

**DER SCHEIN ALS REFLEXIVE
GRUNDFIGUR DER TRANSCENDENTALEN
PHÄNOMENOLOGIE.
EIN KOMMENTAR ZUR IIE RECHERCHE
PHÉNOMÉNOLOGIQUE MARC RICHIRS**

PHILIP FLOCK

Abstract

This essay is a commentary on the second of Marc Richir's five *Phenomenological Investigations* (*Recherches phénoménologiques*). This investigation is remarkable in several respects, since it is here that central concepts assess their architectural value in the horizon of elaborating an independent transcendental phenomenology. Even if terms such as 'appearance', 'ontological simulacrum' or 'infinite periphery' are older, it is only in this text that their relationship is specified, in a way that remains pathbreaking for later reworkings or refoundations of phenomenological method and architectonics. In particular, the transcendental reduction of the ontological to appearance, as well as the self-evolvement of appearance, which can be interpreted therein due to its self-reflexivity, are fundamental figures in Richir's thinking.

1. Einleitung

Das Werk des Phänomenologen Marc Richir ist ebenso umfangreich wie komplex. Dass sich in diesem stereotypen Topos einleitender Sätze zunächst die Hoffnung ausdrückt, der Autor möge zu den ‚Großen‘ zählen, ist trivial und bleibt ohnehin dem Urteil der Nachwelt überlassen, die ihn als solchen erkannt haben wird oder nicht. Entscheidend dagegen ist, ob es der Rezeption gelingt, die Weite und Komplexität seines Werks zu *qualifizieren*, sich in ihr zu orientieren, so dass

<https://doi.org/10.14712/24646504.2020.15>

© 2020 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

aus diesem Text Denk- und Fragwürdiges hervorgeht, welches das Philosophieren lebendig hält.¹

Dabei zeigt sich, dass sich Richirs Œuvre durch eine Doppelbewegung auszeichnet, die das Philosophieren motiviert und die zugleich von Richir fortwährend reflektiert wird. Zum einen zeichnet sich sein Denken durch eine äußerste *Mobilität* aus: Richir, im Kern Phänomenologe, öffnet sich, dem Gestus Eugen Finks ähnlich, in besonderem Maße der Philosophie(-geschichte) im Ganzen. Von phänomenologischen Problemstellungen ausgehend (Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty) und im französisch geprägten Geist der Nach-’68 in Brüssel zu philosophieren beginnend (Levi-Strauss, Lacan, Derrida), verbindet Richir die Fragen seiner Zeit mit den Anfängen der Philosophie (Platon, Neuplatonismus) und konfrontiert sie mit der Tradition der Transzendentalphilosophie und klassischen deutschen Philosophie (mit Kant, dem frühen Fichte und späten Schelling – Hegel bleibt dagegen Antipode...). Es kommt dabei nicht einfach zur ‚Rezeption‘, zum ‚Kontakt‘ mit diesen Philosophien, sondern zu einer ‚Anverwandlung‘ seines eigenen Denkens: dies äußert sich in der Eigenheit, dass es in der Entwicklung seines Ansatzes zu vielfachen Erneuerungen – ‚Wenden‘, ‚Kehren‘, ‚Neugründungen‘, sogar „Micro-erneuerungen“² –kommt.

Zum anderen bedeutet diese Mobilität des Denkens aber nicht, dass die darin sich ausdrückenden schöpferischen Gedanken ohne Bezug zum bereits Gedachten blieben. Vielmehr – und das macht die besondere Schwierigkeit der Rezeption eines jeden Werks aus, das einen gewissen systematischen Umfang aufweist – ‚laden‘ sich die Begrifflichkeiten fortwährend mit neuen Reflexionen ‚auf‘, so dass sie

¹ Diese Rezeption hat schon eingesetzt. So gibt es bereits mehrere Versuche einer Gesamtdarstellung des Werks Richirs. Besonders zu erwähnen sind: Richirs Gespräche mit Sacha Carlson: Richir Marc: *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*. Sacha Carlson (Hg.). Grenoble 2015; Sacha Carlsons Dissertation, die Richirs gesamten Denkweg nachzeichnet und minutiös philosophiegeschichtlich kontextualisiert: ders.: *De la composition phénoménologique. Essai sur le sens de la phénoménologie transcendantale chez Marc Richir*. Thèse doctorale, U.C.L.. Louvain-la-Neuve 2014.; als auch Carlsons Text „L'Essence du phénomène. La pensée de Marc Richir face à la tradition phénoménologique“ (In *Eikasia. Revista de Filosofia* n° 34, 2010, 199–360), der eine Zusammenfassung der unveröffentlichten Dissertation darstellt; ebenso bedeutsam ist die großangelegte Rekonstruktion Robert Alexanders, in der er versucht, das fundamentale Bewegungsmoment in Richirs Denken zu explizieren (Alexander Robert, *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble 2013); weitere zu erwähnende Darstellungen wären: Tengelyi László und Gondék Hans-Dieter, *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt a.M. 2011; Schnell Alexander, *Le sens se faisant. Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles 2011; Forestier Florian, *La phénoménologie génétique de Marc Richir*, *Phaenomenologica* 214. Heidelberg 2014; Flock Philip, *Das Phänomenologische und das Symbolische. Marc Richirs Phänomenologie der Sinnbildung in Auseinandersetzung mit dem symbolischen Denken*, Im Erscheinen.

² Siehe dazu das erste Kapitel von: Alexander Robert, *Phénoménologie de l'espace-temps chez Marc Richir*, Grenoble, Millon, 2013.

zunehmend ein komplexes Geflecht von Hinsichten in sich bergen. Die Zuversicht, jeder Text ließe sich unmittelbar aus sich selbst heraus entschlüsseln, wird insofern getrübt, als die Begrifflichkeiten auf je schon Gestiftetes zurückverweisen. Wer dieses Versammeln der im Logos vorfindlichen ‚Spuren‘ allerdings für prinzipiell fruchtbar hält, wird – das behaupten wir jedenfalls – mit originellen phänomenologischen Reflexionen belohnt. Trotzdem wird auch der ‚Spurenleser‘ feststellen, dass er nicht auf letzte Ursprünge (gar verbindliche Definitionen) stößt, sondern dass sich das Geflecht der gedanklichen Filiationen vielmehr genealogisch ausweitet. Die Unentwirrbarkeit desselben gründet dabei nicht allein in einem Mangel der Rezeption, sondern in einem Philosophieren, dessen Impulse auf Gewachsenes zurückverweisen, ohne dass ihre Fülle in Gänze ans Licht gebracht werden könnte. Was bleibt, ist die Möglichkeit innerhalb dieses Geflechts, Textimmanenzen auf wohlbegründete Weise herzustellen, um zu explizieren, wie sich die Bewegung der Reflexion in einer konkreten Hinsicht entfaltet.

Auf diese Weise soll hier der Versuch eines Kommentars der *Ile Recherche phénoménologique*³ unternommen werden, mit dem Anspruch, dass in dieser entwickelt wird, was als *wesentliches Motiv* des Richir’schen Denkens gelten darf, insofern es die Reflexion, von den Anfängen (diese seien durch den Aufsatz „Le rien enroulé“ markiert) bis ins Spätwerk (zu den Reflexionen über eine phänomenologisch reduzierte *phantasia* und *chôra*), wesentlich mitbestimmt. Dieses Motiv wird als aus einer ‚Logik‘ und ‚Ästhetik‘ sich zusammensetzend vorgestellt: als *transzendental-phänomenologische Möglichkeitsbedingung des Scheins* und als *Topologie einer reinen Peripherie ohne Zentrum*. Wie gesagt, sind diese Figuren mit intensiven Lektüren anderer Texte verschränkt (Platon, Kant, Fichte), ein Feld, das im Rahmen dieses Versuchs unmöglich hinreichend erschlossen werden kann, und das von anderen Kommentatoren schon eingehend bearbeitet wurde.⁴ Dieser Kommentar beabsichtigt die innere, reflexionslogische Kohärenz der genannten Motive anhand der *Ile Recherche phénoménologique* zu explizieren.

³ Die *Recherches* sind Richirs großangelegter Versuch einer Ausarbeitung einer ersten eigenen Transzendentalphänomenologie, der in zwei Bänden erschienen ist: Richir M., *Recherches phénoménologiques (I, II, III)*. *Fondation pour la phénoménologie transcendantale*, Bruxelles, Ousia, 1981; und: *Recherches phénoménologiques (IV, V)*. *Du schématisme phénoménologique transcendantal*, Bruxelles, Ousia 1983.

⁴ Vor allem die Arbeiten Sacha Carlsons sind hier zu erwähnen: „Richir avec Fichte. Remarques sur la première interprétation richirienne de la Doctrine de la science (1794/95)“. In: *Annales de phénoménologie*, Nr. 16/2017, 63–91; „L’hyperplatonisme de Richir à l’époque des Recherches Phénoménologiques“. In: *Annales de phénoménologie*, Nr. 17/2017, pp. 146–180.

2. Das Ausgangsproblem

Seit den ersten Texten ist das Richir'sche Denken auf der Suche nach einer kohärenten Architektonik für das, was er im ‚Hervorbrechen‘ der Phänomenalität als kritisches Potential entdeckt zu haben meint. Die Idee ist dabei, das Phänomen nicht ausgehend von seinem eidetischen ‚Kern‘ zu beschreiben, sondern durch eine differential-phänomenologische Doppelbewegung, in der sich, durch ein Ein- und Ausrollen von (Selbst-)Bezüglichkeit, Phänomenalität allererst hervorbringt. Richir versteht die Phänomenalisierung phänomenalen Seins als ein ‚Sich-Lichten‘ der Sichtbarkeit selbst, als ein ‚Produkt‘ von Reflexivität (zunächst metaphorisch als ‚Kielwasser‘ oder ‚Kondensstreifen‘⁵). Die Ausdifferenzierung einer Grenze von Innen und Außen bildet diejenige ‚Haut‘ (die Metapher dieser Grenze), an der der Blick – sei er sinnlich oder intellektuell – seinen Gegenstand ‚berührt‘. Diese Doppelbewegung als ‚Generator‘ der Phänomenalisierung ist dabei in sich auf *eigentlich ursprünglich* Weise ‚verdreh‘, ‚verzerrt‘ oder ‚verschoben‘: d. h. Innen und Außen bilden keine wohlindividuierten Identitätssphären, sondern ‚sind‘ nur durch eine Quasi-Entelechie eines Je-auf-und-ineinander-Verweisens: einer Bewegung, die nur Bewegung ist, sofern sie eine Gegenbewegung begleitet, und sich nur in dieser Gegenbewegung als Bewegung ‚erkennt‘, genau in dem Maße wie sie diese als *ihre* Gegenbewegung reflektiert.⁶

Dieser Entwurf einer Differenzbewegung ist beim jungen Richir vor allem inspiriert durch Derrida – vor allem durch den Gedanken einer *archi-écriture* –, der seinerseits von Heideggers Differenzdenken inspiriert ist. Die folgende berühmte Stelle aus *Identität und Differenz* (die Richir an anderer Stelle eingehend kommentiert)⁷ macht deutlich, dass das oben gesagte *zunächst* die Aneignung eines bereits vorliegenden Programms ist:

⁵ Richir M., « Le Rien enroulé – Esquisse d'une pensée de la phénoménalisation » ; In: *Textures 70/7.8: Distorsions*, Bruxelles 1970, p. 9.

⁶ Diese Verwendungsweise von „ursprünglich“ teilt Richir mit anderen Differenz-Philosophen. Das *heteron* zum Ausgangspunkt zu nehmen, erlaubt es, das ‚Zerspringen‘ des Ursprungs seinerseits als „ursprünglich“ anzusprechen. Das Modell einer solchen Doppelbewegung als Bewegung und zugleich Gegenbewegung ließe sich beschreiben als das Beschreiben eines Kreises, das, indem das Ziehen der Kreisbahn auf sich selbst zurückkommt (sich schließt), zugleich ein Innen und ein Außen ‚be-schreibt‘. Ein- und Ausrollen des Kreises sind somit in jedem Moment koextensiv, jedoch fallen sie nicht ineinander, sondern bleiben durch einen irreduziblen Abstand getrennt. Dieses Verhältnis ist aber wiederum kein dialektischer Umschlag von Oppositionen, sondern bleibt ohne Bruch mit der Kontinuität – dialektisch ausgedrückt: die Differentialität ist sowohl ‚unrein‘ (Derrida) als auch ohne Synthese (Merleau-Ponty).

⁷ Richir M., « Le Rien enroulé », 14ff.

Überall und jederzeit finden wir das, was Differenz genannt wird, in der Sache des Denkens, im Seienden als solchem vor, so zweifelsfrei, daß wir diesen Befund gar nicht erst als solchen zur Kenntnis nehmen. Auch zwingt uns nichts, dies zu tun. Unserem Denken steht es frei, die Differenz unbedacht zu lassen oder sie eigens als solche zu bedenken. Aber diese Freiheit gilt nicht für alle Fälle. Unversehens kann der Fall eintreten, daß sich das Denken in die Frage gerufen findet: Was sagt denn dieses vielgenannte Sein? Zeigt sich hierbei das Sein sogleich als Sein des..., somit im Genitiv der Differenz, dann lautet die vorige Frage sachlicher: Was haltet ihr von der Differenz, wenn sowohl das Sein als auch das Seiende je auf ihre Weise *aus der Differenz her* erscheinen? Um dieser Frage zu genügen, müssen wir uns erst zur Differenz in ein sachgemäßes Gegenüber bringen. Dieses Gegenüber öffnet sich uns, wenn wir den Schritt zurück vollziehen. *Denn durch die von ihm erbrachte Ent-Fernung gibt sich zuerst das Nahe als solches, kommt Nähe zum ersten Scheinen. Durch den Schritt zurück lassen wir die Sache des Denkens, Sein als Differenz, in ein Gegenüber frei, welches Gegenüber durchaus gegenstandslos bleiben kann.*⁸

Die ontologische Differenz ist auch bei Heidegger *Bewegung* – als „entbergende Überkommnis“, in und durch welche Seiendes erscheint in der „bergenden Ankunft“⁹. Diese Doppelbewegung ‚west‘ „als die so Unterschiedenen aus dem Selben, dem Unter-Schied“¹⁰. Die Frage, die sich im Anschluss an diese Ausführungen stellt und die für Ricœur das komplementäre Element seiner Phänomenologie reiner Phänomenalisierung darstellt, lautet: Wie ist die Extension zu verstehen, in die sich diese Doppelbewegung einschreibt und die diese zugleich ermöglicht? Diese Extension kann weder der Raum empirischer oder reiner Anschauung sein. Dieser Raum kann aber auch kein ‚uneigentlicher‘ oder ‚abgeleiteter‘ sein – sein Sinn ist weder metaphorisch, analogisch, repräsentationalistisch noch modellhaft. In gewisser Weise beschreibt er die virtuelle Räumlichkeit einer „seltsamen Topologie“, wie Ricœur es mehrfach ausdrückt, und bildet eine eigentümliche „Sphäre“. Mit Heidegger könnte man nun sagen: diese Virtualität beschreibt das bloße ‚Wo-hinein‘ der Bewegung, in der durch „Ent-fernung“ des „Nahen“ die Nähe „zum ersten Scheinen [kommt]“. In Ricœurs Worten: das ‚Wo-hinein‘ einer Doppelbewegung der Phänomenalisierung, welches ein überschießendes Ausrollen zu beschreiben gestattet, das im Ausrollen ein Einrollen vollzieht und so eine (radikal mobile) Grenze zwischen Innen und Außen hervorbringt, die beide Sphären jedoch nicht identitär fixiert, sondern eine reflexiv „verdrehte“ Topologie offenbart, der gemäß

⁸ Heidegger Martin, *Identität und Differenz*, GA 11. Frankfurt a. M. 2006, p. 70. (Hervorhebung der letzten beiden Sätze durch mich – P. F.)

⁹ Ebd., p. 71.

¹⁰ Ebd.

das Innen des Innen nur ein anderes Außen, das Außen des Außen nur ein anderes Innen, eben einen „Unter-Schied“ des Selben (*dif-férance du Même*) freilegt.

Es sind diese Fragen und Probleme, die die ‚Produktion‘ des Richir’schen Textes in Gang setzten. Bis Anfang der 1980er Jahre ist Richirs Haltung noch kritisch-rezeptiv. Er folgt den Spuren der Philosophie auf der Suche nach einer Umgestaltung der Phänomenologie, deren Möglichkeit sich zunehmend am Horizont abzuzeichnen beginnt. Während dieser Phase bleibt allerdings die Position noch dunkel, von der aus er spricht. Erst mit den *Recherches phénoménologiques* (1981 und 1983) wird diese Position in Form eines *eigenen Entwurfs einer transzendentalen Phänomenologie* reflektiert.

Die Antwort auf die Frage aus welchen Gründen Richir die transzendentalen Phänomenologie für reformbedürftig hält, ist ebenso weitläufig wie komplex. Der Grundgedanke lässt sich wie folgt rekonstruieren. Zunächst ist die Grundbewegung einer jeden transzendentalen Reflexion sich vom ‚Reich‘ der Tatsachen zu emanzipieren, um in den Bereich der Möglichkeit – d. h. in den Bereich *bestimmter* Möglichkeit oder ‚Virtualität‘, nicht rein logischer Möglichkeit – zu gelangen, wo ‚Allgemeinheiten‘, ‚Bedingungen‘ oder ‚Wesenszusammenhänge‘ sich in Abhängigkeit des Gegebenen beschreiben lassen. Diese Ablösung gelingt dabei über eine Art „Simulation“ *im Modus des „Als-ob“* (17): als ob die zu klärenden Tatsachen, deren Faktizität ihr Möglich-sein bereits implizieren, auch ebenso gut *nicht* möglich seien könnten, oder als ob das tatsächlich Verstandene noch *unverstanden* sein könnte (mehr als das, zeigt ein erst noch zu explizierendes Verstehen gerade an, dass das Tatsächliche sogar selbstverständlich oder implizit verstanden ist). Ob diese Simulation nun wie bei Kant die Gestalt einer Hypothesizität annimmt – bekanntlich will dieser nicht klären, *was* Erfahrung ‚ist‘ oder *ob* sie möglich ‚ist‘, sondern fragt nach den Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung, *wenn Erfahrung möglich sein soll*; oder wie bei Husserl in Form einer phänomenologischen Reduktion inszeniert wird – durch Einklammerung der natürlichen Welt, um diese im Bewusstsein, als phänomenologischem Residuum dieser Ausschaltung, im *eigenwesentlichen* Reich der Möglichkeitsbedingungen des Erfahrenen, gleichsam im Lichte phänomenologischer Freiheit, wiederauferstehen zu lassen. In jedem Fall bleibt ihre Funktion die Suspendierung eines implizierten Seins zur Explikation der Möglichkeitsbedingungen der Bezugnahme auf Sachverhalte der Erfahrung (Erkenntnis, Moralität, Wahrnehmung, Intersubjektivität, etc.).

Am tiefsten Punkt jedoch – und damit kommen wir zu Richirs Einwand – braucht es innerhalb der transzendentalen Reflexion (dem phänomenologischen Feld, eröffnet durch die phänomenologische Reduktion) eine weitere Reflexion auf die dem Apriorischen eingeschriebene Reflexionsstruktur einer

irreduziblen Nachträglichkeit (d. h. eine weitere Reduktion). Zunächst einmal droht die Apriorizität ihre operationale Bewegung zu verschütten – den Umstand, dass die Reflexion auf apriorische Bedingungen aus einem Aposteriori ‚erwachsen‘ ist. Mit anderen Worten, meidet es das apriorische Denken, mit der Tatsache, dass es ein Denken *vor* der Transzendentalphilosophie gibt, *transzendental* ernst zu machen. Apriorizität konstituiert sich demnach derart, dass sich im Ausgang eines Aposteriori nachträglich ein Apriori retrojiziert, welches sich *zugleich* als das „Immer-Schon“ des Apriori im Aposteriori vorausseilt als dasjenige, in dem das Aposteriori immer schon angekommen sein wird (Futur II). In Richirs eigenen Worten:

Denn bei dem, was wir als die kantische oder hussersche Problematik [...] in den Blick genommen haben, handelt es sich, in der transzendentalen Dimension, stets [...] um eine Reflexion *a posteriori*, in welcher sich das *a priori* konstituiert als *a priori*, das als solches immer *a posteriori* erscheint; durch diese Reflexion wird eine notwendige Illusion erzeugt, dass es ein *a priori* gibt und dass das *a posteriori* mit ihm koinzidiert; damit ist diese Illusion ebenso die Illusion einer reziproken Reflexivität von *a priori* und *a posteriori*, d. h. in der Tat Illusion einer transzendentalen Subjektivität, in welcher sich die Koinzidenz, Adäquation oder die Transparenz des einen im anderen etablierte.¹¹

Wenn also der Richir'sche Ansatz eine Transzendentalphänomenologie ohne transzendente Subjektivität zu sein beansprucht, dann zunächst nur in diesem reflexionslogischen Sinne, dass sie dieses Reziprozitätsfeld als Quelle einer „*symbolischen Tautologie*“ ablehnt, weil sie *der Asymmetrie der transzendentalen Reflexion nicht gerecht wird* und weil die ‚harmonisierte‘ Reziprozität die Illusion eines ihr zugrundeliegenden *Leistenden* erzeugt. Das Denken kann sich jedoch nicht in der Reflexion einer ‚reinen‘ ‚ursprünglichen‘ Asymmetrie einrichten, sondern bleibt selbst in Bewegung, in einem Spannungsfeld zwischen dieser Asymmetrie und dem ‚Einrasten‘ derselben in Reziprozität. Dieses ‚Einrasten‘ des ersten Scheins der Simulation, insofern es als ein ‚Es gibt‘ ausgelegt wird, bezeichnet Richir nun als *ontologisches Simulacrum*.

¹¹ Richir M., *Recherches phénoménologiques I*, p. 44. Diese wie alle weiteren Übersetzungen der *Recherches phénoménologique* stammen von mir – P. F. Die im Text angeführten Seitenzahlen beziehen sich, soweit nicht anders angegeben, auf den ersten Band der *Recherches*.

3. Die Reflexivität von Schein und ontologischem Simulacrum

Dies ist also die Problemstellung, von der die *Ile Recherche* ausgeht, um, wie der Titel anzeigt, den „transzendental-phänomenologischen Status des ontologischen Simulacrums“ zu bestimmen. Der Schein, in der kritischen Explikation, erweist sich dabei als die *elementare Reflexionsfigur*, der eine enorme transzendental-phänomenologische ‚*Mobilität*‘ zukommt, sofern sie auf mehreren Ebenen ein ‚Gleiten‘ der Bezüglichkeiten instanziiert: zwischen Schein und Nicht-Schein, Innen und Außen, transzendentelem und ontologischem Feld. Im Rückblick beschreibt Richir diesen Ausgangspunkt selbst einmal als eine „Art Algebra der Phänomene“, die, nur als Phänomene, gewissermaßen als reine „Variablen“ funktionieren.¹²

Eine erste Reflexion auf die Semantik des Scheins soll uns als Einstieg dienen. Begriffloslogisch ist die Reflexivität, wie schon Platon im *Sophistes* zeigt, bereits in der ambivalenten Bedeutungsstruktur von „Schein“ angelegt, die Sein und Nicht-Sein verschränkt, so dass ihrer Beweglichkeit alle ‚Freiheitsgrade‘ zukommen, die sich durch diese Verschränkung denken lassen. Explizieren wir dies. Der Schein, der ‚etwas‘ und kein Nichts ‚ist‘, verweist strukturell auf ‚etwas anderes‘, dessen ‚Sein‘ er gerade ausstreicht. So bringt der Schein zunächst wahrhaft *ans* Licht. Er ist ein wirkliches *Scheinen*. Die Rede davon, dass „etwas wahr zu sein scheint“, zeigt an, dass im Schein gar der Anschein von Wahrheit aufscheint. Das ‚Scheinbare‘ ist dabei ebenso scheinend wie das ‚Unscheinbare‘: der „unscheinbare Gast“ etwa ist mitnichten nicht erschienen, er ist durchaus Erscheinung, jedoch ohne dass im Schein seiner Erscheinung jenes ‚etwas‘ aufschiene, das ihn *als* Gast erschienen ließe. ‚*Als* etwas scheinen‘ kann *alles*, sogar solches, das gar nicht *selbst* scheinen *kann*, das, im strengen Sinne, prinzipiell mit *Nicht-Schein* geschlagen ist. So gibt der „Heiligenschein“ gar den Anschein des Absoluten, verweist also scheinhaft auf ein wesenhaft Nichtrepräsentierbares, das *niemals* den Schein eines ‚etwas‘ annehmen kann. Deshalb kann dieses ‚Ins-Leere-Laufen‘ des Gegenstandsbezugs auch zum Schein im Sinne der Täuschung werden, etwa indem sich jemand den bloßen Schein des Anscheins des Absoluten geben kann, also „scheinheilig“ ist. Das ‚Nicht-‘ im Schein fungiert sozusagen als Scharnier, *das jeden Schein mit jedem anderen Schein kompossibel macht*. Kurz gesagt, wohnt dem Schein – der in der Transzendentalphänomenologie nicht nur Wortstamm ist, sondern im Begriff

¹² Siehe Richir M., *Phénomènes, temps et être 1. Phénoménologie et ontologie*, Grenoble, Millon, 1987, p. 12.

der „Erscheinung“ liegt – eine ganze ‚Batterie‘ von *Äquivokationen* inne,¹³ die im Innern einer Phänomenologie, die sich naiv gegenüber der Möglichkeit eines ontologischen Simulacrum verhält, ihr Unwesen treiben – was es zu zeigen gilt.

Was ist nun die Struktur des ontologischen Simulacrum? Dessen Elementarstruktur auf Ebene des Scheins bezieht sich auf die elementarste Form der Identität *qua Verdopplung in symmetrische Reziprozität*. Das Simulacrum ist zunächst „Simulacrum seiner selbst“ (60). Es ist der Moment, in dem die transzendente Simulation im Modus des ‚Als-ob‘ „den Schein des Scheins“ „als Erscheinen *seiner* Erscheinung“ (ebd., Herv. v. mir) auf sich selbst rückbezieht. So reflektiert sich die Erscheinung „als Schein einzig durch den Unterschied zum Nicht-Schein“ (ebd.). Dieses Sich-Abheben vor dem Hintergrund allen Nicht-Scheins, lässt den Schein in ‚etwas‘ reflektieren, das ebenfalls reiner Nicht-Schein im Schein ist: im ‚*Ursprung*‘ (dieser Abhebung). Anders gesagt, der Schein setzt sich selbst als ursprünglich, jedoch zunächst nur als ‚scheinbar‘ ursprünglich. Das ontologische Simulacrum ist in dieser Hinsicht also „eine Figuration, ein Schein des Ursprungs, wie er im Mythos aufscheint“ (ebd.).

Wie ist also dieser scheinbare Ursprung des Scheins zu denken? So, dass wir die implizite Äquivokation des Ursprungs des Scheins, die in seiner doppelten Strukturierung von „Nicht-Schein des Scheins“ und „*seiner* Erscheinung“ (61) besteht, bedenken. Dazu müssen wir die *exzessive Mobilität* des Scheins in den Blick nehmen. Erst wenn wir dies tun, kann gezeigt werden, wie sich der transzendente Überschuss in einen ontologischen verkehrt. Der Schein treibt, wie bereits gesagt, über sich selbst in dem Maße hinaus, wie er sich zum Nicht-Schein in Beziehung setzt.

Kritisch reflektiert, ermöglicht dieses ‚Über-sich-Hinaustreiben‘ zum Anderen seiner selbst – und dies auf Ebene der reinen Phänomenalität des Scheins, die gleichzeitig transzendente Ebene ist, sofern wir den Schein denken als gewonnen durch Simulation des ‚Als-ob‘ –, zugleich eine Öffnung hin zu *jedem* ‚Anderen-seiner-selbst‘, das als ‚Supplement‘ für den Nicht-Schein dienen kann. Die ontologische Figuration des Überschusses wird nun durch den doppelten Genitiv des „Scheins des Ursprungs“ erzeugt als dasjenige, was im Schein des Scheins (seiner Erscheinung) nicht Schein ‚ist‘. Das ontologische Simulacrum wäre demnach ein Ineinander von logischer und ontologischer Auslegung: „der ‚Ort‘, wo der Schein gewissermaßen seiner Grenze des Nicht-Scheins begegnet und wo er, indem er sich als Schein reflektiert, den Nicht-Schein *als Nicht-Schein* zur Erscheinung

¹³ Genauer: in der reflexiven Verdoppelung als Schein *des* Scheins liegt „eine fundamentale Äquivokazität, die genau das Zeichen der transzendentalen Modifikation ist...“ (Richir M., *Recherches phénoménologiques* 1, p. 74).

bringt“ (ebd.). Indem er sich in ein Verhältnis setzt zu dem, was er selbst nicht ‚ist‘, ‚ist‘ sein Sein „reines Sein“ (ebd.), d. h. *ursprünglich*.

Findet der Schein fortan im Nicht-Schein sein ursprüngliches Prinzip, so bezieht er sich auf diesen Nicht-Schein als *Möglichkeitsfeld* allen anderen Scheins, *als ob* das Feld des Nicht-Scheins sich wiederum zusammensetzte aus *weiteren potentiell ursprünglichen* Scheinen. Der Schein, indem er auf sich selbst verweist, verweist *zugleich* auf jeden anderen Schein, was, in Form einer ‚inneren Schiefelage‘, jene Differenzialität ermöglicht, die dem Schein allererst erlaubt, *sich* zu reflektieren, d. h. Schein des Scheins zu werden. Gemäß dem ‚Als-ob‘ scheidet der Schein dadurch ein *Quasi-Innen* von einem *Quasi-Außen*, was eine räumlich-topologische Hinsicht eröffnet, auf die wir weiter unten noch eingehen werden. Das vorangestellte „Quasi-“ soll dabei den Sachverhalt anzeigen, dass das ‚Prinzip‘ des Scheins stets im Nicht-Schein gründet. Nehmen wir diese Hinsicht noch hinzu, besteht die Reflexionsstruktur der symmetrischen Reziprozität aus folgendem Verhältnis: aus der ‚Harmonie‘, oder besser Gleichsetzung von *Erscheinen des Nicht-Scheins innerhalb und außerhalb des Scheins* und *Sein als ‚reinem Sein‘, d. h. als Schein seiner selbst*. Diese Reziprozitätsfigur liegt *a fortiori* dem reziproken Verhältnis von transzendentelem und ontologischem Überschuss, bzw. von reinem transzendentelem Schein und ‚reinem Sein‘, im Simulacrum zugrunde.

Diese Reflexivität des ontologischen Simulacrums, weiter ausgeführt, bedeutet einerseits, dass es den Nicht-Schein als solchen setzt (als unsichtbar, übersinnlich oder unscheinbar (62)), wodurch dieser Nicht-Schein dem Simulacrum als *das andere seiner selbst* erscheint, d. h. als ‚Sein‘ im Sinne der Transzendenz; andererseits, dass es den Schein als solchen setzt, also gerade als Simulacrum von ‚Sein‘ oder ‚Ursprung‘ in Form einer „internen Exklusion“ (63) von allem, was nicht *es selbst* wäre, also als Selbstpräsenz.

Wir können (und *müssen* sogar– auf die Figur einer „notwendigen Möglichkeit“ wird weiter unten eingegangen), diese setzende Funktion des Simulacrums auch wahrheitslogisch darlegen. Dass er Schein seiner selbst (Erscheinung) zu sein scheint, ließe sich auch so ausdrücken: dass er *wahrhaft* Schein seiner selbst ist. Wie wird im ontologischen Simulacrum nun der Gedanke, dass sich etwas ‚wahrhaft‘ im Schein *bekundet*, mit dem Umstand vermittelt, dass diese Bekundung durch *Simulation* gewonnen wurde? Die „Wahrheit“ des Simulacrums besteht zunächst aus nichts anderem als der scheinbaren Selbstreflexivität des Scheins, die jedoch – gemäß dem Schein selbst, der Schein seiner selbst ist – selbst bloßer Schein ist. Die ‚Wahrheit‘ des Scheins seiner selbst ist eben die Wahrheit der Wahrheit selbst, einer Wahrheit, die bloßer Schein ist, sofern sie sich in nichts anderem als ihrem bloßen Selbstbezug ‚bekundet‘.

Diese Wahrheitsstruktur ist uns jedoch bestens vertraut. Es ist die Mathematik mit ihren spezifischen ‚Wahrheiten‘ und ‚Bekundungen‘, die sich in diesem Feld des Simulacrums eingerichtet hat. Die mathematischen Gegenstände, seien sie Zahlen, Mengen oder Figuren, ‚bekunden‘ sich durch nichts anderes als durch sich selbst. Diese formal-synthetische Selbstbezüglichkeit konstituiert die der Mathematik eigene Form der Notwendigkeit. Aus anderer Hinsicht könnte man sagen, dass die ihr zukommende ‚Strenge‘ in nichts anderem beruht als der radikalen Exklusion jeder nicht formalen Bezüglichkeit. Das transzendente Feld der Philosophie wird nun gleichermaßen durch Immanentisierung der Bezüglichkeit im Modus des ‚Als-ob‘ gewonnen, und in der Tat kann man, wenn denn dem transzendentalen Feld eine Art „Notwendigkeit“ zukommen soll, sagen, dass es „*eine Notwendigkeit von derselben Ordnung, wie die der Mathematik* [sein müsste], die sich indifferent gegenüber der Frage verhält, ob die mathematischen Begriffe und Relationen reell und wahrhaftig im Sein existieren...“ (63f.) Woraus Richir die Hypothese ableitet: „[W]enn eine transzendente Phänomenologie als strenge Lehre möglich ist, wäre sie dies nur gemäß einer Strenge, die ihre Notwendigkeit aus derselben Notwendigkeitsordnung erhält, die auch die *effektive Praxis* (nicht ihre ausgearbeiteten Theorien über...) der Mathematik leitet.“ (64) Wie die Mathematik müsste eine solche Phänomenologie ihre ‚Gegenständlichkeiten‘ ebenfalls durch „Quasi-Position und *Hypo-These* ihrer Axiome, Definitionen und Regeln“ (ebd.) gewinnen. Das transzendente ‚Wesen‘ des Scheins liegt folglich darin, dass er „*im Verhältnis zu jeder Ontologisierung, oder im Verhältnis zu jeder Ontologie, reine Illusion ist*“ (65). Dieser Bezug auf die Mathematik ist jedoch ausschließlich hinsichtlich deren Verhältnis zur Ontologie zu nehmen. Dass ihre Gegenstandstypen dabei aus symbolischen Operationen gewonnen werden, markiert gerade eine Differenz zum philosophierenden Denken, wie wir es hier mit Richir entwickeln.

Jedoch will die Transzendentalphänomenologie sich nicht im ontologischen Simulacrum der Mathematik bewegen, sondern gerade dieses Simulacrum, das der Mathematik selbst unproblematisch ist, problematisieren, indem sie, noch einmal gesagt, die Reflexivität des Scheins als einen *mobilen* Differenzialisierungsmotor zu explizieren sucht, der die Verhältnisse des Erscheinens hervorbringt, allerdings in Hinsichtnahme auf eine irreduziblen Verschiebung, d. h. in Reflexion auf eine Verhältnissetzung *mit mobilen Grenzen*.

Aber um diese Mobilität in den philosophierenden Blick nehmen zu können, muss eingesehen werden, dass jede Form ontologischer ‚Reste‘ aus der Reflexion auf den Schein als Schein radikal zu verbannen ist, was jedoch gerade nicht ‚Bereinigung‘ eines nun ‚reinen‘ Feldes oder vollkommene Transparenz der

ursprünglichen Gründe der Bewegung des Erscheinens bedeuten soll, sondern umgekehrt, *die reflexive Mobilisierung und Pluralisierung von Fixierungen*, so schreibt Richir:

Die Frage der *Wahrheit*, d. h. der *alétheia* oder des Werdens des Seins *als solchem*, stellt sich nur *in einer Ontologie und im Ausgang von ihr*, für uns aber lässt sie sich nur auf eine solche Weise stellen, die der Reflexion des Scheins über sich selbst folgt, welche die rein transzendente Erscheinung zur Erscheinung bringt, welche ontologisches Simulacrum zugleich als Illusion seiner selbst wie als Illusion im Verhältnis zur Ontologie ist. (66)

Aus dem bereits Gesagten lassen sich nun erste Bestimmungen von jener ‚Position‘ geben, von der aus eine derartige Phänomenologie zu ihren Deskriptionen und Urteilen gelangt. Die ‚Definition‘ des Feldes der Transzendentalphilosophie“ würde demnach aus der „Prüfung aller ihrer Elemente“ in Hinsicht auf die wesenhafte „Unterscheidung von Transzendentalem und Ontologischem“, die wiederum gleichzusetzen wäre mit einem „Denken der Phänomenalisierung“, das sich „gemäß einer Strenge oder Notwendigkeit ausbreitete, welche *rein transzendental* begründet wäre“ (68, Herv. v. Vf.). Aufgabe der Transzendentalphänomenologie ist es danach, im Spannungsfeld zwischen Schein als bloßem Schein und ontologischem Simulacrum desselben, die stets „plastischen“¹⁴ und prinzipiell niemals *a priori* bestimmbar „Einmischungen des Ontologischen im Transzendentalem“ (69) zu reflektieren.

4. Reduktionsmethode und Schein des Denkens

Im Ausgang dieser Qualifikation der transzendentalen Phänomenologie, gilt es die Frage zu klären, welche Rolle genau dem *Denken* in diesem Spannungsfeld zukommt. Was soll es, wie im obigen Zitat angezeigt, bedeuten, dass die Reflexion hier dem Schein *folgt*. Was ist ihre Form der ‚Begleit-Erscheinung‘ und auf welchem *Weg* wird dieses Begleiten gewonnen? Kurz gesagt, was ist die Methode einer solchen Phänomenologie? Welcher Status kommt der phänomenologischen Reduktion im Lichte dieser Umgestaltung zu?

¹⁴ Zum Begriff der Plastizität in der konstruktiven Phänomenologie siehe Schnell Alexander, *Wirklichkeitsbilder*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2015, 37ff.

Die Antwort auf diese Fragen wird in einer Transformation und Radikalisierung dessen liegen, worauf die phänomenologische *Suspendierung des Ontologischen* abzielt. Bekanntlich schaltet die phänomenologische *Epoché* „die zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörige Generalthese [...] außer Aktion“¹⁵, also die Seinsthese der Welt als wirklich daseiende, ebenso wie mittelbar alle Wissenschaft, die sich auf diese natürlich daseiende Welt bezieht. Dieses „Üben“ der *Epoché* geschieht einem absoluten Können gemäß, in „vollkommener Freiheit“¹⁶.

Die Husserl'sche *Epoché* beschreibt, in ihrer Explikation in den *Ideen I*, allerdings darüber hinaus eine Art ‚*Hyperbel*‘, in der sich Richirs radikalierter Sinn der phänomenologischen ‚Ausschaltung‘ einrichten wird. Husserl zieht in den *Ideen I* ‚für einen Moment‘ – im Übergang der Sinnklärung der ‚Ausschaltung‘ (§ 31.) zur Explikation der ‚phänomenologischen Epoché‘ (§ 32.) – die Einsicht in die Vollkommenheit der Freiheit der allgemeinen Möglichkeit des Zweifels als Eröffnung der Möglichkeit einer ‚universellen ‚epoché‘“¹⁷ in Betracht, von der er jedoch unmittelbar wieder Abstand nimmt:

Es ist ferner anzumerken, daß nichts im Wege steht, [...] in Ansehung einer zu setzenden Gegenständlichkeit, welcher Region und Kategorie auch immer, von Einklammerung zu sprechen. In diesem Falle ist gemeint, daß jede auf diese Gegenständlichkeit bezogene These auszuschalten und in ihre Einklammerungsmodifikation zu verwandeln sei.¹⁸

Und im nächsten Paragraphen:

An Stelle des Cartesianischen Versuchs eines universellen Zweifels könnten wir nun die universelle ‚epoché‘ in unserem scharf bestimmten und neuen Sinne treten lassen. Aber mit gutem Grunde begrenzen wir die Universalität dieser ‚epoché‘. Denn wäre sie eine so umfassende, wie sie überhaupt sein kann, so bliebe, da jede These, bzw. jedes Urteil in voller Freiheit modifiziert, jede beurteilbare Gegenständlichkeit eingeklammert werden kann, kein Gebiet mehr für unmodifizierte Urteile übrig, geschweige denn für eine Wissenschaft. Unser Absehen geht aber gerade auf die Entdeckung einer neuen wissenschaftlichen Domäne, und einer solchen, die eben durch die Methode der Einklammerung, aber dann nur einer bestimmt eingeschränkten, gewonnen werden soll.¹⁹

¹⁵ Husserl Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*. Hg. von K. Schumann. Den Haag 1976 (Husserliana, Bd. III/1), p. 65.

¹⁶ Ebd., p. 63.

¹⁷ Ebd., p. 65.

¹⁸ Ebd., p. 64.

¹⁹ Ebd., p. 65.

Die *reine* Idee einer Epoché setzt der Modifizierung des Gegebenen *prinzipiell* keine Grenze. Die universelle Freiheit des transzendentalen Einstellungswechsels wird von Husserl vielmehr aus *diskursiven* Gründen beschränkt: die freigelegte Eigenheitssphäre soll vor dem ‚Abgrund‘ des Problems seiner Versprachlichung – der (Wieder-)Einschreibung der phänomenologischen Erkenntnis in die symbolische Stiftung, d. h. ihrer Verweltlichung und Objektivierung – gleichsam halt machen, indem Notwendigkeit und Strenge der reduzierten Sphäre auf diejenige der „Wissenschaft“ eingeschränkt werden.²⁰ Die Gegenstände natürlicher Welterfahrung und die sich auf diese beziehenden Wissenschaften sollen eingeklammert werden, nicht aber ‚Gegenständlichkeit überhaupt‘, ‚Wissenschaftlichkeit überhaupt‘. Die ‚innere‘ Logik der phänomenologisch reduzierten Sphäre soll dem wissenschaftlichen Diskurs entsprechen, sodass auch in dieser die formale Gegenständlichkeit und formale Kategorizität, d. h. die formale Eidetik von reiner Logik und *mathesis*, gewahrt bleiben. Die Möglichkeit, dass in der transzendentalen Sphäre Auf-scheinende wie auch die Intentionalitätsanalyse der Konstitution eines in diesem Schein Er-scheinenden *selbst als Schein auszugeben*, scheint Husserl die phänomenologische Reduktion auf *relativistische* und *skeptische* Abwege zu führen. Richir will nun zeigen, dass eine solche Zurückweisung selbst *nur im Lichte* des ontologischen Simulacrums Sinn haben kann.

Er versucht dagegen den Schein als solchen zu denken, indem er ihn *im Ausgang vom Nichts* (vom ‚Nicht-‘) denkt. Dies meint zugleich, dass im transzendentalen Feld dem Schein als Schein eine elementare Reflexivität zukommt und dass in diesem Schein nur als Schein gleichwohl ‚nichts‘ erscheint. Insofern dieses ‚Nicht-‘ notwendig für die Eröffnung des transzendentalen Feldes ist, spricht Richir auch vom „transzendentalen Nichts“ (73).

Es gilt die Fixierungen des Scheins (die reflektierenden Identifikation des Scheins mit sich als *seines* Scheinens) als Möglichkeit seiner eigenen Reflexivität zu denken und nicht als durch die „Konsistenz eines Seins“ (ebd.) gegeben. Der Reflexionsbewegung des Scheins als solchem ‚folgen‘, heiße demnach: *im Ausgang vom ‚Nicht-‘ die Eigenbewegung der Fixierung oder fortschreitenden Determinierung nachzeichnen, ohne diese Fixierungen ihrerseits in einem Sein terminieren zu lassen.*

²⁰ Eugen Fink diskutiert diese Fragen in der *VI. Cartesianischen Meditation* (§10. Das Phänomenologisieren als Prädikation): „Es ist die Grundfrage, ob und wie die *Objektivierung* der phänomenologischen Erkenntnis zu einer *in der Welt* auftretenden Wissenschaft partizipiert an den subjektiven Bedingungen, die für jede mundane Wissenschaft gelten, ob und wie sie teilhat an der *Abhängigkeit* der *institutionellen Organisation* weltlicher Wissenschaft von bestimmten Grundphänomenen der menschlichen Existenz.“ (Fink Eugen, *IV. Cartesianische Meditation*, Husserliana Dokumente, Band 2. Dordrecht, Boston, London, Springer, 1988, p. 112.)

Die subtile Schwierigkeit liegt nun darin, dass ein Denken des reinen Scheins (im Ausgang vom transzendentalen Nichts) *an sich* unmöglich ist, und sich daher notwendig nur im Schein eines ‚etwas‘ reflektiert – eines „etwas“, das der Reflexivität des Scheins gleichsam als ‚Steigbügel‘ dient (der Möglichkeit, sich als reflexiv zu ‚erkennen‘). Der ‚Spiegel‘ dieser Selbsterkenntnis ist aber nicht ein seinerseits Erscheinendes, sondern ein Nicht-Schein, insofern dieses ‚etwas‘, in dem sich der Schein als reflexiv reflektiert, dieses Moment der Einheit ‚jenseits‘ des Scheins selbst, selbst nicht Schein ist. Dieses Nicht-Scheinen des ‚etwas‘ nun als das ‚Sein‘ dieses ‚etwas‘ zu deuten, genau darin besteht auf dieser Reflexionsebene das ontologische Simulacrum.

In welcher Beziehung steht nun das Denken zur Reflexivität des Scheins? Von Merleau-Ponty inspiriert, versteht Richir nun diesen ‚Spiegel‘ als Phänomenalisierung, in der sich Schein in Nicht-Schein reflektiert, und so „die transzendentalen Möglichkeitsbedingungen ihres *inneren Narzissmus*“ (74, Herv. v. Vf.) bereitstellen. Dass die Phänomenalisierung – als ‚Immanentsierung‘ oder Ausbildung einer ‚Innerlichkeit‘ qua Spiegelung – von einem Phänomenologisieren ‚begleitet‘ zu werden scheint, bedeutet, dass sich der Schein nicht nur als Schein als solchen und als Schein eines Nicht-Scheins (‚etwas‘) reflektiert, sondern dies je nur als Schein *für einen anderen Schein* zu sein scheint.

Diese „*Aushöhlung (creux)*“ der Scheinreflexivität durch die Hinsichtnahme des „für wen oder was“ des Scheinens, ist mehr als alles andere in Gefahr, sich zu ontologisieren. Dieses Hinsicht-Nehmen muss sich selbst transzendental-phänomenologisch reflektieren, d. h., im Sinne Finks, *sich* als „unbeteiligten Zuschauer“ begreifen, der wiederum den Kern der Methodenlehre der Phänomenologie (mit ihrer Aufgabe der Explikation seiner doppelten operativ-thematischen Funktion) bildet. Oder mit Richir gesprochen:

[D]iese Reflexion muss, wie wir wissen, selbst transzendental reduziert werden, sie muss jede Versuchung zur Ontologisierung ausschalten, genau das meint, die Reflexionsbewegung des Scheins nur zu ‚begleiten‘ ohne sich in sie einzumischen.“ (75)

Diese Hinsicht auf das Denken des Scheins als Schein in einem anderen Schein setzt jene Begleit-Erscheinungen in Gang, welche die Problematik des Scheins wie die des ontologischen Simulacrums verdoppeln, indem von nun an auch diese ‚Aushöhlungen‘ (durch den Nicht-Schein) und deren ‚Verschüttungen‘ (durch einen anderen Schein) reflektiert werden müssen, oder einfacher gesagt, indem sich die Aufgabe einer transzendental-phänomenologischen Reflexion auf das „Für-uns“ (ebd.) stellt.

Die durch das Begleiten eingeführte Korrelation reflektiert den Schein in seinem Schein eines An-sich und seinem Schein für uns, wobei das Für-uns wiederum als bloßer Schein oder Schein eines Seins erscheinen kann. Anders gesagt, hier bildet sich die Struktur einer *ersten Gegen-ständlichkeit* (einer *Ti-nologie*); genauer: in der Modifikation des „Als-ob“ des transzendentalen Feldes und unter Reduktion jeglicher Ontologisierungstendenz reflektiert sich der Schein im Spiegel seines Nicht-Scheins im Rückbezug auf „*sein Quasi-Sein*“ (76), da der Schein im transzendentalen Feld das im Nicht-Schein aufblitzende Sein unmittelbar spontan „*auto-reduziert auf ein ‚etwas‘ als seine Quasi-Identität oder sein Quasi-Innen, das als solches nur erscheint durch Vermittlung mit [...] seinem Quasi-Außen*“ (ebd.).

Diese Vermittlung von Quasi-Innen des Scheins und Quasi-Außen des Scheins des Scheins ist nun aber kein dialektischer Umschlagspunkt einer bestimmten Negation, sondern gerade auf solche Weise überkreuzt oder ineinander verschränkt, dass sich ihre Bewegung ‚bruchlos‘ („*sans solution de continuité*“) vollzieht. Diese Unscheinbarkeit der Bewegung ermöglicht erst das ontologische Simulacrum als Verankerung der Quasi-Identität in einem Quasi-Sein. In Richirs Terminologie: Es kommt hier zu einer Verschränkung einer Doppelbewegung, die zugleich *interne Exklusion* und *externe Inklusion* ist, die sowohl bruchlos oder auch, was dasselbe ist, eine mobile Grenze aufweist, d. h. einen „*inneren Abstand (écart)*“ (77) im Schein selbst anzeigt. In dieser Hinsicht ist der Schein stets in Bewegung, weil stets in „*Schieflage*“ zu sich selbst. Jeder Versuch der Fixierung eines *bestimmten* Moments bedeutet einen Bruch mit der bruchlosen Bewegung der Reflexivität des Scheins als solchem, und – weil der Schein nichts ‚ist‘ außer dem – die Eklipse des Scheins als Schein. Diese Mobilität ist aber rein transzendentaler und nicht ontologischer Natur, ihre ‚Kraft‘ schöpft sie aus nichts anderem als der „*notwendigen Möglichkeit*“ (78) der transzendentalen Reflexion des Scheins.

5. Die transzendente Topologie des Scheins

Spätestens an diesem Punkt der Untersuchung wird dem aufmerksamen Leser aufgefallen sein, dass die wichtigsten operativen Begriffe der Reflexion auf die Reflexivität des Scheins einer *topologischen* Semantik folgen. Dass diese Schicht erst jetzt Aufklärung erfährt, gründet in der Treue zum Text, in welchem erst an dieser Stelle des Gedankengangs die virtuelle Räumlichkeit der genannten Reflexivität transzendentalphänomenologisch ausgewiesen wird. Es wird sich zeigen, dass diese ‚Räumlichkeit‘, diese ‚Sphäre‘ oder dieses ‚Feld‘ in sich „*ursprünglich verdreht*“

(*originairement distordue*) ist, d. h. dass es zwei verschiedene topologische Hinsichten (gewissermaßen ‚Organisationsprinzipien‘) auf den ‚Ort‘ der Phänomenalisierung gibt, die, mit Merleau-Ponty gesprochen, eine Art ‚Scharnier‘ bilden: die Möglichkeit einer Wende der einen Hinsicht in die andere.

Dieser Gedanke einer „*transzendentalen Topologie des Scheins*“ (82) ist jedoch, in Hinsicht auf Richirs Denkweg, älter als die *Recherches phénoménologiques*. Wir würden sogar so weit gehen zu behaupten, dass in dieser Topologie Richirs ursprüngliche philosophische ‚Intuition‘ liegt.²¹ Werksimmanent lässt sich deutlich eine Kontinuität der terminologischen Transformationen nachzeichnen: von der Topologie eines Ein- und Ausrollens im inauguralen Essay „*Le rien enroulé*“ (1970) und die frühen kunsttheoretischen Betrachtungen zum Werk Jean Dubuffets, über die Ausarbeitung einer phänomenologischen Kosmologie in Auseinandersetzung mit der (Wissenschafts- und) Philosophiegeschichte in *Au-delà du renversement copernicien* (1976) und *Le rien et son apparence* (1979), die Heterogenität von phänomenologischem und symbolischem Feld in der mittleren Phase der Sinnbildungsphänomenologie (ca. 1988-98), bis zu den Reflexionen auf die Platonische *chôra* im Spätwerk.

Worum geht es bei dieser ‚Intuition‘? In groben Strichen vorausgeworfen, geht es um den Versuch, eine Sphäre, die traditionell *ausgehend* von einem Mittelpunkt oder Zentrum den ‚Umkreis‘ oder ‚Peripherie‘ bestimmt, derart umzukehren, dass dieselbe *von einer ‚reinen‘ Peripherie ohne Zentrum her gedacht wird*. Im Sinne des oben gesagten, gilt es, die zentral-organisierte Sphäre als ursprüngliche Verdrehung der peripher-organisierten Sphäre zu denken. Die Rede von einer philosophischen ‚Intuition‘ muss dabei insofern in Anführungszeichen gesetzt werden, als diese sphärische Struktur nur durch topologische Eigenschaften charakterisiert werden kann, d. h. jenseits der Möglichkeit einer Repräsentation im klassischen Sinne liegt. Dieser Grundgedanke kommt, wie gesagt, in zahlreichen Texten zur Sprache, sehen wir nun, wie er sich in der *Ile Recherche* entfaltet.

Dazu muss das quasi-räumliche Bezugssystem der Quasi-Identität des Scheins mit seinem Quasi-Innen und Quasi-Außen in seiner vollen Komplexität expliziert werden. Bislang haben wir die ineinander verschränkte Bezüglichkeit von interner Exklusion/externer Inklusion als Struktur kennen gelernt, ohne verstanden zu haben, wie genau sich *aus* und *in* ihr ‚Identität‘ konstituieren soll – nur so viel wissen wir, dass ihre ‚Form‘ topologisch sein wird.

²¹ „Intuition“ verstehen wir hier im Sinne Bergsons, als Verhältnis des Geistes zu sich selbst. Vgl. Bergson Henri, *L'intuition philosophique*, Paris, Payot, 2011.

Bislang besteht diese Quasi-Identität aus der bloßen Selbstbezüglichkeit des Scheins als solchem, also der Möglichkeit sich als transzendentaler Schein ‚über sich selbst zu beugen‘. Indem der Schein sich als Schein des Scheins er-scheint, d. h. als die Einheit eines ‚etwas‘, die selbst nicht erscheint oder Nicht-Schein ‚ist‘, reflektiert sich der Schein im Spiegel des Nicht-Scheins und bildet so ein erstes Innen, einen „inneren Narzissmus“, eine erste ‚Intimität‘ aus. In dieser Spiegelung des Nicht-Scheins liegt aber nicht nur die Möglichkeit der Einrollung in sein Innen begründet – das ‚Prinzip‘ oder die *arché* der Einheit desselben ist nichts, das am Schein *eigens* erschiene –, sondern ebenso die Ausrollung ins Außen dessen, was überhaupt Nicht-Schein des Schein sein kann, d. h. *alle anderen* Scheine. Im Spiegel des Nicht-Scheins *als Alterität* reflektiert sich aber das Innen des Scheins *in der Allgemeinheit ‚des‘ Scheins*. Was im Nicht-Schein der Quasi-Identität des Scheins erscheint, ist also dieser Schein als Partikuläres einer Schein-Sphäre: in seiner Quasi-Identität ist der Schein gegenüber allen anderen Scheinen *qualifiziert*, wogegen er in der Homogenität dieser Identität potentiell die Position jedes anderen Scheins einzunehmen vermag. Mit anderen Worten reflektiert der Schein seine *Singularität*:

Daraus [aus dieser Eröffnung der Alterität] folgt, dass das, was dem Schein erlaubt, *als der* Schein zu erscheinen, die *Quasi-Identität* seines Quasi-Innen im Quasi-Außen ist. Was jedoch diesen Sachverhalt in der Illusion des Scheins verschwinden macht, ist eben jener Sachverhalt, dass sein Quasi-Innen nicht restlos ins Quasi-Außen übergeht, sondern zugleich an sich hält (*se retient*) als eine Art ‚singulärem Ort‘ *seines* Quasi-Außen, welcher allseitig – es gibt hier keine privilegierte Richtung – sein Quasi-Innen überschreitet. (80)

Durch diesen ‚Abdruck‘ von Identität im Allgemeinen, reflektiert sich der Schein als „singulärer Ort“, der zugleich die unmittelbare Umgebung dieser Singularität als *seinen* Umkreis, *seine* Peripherie setzt. Mit anderen Worten die quasi-unendliche Transzendenz des Quasi-Außen *ver-endlicht sich* zur *jeweiligen* Peripherie des *jeweiligen* Scheins. Der Schein zieht gleichsam eine endliche Grenze, die sich allerdings in zweierlei Hinsicht auslegt: einerseits ist der Schein dann endlich, sofern er nicht mehr jedem anderen Schein zugänglich wäre (Richir bemüht hier das Bild einer „Haut“ (*peau*)), die als ‚Membran‘ des Scheins sowohl der Ort der Kommunikation mit der Außenwelt wie auch Prinzip der Beschränkung oder Regulation des Einströmens des Außen ins Innen wäre); andererseits ist er dann ‚bloß‘ endlich, im negativen Sinne nicht jeden anderen Schein bewohnend, sondern *sich* begrenzend, indem er sich selbst das Prinzip der Selbstbegrenzung ‚auflegt‘ und

so von der Möglichkeit der Überschreitung keinen Gebrauch macht, womit er aber im gleichen Zuge die Unendlichkeit und Unbegrenztheit des Quasi-Außen ‚anerkennt‘.²²

In dieser Gestalt oder bis zu diesem Punkt der Reflexion ist die Sphäre des Scheins analog zur klassischen Kosmologie der Neuzeit: in Form einer *unendlichen Peripherie des Unendlichen*. Der Schein, der, indem er sich als „singulären Ort“ reflektiert, zugleich das unendliche Quasi-Außen als *sein* Außen setzt (Peripherie) und sich so ver-endlichend selbstbegrenzt, gliedert die ganze Sphäre, mit Fichte gesprochen, durch eine Art „unbegrenzte Grenze“. So konstituiert sich eine Kosmologie des potentiell Unendlichen – des ‚schlechten‘ – da von der Endlichkeit *ausgehend* – Unendlichen: der „singuläre Ort“ *begreift* seine unendliche Peripherie wiederum als potentiell unendlich viele „singuläre Orte“ mit *ihrer* jeweiligen unendlichen Peripherie. So wird sie gleichsam zum „Ort aller singulären ‚Orte‘“ (82). Diese Sphäre im Ausgang vom Zentrum, deren Peripherie sich „zugleich überall und nirgendwo“ (ebd.) befindet, ist als unbegrenzte Begrenzung doch noch einseitig, sofern die Bezüglichkeit sich hier zunächst nur im Ausgang ihrer Singularisierung reflektiert, ohne Reflexion auf die Begrenzung des Unbegrenzten zu üben.

Die notwendige Möglichkeit dieser Reflexion der Sphäre leitet Richir aus dem Schein als solchen ab: „[D]ie unendliche Peripherie muss dieselben Eigenschaften wie der Schein haben: sie ist ‚ursprünglich‘ verdreht, und zwar derart, dass die Scheine, die irgendeinen dieser singulären Orte einnehmen, selbst ursprünglich verdreht wären.“ (83) Diese Verdrehung lässt sich reflexionslogisch relativ simpel konstruieren, ihre Funktion wahrhaft zu erfassen, ist dagegen, wollen wir meinen, eine Herausforderung für jeden Richir-Leser.

Die logische Umkehrung der zentrierten Sphäre deren Peripherie überall und nirgendwo liegt, ergibt *eine Sphäre „reiner Peripherie [...] deren Zentrum zugleich überall und nirgendwo liegt“* (ebd.) Was ist aber der Sinn dieser Verdrehung, die die Sphäre als topologische Eigenschaft dem Schein als solchem verdankt?

Die reine Peripherie ist letztendlich *der topologische Ausdruck der Reflexivität des Scheins selbst*, insofern dieser *weder* Innen noch Außen hat, sondern nur ein Quasi-Innen und Quasi-Außen. Aus dieser Mobilität der Grenze zwischen seiner Selbstbegrenzung und Selbstüberschreitung folgt also nur eine Quasi-Identität, oder es folgt daraus, dass der Schein als „singulärer Ort“ ebenso das *Externe inkludiert* – indem die Peripherie die *seinige* wird –, wie auch das *Interne exkludiert*:

²² Hierin klingt der Fichte'sche Gedanke eines „Anstoßes“ als Selbstbegrenzung des absoluten Ich an. Siehe dazu den bereits erwähnten Aufsatz von Sacha Carlson.

Nicht nur besteht die Peripherie aus unendlich vielen potentiellen „singulären Orten“, auch *sein* Ort ist bloß *ein* Ort des Ortes aller Orte, d. h. ein Schein von ‚Ort‘.

Mit dieser Reflexion auf die virtuelle Räumlichkeit, die gewissermaßen das anonyme *substratum* der reflexiven Dynamik des Scheins ist, ist sowohl das transzendente Feld der Phänomenologie des Scheins wesentlich qualifiziert, wie auch die erste Hälfte einer transzendental-phänomenologischen ‚Ästhetik‘ angelegt und umrissen:

Charakterisiert *als unendliche und verdrehte, reine Peripherie*, ist sie gleichsam der *transzendente Topos allen möglichen Scheins in seinem transzendentalen ‚Wesen‘*, und als solche die Bedingung der Möglichkeit einer transzendentalen Raum-Zeit, die sich entfaltet rein im Ausgang des transzendental reduzierten Scheins. (ebd.)

Was die andere Hälfte dieser ‚Ästhetik‘, die temporale Form der ursprünglichen Verdrehung angeht, so würde ihre Explikation, obwohl sachlich geboten, den Rahmen dieses Kommentars sprengen. Trotzdem soll ein Ausblick dieser Problematik durch die folgenden Anmerkungen gewährt werden.

Es dürfte durch das bereits Gesagte hinreichend deutlich geworden sein, dass auch die zeitliche Dimension der ursprünglichen Verdrehung auf ihre Weise die Reflexivitätsmomente des Scheins ‚dekliniert‘. Es gilt in dieser Hinsichtnahme die topologische Bezüglichkeit von ‚singulärem Ort‘ und Peripherie als *Archi-Teleologie* zu begreifen. In aller Kürze bedeutet dies, das ontologische Simulacrum des *Ur-sprungs*, als mögliche Selbstsetzung des Nicht-Scheins des Scheins, und den aus diesem entspringende *Ent-wurf*, ebenso als ursprüngliche Verdrehung zu denken. Dies geschieht derart, dass die Reflexionsstruktur einer Pro- und Retrojektion des Apriori im Aposteriori *als Reflexivität des Scheins als solchem* erfasst wird. Das ontologische Simulacrum kann demgemäß als ‚Kurzschluss‘ dieser Reflexionsbewegung verstanden werden, d. h. als ‚Moment‘, in dem sich die vereinheitlichende und ontologisierende Fixierung des Scheins, seine Phänomenalisierung, „mit einem Schlage“ (*d’un seul coup*, platonisch: *exaiphnés*) einstellt, und sich dergestalt als nicht-erscheinender Ursprung des Scheins setzt.²³ Das Bedenken der mannigfachen Konsequenzen dieser transzendentalen Zeitlichkeit stellt die Phänomenologie natürlichen vor weitere Aufgaben.

²³ Die folgende Passage expliziert einmal prägnant die Verschränkung der räumlichen und zeitlichen Hinsicht: „[D]as Simulacrum ist, was es ist, indem es sich nachträglich in einer reinen transzendentalen Illusion, der Illusion des Nichts, reflektiert. Dies bedeutet, dass es nur im Modus einer reflektierten Illusion erscheint, nachträglich (*après coup*) als Illusion eines Vor-gängigen (*avant coup*)“

6. Die Möglichkeit einer Phänomenologie *des* ontologischen Simulacrums

Kommen wir zu guter Letzt auf die wohl drängendste Frage zu sprechen: welchen Bezug hat, noch einmal, das *Denken* auf diese Phänomenologie des reinen Scheins, nun im Lichte dieser neuartigen transzendentalphänomenologischen ‚Ästhetik‘? Anders gesagt, die Reflexionsstrukturen des Scheins und des ontologischen Simulacrums müssen jetzt als *Momente der Phänomenalisierung* aufgewiesen werden: Wie phänomenalisiert sich die Autonomisierung des ontologischen Simulacrums in ein ‚An-sich‘ und wie die Begleit-Erscheinung des ‚Für-uns‘? Wieder anders gesagt, es gilt, die Gefahren eines ‚Quasi-Repräsentationalismus‘ oder ‚Quasi-Animismus‘ derjenigen Ausdrucksweise aufzuklären, dernach sich der Schein im ontologischen Simulacrum, im Spiegel des Nicht-Scheins, qua Selbstbezüglichkeit selbst *erkennt*‘.

Der Verdacht gegenüber der Reflexivität des Scheins, d. h. seiner Plastizität oder Mobilität, verweist bereits auf eine Ontologisierung, die sich im Lichte des transzendental reflektierten ontologischen Simulacrums als *Konsequenz* jener Struktur erweist, der zufolge sich der reine Schein (Schein als solcher) und der Schein des Scheins (das Denken desselben) im Form „zweier singulärer Orte“ (81) reflektieren. In dieser Reflexionsstruktur herrscht also noch das Prinzip der Reziprozität: demnach gibt es in der Peripherie des Scheins als ‚singulärem Ort‘ irgendeinen anderen ‚Ort‘, an dem sich seine ‚Singularität‘ reflektiert (Abschattung); oder reziprok, gibt es in der Peripherie des Denkens als ‚singulärem Ort‘ einen singulären Schein, in dem sich sein Gedacht-Werden reflektiert (Perspektive oder Hinsicht). Einfach gesagt, phänomenalisiert sich der Schein in dieser Gestalt als immer schon *situiert* (102). Jedes Erscheinen ist Erscheinen in Situation, und zwar in der Faktizität *seiner* Situation. Dieser Befund lässt sich in zwei Hinsichten auslegen: operational oder topologisch.

Zunächst können wir das Problem der Autonomisierung der Reflexion des Simulacrums in Selbstreflexivität operational als die Einmischung von

erscheinend, dass also diese Illusion, als welche sie sich reflektiert, zugleich innerhalb und außerhalb ihrer selbst, als reflektierte, ist, und dass folglich das Verhältnis, welches das ontologische Simulacrum zu seinem Quasi-Außen eingehen kann, gemäß seiner ursprünglichen Verdrehung, Verhältnis zu dieser Illusion ist, die es auf sein Quasi-Innen, als dasjenige dieser Illusion selbst, bruchlos (immer gemäß der ursprünglichen Verdrehung) rückbezieht. Deshalb ist das ontologische Simulacrum ein singulärer Schein, dessen Reflexion sich *nicht* auf einen *anderen* Schein rückbezieht, sondern auf *sich selbst* als Illusion, die zugleich sein Quasi-Innen und Quasi-Außen konstituiert; deshalb also ist das ontologische Simulacrum eben erscheinende Singularität, die, in ihrem Erscheinen, die Suspensionierung allen Scheinens und allen Scheins fordert.“ (p. 141)

besitzanzeigenden Worten – *Possessiva* – beschreiben. Wenn der Schein, ontologisch gesprochen, sich in Faktizität reflektiert oder, transzendental gesprochen, wenn er sich als Phänomenalisierung der Phänomenalisierung reflektiert, ermöglicht er das Simulacrum sich als „Phänomenalisierung dieses Scheins“ (100) aufzufassen. Dieses Demonstrativum ist im Simulacrum reziprok symmetrisch zum Possessivum: *dieser* Schein *seiner* Phänomenalisierung.

Topologisch ausgedrückt, bedeutet diese ‚Possessivität‘ der Phänomenalisierung durch den Schein eine *Präfigurierung* des transzendentalen Horizonts der Phänomenalität. Der Horizont ist immer schon ‚magnetisiert‘ oder ‚zentriert‘ durch den Nicht-Schein eines Erscheinenden, *von dem* die faktische Phänomenalität Phänomenalisierung sein soll. Dies wird dadurch ermöglicht, dass die Selbstreflexivität des ontologischen Simulacrums einen „*Kurzschluss*“ (97) erzeugen kann, der den transzendentalen Überschuss (Freiheit der Simulation) mit dem ontologischen Überschuss (Faktizität) identifiziert.

Diese Kurzschlüsse des Ontologischen im Transzendentalen sind nicht nur unvermeidlich, sondern sind gerade diejenigen Einsatzpunkte oder ‚Steigbügel‘, über die sich das Phänomenologische je aufs Neue wiedergewinnt: „[D]as ontologische Simulacrum in seiner rein transzendentalen Dimension ist Bedingung der Möglichkeit *a priori*, transzendental, des transzendentalen Denkens der Phänomenalisierung“ (103). In der transzendentalen Reflexion, sorgt das ontologische Simulacrum dafür, dass das Denken der Reflexion des Scheins einen „realen Status“ (ebd.) erhält, aber nur insoweit, als dass es den Abdrift der Reflexionsbewegung verhindert, dem Schein „den Status von ‚etwas anderem‘, etwa eines reinen *Artefakts* oder einer reinen *Konstruktion* des Geistes“ (ebd.) zu verleihen. Es handelt sich, kurz gesagt, um die Minimal-Ontologisierung, die nötig ist, damit das Denken seine Aufmerksamkeit *konzentriert*, ohne jedoch den Schein bereits in einem ‚Sein‘ zu zentrieren.

Gerät aber die Transzendentalphilosophie nicht in einen unendlichen Regress, wenn sie die Einmischungen des ontologischen Simulacrums stufenweise reduziert, nur um auf jeder weiteren Stufe, die Uneinholbarkeit dieser Einmischungen festzustellen? Dieser Einwand geht jedoch von der Möglichkeit eines ‚Für-sich‘ der transzendentalen wie ontologischen Dimension aus, der regulativen Idee also, dass ein ‚reines‘ transzendentales oder ‚reines‘ ontologisches Feld sich in irgendeiner Form *phänomenalisieren* könnte. Mit dieser Vorstellung zweier selbst-genügsamer Sphären und der mit ihr verbundenen reziproken Symmetrie, bricht Richir.

Das Denken des transzendentalen Scheins ist zugleich ‚zu wenig‘ und ‚zu viel‘; zu wenig, insofern es als Begleit-Erscheinung einer Reflexion, die bereits vollzogen wird, hinzutritt; zu viel, weil es sich selbst als singulären Ort setzt, und so

seine eigene Ontologisierung ständig reduzieren muss (siehe 105). In beiden Fällen kommt das Denken jedoch ‚zu spät‘, es kann die Einmischungen des ontologischen Simulacrums nur *nachträglich* aufdecken, ohne die Simulacren dieser aufdecken- den Position *schon* bestimmen zu können. Es scheint, dass jede Annahme eines ‚lichtenden‘ Ortes verworfen werden müsste: „das ontologische Simulacrum ist in seiner transzendentalen Dimension buchstäblich *unerkenntlich*“ (106). Doch Richir geht einen anderen Weg:

[Bedeutet dies] das Scheitern des Denkens oder der Philosophie? Wir denken, nein. Und das, was uns zu dieser Annahme berechtigt, ist der Gedanke, dass es eine *Passage* – das, was wir bereits als ‚*Gleiten*‘ bezeichnet haben – zwischen Transzendentalem und Ontologischen gibt, wo gerade ein Denken *der transzendentalen Aushöhlung oder des transzendentalen Abdrucks des Ontologischen im Transzendentalem* möglich sein muss. (106f.)

Anders gesagt, der Unter-Schied muss der beiden Dimensionen nicht als trennende Differenz, sondern als produktive Differenzialität begriffen werden, eben als Doppelbewegung der Phänomenalisierung, eines Ein- und Ausrollens mit mobilen Grenzen, welche die Fixierungen des Scheins im Sein in dem Moment auf-schieben, in dem sie beginnen. Jede Artikulation des Scheins, jede Artikulation als Schein, ist ‚Logik‘ dieser Doppelbewegung, wobei diese gerade nicht in der Skepsis der Irreduzibilität verharrt, sondern sich je konkret zu diesen Reflexionsmomenten verhält und in sie eindringt.²⁴

Dr. Philip Flock, Studium der Philosophie und Geschichte. Promoviert mit einer Arbeit über die Phänomenologie Marc Richirs. Seit 2016 Mitarbeiter am Lehrstuhl für theoretische Philosophie und Phänomenologie der Bergischen Universität Wuppertal unter der Leitung von Prof. Alexander Schnell. Seit 2018 Geschäftsführer des Marc-Richir-Archivs in Wuppertal.

²⁴ Ich danke Alexander Schnell und Daniel Pascal Zorn für die intensiven Kommentierungen dieses Manuskripts, die mir wichtige Hinweise gaben, die Fragen und Probleme noch präziser zu fassen.