

Hans-Dieter Gondek, László Tengelyi (2011) Neue Phänomenologie in Frankreich

[Vor allen zu Marc Richir \(* 1943\)](#)

Siehe auch: Sinnbildung als Ereignis (2007) László Tengelyi

Das Abenteuer der Sinnbildung (1992/2000) Marc Richir

[\(DG\) Für Sabine Zimmermann, Dagmar Grünwald, Boris Nieslony](#)

[\(DG\) Vergleiche dazu die ‚Neue Phänomenologie‘ \(1964-1980\) von Hermann Schmitz, also die Schriften von Gernot Böhme, Peter Janich, ...](#)

[Anmerkungen \(DG\) gerhard.dirmoser@energieag.at](#) Linz, 21.2.2011

[Siehe auch: gerhard_dirmoser.public1.linz.at/](#)

(S.37) Die Neue Phänomenologie in Frankreich versucht, die Welt auf Sinnbestände zurück(zu)führen, ohne diese Sinnbestände von einem sinngebenden Bewußtsein herzuleiten.

Es geht ihr also gleichsam darum, den ersten Satz des oben von uns angeführten Zitats aus Husserls Ideen I - >alle realen Einheiten sind >Einheiten des Sinns<< -, aufrechtzuerhalten, ohne dem sich anschließenden Satz - >Sinneseinheiten setzen [...] *sinngebendes Bewusstsein* voraus [...]< zustimmen zu müssen.

(S.37) Die Idee einer spontanen Sinnbildung, die sich von jeder symbolischen Sinnstiftung unterscheidet

(S.43) ... Damit entfernt sich Richir bereits von Husserl und Heidegger.

Anfangs knüpft er dabei deutlich sichtbar an den späten Merleau-Ponty an. Der von selbst aufkommende Sinn, den er im Auge hat, kann mit einem Begriff, der in *Le visible et l'invisible* eine wichtige Rolle spielt, als ein >wilder Sinn< bestimmt werden.

(S.44) Der von selbst aufkommende und sich fortbildende Sinn – *sense se faisant*, wie es im französischen Original heißt - , den Richir in den Mittelpunkt seiner Untersuchungen stellt, läßt sich nicht mit der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke gleichsetzen.

(S.44) Wie viele andere Phänomenologen eignet sich auch Richir diesen Sprachgebrauch von Husserl an, indem er den Begriff des Sinns – über die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke hinaus – auf Wahrnehmungen, Handlungen, Ereignisse und sogar auf bestimmte Anordnungen der Dinge ausdehnt.

(S.45) ... Diese Spannung zwischen dem Zu-Sagenden und dem gerade noch Sagbaren ist gemeint, wenn Richir behauptet, daß die Sinnbildung >über den in sprachlichen Aussagen möglichen Sinn weit hinausgeht<.

(S.45) Wie man mit Merleau-Ponty sagen könnte, fordert der wilde Sinn einen >schöpferischen Ausdruck<.

(S.46) Richir geht davon aus, daß spontane Sinnbildungen jeweils durch symbolische Stiftungen eingefangen und vereinnahmt werden.

(S.46) Gleichwohl enthält der Begriff der symbolischen Stiftung einen Überschuß gegenüber dem Begriff der Kultur. Er drückt zusätzlich die Erkenntnis aus, daß sich die Kultur in jeder ihrer Gestalten

von spontanen Sinnbildungsvorgängen nährt. Laut Richir, der ja als Phänomenologe an Husserl anknüpft, ist jede symbolische Stiftung eine Stiftung von *Sinn*. Darin liegt der Gedanke, daß die verschiedenen Zweige der Kultur spontane Sinnbildungsvorgänge umkreisen – wie ein musikalisches Werk das jeweilige Thema -, um den sich bildenden Sinn einer Ausarbeitung, einer >Elaboration< zu unterziehen. Die zugrunde liegende Sinnbildung geht jedoch in der entsprechenden symbolischen Sinnstiftung niemals restlos auf.

Aus dieser Einsicht ergibt sich eine Aufgabe, die Richir der Phänomenologie spontaner Sinnbildung zuweist: Sie hat das Potential an spontanen Sinnbildungsvorgängen zu ergründen, das durch die Kultur in ein System symbolischer Stiftungen eingeschlossen wurde.

(S.55) Richir verwandelt das Grundverfahren der Phänomenologie, indem er es dazu verwendet, die gemeinsamen Produkte intentionaler Sinngebung durch das Bewusstsein und symbolischer Sinnstiftung durch die Kulturformen auf spontane Sinnbildungsvorgänge zurückzuführen.

(S.55) Der Gedanke dieses >pulsierenden< Aufscheinens - ... - dient gleichzeitig dazu, das Verhältnis des sich bildenden Sinns zum Bewußtsein zu bestimmen.

Statt den Sinn aus dem Bewußtsein abzuleiten, versucht Richir, das Bewußtsein aus dem sich bildenden Sinn zu begreifen.

Deshalb setzt er es (das Bewußtsein) mit dem Sprachphänomen gleich. Das Sprachphänomen schwankt zwischen Auftauchen und Verschwinden. Es ist ja nichts anderes als der sich bildende Sinn, der sich im Gegenzug zu Sinngebung und Sinnstiftung geltend zu machen trachtet.

Dieser Versuch bleibt jedoch immer ein Abenteuer; der sich bildende Sinn kann zum Durchbruch kommen, aber er kann auch in Ansätzen stecken bleiben.

(S.56) ... Diese nur halb vollzogene Apperzeption verweist von sich aus auf ein phänomenologisches Unbewußtes, aus dem immer wieder sich bildende Sinngebilde auftauchen und in das scheiternde Sinnansätze zurücksinken.

An die Stelle des cartesianischen Cogito mit seiner Durchsichtigkeit und Selbstgewißheit – Eigenschaften, an denen auch Husserl in seinen *Cartesischen Meditationen* festzuhalten sucht – tritt bei Richir ein >Halbbewußtsein<, das wie die Spitze eines Eisbergs jeweils von einem Meer des phänomenologischen Unbewußten umgeben und getragen ist.

(S.59) ... Diese Durchlässigkeit und Empfänglichkeit für Möglichkeiten, die jenseits aller Erwartungen liegen, befähigt den sich bildenden Sinn gleichzeitig dazu, an einen anderen, gleichfalls sich bildenden Sinn anzuknüpfen. Diese >Begegnung des Sinns mit Sinn<, in der Richir den Schlüssel zum Verständnis des Intersubjektivitätsproblems entdeckt, ist die zweite Dimension, die sich in der Analyse des Sprachphänomens eröffnet. ...

(S.61) Nach Richir fällt Husserl gleichwohl in den architektonischen Irrtum zurück, für das Cogito eine unbezweifelbare Gewissheit und damit für die je eigenen Erlebnisse eine anschauliche Evidenz zu beanspruchen.

Die gesamte Phänomenologie spontaner Sinnbildung ist gegen diese irrtümliche Auffassung vom Erlebnis gerichtet. Man macht ja mit seinem eigenen Erleben oft die Erfahrung, daß in ihm ungeahnte Sinnschichten verborgen liegen.

Deshalb besteht Richir – im Gegensatz zu Husserl – auf der Unfassbarkeit oder sogar auf der Nicht-Gegebenheit des Erlebnisses, indem er zugleich hinweist, daß >es nichts anderes ist als die Welt in ihren sprachlichen und außersprachlichen Phänomenen<.

An die Stelle des Erlebnisses tritt in Richirs Denken somit das Abenteuer eines Sinns, der auf mögliche Welten jenseits jeder Erwartung hindeutet und auch in der Begegnung mit fremdem Sinn eine Durchlässigkeit und Empfänglichkeit für ungeahnte Möglichkeitshorizonte zeigt.

(DG) Die Begegnung mit ‚fremdem Sinn‘ stelle ich mir in etwa wie folgt vor: Wir sind in der Lage bestimmte Ordnungsmuster, ein geordnetes Zueinander, energetische Spuren, ... als solche wahrzunehmen, ohne den Sinn jedoch auflösen oder fassen zu können.

(DG) Beim erstmaligen Aufenthalt in fremden Städten, müssen wir bei dieser Sinnbildung Größte Zurückhaltung üben, um nicht in der Flut der neuen Eindrücke unter zu gehen. Wir konzentrieren uns dann auf bewegte Körper und Gegenstände, auf Zwischenleibliche Wahrnehmungen und Reaktionen.

Sobald uns die Bewegungsmuster vertraut erscheinen, erschließen sich je weitere Sinnschichten.

(S.66) Der Unterschied beginnt damit, daß die Phantasie >nicht im Blickfeld der Wahrnehmung erscheint, sondern sozusagen in einer ganz anderen Welt [...]<.

... Zwar gibt es Fälle – so Husserl -, >wo sich Phantasieerscheinungen als kernige Gestaltung geben, wo sie scharf gezeichnete, plastische, farbensatte Gegenstände zur Anschauung bringen.

In unzähligen und den meisten Fällen verhält es sich anders.<

Nicht die >lebhaften, klaren, festen<, sondern die >blassen, unklaren, unfassbar flüchtigen, luftig-schattenhaften< Phantasien sind für unser Alltagsleben bezeichnend.

(DG) Vergleiche dazu Vorstellungsexperimente am ‚inneren Screen‘.

Diese Phantasien sind (quasi als Tagträume) auch mit geöffneten Augen möglich. In diesen tagträumenden Phasen schauen wir quasi durch die Realwelt hindurch; wir konzentrieren uns auf Phantasieerscheinungen, die wir auf einem inneren Screen ablaufen lassen.

(DG) Eine scharfe Zeichnung gelingt uns nur mit geschlossenen Augen, und dabei auch nur für sehr kleine Ausschnitte. Wir können das innere Sichtfenster (zB. entlang einer Kante) verschieben und so eine andere Stelle scharf gezeichnet vorstellen und damit einer genauen Beschreibung oder Nachzeichnung zuführen.

(S.67) Diese Merkmale zeigen, daß sich die Phantasie aufs Schärfste vom Bildbewußtsein unterscheidet.

(S.69) Richir begreift die Phantasie als eine >wilde< Urschicht des Bewußtseinslebens, die – gerade wegen ihres vorintentionalen Charakters – noch keine Unterscheidung zwischen Wirklichkeit und Unwirklichkeit zuläßt und ebendeshalb nicht auf derselben Ebene angesiedelt werden kann wie die Wahrnehmung oder die Erinnerung.

An diesem Punkt erhält für ihn die Husserl’sche Unterscheidung zwischen der >schlichten< und der >sich bildlich vermittelnden< Phantasievorstellung eine besondere Bedeutung.

Die Letztere hebt er als >Einbildung< (Imagination) von der Ersteren ab, die er nunmehr allein als >Phantasie< bezeichnet, und er führt die Entstehung aller Intentionalität auf die Verwandlung der Phantasie in Imagination zurück.

Er bezeichnet diese Verwandlung als >architektonische Umsetzung< (*transposition architectonique*).

Die Verwandlung der Phantasie in Imagination ist nur das Anfangsglied einer weit verzweigten Kette

architektonischer Umsetzungen, die aus der vorintentionalen Phantasie intentionale Bewusstseinsakte wie etwa Wahrnehmung oder Erinnerung hervorgehen lassen.

(DG) Versuche zu einer Geistesarchitektur, Wahrnehmungsarchitektur, Erinnerungsarchitektur

(S.76) Der Rückgang auf die Phantasie ermöglicht es, die intersubjektive Begegnung aus einer symbolischen Stiftung des eigenen und des fremden Leibkörpers abzuleiten. Richir behauptet: >Durch seinen Leib ist der menschliche Leibkörper *unmittelbar* intersubjektiv [...].

Diesen Satz müssen wir so verstehen, daß der Leibkörper deshalb intersubjektiv ist, weil sich ein Leib als Phantasieleib von ihm ablösen und einen fremden Leib von innen her >bewohnen< kann. Diese Auffassung führt Richir zu einer Phänomenologie der Intersubjektivität, die sich von vornherein auf eine bestimmte Idee von *Zwischenleiblichkeit* gründet. ...

Er baut seine Idee von Zwischenleiblichkeit keineswegs auf diesen Gedanken, sondern einzig und allein auf die Entdeckung der Phantasie als einer wilden Urschicht, die der intersubjektiven Stiftung von Eigenem und Fremden vorausgeht.

(S.81) Spontan entstehende Sinnansätze erwachsen immer aus den Bewegungen der Phantasie – so lautet die Grundthese, auf die sich Richir stützt ...

(S.84) Was geschieht im Augenblick eines Abbruchs spontaner Sinnbildung? Es spielt sich ein Spaltungsereignis ab, in dem sich die Einheit von Phantasiebewegung und Gefühlsregung auflöst. Es entstehen dabei zwei Spaltungsprodukte: auf der einen Seite ein Affekt und auf der anderen Seite ein Akt der *Imagination*.

(S.89) Richir ist nun darum bemüht, eine Zeitinterpretation zu entwickeln, die gerade von diesen Grundtatsachen ausgeht.

Der sich bildende Sinn gliedert sich ihm zufolge in Phantasiebewegungen, die als Retention *älter* und als Protention *jünger* sind als er selbst. So ist eine spontane Sinnbildung immer ein Reifungsprozeß – und zugleich ein Vorgang unaufhaltsamen Alterns ...

Man denke nicht, dass dieses Doppelereignis die zeitliche Aufeinanderfolge – und damit die aristotelische Zeit mit der von vornherein gegebenen Ordnung des Früheren und des Späteren – voraussetzt. Vielmehr ist der sich bildende Sinn gleichzeitig älter und jünger als er selbst.

In diesem Paradox, das auf Platons *Parmenides* zurückverweist, drückt sich bei Richir nur die Tatsache aus, daß dem sich bildenden Sinn zwar eine Gegenwartsphase, aber keine angebbare Gegenwart zukommt.

(DG) Dieser Begriff der **Phantasiebewegung** scheint mir sehr fruchtbar zu sein. Er sollte u.a. im Kontext der eye-tracking-Versuche weiter diskutiert werden. Der Prozeß der Sinnbildung setzt auf das Zueinander der (Realwelt)Singularitäten auf.

(S.90) Wie Richir behauptet, ist die angebbare Gegenwart jeweils der Tod der entsprechenden Gegenwartsphase, die dem sich bildenden Sinn zukommt. Daraus folgt, daß ihr etwas >Leichenhaftes< (...) zugeschrieben werden muß. Das Leichenhafte der angebbaren Gegenwart ist eine Folge des Abbruchs spontaner Sinnbildung, mit dem die architektonische Umsetzung der Gegenwartsphase in angebbare Gegenwart beginnt.

(DG) Wenn man die Gegenwart photographisch festhält, dann reist man eine Szene aus

einem komplexen Ereignisfluß heraus. Die Fotos ermöglichen jedoch wiederum einen spontanen Fluß der Sinnbildung, der sogar reichhaltiger ausfallen kann, da die Wahrnehmung ausführlichere Abtastungen vornehmen kann, bzw. immer wieder zu spannenden Details zurück kommen kann.

Vergl. Auch R. Barthes: ‚entgegenkommender Sinn‘

(S.111) Richier zur Wesensbestimmung des Begriffs:

Richier sieht in ihm nichts mehr als einen sedimentierten, mit sich selbst scheinbar völlig gesättigten und manchmal sogar von sich selbst >trunken< gewordenen Sinn.

Dabei hält er die Sättigung für den Tod des Sinnes; der Begriff ist daher in seinen Augen nichts anderes als >gestorbener Sinn [sens mort]<.

Er zeigt, wie ein lebendiger Sinnbildungsprozeß zum Stillstand gebracht werden muß, damit aus ihm ein Begriff gebildet werden kann.

(S.162) Zu zeigen, aufzuweisen gilt es in der Phänomenologie das, was *sich* zeigt, und zwar so, wie es sich – um mit Heidegger zu reden - >an ihm selbst< und >von ihm selbst her< zeigt.

(S.183) Der Selbstoffenbarung eines Phänomens kann das Erkenntnisvermögen verständlicherweise keine Einschränkungsbedingungen setzen.

Marion fasst diese Gedanken noch genauer, indem er den Begriff >Gegenintentionalität< prägt. Eine Selbstoffenbarung des Phänomens läuft sozusagen gegen den Fluss der Intentionalität. Diese Beobachtung ruft die Idee einer >Umkehrung der Intentionalität< hervor.

Aber erst mit Marion wird es deutlich: Das mit >Gegenintentionalität< oder >Umkehrung der Intentionalität< Gemeinte ist nicht etwa das Gegenteil der Intentionalität, sondern vielmehr >ein Wesenscharakter< derselben.

Ebendieser Charakter der Intentionalität ermöglicht es dem Subjekt, das Phänomen durch sich selbst ankommen (*advenir*) zu lassen, ohne Rücksicht auf metaphysische Beschränkungen wie den Leibniz'schen Satz vom zureichenden Grund oder die Kantischen apriorischen Formen.

(S.228) Die Neuen Phänomenologen wenden sich gegen jegliche Reduktion des Phänomens auf ein Bewusstseinsereignis mit intentionaler Korrelationsstruktur und noematischem Sinn. Sie begreifen das Phänomen als ein Sinngebilde, das von selbst aufkommt und von sich aus ins Bewusstsein einbricht.

(S.238) Nicht anders als Marion versucht auch Richier, einen verwandelten Phänomenbegriff zu erarbeiten, der dem Aufkommen des Neuen Rechnung trägt. Dieses gemeinsame Anliegen führt aber bei den beiden Denkern zu einander entgegengesetzten Ansätzen.

Die Unterschiede hängen damit zusammen, daß Richier anders als Marion das Phänomen keineswegs als eine vollendete Tatsache auffasst. Er bestimmt es vielmehr als einen sich von selbst herausbildenden Sinn, der nie eindeutig feststeht, sondern ständig durch eine schillernde Unbestimmtheit und Mehrdeutigkeit gekennzeichnet bleibt.

Als eine fertige Tatsache kann ein derartiges Phänomen erst dann betrachtet werden, wenn es im Rahmen einer symbolischen Stiftung festgesetzt wird.

(DG) Könnte man nicht auch von einer diagrammatischen Festsetzung von Sinn sprechen. So werden die ordnungstechnischen Einschreibungen zu Festsetzungen des Sinns.

(S.240) Richir hat es sich zur Aufgabe gemacht, den Vorgang, der zur Festsetzung dieses anfänglich noch mehrdeutigen Sinnes führt, nämlich die Umwandlung des Phänomenologisch-Sprachlichen (*langage*) in symbolisch gestiftete Sprachen (*langues*), einer umfassenden Analyse zu unterziehen. ... Die Umwandlung des Phänomenologisch-Sprachlichen in symbolisch gestiftete Sprachen sucht er hier als eine doppelte >architektonische Transposition< zu begreifen ...

+++

Neue Phänomenologie in Frankreich. Renaissance einer Denkströmung (2003/www) Laszlo Tengelyi

(S.nn) Die größten Denker der gegenwärtigen Phänomenologie streben aber auch keine Husserl-Orthodoxie an. Sie machen es sich vielmehr zur Aufgabe, einen Zugang zu den Sinnbeständen und Sinnregungen der Welt zu finden, ohne diese Sinngebilde auf eine Sinnggebung durch das intentionale Bewußtsein zurückzuführen.

+++

Das Abenteuer der Sinnbildung – Aufsätze zur Phänomenalität der Sprache (1992/2000) Marc Richir
Einführung – Jürgen Trinks (JT)

(S.16/JT) All dies läßt sich aber dort antreffen, wo Richir seinen Untersuchungsschwerpunkt setzt, nämlich in der *Sinnbildung*. Um darauf einen ersten Blick zu werfen, sei darauf verwiesen, daß dieser sich bildende Sinn die Merkwürdigkeit hat, *sich zu suchen*, d.h. paradoxerweise sich zu >haben< und doch nicht zu besitzen, daß er auf *Ansätze* zurückgreift, die ihm gleichermaßen angehören wie ihm entgehen, die zur *Sinnbildung* ebenso drängen wie sie zurückhalten, er also auch in den *Sinnabbruch* zurückfallen kann.

Die Sinnbildung selbst muß einerseits offen für alle Anregungen von anderen vielfältigen *Sinnregungen* und gegenüber den abgebrochenen Sinnansätzen sein, verlöre sich aber, wenn sie sich nicht auch konzentrierte, also auch Sinnregungen abwehrte.

Solche primären oder sekundären Abbrüche verschwinden nicht einfach, sondern können wieder wirksam werden, auch untergründig, wenn sie als Störungen (z.B. Fehlleistungen) in den Sinnbildungsprozeß einfallen.

(S.16/JT) Die besondere Zeitlichkeit dieser Sinnbildung ist nicht leicht zu beschreiben, es soll bei diesem ersten Überblick der Hinweis genügen, daß hier kein geradliniger und homogener Zeitlauf vorliegt, sondern eine rhythmische Bewegung, ein Pulsieren, Schwingen, Oszillieren oder Aufblitzen.

(S.17/JT) Wie gesagt, hat Richir nicht die Absicht, ein System auszuarbeiten, das das Betrachtete in einem System abbildet, er selbst bezeichnet seine Forschungsabsicht mit dem Begriff der *Architektur*.

Diese Architektur ist eine der Fragen und Probleme, will damit als Orientierungssystem in Problemkomplexen dienen, also eine Gedankenbewegung begleiten und sie nicht in einem Ordnungssystem zum Stillstand bringen.

Es kommt dieser Architektur insbesondere darauf an, die Gedanken so zu ordnen, daß sie einen redlichen Blick auf die Probleme öffnen und nicht zu den vorhandenen Verstellungen vorgeblicher Ordnungen neue hinzufügen, die das Problematische nicht mehr in den Blick kommen lassen.

Statt voreiliger Verfestigungen und starrer Verknüpfungen will diese Architektonik in erster Linie die Lücken, die inneren und äußeren Distanzen aufspüren, welche die Zusammenhänge nicht abstrakt konstruieren, sondern sie in ihrer konkreten Besonderheit erfahrbar machen, d.h. auch mit ihren Unbestimmtheiten, Unwägbarkeiten und ihrem spezifischen Problemgehalt.

Es ist eine Architektonik, die damit eher die Welten spürbar macht, die sie überspannt. Für unseren Zusammenhang ist die größte Unterscheidung in der Architektonik die Trennung der phänomenologischen von der symbolischen Dimension, ...

(DG) Die Thematisierung der Lücken erinnert mich an die Diskussionen zu SANAA.

(S.18/JT) Wenn nun Sinnbildung nicht mehr nur als das Versehen einer >Idee< mit dem passenden sprachlichen Ausdruck verstanden werden kann, oder umgekehrt, wenn sie nicht nur Interpretation von in sprachlichen Ausdrücken enthaltenem Sinn ist, richten sich Aufmerksamkeit und Gespür auf wesentlich differenziertere Prozesse der Phänomenalisierung, auf Zeit- und Raumbildung im Sprachlichen.

Sinnbildung ist also zunächst deutlich von ihrem möglichen Resultat zu unterscheiden, der idealen Gestalt eines zur Bedeutung verdichteten Sinns.

Das erstere ist notwendig zeitlich und aktiv, das zweite sondert sich von den zeitlichen Umständen seiner Entwicklung ab, um in die Sphäre unendlicher Wiederholbarkeit einzutreten, einer im Verhältnis zur ersten leeren, überraschungslosen Zeitlichkeit.

(DG) Auch die diagrammatische Festschreibung bestimmter Konstellationen dient dieser Sphäre unendlicher Wiederholbarkeit.

(S.18/JT) Um deutlicher werden zu lassen, was Sinnbildung eigentlich ausmacht, soll davon ausgegangen werden, daß uns etwas durch den Kopf schießt, ein >Einfall<, eine vage >Idee<. Zunächst bleibt als Merkwürdigkeit festzuhalten, daß diese >Idee< uns zufällt, ohne daß wir sie bewußt gesucht hätten.

Sie tritt also nicht bruchlos in ein bereits vorhandenes >System< ein. Die zweite Merkwürdigkeit ist, daß sie uns zwar überfällt aber nicht überwältigt. Sie lähmt nicht unsere Aktivität, sondern fordert sie heraus: mit ihrem Auftauchen ist gleichzeitig das Verlangen verbunden, entfaltet und gesagt zu werden.

(S.19/JT) Der Sinnansatz bringt also auch den Anspruch mit, daß die sich ihm anschließende Sinnbildung ihm getreu verläuft, daß also zumindest immer wieder reflektierende überprüft wird, ob das sich Entfaltende noch dem Ansatz entspricht.

(S.21/JT) Leben gewinnt der Sinn gerade von seiner Nicht-Übereinstimmung mit sich selbst, von dieser originären *Schieflage* im Verhältnis zu sich selbst. Glaubt er sich im vollen Besitz seiner selbst, dann verschafft dies einerseits Befriedigung, führt aber auch zum Absterben des Sinns. Er verdichtet sich in Bedeutung, sedimentiert sich zum bereits Gesagten, das sich dem mehr oder weniger gedankenlosen Wiederholen ausliefert.

(S.22/JT) Berücksichtigt man, daß auch andere Sinnregungen im Verlauf des Sinnbildungsprozesses intervenieren, so zeigt sich immer mehr, daß der Sinnbildungsprozeß ein höchst komplexes Verweben von Zeitlichkeiten ist, ein – um musikalisch zu reden – Abstimmen von verschiedenen Rhythmen mit verschiedenem Klangwert. Denken besteht somit darin, die unterschiedlich intensiven Rhythmen der Zeitigung und Räumlichung miteinander harmonisieren zu können.

(DG) Vergleiche: Rhythmen u. Glattes /vs/ Gekerbtes

(S.23/JT) ... Denn ein lebendiger, also sich bildender Sinn ist nicht denkbar, ohne daß er in jedem Moment seiner Bildung transpassibel gegenüber Transpossibilitäten bleibt.

Nur diese lassen ihn leben, er bildet sich nur, wenn er sich die Fähigkeit bewahrt, die sich außer Sichtweite befindlichen, sich ins Un-endliche verlaufenden Transpossibilitäten zu erahnen.

Sprachliches dieser Art faßt Richir als *>sprachliche Wesen<*, also etwas, das nichts seindes ist, auch nicht der Apperzeption zugänglich ist, aber in den Teilen der Sinnbewegung *>sein Wesen treibt<*, die Richir phänomenologische (also nicht linguistische) *>Zeichen<*, *>Sinnbruchstücke<* oder *>Sinnfetzen<* nennt.

(S.23/JT) Voraussetzung für eine Wiederbelebung der abgebrochenen Sinnansätze ist, daß der Sinn nicht vollständig in Bedeutung implodiert, sondern impliziert bleibt und sich als Möglichkeit erhält.

(S.24/JT) So kann der phänomenologische Sinn als besondere Sensibilität des Denkens gesehen werden.

Im Sinnansatz liegt eine gewisse Unentschiedenheit ein Zögern, das dem Abbruch Vorschub leistet. Eine Entfaltung des Sinns vollzieht sich erst dann, wenn sich noch vages Versprechen und Erwartung sprachlich stabilisieren.

Dabei darf man sich nicht von der Vorstellung leiten lassen, daß der ganze Sinn verdeckt vorliegt und nur zu entdecken wäre, er ist vielmehr als von vornherein nur rudimentär anzunehmen.

In ihm ist kein eindeutiges Telos angelegt, darüber wird erst im Verlauf der Sinnbildung selbst entschieden. Dieser Vielfältigkeit in der Sinnbildung setzt sich das Zögern aus.

(S.24/JT) Deshalb ist der Abbruch nicht die Zerstörung des Sinns, gar das Sinnlose, sondern die Aufrechterhaltung des Sinns nicht als Verfestigtem, sondern als Sinnbildung. Der Abbruch zerstört nicht den Sinn, sondern nur die Illusion des vollendeten Sinns und öffnet damit auf den *>wahren<* Sinn des Sinns als Sinnbildung.

(DG) Die Sinnbildung basiert auf vorgefundenen Ordnungsmustern, Ordnungsverhältnissen bzw. Ordnungsgraden. Die Sinnbildung versucht diesen Mustern Sinn abzugewinnen.

Die Sinnbildung versucht dem Zueinander der Realweltkonstellationen Sinn abzugewinnen. Ein Teil der Zueinander-Beziehungen werden als sinntragend wahrgenommen, also für die Sinnbildung heran gezogen. Damit wird auch klar, was Nancy mit der Aussage meinte: ‚Das Zueinander ist der Sinn‘.

(DG) In einem Büro gehen wird davon aus, daß eine Hundertschaft an wahrnehmbaren Entitäten (in irgendeiner Weise) im Büroalltag einen Sinn ergeben müßten. Dem räumlichen Zueinander dieser Entitäten unterstellen wir einen bestimmten Ordnungsgrad (der als solcher auch wahrzunehmen seinsollte).

(DG) Auch bei natürlichen Ökosystemen gehen wir davon aus, daß dem komplexen Zueinander eine systemisch relevante Ordnung zugrunde liegt.

(DG) Wenn wir ein fremdes Büro (oder eine Halle) zu durchqueren haben, dann erfolgt die Sinnbildung nur insoweit, als wir geeigneten Verkehrsraum identifizieren und nutzen. Dabei können uns seltsame Gegenstände, oder bekannte Gegenstände in seltsamen Positionen ins Auge stechen.

Markierungen, die als Leitsystem fungieren (also die Verkehrsfläche als solche ausweisen) interessieren uns dabei mehr, als gleichförmige Teppichmusterungen. Schwellensituationen, Rampen und Brücken, mehr als Einbauschränke.

(S.26/JT) Diese Sinnfetzen oder phänomenologischen >Zeichen< ordnen nach ihrer eigenen Notwendigkeit die symbolischen Möglichkeiten der Sprache neu an. So gesehen ist das Sprachsystem mit seinen sedimentierten Vorräten nicht eigentlich eine inhärente Stütze des Sinns, sondern ist nur der notwendige Umweg zu seiner Fixierung.

Es gibt also >unterhalb< der Verkettung der symbolischen Zeichen eine Sinnbildung, die allerdings keine eindeutige und feste Beziehung vorwegnimmt, sondern sich in reicher Vielfalt verwebt.

(DG) Es stellt sich die Frage, wie man sich diese eher losen Beziehungen vorstellen soll.

Sind es jene Spuren, die unser Blick im Rahmen der Abtastung (der Szene) zieht?

Kann also mittels eye tracking studiert werden, wie mit jedem weiteren Durchgang, mit jedem wiederholten *Abtasten* eine Sinnbildung erfolgt?

Cluster als (geschlossene) Einheit zu erkennen, heißt die Abstände wahrzunehmen, Sequenzen zu erkennen, heißt auf Gestaltbildung (der Wahrnehmung) zu vertrauen.

(DG) Welche Differenzierungen haben wir nun mit den Bewegungen unserer Augen vorgenommen, welche Ordnungen (Gestalten) haben wir wahrgenommen, welche Denkfiguren haben wir vollzogen?

(DG) Welche Kontraste haben uns dabei angeleitet, welche Details haben uns gefesselt?

(DG) Von den eye tracking Versuchen wissen wir, daß formulierte Aufgabenstellungen (also Semantische Vorgaben) großen Einfluß auf die abtastende Spur (der Augen) haben. Wenn wir die soziale Konstellation abschätzen sollen, gehen wir anders vor, als bei einer ästhetisch motivierten Frage.

(S.26/JT) Somit stößt der Sinnbildungsprozeß die Weiterentfaltung des Sprachsystems selbst an, das nun nicht mehr strukturalistisch als ein in sich geschlossenes System aufgefaßt werden kann, sondern als eine sich ständig weiterentwickelnde, also nicht nur gleichförmig wiederholte symbolische Stiftung. Somit sind die in der Sinnbildung sich vollziehenden sprachlichen Akte jeweils >Nachstiftungen<, welche die Sprache immer wieder neu entstehen lassen.

Sinnbildung kann sich nur dort entwickeln, wo nicht alles von vornherein und auf immer sinnlos ist oder umgekehrt in völliger Klarheit und Durchsichtigkeit erschlossen zu sein scheint.

(S.27/JT) ... Undeutlichkeiten des Sinns ...

(S.28/JT) Richir nennt dies, wie schon erwähnt, die grundsätzliche Schiefelage des Sinns, womit ausgedrückt werden soll, daß der Sinn nie stabil in sich selbst ruht, sondern schon von seiner inneren unausgeglichenen Struktur her >ins Rutschen kommt<.

Diese Schiefelage bestimmt den Sinn schon in seinem Ansatz, begleitet die Sinnregungen im weiteren Verlauf der Sinnbildung und hebt sich eigentlich nur auf, wenn der Sinn *glaubt*, sich gefunden und erfüllt zu haben, ein illusionärer Zustand, der sich an sich selbst berauscht und den Richir deshalb als die >Trunkenheit des Sinns< bezeichnet.

>Schiefelage< wird insofern zu einem zentralen Begriff in der Sprachphänomenologie Richirs, als er der eigentliche Gegenbegriff zu Entsprechung oder Übereinstimmung ist und damit ein fundamental anderes Verhältnis der Sprache zur Welt markiert, das von einer grundsätzlichen Unausgewogenheit ausgeht, die zwar nicht abzustellen ist, aber in >harmonische Abstimmung< gebracht werden kann.

Schiefelage bedeutet unter dem Aspekt der Labilität außerdem eine grundsätzliche Disposition für Bewegung und Öffnung zu anderem hin.

(S.29/JT) Demnach gilt es zu verstehen, wie der Logos, der die Wortkette als solche bildet, sich immer schon in einem Chiasmus mit dem Logos, der die phänomenale Kette der Phänomene bildet, derart befindet, daß sich innerhalb dieses Chiasmus ein gänzlich originärer Logos phänomenalisiert, nämlich der Logos des Sprachlichen.

Es muß ein Logos sein, in dem sich wechselseitig der Logos der Wortkette und der Logos der phänomenalen Kette der Phänomene aufhalten.

Man muß die Phänomenalisierung der Sprache als die Phänomenalisierung dieses Logos oder dieser Spur, in der sich eine solche Referenz bildet, auffassen und damit nicht als eine Abstimmung des Gedankens (Begriffs) mit den Phänomenen, sondern als Geburt des Gedankens (des Begriffs) innerhalb der Abstimmung (im musikalischen Sinne) zwischen Phänomen-Ketten selbst, innerhalb ihrer >Resonanz< in einer rhythmischen Spur, die durch und von sich aus als ihr Logos sowohl die Wortkette als auch die Phänomenkette (zusammen)hält.

(DG) [Vergleiche dazu den das ‚logisch Bild‘ bei Wittgenstein](#)

(S.30/JT) Der geordneten Vernunft erscheinen Phantasie und Traum als ein zügelloses Treiben von unklaren nach Belieben auftauchenden und wieder verschwindenden Erscheinungen.

(S.31/JT) Wir haben in dieser Situation also sozusagen im Hintergrund ein unbeherrschbares und unvorhersehbares Spiel von unerkannten und unbenannten >wilden< Formen, auf das sich ebenso spielerisch und weitgehend absichtslos unser sprachliches Vermögen einläßt, was man als ein zügelloses Treiben der Phantasie (und in ähnlicher Weise des Traums) bezeichnen könnte. Die von der Wolke selbst angebotenen Formen haben von sich aus keine Bedeutung, sie sind begriffslos.

(DG) [Mit den Wolken wird ein Beispiel angeführt, was uns an graphematische Visualisierungen von Simulationssoftware denken läßt.](#)

(DG) [Weiters gilt es zu bedenken, daß wir für viele Formen keine konkreten Bezeichnungen, sondern meist nur Klassennamen haben. So können wir zB. hunderte Trinkglas-Varianten nur als Formreihen besprechen und in der Ähnlichkeit/Differenz bestimmte Ausdrucksqualitäten herausstreichen. Wir verfügen aber keine ausdifferenzierten Bedeutungsfelder, um die jeweiligen Formen erschöpfend zu beschreiben.](#)

(S.32/JT) ... das wilde oder archaische phänomenologische Feld ...

(S.38/JT) Die hyperbolisch-phänomenologische Epoché führt uns vor eine Situation, die Richir *clignotement* nennt, ein Begriff, der nicht nur mit einem Wort übersetzt werden kann. Man ist in der Nähe des Gemeinten schon dort, wo etwa Merleau-Ponty vom >Bewegten< oder >Zitternden<, Husserl vom unfaßbaren >Erlebnis<, Heidegger oder Fink von >Schwingung< sprechen.

Je nachdem, welches Moment der Bewegung besonders betont werden soll, kann man von einem Aufblitzen, einem Pulsieren, Schwingen oder Oszillieren sprechen.

In der Regel wird in den folgenden Übersetzungen >Pulsieren< bevorzugt.

Die Unfaßbarkeit des Phänomens wird nun als ein Pulsieren zwischen seinem Erscheinen und Schwinden, das phänomenologische Pulsieren als die Phänomenalisierung der Phänomene bezeichnet.

Das Ausmaß dieser Bewegung ist schwer in Worte zu fassen, da diese Stabilitäten und Schichtungen einführen, die aber nur provisorische Gedankengerüste sein dürfen.

Es ist ein Pulsieren zwischen den Scheingebilden und den Phänomenen, ein Spiel der Sammlung und Zerstreuung der Scheingebilde untereinander und ein Pulsieren zwischen diesen und der intentionalen Struktur.

(DG) Diese Scheingebilde markieren jene Entitäten, die wir zB. noch nicht als tischartig, möbelartig, maschinenartig, ... eingeordnet haben.

(DG) Wenn ich die komplex strukturierte Baumkrone (im Hof) betrachte, dann kann ich nicht wirklich nachvollziehen, was mit diesem ‚Pulsieren‘ gemeint sein könnte. Ich kann die Verästelungen minutenlang studieren, ohne den Gesamtzusammenhang der Krone aus den Augen zu verlieren. Meine Augen durchreisen dieses gut ausgeleuchtete Gebilde in Ruhe. Ich kann die Struktur der Krone studieren, ohne in die Verlegenheit zu kommen ein Sinn fixieren zu müssen. Was (welcher Aspekt) wird nun mit diesem Pulsieren wirklich angesprochen?

(DG) Passen würde diese Beschreibung auf eine Seeoberfläche, in der sich Licht tausendfach in den Wellen bricht. Aber auch dabei gibt sich keine Möglichkeit für die Anwendung der Sinn-Begrifflichkeit.

(DG) Der Ordnung der geregelten Bedeutungen (und Begriffe) wird eine noch wenig faßbare (Un)Ordnung der Sinn-Begrifflichkeit vorgelagert.

(DG) Dem Feld der verbalbegrifflich erfaßten Entitäten, wird ein Feld der begrifflich unterversorgten Bereiche zur Seite gestellt, bzw. mit Sinn-Ersatzbegriffen thematisiert.

(DG) Sollten wir es nicht einfach mit den Ansätzen der Gestalttheorie bewenden lassen ?

(S.39/JT) Es handelt sich um eine un-bewußte Aktivität, und diese passiven Synthesen sind ein nur unstabiles Ergebnis einer Beweglichkeit der pulsierenden Phänomenalisierungsschematismen, wobei ein abrupter Stillstand ebenso möglich ist, wie ein unerwarteter Aufbruch.

(DG) Der konventionelle Sinn wird in der Regel von einer Nutzenvorstellung bestimmt. Wir sehen was inhaltlich thematisiert wird, wir wissen welchen Nutzen bestimmte Gegenstände (in der Anwendung) stiften können.

Wenn der Nutzen unbekannt ist, die Bedeutung nicht eingeschätzt werden kann, dann ist auch der Sinn in Schweben.

Bei Kunstwerken kann ein bestimmtes Detail (zB. formal) einen Sinn ergeben, ohne eine Namen zu tragen, für einen Inhalt zu stehen, oder irgendwie nützlich zu sein.

So gesehen ist das Feld sinnhafter Erscheinungen oder Konstellationen, viel weiter zu stecken als das Feld begrifflicher Bedeutungen.