“ der „Welt“ und der „Wirklichkeit“ bezogen ist. Entscheidend ist dabei aber die (bereits angesprochene) *Sinneröffnung*, die eine „absolute Transzendenz“ ins Spiel bringt, welche sich ihrerseits differenziert: nämlich in die „absolute Transzendenz“ *tout court*, die den sich bildenden Sinn davor bewahrt, (durch eine „Flucht ins Unendliche“) zu „implodieren“; und in die „physisch-kosmische Transzendenz“, welche die „Referenz“ der Sprache ausmacht (und wiederum den Bezug zu den „Welt-Phänomenen“ herzustellen gestattet).

Das „Moment“ des Erhabenen“ kann aber auch 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*. Es gibt m. E. nämlich Hinweise darauf, dass Richir das „Moment“ des Erhabenen auch als affektive Interpretation dessen verstanden hat, was ich die „Begriff-Licht-Sein-Operation“ der Berliner Wissenschaftslehre nenne.

Worin besteht diese Fichte'sche ‚Operation‘? 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 gehört in den Dunstkreis der „symbolischen Tautologie“ (und der Zweiheit in eins von Transzendentalität und Psychologizität). Und 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.