

Einführung in die Henrysche Kulturanalyse

1. Historisch-literarische Hintergründe in der französischen Tradition

Durch dieses Buch beweist die Philosophie innerhalb der Geschichte der französischen Literatur einmal mehr, daß sie darin nicht nur ihren Adelstitel besitzt, sondern ihre Rolle wahrnimmt, Bewußtsein wie Gewissen wach zu halten, und zwar in der Nachfolge eines Descartes', der im Schmelztiegel seines Denkens das philosophische Gebäude umkehrte. Das vorliegende Buch in seiner deutschen Übersetzung einleiten, heißt daher, von einer bevorzugten Begegnung zu sprechen, in der ein Werk durch seine Resonanz im Denken seines Lesers zum lebendigen Buchstaben wird, so als ob im Anschwellen der menschlichen Reflexion *eine* Kundgebung davon die übrigen hinwegfegte. Als wir vor sechs Jahren "La Barbarie" nach einer ersten Lektüre schlossen, kamen uns Ralph Waldo Emersons Worte aus dessen Autobiographie in den Sinn: "Du denkst an die Augenblicke der Muße zurück und daß es hinter dir genug Historie, Literatur und Wissenschaft gibt, um das Denken auszuschöpfen und seine Zukunft - wie jede Zukunft überhaupt - zu bestimmen. In klar-sichtigen Stunden wirst du erkennen, daß noch keine Zeile geschrieben worden ist."

Aus dem Wunsch, mit diesem, in anderen Ländern schon bekannten Buch von Michel Henry über "Die

Barbarei" jenen Dialog weiterzuführen, der im deutschsprachigen Raum mit der "Radikalen Lebensphänomenologie" begonnen wurde, entstand die nachfolgende Übersetzung. Michel Henry (geb. 1922), der sich nur selten in die Querelen innerhalb der Pariser Intellektuellenzirkel einmischte, widmete sich seit den 50er Jahren der philosophischen Lehre und Forschung an der Paul Valéry-Universität in Montpellier. Dort erarbeitete er eine ganz eigenständige Phänomenologie der absolut affektiven Subjektivität, die sich in den beiden thematisch zusammenhängenden Werken "L'essence de la manifestation" und "Phénoménologie et philosophie du corps" von 1963 und 1965 ausdrückte.¹

Diese zwei Henryschen Hauptschriften, denen dann 1976 eine große Marxstudie über die philosophisch wie ökonomisch-gesellschaftlich vernachlässigte Kernfrage der "subjektiven Praxis" folgte, brachen in die literarischen Kreise Frankreichs wie ein endgültiger Post-Existentialismus ein. Denn seine Phänomenologie imma-

¹ Die einzig uns bekannte Resonanz darauf bot hierzulande erstmals B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M. 1983, 349-355 (Neuauf. 1987). Über die Einordnung Henrys im Zusammenhang mit den phänomenologischen Vorstößen von E. Lévinas und J. Derrida in jenen gleichen Jahren vgl. J.-L. Marion's Vorwort zu: M. Henry, *Radikale Lebensphänomenologie*. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie, Freiburg/München 1992, 10 ff. E. Lévinas selbst würdigt "die sehr bedeutenden und entmystifizierenden kritischen Einwendungen" Henrys gegen die Intentionalität des "Gefühls", auch wenn er selbst eine nichtkorrelational-intentionale Transzendenz für das primordiale Gefühl des "Begehrens" beibehalten möchte, das eben "über das Sein hinausgehen" soll; vgl. *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München 1992, 239 Anm. 2.

nenter Lebensabsolutheit überwand die als dauernd gegebene Entfremdung der scheinbar unaufhebbaren Dualität bei Sartre zwischen "An-sich-sein" und "Für-sich-sein" sowie zwischen der damit grundlos gegebenen unmittelbaren "Realität" und einem "Bewußtsein", das diese nicht rechtfertigen kann und ständig vor sich selbst flieht.²

Diese von Henry geleistete Umkehr darf nicht verkannt werden, und um sie zu verstehen, ist die Natur der französischen Gesellschaft in Verbindung damit zu begreifen. Ihre Intellektuellen üben einen mächtigen Einfluß auf die Gesamtheit dieser Gesellschaft aus. Das öffentliche Leben, das heißt die sichtbare Seite der Geschichte, wird von den Intellektuellen als Schöpfern und Verbreitern jener Ideen angeführt, die "die Welt bewegen". Es ist zur Banalität geworden, in solchem Zusammenhang Diderot, Voltaire und Beaumarchais zu erwähnen, um nur einige zu nennen, die als nicht zu vernachlässigende Elemente einer Aufbegehrungsbewegung zu betrachten sind, welche Frankreich in die Schrecken der Revolution stürzen sollte.

Die *Lettres* - im deutschen Sprachgebrauch die "humanistischen Studien" - ergriffen in Frankreich immer die Köpfe und Herzen und prägten ihnen jeweils zu ihrer Zeit die Nuancen ihrer Botschaft auf. Nur selten waren Frankreichs Philosophen und Denker ausschließlich die Universitätslehrer. Viel öfters unterrichteten sie in den staatlichen Gymnasien wie seit 1900

² Vgl. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris: Gallimard 1943, hier bes. Teil II. 1-5: *L'être-pour-soi*, 115 ff.

etwa Jules Lagneau, Maurice Blondel, Alain (Emile Chartier), Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir oder Simone Weil - und auch Michel Henry selbst zunächst.³ Oder sie leiteten Zeitschriften und Verlagshäuser wie Albert Camus mit "Combat" und Jean Paulhan mit der "Nouvelle Revue Française", den späteren Editions Gallimard. Sie schrieben Theaterstücke, die auf den bekanntesten Bühnen und in den Volkstheatern aufgeführt wurden, wie es zusätzlich das Werk Camus' oder Sartres bezeugt. Die französischen Lehrmeister, die als *maître à penser* in das Denken einführen, sind von solcher Art.

Als Kinder gingen wir nicht einmal am Platz Saint-Germain-des-Près vorbei, ohne uns jedesmal auf die Zehenspitzen zu stellen und einen neugierigen Blick hinter die Vorhänge des Restaurants "Les deux Magots" zu werfen, wo Sartre an seinem angestammten Platz "Situations" und andere philosophische Schriften entwarf. So begann die Philosophie nicht erst mit den neun Wochenstunden Philosophie in der Abiturklasse. Siebzehnjährige "Marxisten" griffen auf den Pausenhöfen der Gymnasien entschlossen die "Thomisten" gleichen Alters an, und die Hölle unserer Gewissen war

³ Eine gute Einführung zu dieser französischen Lehrertradition bietet: A. Canivez, Jules Lagneau professeur de philosophie. Essai sur la condition du professeur de philosophie jusqu'à la fin du 19^e siècle I: Les professeurs de philosophie d'autrefois, Paris: Les Belles Lettres 1965. Vgl. des weiteren für den hier angedeuteten wirkungsgeschichtlichen Gesichtspunkt in Frankreich auch: R. Kühn, Atmosphäre und Lebensform. Die kulturphilosophische und traditionshermeneutische Bedeutung Frankreichs, in: Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte 1/2 (1990) 141-153.

folgender Satz von Camus aus der letzten Szene seines Stücks "Caligula": "Wer aber sollte es wagen, mich in dieser Welt ohne Richter zu verurteilen, wo keiner unschuldig ist? [...] Wenn die Liebe genügte, wäre alles verändert." Diese Freude, sich untereinander in geistiger Auseinandersetzung zu messen, verfiel dann in Schlagworte und Klischees, und eine vom Denken Marx' und Marcuses genährte Generation brachte eine ganz Regierung zu Fall, wobei diese Studentenjugend sich mit Arbeitern zu verbinden suchte, die ebenso bewußt wie stolz Mitglieder der marxistisch-kommunistischen Gewerkschaften waren.

Eine Welle der Revolte schien deshalb 1968 eine humanistische Kultur hinwegzureißen, die man anklagte, für die Verbrechen der gegenwärtigen Menschheit verantwortlich zu sein. Ein Teil der westlichen Gesellschaft warf sich selbstanklagend auf die Knie nieder und schlug sich mit einem widerhallenden *mea culpa* an die Brust. Sie versuchte sich von ihren kulturellen Wurzeln abzuschneiden und wollte Neues auf einer sogenannten "Wüste von Referenzen" errichten. Die Parole der Revoltierenden von 1968 proklamierte die Bloßstellung des "dekadenten und mörderischen Westens", und mit derselben Geste stießen sie all jene zur Seite, die sie zu denken gelehrt hatten. Das schlechte Gewissen trug man im Knopfloch. Diese Reaktion erscheint sicherlich etwas vereinfacht und übereilt, aber sie entsprach der Wirklichkeit und gibt zu verstehen, warum die französischen Intellektuellen der Nachkriegszeit im allgemeinen mit wenigen Ausnahmen die Verbreitung des Marxismus sowie die Politik der sozialistischen Länder

unterstützten. So sagte Sartre vom kommunistischen Denken, daß es seine Generation "an sich gezogen hat, wie der Mond die Gezeiten anzieht ...".⁴

Als eingeschriebene Mitglieder der Kommunistischen Partei Frankreichs geißelten Dichter, Philosophen, Essayisten und Romanschriftsteller wie Louis Aragon, Paul Eluard, Jean-Paul Sartre, André Malraux und Louis Althusser das "gute Gewissen" einer Gesellschaft, die sich ihrer Meinung nach weiterhin vom jüdisch-griechisch-christlichen Erbe und der humanistischen Kultur nähre, aber Kolonialismus und Nationalsozialismus erlaubt hätte. Die Politiker, die sich nicht mehr an der Macht halten konnten, überließen daraufhin die Universität dem Improvisieren durch die *petits maîtres*, die mit dem Denken ihrer Eigengentialität beschäftigt waren.⁵ Von dieser Dichotomie sollte der Leser unbedingt Kenntnis nehmen, um die blinde Begeisterung einiger Generationen für ein politisches System zu verstehen, das erst seit wenigen Jahren von den meisten - wie etwa mit dem Fall der Berliner Mauer im Oktober 1989 - als mit den Menschenrechten unvereinbar betrachtet wird.

⁴ Questions de méthode, in: Critique de la raison dialectique, Paris: Gallimard 1960, 25.

⁵ Für die geschichtlich weitere Einbettung dieser "Universitätsreform", die auch der Analyse Henrys im siebten Kapitel seines Werkes zugrundeliegt ("Die Zerstörung der Universität"), vgl. A. Drouard, Analyse comparative des processus de changement et des mouvements de réforme de l'enseignement supérieur français, Paris: Editions du C.N.R.S. 1978. Darin werden die geistigen und sozial-gesellschaftlichen Schwierigkeiten diskutiert, sowohl am Ende des 19. Jahrhunderts wie nach 1945 eine wirklich "autonome" Universität in Frankreich zu gründen.

Alle großen Staatsmänner Frankreichs haben sich seit Jahrhunderten um eine intellektuelle Bürgschaft bemüht. Dies hängt mit der Mission zusammen, die sich die regierende Schicht seit dem Mittelalter gegeben hatte, als jeder Edelmann eine solche Bildung erhielt, die sich nicht nur auf Reit- und Waffenkunst sowie auf die Musik beschränkte, sondern auch die weiteren *artes liberales* einbeschloß, so daß er persönlich imstande war, eine Schule zu eröffnen. Dies gehörte mit zu seinen öffentlichen Pflichten, was es fast einem jeden Dorf im 14. Jahrhundert erlaubte, seine eigene Schule zu besitzen. Auf diese Weise entwickelte sich die Kultur zunehmend; insbesondere auch die Lektüre, die im 12. Jahrhundert bereits stark verbreitet war. Die Rechte des Geistes wurden hier also anerkannt und von einer Gesellschaft gebilligt, in der die geistige Elite als die gesellschaftliche Elite galt. Und dieser Geist konnte einem jeden seine "spirituellen Adelsrechte" verleihen, wie es beispielsweise die erstaunliche Persönlichkeit Roberts von Sorbon (1201-1274) in Erinnerung zu rufen vermag. Als Sohn armer Bauern des Königs Ludwig IX. gründete er 1257 als Theologenseminar die bald so angesehene Pariser Universität. Erinnert sei gleichfalls an den großen Staatsreformer und Beratermönch Suger (1081-1151) unter den beiden Königen Ludwig VI. und Ludwig VII. Auch er war ein Sohn bescheidender Bauern gewesen, bevor er während des Zweiten Kreuzzugs (1148) zum Reichsregenten aufstieg.

Die Kunst des Denkens ist eine Kunst zu leben, die mit der Kunst des aufmerkenden Horchens beginnt: näm-

lich "dem Hervorgehen der naturierenden Lebensformen" Gehör zu schenken, wie Michel Henry dies in seinem zweiten "Barbarei"-Kapitel sagen wird (S. 135). Dieses Aufhorchen und Hinhören entspricht dem verspürenden Empfinden jenes individuellen Drangs, der von den lebendigen Strömen einer Kultur gezeugt wurde und weiterhin von der Aufeinanderfolge unzähliger schöpferischer Gesten getragen wird, die nicht nur in den Steinen, Farben und Worten lesbar sind, sondern in der alltäglichen Geste oder im Sakralen. Die "Ideen" haben sich so immer schon mit "Bildern" umkleidet und ließen aus dieser langen geistigen Ahnenreihe Romane, Essays und Dichtungen werden, das heißt Antworten, die das Leben seinem begehrenden Verlangen darreicht.

Handelt es sich bei allen großen Werken nicht genau darum? In einem seiner Romane, der einem der gewaltigen Fresken im Stile Paolo Veroneses aus der italienischen Hochrenaissance gleicht, läßt Henry einen seiner Helden sagen: "Die so unterschiedlichen Werke, welche die mannigfachen Ereignisse, Glaubensüberzeugungen und Zivilisationen zum Ausdruck zu bringen scheinen, erzählen tatsächlich nur dasselbe: die Geschichte ihres Zum-sein-kommens [...] Diese Geschichte ist die Geschichte eines jeden von uns. Sie ist nicht vergangen, sondern sie ist die Bewegung des Lebens, das uns zu jedem Augenblick an uns selbst gibt."⁶ Henrys Buch "Die

⁶ L'amour les yeux fermés, Paris: Gallimard 1976, 131. - Der Leser wird leicht die fast wörtliche Übereinstimmung dieser Aussage der Henryschen Romanfigur Ossip (die den bedeutenden russischen Dichter und Literaturhistoriker Ossip Emil Mandelstam [1891-

Barbarei", das mithin - über seine phänomenologische Analyse hinaus - als ein Essay in der literarisch-philosophischen Tradition Montaignes aufzufassen bleibt,⁷ ist der mahnende wie fordernde Anruf eines Bewußtseins und Gewissens an eine Gesellschaft, die sich von einer neuen Ideologie bemächtigen läßt. Diese Ideologie ist jene der an die Technik ausgelieferten Wissenschaft, die jede wirklich subjektive Handlung zugunsten objektiver Vorrichtungen ausschließt. Letztere bringen sich selbst nach einer systemimmanenten Logik hervor, schalten das Individuum aus und tilgen Ethik, Kunst

1938] vertritt) mit den phänomenologischen Analysen der absoluten Lebensparasie in seinem Werk "Die Barbarei" feststellen. Henry hat sich selbst in einem längeren Interview zum Bezug zwischen seinem philosophischen und literarischen Schaffen geäußert: *Narrer le pathos*, in: *Revue des Sciences humaines* 1 (1991) 49-65. Die Literatur ist für ihn die Möglichkeit, daß das Leben in der imaginären Projektion seine affektive Faszination sowohl "entladen" wie auch halluzinatorisch steigern kann, um seine geschichtslose Einheit im Wesen der Transformation von Angst und Trunkenheit zu "sagen".

⁷ Zur unterschiedlichen Stellung des philosophischen Essay in Frankreich und Deutschland vgl. u. a. J. Habermas, *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*, Stuttgart 1978, 4 ff. Dort wird gleichfalls - unter Berufung auf Th. W. Adorno, *Der Essay als Form* (in: *Noten zur Literatur* I, Berlin/Frankfurt a. M. 1958, 9-49) - diese beweglichere, disziplinübergreifendere und dem öffentlichen Bewußtsein zugänglichere Darstellungsform als eminent positiv für philosophische Belange selbst deutlich gesehen. Daß die scheinbare Autonomie des philosophischen Diskurses erst eine jüngere Errungenschaft seit dem Ende des 18. Jahrhunderts ist und dieser historische Schnitt keineswegs die "Erfahrungszirkularität" von Spekulation/Narration, Theorie/Stil, Argumentation/Erzählung sowie Idee/Bild aufhebt, zeigt P. Macherey, *A quoi pense la littérature? Exercices de philosophie littéraire*, Paris: P.U.F. 1990, bes. Kap. I und XI.

und Religion in der Kultur, das heißt das Leben selbst, welches die Quelle aller Formen an Kultur ist.

Dennoch ist dieses Buch keine pessimistische Darstellung, die einer Zivilisation den Beginn ihrer Vernichtung ankündigt. Sie weist imaginäre äußere Feinde und fälschende Scheinbegriffe zurück, die sich vor unserem Bewußtsein aufrichten, und zwar aufgrund eines durch Jahrhunderte propagierten Fortschrittskultes sowie einer rousseauistischen Gläubigkeit an das "natürliche Gutsein", welche beide gegenüber den falschen Schuldzuweisungen in der Gesellschaft abstumpfen lassen. Denn die Barbarei ist keine fremde Bedrohung oder die ungreifbare Fiktion eines Feindes, der sich außerhalb von uns gegen die Humanitas erhebe. Sie ist die Potentialität zur Selbstzerstörung seitens des Lebens als solchen, das sich selbst nicht mehr kennen will und dann vor seinem eigenen Pathos flieht, wenn es sich sein ihm eigenes Offenbarungsvermögen nicht mehr eingesteht, das grundlegender als irgendeine andere Art von Wissen ist. Dennoch verbleibt es dem Menschen, daß er durch das unaufhebbar realste Ankünftigwerden des lebendigen "Seins" in ihm aus diesem Widerspruch zu sich selbst findet.

2. Lebensphänomenologische Voraussetzungen

Folgt man den Schwierigkeiten und Besonderheiten der phänomenologischen Terminologie Henrys, so zeigen sich gerade darin Grundzüge seines Denkens, das für die rein immanente Erscheinungsweise des transzendentalen Lebens keine welthaften Beschreibungskate-

gorien in Anspruch nehmen kann. Es gibt für das Leben als absoluter Selbstaffektion kein "Da" oder "Vor" im Sinne eines Gegen-über, in dem das Wesen lebendigen Erscheinens sich horizontverwiesen manifestieren könnte, denn dann wäre dieses Leben selbst wieder ein Phänomen der Äußerlichkeit, anstatt deren Phänomenalisierung überhaupt erst zu ermöglichen.

Die Lebensmanifestation oder -offenbarung grenzt sich mithin radikal gegen jede vergegenwärtigende Re-präsentation ab, was im Text Henrys an der Kritik des Vorstellungs- und Daseinskonzepts zum Ausdruck kommt. Wo davon die Rede ist, daß die abendländische Erkenntnistheorie - sei sie philosophischer oder naturwissenschaftlicher Natur - ein "Setzen, Stellen oder Bringen ins Vor" ist (*faire venir devant*), so will damit ausgesagt sein, daß die Urphänomenalisierung jeder lebendigen Cogitatio damit dem metaphysisch-ontologischen Gesetz der Sichtbarmachung unterworfen wird. Sichtbar werden kann aber nur, was in der Distanz erscheint, mithin in einer transzendentalen Vor-gegebenheit, deren "Vor" (*Devant*) eben der transzendent aufgespannte Horizont selbst ist und als Erscheinungsbedingung für alles phänomenal Seiende fungiert. Das Gesehene ist aber nicht das lebendige Sehen selbst, und falls das Leben in seiner selbstaffektiven Lebendigkeit als ein Gesehenes aufgefaßt würde, wäre es ontologisch genau der Seinsart jedes welthaft erscheinenden Seienden angeglichen, das als vor-gestelltes keine Eigenlebendigkeit mehr besitzt, sondern "totes" Objekt ist.

Hiermit tritt sofort ein Grundcharakter der modernen "Barbarei" zutage, insofern durch das naturwissen-

schaftliche Methodenideal, das Henry im Anschluß an Husserl als "Galileisches Projekt" qualifiziert, nur das als Realität anerkannt wird, was sich berechnen läßt. Solch messende Berechenbarkeit schließt nicht nur eine Reduktion der Phänomenalität auf Quantifizierbarkeit ein, das heißt eine notwendige Verkürzung existierender Mannigfaltigkeit in der Wahrnehmung des Erscheinenden, sondern darüber hinaus das unbegrenzte Eigenhervorbringen von Objekten, die nur noch diesem mathematisch-physikalischen Erkenntnisideal zu gehorchen haben - anders gesagt das technische Produkt, das sich letztlich allein dem technischen Selbstlegitimierungsprozeß als "Fortschritt" verdankt. Hier erweist sich, daß die Henrysche Kulturanalyse der technischen Barbareizukunft keineswegs nur die eine oder andere negative Folgeerscheinung des modernen Technikentwurfs wie etwa Atomkrieg und Umweltverseuchung brandmarken will, und damit systemimmanent bliebe. Vielmehr sollen die phänomenologischen Letztbedingungen dieses Prozesses selbst erhellt werden, die nicht nur in einem konstituierenden Ego oder seinsauslegenden Dasein ruhen, wenn der Letztgrund allen "Seins" im Absoluten des Lebens sich offenbart, das jeden Lebenden auf einmalig individuelle Weise "gebietet". Da dementsprechend nicht, wie Heidegger⁸ es sieht, der moderne "Wille zur Macht" als Beherrschbarkeit des Seins das wesentliche Motiv der neuzeitlichen Kulturentwicklung darstellt, sondern eben die Verneinung

⁸ Vgl. Was ist Metaphysik? Frankfurt a. M. ⁹1965, 24 ff., 43 f.; Die Technik und die Kehre, Pfullingen ⁶1978.

des unsichtbaren Lebens als solchen, ist die Kritik am "Vor" der Re-präsentation, wie sie Heidegger vorgenommen hat, streng weiterzuführen, und zwar ohne haltzumachen vor dem "Da" als Lichtungsraum oder -ereignis des Seins. Dabei wird diese phänomenologische Grundkritik bei Henry in seinem folgenden Buchtext fast nur in scheinbaren Nebenwendungen greifbar, so wenn er u. a. bei der Beschreibung der sich ausbreitenden "medialen Existenz" durch die audiovisuelle Kommunikation davon spricht, Recht auf "Da"-sein habe zukünftig nur noch, was sich ins aktuelle "Da" des Bildes bzw. der Informatik bringen lasse, die beide im übrigen zunehmend miteinander gekoppelt werden. Man kann phänomenologisch wie metaphysikkritisch fragen, ob Henry hier nicht undifferenziert gegen den Daseinsbegriff im fundamentalontologisch-existenzialen Sinne polemisiert,⁹ wenn er zudem häufiger auf die Irrealität wie Inkonsistenz des "Da" zu sprechen kommt, in dem sich die erkenntnis- oder zivilisationsrelevanten Dinge der Moderne zu halten und zu befinden haben (*se tenir là-devant nous*).

Tatsache bleibt, daß jedes "Da" - auch das des "menschlichen" Daseins - der Transzendenz zugeordnet ist, die für Heidegger bei allen späteren Nuancierungen die Seinsoffenbarung als solche charakterisiert. Somit läßt sich sagen, daß der anonyme Transzendenzprimat¹⁰

⁹ Vgl. bereits seinen Artikel: Le concept d'être comme production, in: *Revue philosophique de Louvain* 73 (1975) 79-107.

¹⁰ Zur Unbefragtheit der Anonymstruktur des Erscheinens in der neueren Phänomenologie vgl. auch Y. Nitta, Das anonyme Medium in der Konstitution von mehrdimensionalem Wissen, in: E.

des technischen Mediums nicht nur einfach diesen Grundzug der Heideggerschen Seinslehre wiederholt, sondern das ob-ektivierende "Setzen ins Da des Vor", um Henrys Terminologie entsprechend wiederzugeben, überhaupt eine Konsequenz des immer schon ganz ins "Da" aus-gesetzten Daseins ist. Nur in diesem eröffne-ten "Da" findet für Heidegger Begegnung mit "Welt" so-wie eines jeden "Subjekts" mit sich selbst als In-der-Welt-sein oder als "Inständigkeit" statt, so daß die rein temporal-existenzielle "Subjektivität" bei aller Unter-scheidung von Vorhandenheit, Zuhandenheit usw. den-noch ausschließlich welthaft bestimmt bleibt.

Damit ändert sich der Grundtenor der Kulturkritik. Nicht die schrankenlose Beherrschbarkeit der Dinge in ihrer ausschließlichen Zurichtung für ein utilitär-seins-vergessendes Be-sorgen ist die Letztursache des alles sich unterwerfenden Technikuniversums als "Gestell" nach Heidegger, sondern jene "Ex-hibition", die bereits in der Zentralintention der Theoría von den Griechen bis heute hin waltet, nämlich aus der ek-statischen Wahrheit das Realitätskriterium der Phänomenalität schlechthin zu machen. Und was sichtbar ist oder sicht-bar gemacht werden kann - das heißt in das Licht des Wahrheitsereignisses gestellt wird, um sich dort ent-äu-ßert, ex-hibiert zu zeigen, das tritt dort natürlich nur in einer zeitlich strukturierten Geschichtlichkeit auf, um

W. Orth (Hg.), Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phä-nomenologie (Phänomenologische Forschungen 24/25), Frei-burg/München 1991, 183-199; I. Srubar, Asubjektive Phänome-nologie, Lebenswelt und Humanismus. Zur Verortung des Den-kens Jan Patočkas zwischen Husserl und Heidegger, in: Mesotes. Zeitschrift für Ost-West-Dialog 1 (1991) 5-13.

darin (an-)erkannt zu werden: als geworfenes Dasein, als historisch bedeutsames Faktum oder als notwendige Zukunftsentwicklung. Deshalb ist es unabdingbar, auf Henrys andere Begrifflichkeit des "Historialen" hinzuweisen, die nur augenscheinlich auf Heideggers Sprachgebrauch zurückgreift.¹¹

Denn es ist damit weder die innerweltliche Historie der biographisch chronologischen Geschehnisse im Sichzuweisen von Gegenwart und Vergangenheit aus der Zukunft heraus gemeint noch die hermeneutische Seinshistorialität im Ereignisspiel von Sein/Denken als die gegenseitige Verschränktheit von Verborgenheit und Entbergen des Seinssinnes. Das Historiale betrifft nach Henry zunächst allein die Affektivität in ihrem absoluten Sichgeben als Einheit von Affizierendem und Affiziertem, wodurch ihre "Selbstgegebenheit" das Werden des "Seins" *im* Leben ist, genauer gesagt: die Ankünftigkeit der Lebensselbstaffektion in ihrem Zusich-selbst-kommen als je konkret affektive Tonalität oder als "Gefühl" (*venue de la vie en soi-même*). Dieses historiale Zusammenspiel von *advenir/parvenir* in der Lebensankünftigkeit ist ohne jede zeitliche Dimension, das heißt ohne (existenzial mißverständliche) Vergan-

¹¹ Dies hat M. Haars Kritik kaum gesehen; vgl. Michel Henry *entre phénoménologie et métaphysique*, in: *Philosophie* 15 (1987) 30-54, hier bes. 30 ff. Die folgenden Ausführungen ließen sich auch auf die Betrachtungen des Wandels "historischen Zeitbewußtseins" etwa bei H. Lübke oder M. Sommer anwenden. Vgl. H. Lübke, *Zeit-Verhältnisse. Über die veränderte Gegenwart von Zukunft und Vergangenheit*, in: *Bayerische Akademie der Schönen Künste* II/2, München 1988, 763-775; M. Sommer, *Lebenswelt und Zeitbewußtsein*, Frankfurt a. M. 1990.

genheit wie Gewesenheit, weshalb wir auch für die Übersetzung den Begriff des "Geschichtlichen" vermeiden. Denn im Akt des An-kommens des Lebens, das sich als Zu-sich-kommen selbst empfängt, "wird" die "Ipseität" des lebendig-individuellen Wesens je gezeugt und geboren, ohne sich von irgendeinem vorgänglich allgemeinen Wesen oder Sein abheben zu lassen. Daß es in dieser historialen Lebensübereignung ohne ekstatische Zeitlichkeit ein Absolutes des Lebens gibt, das sich in einer konkret lebensabhängigen Subjektivität von ihrerseits dennoch auch wieder absolut affektiver Ursprungsphänomenalisierung verwirklicht, macht das Historiale bei Henry letztlich zu einer Frage der "transzendentalen Geburt",¹² die jeder Art von Geschichtlichkeit vorausliegt und worüber Heidegger ebenfalls geschwiegen hat.

In diesem phänomenologieimmanenten Zusammenhang wird auch die Problematik der Barbarei nach Henry insofern wieder unmittelbar greifbar, als die historial-affektive Lebensankünftigkeit im Sinne transzendentaler "Erfahrung" oder "Erprobung", die das Leben an sich bzw. mit sich selbst macht (*épreuve de soi*), eine Steigerung beinhaltet, die genau dem lebens-

¹² Diesen Gedanken hat M. Henry zunächst unter "religionsphänomenologischem" Gesichtspunkt als das "Sohnsein" (*être Fils*) im absoluten Leben entwickelt; vgl. *Parole et religion: La Parole de Dieu*, in: J.-F. Courtine (Hg.), *Phénoménologie et Théologie*, Paris: Critérion 1992, 129-160. Sodann zuletzt streng phänomenologisch-ontologisch u. a. in Abhebung von Heideggerschen Grundbegrifflichkeiten wie In-der-Welt-sein, Dasein und "vollziehen" in seinem Beitrag: *Phénoménologie de la naissance*, in: *Alter. Revue de Phénoménologie 2: Temporalité et affectivité* (1994) (im Druck).

phänomenologischen Wesen der Kultur als solcher entspricht. Da das Leben nur die Erfahrung seiner selbst in seiner eigenen "Selbstumschlingung" (*étreinte de soi*) als Pathos des gleichwesenhaften Sicherleidens und Sicherfreuens macht, ergreift es sich nicht nur in allen Punkten seiner immanenten Selbstoffenbarung selbst, sondern es hat auch nur sich selbst zur Referenz. Das heißt, es will nur *sich* - stets und ganz - als Leben in allem erfahren. Dieses "Mehr" der Steigerung als Erfüllung durch sich selbst ist Kultur im reinsten Sinne des Wortes, nämlich vor allen empirisch-geschichtlichen Werkäußerungen, weil das Bedürfnis oder die Kraft und der Trieb, als Leben zu leben, historial in die Anstrengung übergeht, dieses Bedürfnis zu stillen. Die Formungstendenz des Bedürfnisses als lebenssteologische Bündelung auf Verfeinerung hin bedeutet mithin Kultivierung wie Sensibilisierung an sich, die sowohl im alltäglichen Arbeiten, Essen, Wohnen, Lieben wie in den genialen Werken geschieht. Barbarei hingegen, so wird an dieser Stelle schon unmißverständlich deutlich, liegt dann vor, wenn der Übergangsprozeß der affektiven Modalisierung Bedürfnis/Kultivierung nicht mehr möglich ist, weil die Kraft oder Energie der Lebensselbststeigerung aufgrund mangelnder kultureller Modelle, Austausch- oder "Lebensformen" in einem rohen wie elementaren Zustand fixiert bleibt.¹³

¹³ Zu dieser Phänomenologie des Bedürfnisses vgl. detaillierter R. Kühn, *Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität*, Freiburg/München 1992, 172 ff., 435 ff. - Daß die Tragfähigkeit der großen Bedürfnistheorien erschüttert ist, zeigt in philosophisch-

Wenn das Leben nach Henry als Sichempfinden (*se sentir soi-même*) in phänomenologisch-eidetischer Hinsicht eine "pathisch sich erprobende Erfahrung" ist, um den Zentralbegriff der *Epreuve* in seiner mehrdimensionalen Begriffsbedeutung hier wiederzugeben, dann ist Kultur - und ihr entgegengestellt die wissenschaftlich-technisch induzierte Barbarei - an das innere Sicherleiden des Lebens in seiner Grundpassivität gebunden. Dies beinhaltet jedoch keinerlei tragizistische Lebensphilosophie und folglich pessimistische Kulturtheorie mit irrationalen Voraussetzungen wie etwa bei Burke, Schlegel, Klages und Spengler, um konservativ-restaurative Tendenzen gegen eine mechanisierte, banale und massenverlorene Gegenwartsgesellschaft zu fördern, wie dies beispielsweise in der wert-"dogmatischen" oder "szientistischen" Kulturphilosophie bei Rickert, Eucken, Simmel, Ortega y Gasset, Cassirer wie Rothacker zu beobachten ist.¹⁴ Vielmehr handelt es

anthropologischer Sicht (u. a. bei Hegel, Marx, Adorno, Habermas, Foucault, Freud, Bataille) auch W. Berger, *Das Bedürfnis und sein Schatten*, Freiburg/München 1992. Daher darf man nicht dem Mißverständnis verfallen, als suche Henry auf irgendeine Weise die "Lebensform"-Theorie der hermeneutischen Frühzeit zu erneuern (Schleiermacher, Dilthey, Spranger, Wundt - und sprachanalytisch Wittgenstein). Seine Analyse bleibt transzendentalphänomenologisch oder besser gesagt eidetisch-lebensimmanent. Die großen "Lebensformen" Religion, Kunst, Ethik sind daher als solche unmittelbar *innere* Lebenspraxis.

¹⁴ Vgl. D. Losurdo, *Liberale Tradition, Kulturkritik und deutscher Konservatismus*, in: *Dialektik* 2 (1992) 101-116; für Frankreich: F. Azouvi (Hg.), *L'institution de la Raison. La révolution culturelle des Idéologues*, Paris: Vrin 1992. Als weiteren Überblick die Artikel zu "Kulturphilosophie" (W. Perpeet), "Kulturanthropologie" (Ch. Grawe/W. Rudolph), "Kulturgeschichte" (G.-M.

sich um die innerste Erscheinungsstrukturalität von empfindungsgebundener Erfahrung als "Subjektivität", die der Begriff selbst für solche Erfahrung ist.

Das Sicherleiden als Lebensrezeptivität, auf dem alles fühlbare Leid im Schmerz beruht, ist eine "Wirkatsächlichkeit" (*effectuation*), die innerhalb der Selbstaffektion das Wesen der impressionalen Subjektivität so bestimmt, daß nichts Wirkliches ohne diesen Grund gedacht werden kann. Diese "Wirkatsächlichkeit" ließe sich auch im Husserlschen Verständnis als "Leistung" übersetzen, ohne jedoch mit unter Heideggers Kritik der "Vorhandenheit" und des "Hergestelltseins" zu fallen, die *existentia* als *actualitas* im Horizont des griechisch-mittelalterlichen *ens creatum* fixieren - das heißt ontologisch Wirklich-sein als Hervorgebrachtsein verstehen lassen, wie es auch für Kants Denken und danach maßgeblich blieb. Im Unterschied zu dieser Metaphysikdekonstruktion aus den "Grundproblemen der Phänomenologie" bei Heidegger (GA 24) soll durch die von uns gewählte Begrifflichkeit unterstrichen werden, daß das "leistende Leben" des Ego als höchstes Wirken auf einem Ins-Werk-setzen des Lebens selbst beruht (*mettre en oeuvre*), dessen "Wirkatsächlichkeit" eben die "Materialität" des sich unaufhörlich als *Sicherleiden* und *Sicherfreuen* erfahrenden Lebens ist, das weder *Pro*-duktion noch *Parti*-zipation als Verstehenshorizont einschließt.

Mojse) und "Kulturzyklentheorie" (H.-J. Cloeren) in: Historisches Wörterbuch der Philosophie 4, Darmstadt 1976, Sp. 1309-1338 u. 1350-1357.

Im Französischen bedeutet *éprouver* zunächst, wie zum Beispiel im Rolandslied aus dem 11. Jahrhundert: auf die Probe stellen. Der Sinn, etwas durch ein Beispiel zu "beweisen", ist in der Folgezeit nicht ausgeschlossen, aber der "Beweis" der Worte ist keine *épreuve* im Sinne einer realitätsgetreuen Erprobung. Im 13. Jahrhundert taucht dann die Bedeutung von "empfinden, fühlen" (*ressentir*) für *éprouver* auf, wobei eben grundsätzlich mitschwingt, daß das *é-* jede Geltung eines möglichen demonstrativen Beweises verstärkt, weil es eine innere Gewißheit von unmittelbarer Überzeugungskraft gibt. Und so wird der Begriff *épreuve* unabhängig vom spezifisch selbstaffektiven Sinne bei Henry auch heute in der epistemologischen und phänomenologischen Diskussion verwandt.¹⁵ Er bezeichnet "Erfahrungen", die nicht mehr auf die klassischen Konzeptualisierungen des Erfahrungsproblems, wie etwa bei Kant, Hegel oder auch bei den Empiristen, zurückgeführt werden können. Im Grunde handelt es sich nämlich bei dieser "sich erprobenden Erfahrung" weniger um die Erkenntnis eines Gegebenen als um die Erfahrung der *Gabe* als solcher, oder noch genauer: um die Selbsterfahrung des Gebens bzw. der Gebung (*donation*), welche bei Henry eben das Sichgeben des Lebens in und als transzendente Affektivität ist.

¹⁵ Vgl. R. Barbaras, Art. "Epreuve", in: *Encyclopédie Philosophique Universelle* II/1: Les Notions philosophiques. Dictionnaire (hg. von S. Auroux), Paris: P.U.F. 1990, 817; S. Agacinski, *Epreuves. - Expérience et subjectivité*, in: *Sciences, intersciences, arts*, Paris: Collège International de Philosophie o. J., 21. Zum folgenden auch: A. Métraux/B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986.

Was also im folgenden (sprachlich sicher ärmer als im Französischen) stets mit "Selbsterfahrung" für *épreuve de soi* übersetzt ist, meint diese Ur-Gebung, worin Lebensgabe und Sichgeben des Lebens als Gehalt und Rezeptivität in der Absolutheit des selbstaffektiven Pathos ineinanderfallen - dasselbe Wesen des Erscheinens sind. Damit grenzt sich dieser lebensphänomenologische Begriffsgebrauch von den erwähnten gegenwärtig anderweitigen Verwendungen ab, die mit der "Erfahrung" der (Phänomen-)Gabe als solcher die plurale Dissemination der Erfahrung in ihrem aufbrechenden Anfangsstadium bezeichnen wollen, was auch Merleau-Ponty in seinem Sprechen von "leibhafter Vernunft" vorschwebte. Es ist also in diesen teils neostrukturalistischen, teils phänomenologischen Diskussionen nicht damit gemeint, wie sich das Denken/Bewußtsein als Selbstaffektion in seiner Immanenz sich selbst gibt,¹⁶ sondern die *épreuve* bezeichnet hier die "Erfahrung", daß die Erfahrung mit ihren Namen von vornherein vielzählig ist: Was sich dem Denken gibt, ist nicht eines, ist nicht *eine* Erfahrung, sondern "das Denken" benennt gerade das Retardieren, die Nicht-Übereinstimmung (oder die "Differenz", wie Derrida auch sagen würde) des Denkens zu sich selbst. Denn was als ex-plodierende Erfahrungen vorhergeht, sind Materie, Leib, Sprache, der Andere, die Gemeinschaft, die Liebe usw. in ihrer je geschichtlichen Generativität.

¹⁶ Vgl. J.-L. Marion, Vorwort, in: M. Henry, Radikale Lebensphänomenologie (Anm. 1), 11 ff.

3. *Barbarei und Realität der "Lebenswelt"*

Schematisiert gesagt, unternimmt die gegenwärtige Philosophie den Versuch, die Ex-plosion der Andersheit(en) einzuholen.¹⁷ Michel Henry hingegen, worauf die Erklärungsbemühungen von Übersetzungsschwierigkeiten seiner phänomenologischen Terminologie verwiesen, sucht die Im-plosion des Lebens auf, und zwar als jenen abysalen Grund, aus dem alle Kultur als Lebensselbstverwirklichung hervorbricht. Damit knüpft seine Barbareianalyse nicht nur thematisch eng an Husserls "Krisis"-Schrift von 1936 an, sondern es geht im letzten um die Sachhaftigkeit selbst des phänomenologischen Lebens als stets "lebendiger Gegenwart" in allen von der transzendentalen Subjektivität naturierten Leistungen. Um den Unterschied sofort hervorzuheben, sucht Henry jedoch nicht die vom "Galileischen Projekt" vergessenen transzendental-konstitutiven Schöpfungsvoraussetzungen des mathematisch-naturwissenschaftlichen Denkens auf, sondern die in lebensphänomenologischer Sicht überdachte Lebenswelt ist eine tatsächliche "Welt des Lebens" (*monde-de-la-vie*), das heißt mit einer substantiellen Verwurzelung in der all-pathischen Affektivität als Sinnlichkeit oder Impressionalität.

Auch Husserl sprach von der "Barbarei" Europas im Zusammenhang mit den beiden möglichen Auswegen aus der geistig-kulturellen Krise: Entweder "der Unter-

¹⁷ Vgl. z. B. P.-J. Labarrière, *Le discours de l'altérité*, Paris: P.U.F. 1983; F. Laruelle, *En tant qu'Un*, Paris: Aubier 1991.

gang Europas in die Entfremdung gegen seinen eigenen rationalen Lebensinn, der Verfall in Geistfeindschaft und Barbarei, oder die Wiedergeburt Europas aus dem Geiste der Philosophie durch einen den Naturalismus endgültig überwindenden Heroismus der Vernunft".¹⁸ Für Husserl beruht der notwendige kulturelle Neubeginn eindeutig in einer "vergeistigten" Lebensverwirklichung, bei der die phänomenologische Philosophie Grundlagen und Ergebnisse der sich illusionär selbständig entwickelnden Wissenschaften wieder in der egologisch-lebensweltlichen Rationalität fundieren und somit integrieren soll. Ein solches Vorhaben philosophischer Hegemonie angesichts disparater wissenschaftlicher Experimentallogik und Methodologie ist schon seit Bergsons lebensphilosophischer Kritik an den Wissenschaften angezweifelt worden, aber man kann Husserls Nachweis der lebensweltlichen Primordialität, aus der sich wissenschaftliche Gehalte durch Abstraktion und Idealisierung erheben, nicht in seiner Grundintention widersprechen - auch wenn eine letzte universale Vernunftvereinheitlichung ein Grenzbegriff bleibt.¹⁹

¹⁸ Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie (Vortrag Wien Mai 1935), in: E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana VI), Den Haag: Nijhoff ²1976, 314-348, hier 347 f.

¹⁹ Vgl. E. Ströker (Hg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt a. M. 1979; M. Richir, *La crise du sens et la phénoménologie. Autour de la Krisis de Husserl. Suivi de Commentaire de L'Origine de la géométrie*; Grenoble: Millon 1990; A. Ponsetto, *Von der Welt der Sinndeutungen zur*

In Husserls Augen geht der Zielverlust der Entfaltung der Vernunft mit dem Glaubensverlust des Menschen an sich selbst einher. Das falsche Ideal objektiver Wissenschaftlichkeit läßt die innerweltlichen Dinge als An-sich-Bestehendes auffassen, so daß die leistende Subjektivität "anonym" bleibt und die Menschheit in ihrem intersubjektiven Miteinander sich nicht als seinstiftend für die Welt erkennt. Damit ist in der "Krisis"-Schrift eine Gleichsetzung von universaler oder Erster Philosophie und Metaphysik angestrebt, denn es geht um die Thematisierung des Menschen als Vernunftwesen, wobei der kulturell-geschichtliche Sinn mit der "Vernunft in der Geschichte der Menschheit" zusammenfällt.²⁰ Gerade durch die "positivistische Einschränkung der Wissenschaftsidee" geht mit dem Glauben an eine universale Philosophie auch das Ideal des "Menschentums" als solchen verloren. Dieser Vernunftglaube bei Husserl als Glaube an die Möglichkeit der Philosophie ruht - über die Konstitutionsproblematik hinaus - in einer metaphysisch zu nennenden Seinswissenschaft, wobei diese Metaphysik eben die Erkenntnis des Absoluten als Göttlichen einerseits und des Absoluten als "lebendiger Gegenwart" andererseits betrifft.²¹

Welt der Daten. Die Krise der Moderne und ihre Überwindung in der Phänomenologie, in: E. W. Orth (Hg.), Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie (Anm. 10), 200-229.

²⁰ Vgl. E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften (Anm. 18), 7 ff. Weitere Zitathinweise werden direkt in Klammern angegeben.

²¹ Vgl. S. Gehlhaar, Die frühpositivistische (Helmholtz) und phä-

Wenn M. Henry diese Bedeutung des Absoluten als Ankünftigkeit des *Lebens (la Vie)* in dessen kultureller Modalisierung erhellt, dann vereint er diese beiden Absolutheitsaspekte, womit die Barbarei auch als Fluchtversuch vor dieser Absolutheitsrealität in ihrem pathisch-affektiven Erscheinungswesen gesehen werden kann. Die Technik will selbst absolut auto-nom sein, ohne einen sie tragenden Grund anzuerkennen, weshalb die "Natur", sofern sie noch als eine solch unabdingbare Vor-gegebenheit erscheinen mag, mit eherner Logik zur "technischen Natur" umgewandelt werden muß.

In der Wendung vom allherrschenden Objektivismus zum transzendentalen Subjektivismus der lebensweltlich eingebetteten Monade erblickt Husserl die Möglichkeit, "das Sein der Welt in seiner fraglosen Selbstverständlichkeit" zu durchbrechen. Denn hinter diesem objektivistischen Realismus verbirgt sich die Subjektivität als das "an sich Erste", das als subjektives Leben für die abstrahierenden Wissenschaften jedoch nur als ein Stück der Welt auftritt, das heißt, naturalisiert und gegenständlich gefaßt wird. Die Epoché der transzendentalen Welteinstellung erlaubt es nun gerade, "Welt" als Korrelat der für deren Seinssinn fungierenden Subjek-

nomenologische (Husserl) Revision der Kantischen Erkenntnislehre, Cuxhaven 1991, 165 ff. Zum Zusammenhang von Absolutem, Göttlichem, Leben und Metaphysik bei Husserl: N. Depraz, *La vie m'est-elle donnée? Réflexions sur le statut de la vie dans la phénoménologie*, in: *Les Etudes philosophiques* 4 (1991) 459-473; J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris: P.U.F. 1989, bes. 11 ff.

tivität in den Blick zu bekommen: Die Welt wird m. a. W. zu einem "Bewußtseinsphänomen", dessen Geltungen nur aus subjektiver Intentionalität heraus verstehbar sind. An keiner Stelle der Phänomenaufweisung in ihrer subjektiven Geltungsstruktur können daher mehr wissenschaftliche Methodologie oder einzelwissenschaftliche Forschungsergebnisse anthropologischer Art usw. in den transzendental-philosophischen Erhellungsprozeß als Explikat eindringen.

Dies macht verständlich, warum auch Henry in seiner radikalen Weltepoché auf die immanente Lebensselbstgebung zu keine wissenschaftliche Evidenz (*évidence*) aus Natur- und Humanwissenschaften akzeptieren kann, wie es besonders im ersten und fünften Kapitel sichtbar wird ("Kultur und Barbarei"; "Die Ideologien der Barbarei"). Wenn es um das absolute Leben geht, das die Wissenschaften von ihrem Selbstverständnis her verneinen, weil sie es nicht im "Ego" sehen und gelten lassen können, dann liegt eben in dieser Verneinung eine strukturelle Barbarei als systemische Auslöschung der transzendentalen Humanitas, die das lebendige Erscheinen ermöglicht und im letzten selbst ist. "Barbarei" ist demzufolge keine bloß geschichtliche Episode mehr, weshalb Henry wohl auch nicht von Auschwitz, Gulag oder anderen Todesarchipelen in seinen Ausführungen spricht. Vielmehr ist die Barbarei in seinen Augen eine selbstzerstörerische Erkenntnisverkürzung über die begrenzt berechnete Bewußtseinsbestimmung der Objektrelation hinaus: nämlich der Ausschluß der tieferen Bestimmung dieses "Bewußtseins" als subjektiver Lebensaffektion. Wissenschaft als

eine "theoretische Lebenspraxis" ist damit nicht an sich in Frage gestellt, wohl aber ihr Anspruch, Wirklichkeit alleinmaßgeblich darzustellen (ohne jedoch dabei indes zu verkennen, daß die reine Objektreduktion des "Wissenschaftlichen" sich bereits vom Pathischen des subjektiven "Sicherleidens" abwendet und so tendenziell die Flucht davor in die Wege leitet).

Der Rückgriff auf die Husserlsche Lebenswelt, auch wenn diese im Subjektiv-Relativen der sich intersubjektiv korrigierenden Lebensbewährungen haften bleibt (129 ff.), zeigt mithin eindeutig, daß der Barbareibegriff als Verschärfung der Krisisdiagnose der Wissenschaft im Husserlschen Sinn bei Henry ein zutiefst erfahrungsphänomenologischer Begriff bleibt. Wir vermeiden den Begriff "Erkenntnistheorie", um die lebensphänomenologische Kulturkritik sich nicht in Konstitutionsproblematik oder apriorische Seinsregionalität bzw. Lebensformtypik festfahren zu lassen. Die "Krisis"-Schrift sieht die Aufgabe der Phänomenologie umfassend im Aufdecken der Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Wissenschaften, Lebenswelt und transzendental-subjektiver Erfahrungs- oder Erlebnissphäre bzw. "Alltäglichkeit", deren Begriff - symptomatisch für die Lebensvergessenheit - von der Phänomenologie heute schon weitgehend bevorzugt wird.²² Jedenfalls muß der

²² Vgl. R. Welter, *Der Begriff der Lebenswelt. Theorie vortheoretischer Erfahrungswelt*, München 1986; B. Waldenfels, *Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem*, in: R. Hofmann u. a. (Hg.), *Anodos. Festschrift für Helmut Kuhn*, Weinheim 1989, 315-324.

phänomenologische Anspruch die Genesis der objektivierenden Wissenschaften aus der Lebenswelt heraus rekonstruieren, ihre Ontologie erhellen, und zwar im Zusammenhang mit deren transzendentaler Konstitution. Aber wenn auch dieses Transzendental-Subjektive zum vor- und außertheoretischen Leben in der Lebenswelt gehört, so ist es für Husserl in dieser naiv-lebensweltlichen Sinneserfahrung aber immer nur in "anonymer" Weise tätig: Die Subjektivität als das einmalige Leben in uns, als *mein* Leben, ist nicht jene Abgeschlossenheit, um die ich unverbrüchlich in allem Tun und Denken "weiß", weil ich - wie Henry sagt - ein in meiner innersten identischen Lebens-, Leib- und Praxisgewißheit (*certitude*) ein ständig Affizierter bin, ohne daß es von dieser transzendentalen Grundaffektion jemals irgendeine Ausnahme gäbe. Dies ist die reine Lebensimplosion, auf die Husserls so berechtigten Lebensweltanalysen des konstituierenden Ego mit seiner Typik und Modalisierung im letzten zurückzuführen sind.

Die Barbareikritik will also nicht nur, wie schon gesagt, vereinzelte Folgeethikprobleme der Techniqueindimensionalität korrigieren. Sie will auch nicht, was jetzt noch deutlicher wird, die Entfremdung von Philosophie, Wissenschaft und Leben bloß lebens- oder kulturphilosophisch anklagen. Vielmehr will die Barbareianalyse an den Quellpunkt zurückfinden, wo das Leben sich selbst sozusagen von sich selbst entfremdet, das heißt, sich selbst zerstört, obwohl es das Leben ist und bleibt. Der Erkenntnisanspruch von "Barbarei" zielt mithin auf nichts Geringeres als auf die Wesenhaftigkeit der Le-

benstotalität selbst in ihrer Allphänomenalität bis hinein in die schwer zugänglichen Zerstörungsprozesse, die im und aus dem Leben als solchem heraus sich vollziehen. Metaphysisch gesprochen: Wie das Böse aus dem Guten hervorgeht, ohne in gnostische, pantheistische oder andere theologische Spekulationen zu verfallen.

Wie Husserl an Kant einen Mangel an Radikalismus feststellte (103 ff.), weil dessen transzendental-kategoriale Fragestellung die alltägliche Lebenswelt schon als seiend voraussetzt, so radikalisiert Henry gegenüber Husserl - mit der Ermöglichung der Barbarei durch das Leben selbst letztlich als "Unerträglichkeit" seiner selbst im unaufhebbaren Pathos - die Problematik der impressionalen "Passivität". Nicht nur die spontan-syntaktischen Leistungen sind in tieferen subjektiven Schichten "passiver Synthesen" nach Husserl fundiert, während Kant zu hochstufig beim objektiven Wissenschaftsideal selbst schon ansetzte, sondern es ist gerade diese Passivität des Lebens sich selbst gegenüber, die Henry zum Mittelpunkt seiner Auseinandersetzung mit der sinnlichen Lebensweltbestimmung macht, in der Energie und Kraft in "Ressentiment", wie schon Nietzsche es erkannte, umschlagen können, wenn sie lebenskulturell nicht angemessen umgesetzt oder ausgetauscht werden können: "Die Behauptung, das Leben erfahre sich selbst, heißt, daß es sich selbst gegenüber und mithin einem Grund gegenüber passiv ist, der es trägt [...] Es gibt folglich Raum für eine Meditation oder für eine Anstrengung, die darauf abzielt, diesen Grund des Seins in uns lebhafter empfinden zu kön-

nen."²³ Religion, Mystik, Kunst, Ethos sind in der bisherigen Kultur bevorzugte Beispiele für die hiermit angesprochene und von jedem unmittelbar verspürte "Sakralität" des Lebens, wie eine ältere Begrifflichkeit diese Lebensabsolutheit nannte.

Dieses eidetische Sichübergensein als affektiv-passive Lebensselbstentgegennahme ist mehr als die radikale Weltbetrachtung im Sinne systematischer und reiner Innenschau der sich im Außen "äußernden Subjektivität" nach Husserl. Deshalb muß auch die Kritik der Wissenschaft radikaler bei Henry sein, denn über die Konfrontation mit der wissenschaftlich-objektiven Weltbetrachtung als reinen "Äußerlichkeiten" hinaus, denen die "reine Erfahrung" des subjektiven Welterlebens von Husserl entgegengehalten wird (116 ff.), steht das Innerste dieser Erfahrung als in sich "kulturelle Lebenspraxis" vor allem Weltbezug zur Debatte. Das heißt, nicht nur jede Form von Logik gründet in Leistungen der Aisthesis, womit die primordiale Sphäre passiver Anschaulichkeit die Sphäre der Lebenswelt ist,²⁴ sondern diese Passivität impliziert in ihrem selbst-affektiven Lebenspathos das Lebenkönnen wie Nicht-mehr-leben-wollen innerhalb der Flucht in die Barbarei neuen Stils. Der lebensphänomenologische Rückgang auf den Grund der Passivität meint daher mehr als "ursprüngliches Erfahren" im Sinne von "vorwissenschaft-

²³ Le monde moderne: un savoir sans culture. Un entretien avec Michel Henry, in: Aurores (Februar 1987).

²⁴ Vgl. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926) (Husserliana XI), Den Haag: Nijhoff 1966.

licher Geltung eines faktisch-geschichtlich bestimmten Erfahrens".²⁵ Es ist das Erfahren des Erleidens, das Erproben des Sicherleidens (*le se souffrir soi-même*), vor dem die Wissenschaft durch die Ausklammerung der Subjektivität flüchten will - ein Vorgang, der von Husserl gerade nicht wirklich "lebenskulturell" integriert wird, obwohl er immer von der Person in ihrem phänomenologischen "Tun und Leiden" oder in ihrem "Fleisch" als "leibhaften Gegebenheiten" bzw. "Er-leb-nissen" spricht.²⁶

In zeitparallelen Manuskripten²⁷ zur "Krisis" spricht Husserl von der Erkenntnismöglichkeit "absoluter Historizität" als "innerlich verbunden verlaufender Historizität". Damit wäre das transzendente Ego bei Husserl ebenfalls in seinem inneren Leben "geschichtlich", ohne faktische Geschichte zu meinen, sondern eher sicher eine "Historialität" *qua* Genesis des transzendentalen Ego, aus der alles Weltliche als Bedingtheit ausgeschieden wäre. Eine solche inneregeschichtliche Geschichtlichkeit würde als Genesis die Henrysche historische Lebenskultivierung berühren, wenn mit dieser Genesis mehr gemeint ist als das Werden der passiven Synthesen, die als gegenständliches Korrelat eben die "Lebenswelt" in ihrer Allheit besitzen. Die zentrale

²⁵ P. Janssen, *Geschichte und Lebenswelt. Ein Beitrag zur Diskussion von Husserls Spätwerk*, Den Haag: Nijhoff 1970, XVII.

²⁶ Vgl. die Nachweise bei D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Paris: Minuit 1981.

²⁷ Husserl-Archiv Köln K III 8, Bl. 2b; zit. S. Gehlhaar, *Die früh-positivistische und phänomenologische Revision der Kantischen Erkenntnislehre* (Anm. 21), 174.

Faktualisierung jeder "Genesis" als im-plosives Ichleben bleibt die "transzendente Geburt", das heißt die Affektion eines Selbst oder Sich (*Soi*) als eines Lebenden mit seiner unmittelbaren Kulturökonomie, worin das Absolute des Lebens als damit identisches "Leibereignis" (*corps-propriation*) immer das "Werden" dieses Absoluten in und durch unverwechselbar individuelles Bedürfniserwachen (*éveil*) bedeutet.

Solches Erwachen der lebendigsten Potentialitäten im Sinne einer wirkeffektiven oder wirkstatsächlichen "genealogischen Historialität" ist Kultur von ihrem leisesten Begehren an bis hin zu ihren höchsten Leistungen, vom schüchternen Wollen bis hin zur umgreifenden Heimatlichkeit einstiger Städte als *Civitas*, worin die Menschen wohnend, das heißt verweilend, ihre sinnhafte Kosmosverbundenheit und mit-pathische Gemeinschaftlichkeit in Kunst, Sakralität und Ethos "verfleischlichten". Die Wissenschaften gehörten dazu; Barbarei durch sie heute will besagen, daß das Zu-sich-werden als Lebensweise, die geduldige "Pflege" (*cultura*) als Kunst - als Kunst des Liebens, Verehrens, Sterbens usw. - kaum mehr möglich ist.²⁸ Was bleibt, ist der unmittelbare Verzehr eines erwähnten "Alles" im Jetzt-Da, das heißt der Ersatz durch sofort gebrauchts-

²⁸ Nur als ein paar Hinweise für die *ars* von Lieben und Sterben, aber auch des Wohnens usw.: A. Günther, Lieben gestern. Notizen zur Geschichte des Fühlens, München 1986; N. Luhmann, Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, Frankfurt a. M. 1982; in Romanform zur heute abwesenden Sterbenskunst: Th. Bernhard, Verstörung (1967), Frankfurt a. M. 1979; F. Guéry, L'idée de la ville, Paris: P.U.F. 1984; R. Barthes, Système de la mode (1967), Paris: Seuil 1983.

verwendbare Güter, die "Glück" ohne Anstrengung (*effort*) oder Vorbereitung, Wiederholung und Nachahmung verheißen - um zumindest hier die nicht zu übersehende Dimension des "Pädagogischen" in Henrys Buch anzusprechen.

Man kann Henry bei der Lektüre vorwerfen, er habe neben historischen Genoziden jüngsten Datums u. a. auch die weltwirtschaftlich bedingte Barbarei des Hungers vergessen oder verschwiegen, ohne auf andere Formen wie Folter, Vertreibung und Verfolgung sprechen zu kommen. Sicher wird das Gewaltproblem vergangener Barbarei hier und da angesprochen, aber grundsätzlich ist bei solchem Vergleich tiefer zu sehen. Was uns genommen wird, ist die "Erde" selbst, an der jeder Hunger im Verbund mit unserer subjektiven Leibfähigkeit als Arbeit gestillt werden kann, weil Leib und Erde phänomenologisch voneinander untrennbar sind. Die affektiv-pathische, genealogisch-historiale "Lebenswelt" beginnt primordial hier: in der stummen Widerständigkeit der "Organe", die die Resistenz des Bodens verleiblichen, auf dem wir gehen und den wir in allem mittels Muskelanstrengung be-arbeiten. Dies ist die eigentliche "Natur", wenn wir ihr wahrnehmend anschaulich be-gegen. Das heißt, sie ist bereits *in* uns mit dem Grund des Lebens, der nicht ohne Bewegung denkbar ist,²⁹ und damit nicht ohne "Fläche" und

²⁹ Henrys "Barbarei"-Schrift konkretisiert so phänomenologisch seine Untersuchung: *Généalogie de la psychanalyse. Le commentaire perdu*, Paris: P.U.F. 1985, die in eine primordial-transzendente Bestimmung der "Potentialität" als fundamentales "Ich kann" (Kraft, Energie, Bewegung usw.) einmündete. Oder lektüre-

"Raum" in einem anderen geometrischen Sinne oder jedenfalls nicht ohne die un-galileische "Ur-Arche Erde", von der Husserl³⁰ an den Grenzen seiner Phänomenologie zu sprechen versucht: "Relativ ist eine Bewegung notwendig, die erfahren ist in bezug auf einen als ruhend erfahrenen 'Bodenkörper', mit dem mein körperlicher Leib eins ist [...] Für uns alle ist aber die Erde Boden und nicht im vollen Sinne Körper [...] Aber jedes Volk und seine Historialität [...] ist selbst beheimatet letztlich natürlich auf der 'Erde', und alle Entwicklungen, alle relativen Historien haben insofern eine einzige Urhistorie, deren Episoden sie sind."

Vielleicht wird hier einsichtig, was in der Auseinandersetzung um die "Barbarei" mit Henrys Buch sich jetzt noch deutlicher abzeichnet als in seinen früheren Hauptwerken wie "L'essence de la manifestation" von 1963 und "Marx" von 1976 als Phänomenologie der Realität und Ökonomie in Rückbindung an die "lebendige Arbeit" oder "subjektive Praxis" (vgl. dazu entsprechend das folgende Kapitel fünf über "Die Ideologien

kritisch gesehen: Husserl wird durch eine lebensphänomenologische Auslegung von Maine de Biran und Marx weitergeführt.

³⁰ Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur (Mai 1934), in: M. Farber (Hg.), *Philosophical Essays. In Memory of Edmund Husserl*, New York: Greenwood ²1968, 307-325, hier 311, 315 u. 319. M. Henry kannte diesen Text durch die französische Übersetzung von D. Franck, *Arche-Originaire Terre ne se meut pas*, in: *Philosophie* 1 (1984) 3-21 (vgl. folg. Kap. 1, Anm. 3: Kultur und Barbarei). Als weiterführendes Hauptwerk für diese Diskussion vgl. B. Rang, *Husserls Phänomenologie materieller Natur*, Frankfurt a. M. 1990. Aus der zu diesem Thema breit gestreuten Literatur z. B.: L. Honnfelder (Hg.), *Natur als Gegenstand der Wissenschaften*, Freiburg/München 1991.

der Barbarei"). Die "Barbarei"-Schrift ist positiv gewendet das Vertiefen einer Phänomenologie, die noch aufmerksamer für den Sachverhalt geworden ist, daß der Lebens-Grund (*le Fond de la Vie*) und die "Erdeinverleiblichung" als "Leibereignis" (*copropriation/corpspropriation*) in der Affektivität zusammengehören. Es muß nicht dialektisch oder meta-physisch aus der Immanenz in die Transzendenz hinausgefunden werden, was Waldenfels³¹ an Henry als Nachweis einforderte, sondern je tiefer man die "Subjektivität" in lebensphänomenologischem Sinne verfolgt - umso überraschender lassen sich auch die Grundprobleme der Phänomenologie aus ihr allein heraus lösen.³² Wir haben es unternommen, für die Leib/Erde/Lebens-Selbstaffektion einige Hinweise zu geben, die der Technikkritik als Barbareianalyse einen ganz neuen phänomenologischen Ort zuweisen, nämlich die "verfleischlichte" Erde, von der uns kein "Fortschritt" trennen kann, ohne den Tod in all seinen Dimensionen heraufzubeschwören,

³¹ Phänomenologie in Frankreich (Anm. 1), 353 f.

³² Diese Auffassung skizziert programmatisch mit Kritik an Husserl und Heidegger Henrys Beitrag: Philosophie et subjectivité, in: Encyclopédie Philosophique Universelle I: L'Univers philosophique (hg. von A. Jacob), Paris: P.U.F. 1989, 45-56. Methodisch weiter ausgebaut in Henrys Werk: Phénoménologie matérielle, Paris: P.U.F. 1990, woraus zwei Hauptkapitel in der Übersetzung "Radikale Lebensphänomenologie" (Anm. 1) wiedergegeben sind: "Die phänomenologische Methode" und "Reflexionen über die 'V. Cartesianische Meditation' Husserls", das heißt über die Fremderfahrung und pathische Inter-subjektivität. In bezug auf das Leib/Technik-Problem vgl. auch R. Kühn, Zur Phänomenologie der Technikentwicklung, in: Philosophia naturalis 2 (1991) 257-266.

das heißt gleichzeitig die versuchte Trennung vom Grund des Lebens. So ist in Henrys Philosophie das Absolute mit dem Allerkonkretesten verbunden, ohne je in einen Begriff oder in eine Vorstellung eingelöst werden zu können. Ähnliches ließe sich von Henrys Ausführungen zur Medienkommunikation sagen (vgl. folgendes Kapitel sechs: "Die Praktiken der Barbarei"). Diese Analyse ist wesentlich ein Verständnis von Sprache und Wort (*parole*) aus dem Leben heraus, und nicht mehr nur als welthaftes Sagen, Mitteilen und "Lichten" in einem je von der "Aktualität" her bestimmten "Wahrheitshorizont".³³

4. *Leben als "Gegenstand" der Kulturphilosophie?*

"Kulturstiftung" bleibt bei Husserl nach dem bisher Ausgeführten doppeldeutig. Einerseits ist die phänomenologische Aufweisung oder Wissenschaft von der Lebenswelt Kulturstiftung des transzendentalen Ego, andererseits ist die objektivierende Wissenschaft selbst eine solche Kulturleistung innerhalb der - ideativ abstrahierten - Lebenswelt.³⁴ So ist grundlegend zu fra-

³³ Zu dieser Wortphänomenologie, besonders in Abhebung zu Heidegger, vgl. M. Henry, *Parole et religion: La Parole de Dieu* (Anm. 12), 131 ff.

³⁴ Vgl. dazu auch M. Henrys zeitlich parallelen Beitrag zu "La Barbarie" über "Descartes et la question de la technique", in: N. Grimaldi/J.-L. Marion (Hg.), *Le Discours et sa méthode. Colloque pour le 350^e Anniversaire du Discours de la Méthode*, Paris: P.U.F. 1988, 285-301. Er stützt unsere Interpretation der "Barbarei" insofern, als dieser phänomenologischen Analyse zur Einheit von Ethik/Téchne im primordialen Könnenspathos des erdeinverleib-

gen, wie sich "leistendes Leben" einmal naiv und sodann objektivierend zu sich und in sich selbst verhält. Es kommt hinzu, daß Husserl die Lebenswelt als eine aller Wissenschaftlichkeit vorausliegende "Vorgegebenheit" betrachtet (123). Selbst dann, wenn die phänomenologische Wissenschaftlichkeit eine andere als die "Galileische" ist, müßte diese Vorgegebenheit der Lebenswelt den transzendental-wissenschaftlichen Rahmen sprengen, da sie "Welt" in Vorgängigkeit zur Subjektivität wäre - was einen höchsten Widerspruch zu Husserls Ansatz selbst darstellen würde.³⁵

Nach Henrys "Barbarei"-Analyse läßt sich folglich nicht mehr undifferenziert von Wissenschaft als Kulturstiftung oder -leistung sprechen, weil Wissenschaft als "neue Barbarei" vom Leben getrennt ist und doch zugleich "Werk" der Subjektivität bleibt. Das heißt, der Husserlsche Gegensatz Lebenswelt/Wissenschaft bei weiterhin begründender Subjektivität für beide Bereiche ist nur auf der Wesensebene einer phänomenologisch-eidetischen Analyse des immanenten Lebens selbst einlösbar, das nur sich selbst kennt und zunächst keinerlei Welt in irgendeinem konstituierten Sinne, da

lichenden Bedürfnisses jede Polemik fehlt, die der Buchveröffentlichung nicht abgesprochen werden kann. Vgl. zu dieser möglichen phänomenologischen Zusammenschau von Lebensgrund und Natur (*Fond/Nature*) auch Y. Yamagata, *Une autre lecture de L'essence de la manifestation: Immanence, Présent vivant et altérité*, in: *Les Etudes philosophiques* 2 (1991) 173-191, hier bes. 184 ff.

³⁵ Vgl. darüber weiterhin den Beitrag: R. Kühn, *Die Lebensrealität nach Husserl und ihre Problematik*, in: *Prima Philosophia* 3 (1992) 303-314.

diese Konstitution bereits wieder "Leben" voraussetzen würde. Anders gesagt ist das Leben primordial nicht nur eine Erfahrung der Welt oder des Universums, auf die unsere Sinne uns hin öffnen, sondern es ist zunächst Selbsterfahrung in einem ganz einmaligen Sinne, nämlich nichtekstatische "Selbsterprobung" mit der "Präsenz" eines Grundes, der das Leben zu jedem Augenblick "leben" läßt, weil es sich nicht selbst geschaffen oder gesetzt hat.

Diese Grundintuition Henrys, daß phänomenologisch eine Realität des Lebens dort faßbar ist, wo Welteröffnung und -phänomene sich noch nicht zeigen, läßt dann Leben in dem Sinne als "Gegenstand" einer neu verstandenen "Kulturphilosophie" zurück, als das Leben für diese eine "Art" Ur-Macht (*puissance primitive*) ist, die ständig von einer affektiven Modalität zur anderen "überschwingt". Insoweit das Leben sich darin je als ein "Mehr" erlebt, weil es so den Grund seines "Seins" entdeckt, kommt ihm das "Glück (*bonheur*) nicht von den Dingen, nicht vom Außen her zu, sondern es kann nur von der Selbstveränderung des Lebens kommen, dessen Weg anzunehmen ist". Und genau diese Haltung ist keine bloß existenzielle oder gar existenzialistische Attitude oder Antwort auf den "Seins"- oder "Freiheitsruf" im Zuge des Sichverstehens nach Heidegger oder Sartre beispielsweise, sondern die Kultur selbst: "Die Kultur ist nichts anderes als die Gesamtheit der Wege, die dem Menschen im Bereich der Kunst, der intellektuellen, moralischen und geistig-spirituellen Tätigkeit (*activité spirituelle*) eröffnet sind, um der inneren Anforderung des Lebens in sich Zufriedenheit zu verschaf-

fen." Dieses weitere Zitat aus einem Interview Henrys³⁶ bestätigt in aller gewünschten Klarheit und Kürze die Bestimmung des "Kulturgegenstandes" in lebensphänomenologischer Sicht, wie wir ihn darzustellen versuchten. Ist Kultur nicht zuerst die transzendental-subjektive Erstellung einer naiv-selbstverständlichen Lebenswelt als Bewußtseinskorrelat wie bei Husserl, sondern eben innerlich-pathischer Veränderungsprozeß, Wandel oder Übergang (*passage*) der affektiven Immanenz bzw. "Monade", dann bleibt abschließend zu fragen, ob Henry mit der Barbareifeststellung als Flucht und Selbstzerstörung, weil jener innerlebendige Modifikationsprozeß nicht mehr ohne gewaltähnliche Verzerungen stattfinden kann, seinen Kritikern mit anderen kulturphilosophischen oder -soziologischen Hintergründen standhalten kann.

In dieser Einleitung können dazu nur einige exemplarische Hinweise aus der Debatte um "La Barbarie" in Frankreich aufgegriffen werden. Schon dabei werden kulturphilosophische Vorentscheidungen formaler, materialer und systematischer Art mit axiologischen, epistemologischen und phänomenologischen Implikationen deutlich. Geachtet werden soll in diesem kritischen Blick auf Henrys Thesen insbesondere auf den Bezug

³⁶ Le monde moderne: un savoir sans culture (Anm. 23). Zur Auseinandersetzung mit der Heideggerschen Interpretation des "Seinsanrufs" durch J.-L. Marion, der gerade für einen "Ruf" an das "Ich" vor allem "Dasein" plädiert, was für Henry nur im Sinne der Lebensaffektion denkbar ist, vgl. seinen Beitrag: Quatre principes de la phénoménologie, in: Revue de Métaphysique et de Morale 1 (1991) 3-26, hier bes. 18 ff. (Themenheft: A propos de "Réduction et donation" de Jean-Luc Marion).

Kultur/Leben, weil gerade auch die einflußreiche "Kulturphilosophie" der 20er Jahre in Deutschland damit gearbeitet hat, bevor diese Disziplin sich jetzt mehr kultursoziologischen Betrachtungen zuwendet.³⁷ Ausführliche Vergleiche zu diesem Thema könnten nur in einer längeren Studie durchgeführt werden, wozu auch die von Henry gelegentlich angeführten Geschichts- und Gesellschaftsdenker Joseph de Maistre und Gabriel de Tarde aufgegriffen werden müßten, auch wenn nicht von einem Einfluß ihres Werkes auf Henry gesprochen werden kann. Seine Hauptreferenzen bleiben nämlich Descartes, Maine de Biran, Kant, Marx, Husserl und Heidegger, wozu in einer besonderen Weise Meister Eckhart als "mystischer" Ausdruck radikaler Phänomenologie tritt sowie in späteren Schriften Nietzsche, Schopenhauer, Freud und Kandinsky, und zwar zur Überprüfung der These vom "Lebensverlust" in der abendländischen Metaphysik bzw. als Bestätigung für eine notwendige Besinnung auf die unmittelbar ästhetisch sich modalisierende Lebensimmanenz. Diese genannten Autoren stehen ohne Zweifel selbst di-

³⁷ Vgl. exemplarisch R. C. Eucken, Grundlagen einer neuen Lebensanschauung, Leipzig 1907; dazu ausführlicher (als Anm. 14): W. Perpeet, Kultur, Kulturphilosophie, in: Archiv für Begriffsgeschichte 20 (1976) 42-99. Für die gegenwärtige Diskussion (Mannheim, Elias, Bourdieu, Foucault, Lyotard, Garfinkel, Goffmann u. a.), mit einem Kapitel über "Wir späten Barbaren", die Untersuchung W. Englers, Selbstbilder. Das reflexive Projekt der Wissenssoziologie, Berlin 1992, worin unsere eigene Kultur "ethnologisch" wahrgenommen werden soll, das heißt mit einem "ontologischen Blick" auf die "Grenzen des Denkbaren" eigener Verhaltens- und Denkweisen.

rekt für eine substantielle Erfüllung dessen, was "Kulturleistung" genannt werden kann, so daß die Beschäftigung mit ihren Aussagen von vornherein über die engen Grenzen "kulturphilosophischer" Kategorisierung im fachwissenschaftlichen Sinne hinausführt.

Mithin bleibt zu prüfen, ob und wie Kritik an der lebensphänomenologischen Auffassung - sowie mit dieser Kritik verbundene Kulturinterpretationen - ihrerseits "Leben" thematisieren, ohne welches weder Kultur noch Barbarei denkbar sind. Bleibt Leben als "Gegenstand" der Kulturanalyse eine weitgehend unbefragte Prämisse, und wird es vielleicht durch rein empirische Kulturverkürzung in seinem wesenhaften Selbsterscheinen verkannt, so daß Kultur dann nur ein "geschichtliches" Faktum ausmacht, dessen hermeneutisches "Verstehen" dem registrierten Wechsel und Formenwandel aller geschichtlichen "Ereignisse" unterliegt? Die Henrysche These dürfte für die weiterführende phänomenologische Vergleichsmöglichkeit jedenfalls jetzt offen zutage liegen. Es gibt eine "transzendente Geburt", die als pathisch-kulturelle Generativität die "Zeugung" einer monadischen Ipseitität bedeutet, deren Wesen die affektiv-lebendige Historialität unseres "Werdens" im Sinne eines *co(n)-nature* in und durch die von uns nicht geschaffene Absolutheit des Lebens beinhaltet. Mit deskriptiven Ausführungen zur "Lebensspanne" Geburt/Tod, und sei es in existenzialer Hermeneutik, ist diese radikal-phänomenologische Kulturanalyse eines "Geboren-werdens" im Leben ebensowenig schon beantwortet wie

durch die Verhältnisbeschreibung von Individuum/Gattung.³⁸

Für die inhaltliche Auseinandersetzung mit Henrys Barbareidiagnose für heute bleiben noch die Aspekte Selbstabdankung, Bedürfnisersatz und Todesdiffusion anzusprechen. Wenn der unauflösbare Konnex Lebensgrund/Lebensaffektion als *meine* "Ich- oder Bewußtseinswerdung" das Kulturssein selbst im Sinne der Affektionsmodalisierung bestimmt, dann gilt für die Kulturkritik als Barbarei, daß die tödliche Spitze der Barbarisierung neuen Stils dann erreicht ist, falls "die Abdankung von der persönlichen Existenz", das heißt von der inneren Lebensannahme, vollzogen wird und dieser Verzicht sich gesellschaftlich überall institutionalisiert. In der totalgegenwärtigen medien- und audiovisuellen Kommunikation (*Fern*-sehen) wäre dieser Zustand insofern eingetreten, als der "mentale Bewußtseinsgehalt nicht mehr vom [Individuum] hervorgebracht ist, sondern durch eine Maschine". Dieser "Entfremdungsprozeß" ist deshalb allen bisherigen Epochen gegenüber anders, da selbst die bisher brüchigsten Kulturen dem einzelnen erlaubten, dem "Ursprung des von ihm Empfundene und Gedachten sehr viel näher zu sein, als

³⁸ Vgl. zu diesem phänomenologischen Grundproblem von Zeugung/Geburt im und durch das Leben M. Henry, *Parole et religion: La Parole de Dieu* (Anm. 12), 135 ff.; *Phénoménologie de la naissance* (Anm. ebd.); M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹¹1967, 233, 373 ff. (§ 45, 72); H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich 1987, 15 ff.; D. Franck, *L'être et le vivant*, in: *Philosophie* 16 (1987) 73-92; F.-D. Sebbah, *Eveil et naissance. Quelques remarques à partir d' E. Lévinas et de M. Henry*, in: *Alter* 1 (1993) 209-235.

dies beim modernen Menschen der Fall ist". Ihm liefern in der Tat die medialen Bilder und Informationen zu bald jedem Augenblick nur "künstliche Begehren und Wünsche" mit "imaginärer Bedürfnisstillung", so daß aus dem "grauenhaften Kreislauf" einer technisch vermittelten Bedürfnisbefriedigung und ihrem sofortigen Umschlagen in erneute Unzufriedenheit kein Weg mehr herausführt, weil die eigenen Lebenspotentialitäten tendenziell wie systemlogisch ungenutzt bleiben. Kultur ist nicht mehr Vollzug transzendental-subjektiven Lebens als "immanenter Praxis" im Tun wie Denken; sie ist sozusagen eine Existenz *per procura*: die Bevollmächtigungen zu "leben" liegen in fremder Hand.

Wenn Selbstabdankung und Kulturtod so Hand in Hand gehen, verbleibt dann noch Hoffnung? Henry deutet eine Möglichkeit in der radikal gewünschten Umkehr des existierenden Zustands selbst an. Die künstliche wie inkohärente Existenzweise "medialer Aktualität" muß jedem "unerträglich" werden, weil besonders in Schulen und Universitäten die Kultur wieder an ihrem "Anfang" neu gesehen und weitergegeben wird:³⁹ als Einweisung, Nachahmung, Intropathie oder Mit-Pathos in die "Werte" der Kunst und des intellektuell-spirituellen Lebens, wie es auch sein Kapitel sieben über "Die Zerstörung der Universität" durchblicken läßt. Die gesellschaftlich-kulturelle Auflösung dieser

³⁹ Vgl. Un entretien avec Michel Henry (Anm. 23). Vgl. auch M. Henry, Ce que la science ne sait pas, in: La Recherche 208 (März 1989) 22-26.

Universitas wäre somit nicht eine zeitgeschichtliche Randepisode, die Henry als Philosophielehrer in Montpellier direkt miterlebt hat, sondern sie erfordert ausdrückliche philosophische Neubesinnung darüber, was jegliche Kultur in ihrem initiatorischen Wesen auch immer darstellt, nämlich "Pädagogik" und damit Erste Philosophie als teilhabende "Einführung" in die Lebensgewißheiten, die zu den alltäglichsten wie größten Entdeckungen der Menschheit führten.

Sind diese gegen die Todesbedrohung durch eine übermächtige Naturumwelt erfunden worden, wie gängige Kulturanthropologien, -ethnologien und -soziologien lauten,⁴⁰ dann steht heute eine ganz neue Todesbedrohung an, daß heißt der nicht mehr wahrgenommene oder noch nicht eingestandene "Mord" an uns selbst, um scheinbar den äußeren Tod seitens Hunger, Katastrophen, Krankheit usw. zu überwinden, worauf sich Wissenschaft und Technik zu ihrer historisch-gesellschaftlichen Legitimierung u. a. berufen. Anstatt dem lebendigen Leben die Antwort auf den "Tod" zu lassen, den es in sich nicht kennt - und mithin auch nicht irgendein "Nichts", weil das Leben allein als das sich je selbstaffizierende existiert, wollen wir in der

⁴⁰ Vgl. z. B. als extreme These alleinigen "Todesaustausches" in allen gesellschaftlich-kulturellen Tätigkeiten: J. Baudrillard, *L'échange symbolique de la mort*, Paris: Gallimard 1976; sodann im Zusammenhang mit dem Menschen als "Mängelwesen" A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, Reinbek 1961, 17 f., 48 f.; B. Malinowski, *Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur*, Frankfurt a. M. 1975, 39 f., 51 f., 75 ff., 110 ff.

Moderne in gewisser Weise den Tod mit dem Tod austreiben.⁴¹

5. *Erotik, Epistemologie oder Humanismus als "Kulturheil"?*

In dieser von Henry denunzierten Todespräsenz, die sich vor allem mit Berufung auf abstrakt-allgemeine "Rationalität" oder "Objektivität" überall im technischen Kulturkreis einfrißt, wurde natürlich von der Kritik der massivste Angriff auf bestehende Denkgewohnheiten als Hinnahmeresignation des Unvermeidlichen

⁴¹ Vgl. M. Henry, *Sur la crise du marxisme: La mort à deux visages*, in: *Les Etudes philosophiques* 1 (1992) 3-20, was ausführlicher in seinem politisch-gesellschaftskritischen Werk: *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris: Jacob 1990, dargestellt ist. - Auch in seinem Romanschaffen, das hier nicht weiter berücksichtigt wurde, ist dieses Todesthema kryptisch oder explizit immer präsent, wodurch sich ein weiterführender Vergleich mit dem starken Todesmotiv in der modernen Philosophie und Literatur ergeben könnte: vgl. für eine Übersicht E. u. B. Blattmann (Hg.), *Reinhold Schneider. Ich, Tod, Gott*, Frankfurt a. M.-Bern-New York 1985, bes. 15 ff. Festzuhalten ist allerdings, daß M. Henry ein *Philosoph des Lebens* ist und gegen die systemisch tödlichen Bedrohungen auftritt, anstatt den "Tod" zu mystifizieren. Vgl. daher den angemessenen Titel: G. Dufour-Kowalska, *Michel Henry un philosophe de la vie et de la praxis*, Paris: Vrin 1980. Allerdings kann erwartet werden, daß die Lebensphänomenologie, wenn sie die transzendente Geburt jetzt thematisiert, sich auch der Frage Sterben/Tod zuzuwenden haben wird, ohne daraus ein "Existenzial" machen zu können. Erste kritische Hinweise finden sich bei J.-L. Chrétien, *La vie sauve*, in: *Les Etudes philosophiques* 1 (1988) 38-49, hier bes. 27, 42 f., der in Henrys Denken einen Abweis des Endlichkeitsgedankens sieht. Vgl. auch analog M. Haar, *Michel Henry entre phénoménologie et métaphysique* (Anm. 11), 52 f.

gesehen. In Frage gestellt wird durchweg nicht, daß "unsere Welt eine ästhetische und pathische [...] ist, das heißt aus Empfindungen und Emotionen besteht", sondern daß alle Auswege, der neuen Barbarei zu entfliehen, verstellt seien. In diesem Bild einer "untergehenden Kultur", die nur noch aus "Gegenkultur" bestehe, herrsche "für immer ein mit Entsetzen festgestellter Tod". In dieser verzweiferten Kulturverschließung habe Henrys Philosophie eines vergessen, daß nämlich "das Leben in der Dimension der sexuellen Unterschiedlichkeit zu denken" sei. Woraus sich der Schluß ergibt: "Wenn es noch eine geringe Chance gibt, daß Leben und Kultur der Vernichtung entgehen, dann beruht diese möglicherweise [...] im Ereignis des Weiblichen."⁴²

Auch wenn gegenwärtig mit dem "feministischen" Element zu vorschnell als neuem Erklärungsmuster mit noch ungenutzten Hoffnungen gearbeitet wird, so ist nicht zu verkennen, wie J. Greisch⁴³ insbesondere an Heidegger zeigen konnte, daß die Geschlechtsdifferenz daseinsanalytisch nicht ins Gewicht fällt bzw. sekundär ist, weil die "Vermännlichung" oder "wesenhaft ge-

⁴² R.-P. Droit, *La barbarie des temps modernes*, in: *Le Monde* (19. Januar 1987). Bekanntlich vertritt E. Lévinas besonders stark diese These in seinem ersten Hauptwerk: *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag: Nijhoff ⁴1974, 232 ff. (dt. Übers.: *Totalität und Endlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München ²1993).

⁴³ Vgl. *Das Leibphänomen: ein Versäumnis von Sein und Zeit*, in: P. J. M. van Tongeren u. a. (Hg.), *Eros und Eris*, Dordrecht: Kluwer 1992, 243-262, hier 252 f. mit anschließenden Heideggerziten aus: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Gesamtausgabe 26), Frankfurt a. M. ²1990, 172-175.

worfene Zerstreuung des Mitseins" nicht von der "je faktischen Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit" her verstanden wird, sondern "in jedem Dasein selbst liegt". Die Leiblichkeit sei nach Heidegger höchstens "Organisationsfaktor" der ermöglichten inneren Vermannigfaltigung, auch wenn diese Mannigfaltigkeit des Daseins von ihm mit der zum Sein selbst gehörenden Mannigfaltigkeit in Zusammenhang gebracht wird. Das heißt, die Geschlechtsdifferenz als Leiblichkeit rückt zwar kurz in die Nähe der ontologischen Differenz, zumal der Zerstreuung auch ein "transzendentaler" Charakter zukommen soll, wird dann aber letztlich doch nur für das Drängen "des Mitseins eines faktischen Daseins gerade in diese bestimmte faktische Richtung" in Anspruch genommen.

Diese ohne Zweifel sehr summarischen onto-phänomenologischen Hinweise zur sicher kulturanthropologisch fundamentalen Differenz von Mann und Frau können hier nur zu der Überlegung führen, daß mit einer bloßen Beschwörung des Weiblichen das Kulturproblem nicht gelöst ist. Denn wenn die Wesensverbindung Leben/Kultur auch die Geschlechtsdifferenz nicht ignorieren kann, so gründet jedes Weibliche, wie immer auch seine typischen Merkmale verstanden werden, doch seinerseits wiederum bereits im Leben, da keine Weiblichkeit ohne Lebendigkeit denkbar ist. Henry teilt daher mit Marx⁴⁴ die praxiologisch-erotische Indivi-

⁴⁴ Vgl. z. B. Deutsche Ideologie (Marx-Engels Werke 3), Berlin 1969, 280 f., 541 f.; dazu M. Henry, Marx I: Une philosophie de la réalité (Anm. 38), 182 f. Für einen Erschließungsversuch des menschlichen Lebens ganz von der Erotik her vgl. G. Bataille, Der

dualisierung des beginnenden Kulturprozesses durch die erste aller gesellschaftlichen Teilungen als Mann und Frau, aber in dem Sinne, daß zu fragen bleibt, wie sich das transzendental-affektive Leben zu dem erotisch-zeugungsbestimmten Leib mit seiner je spezifisch organischen Genitalität u. a. verhält. Die Aussagen darüber im fünften Kapitel "Die Ideologien der Barbarei" lassen die Behauptung zu, daß das erotische Bedürfnis unmittelbar zur immanent kulturellen Ursprungsleiblichkeit zählt und keine allgemeine Entität ist, während die "unverständlich sexuelle Charakteristik" in "ihrer fremdartigen Gestaltung" jedoch dem "Objektiven" angehört, das sich als "Natursein" zeigt. Ohne damit die These von Platons Mythos hinsichtlich eines androgynen Urwesens aus dem "Symposion" (189d ff.) zu reaktualisieren, ist auch das Weibliche nur als Pathos zu verstehen, nämlich als *seine* affektiv-individuelle Weise, in die Angst und Freude der Abgründigkeit der Lebens-Leiblichkeit einzutauchen.

Wenn die Lebenselbsterscheinung nicht von der Faktizitätsfeststellung her gelöst werden kann, weil das Leben dabei transzendental eben immer schon vorausgesetzt ist, dann ist die "Erotik" - wie Henry sein ganzes Werk hindurch betont⁴⁵ - in ihrer reinen Potentialität

heilige Eros (1957), Neuwied/Berlin 1963; i. S. philosophischer Anthropologie: A. Jeannière, Anthropologie sexuelle, Paris: Aubier-Montaigne 1964.

⁴⁵ Am eindringlichsten wohl in seinem Roman: *L'amour les yeux fermés*, Paris: Gallimard 1976, der bereits auch den Untergang von Kultur und Zivilisation thematisiert. Eine Verbindung mit Henrys Leibtheorie bliebe auszuarbeiten, wie sie besonders dicht sein

als eine bestimmte Tonalität in sich schon "kulturstiftend" - und nicht erst in ihrer äußeren Manifestation. Damit ist die Frage der Geschlechtsdifferenz sicher noch unbefriedigend beantwortet, ob sie nämlich als "Gegensatz" Grund der Erotik ist oder umgekehrt. Aber "Kulturheil" vom Weiblichen her zu erwarten, wird spätestens in dem Augenblick zu illusionärer Hoffnung, wo die erotische Liebe ihrerseits in ihrer subjektiv-phänomenologischen "Materialität" medialen Substituten mit deren imaginär-repräsentierenden Lustgewinnungsobjektivierungen verfällt und unaufhebbar personal gelebte Liebeskunst wie -kultur zu zer setzen droht.

Daß "Heil" nur aus dem immanenten Wesen des Lebens selbst erwachsen kann, nicht aber aus einer seiner *isoliert betrachteten* biologischen, kulturspezifischen oder gesellschaftlichen Gestaltungen, die absolut als *das* Leben gesetzt werden, offenbart auch der Vorwurf, die Lebensphänomenologie - wie die kontinentale Phänomenologie überhaupt - verkenne die "historisch" maßgeblich gewordene "Weggabelung" von Wissenschaft und literarischer Kultur.⁴⁶ Anstatt philosophi-

Schopenhauerkapitel in "Généalogie de la psychanalyse" (Anm. 29), 168 ff. enthält.

⁴⁶ S. Auroux, *Barbarie et philosophie*, Paris: P.U.F. 1990, 10 ff. über M. Henry. Dem läßt sich der Vorwurf von J. Julliard zur Seite stellen, in der Technikabweisung komme nur das grundsätzliche Unvermögen der "heutigen französischen Philosophie" zum Ausdruck, die nach einigem Nonkonformismus zum veralteten "literarischen Humanismus" - wie eben bei M. Henry - zurückkehre; vgl. *Misère de la philosophie: La nouvelle barbarie de M. Henry*, in: *Le Nouvel Observateur* (13.-19. Februar 1987) 98 f. Zur Gegenüberstellung mit anderen Kulturkritiken in Frankreich vgl. auch J.-M.

sche Reflexion und wissenschaftliche Kultur wie einst Descartes, Spinoza oder Leibniz bzw. in der Gegenwart wie Russell, Carnap und Quine miteinander zu verbinden, erweise sich im Grenzfall durch Analysen wie diejenigen Henrys die Unkenntnis mathematischer, physikalischer oder technischer Problemlösungen als Zeichen "wahrer Kultur": Namen wie Hesse und Sartre sollen geläufig sein; die Sinusberechnung eines Winkels im Quadrat muß man hingegen nicht unbedingt ausführen können. Schuld an solcher Ignoranz des Wissenschaftlichen sei eben die aus Husserl hervorgegangene Phänomenologie als solche, weil sie ihre eigene Konsistenz aus der "Negation der Welt" in der Epoché gewinne und so in "das Lager der Gegenwissenschaft" abwandere.⁴⁷ Der Epistemologe und Enzyklopädienforscher S. Aurox sieht folglich im transzendentalen Fundamentalismus der Phänomenologie die Hauptursache für ihre Blindheit gegenüber der Tatsache, daß die "wissenschaftliche Kultur" die "Grundkultur unserer Zeit" geworden sei.

Es wird dabei anerkannt, daß in der Tat - wie Henrys Lebensphänomenologie dies besonders deutlich dokumentiert - das Verständnis des Lebens und der Sinnlichkeit den Kernpunkt der Auseinandersetzung be-

Domenach, *En marge de quatre livres* [A. Finkielkraut, M. Henry, B. Lussato, G. Messadier], in: *Krisis* 1 (1988) 33-39.

⁴⁷ In erstaunlich paralleler Weise kritisierte innerphänomenologisch D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris: Eclat 1991 das Abdriften in die "Theologie", weil das Aufsuchen horizontlos "absoluter Phänomene" nicht mehr transzendental-empirisch abgesichert sei (über M. Henry vgl. ebd. 57-73: *Les surprises de l'immanence*).

treffs Wissenschaft und Kultur ausmacht. Gerade die Phänomenologie erreiche aber durch ihre Epoché niemals etwas anderes als "kulturelle Gehalte", und zwar allein schon aufgrund des Sachverhalts, daß die angeblichen "Sachen selbst" in einer bestimmten Sprache ausgedrückt werden müssen. Und die Gründe für diesen Zusammenhang von Erscheinen und bestimmten Erkenntnis- wie Äußerungsformen könnten nur von der Geschichte beantwortet werden.⁴⁸ Das heißt, der Bezug des Menschen zur Welt ist mit einer ursprünglichen "Ausstattung" versehen, die das Menschsein als solches definiert. Henry ver falle daher in einen "archaischen Dualismus", wenn er zwischen dieser intellektuellen

⁴⁸ Daß Husserl für die "reine Schau" und "vorurteilsfreie Beschreibung" sich selbst immer mehr der konstruktiven Elemente dabei bewußt geworden ist, wird in der phänomenologischen Diskussion klar gesehen, so daß entsprechende Kritik von außen gegen ein verkürztes Phänomenologieverständnis polemisiert; vgl. E. W. Orth, Beschreibung in der Phänomenologie E. Husserls, in: ders. (Hg.), Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie (Anm. 10), 8-45, hier 30 ff. Vor allem nach Derridas Kritik wächst nicht nur die Einsicht, daß Retention und Zeichen (Schrift) aneinander gebunden sind, sondern geschichtlicher Anfang stets kontingente Umstände beinhaltet, so daß die von Husserl diagnostizierte Krise der Wissenschaften die transzendente Phänomenologie als Rekonstruktion *anschaulicher* Lebenswelt selbst berührt; vgl. R. Bernet, Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität, in: E. W. Orth (Hg.), Studien zur neueren französischen Phänomenologie (Phänomenologische Forschungen 18), Freiburg/München 1986, 51-112, hier bes. 88 ff. Vgl. zum damit verbundenen hermeneutischen und epistemologischen Grundproblem "Beschreibung/Erklärung" auch den so lautenden Beitrag von R. Wimmer, in: U. Ammon u. a. (Hg.), Soziolinguistik. Internat. Handbuch zu Wissenschaft von Sprache und Gesellschaft, Berlin/New York 1987, 29-37.

und materiellen Ausstattung Schranken ziehe, die sich aus einer "absoluten Subjektivität" ergeben sollen. Das Problem der Erfahrung - wie schon bei Bergson - läßt sich für Auroux nicht durch nur einmalig sich einstellende subjektive und individuelle Bewußtseinserlebnisse lösen; es muß von reproduzierbaren Phänomenen ausgehen, die derselben "Klasse" zugeordnet werden können, wodurch der Kritiker natürlich das klassische Problem der Wesensnatur solcher Klassen aufreißt.

Läßt man die Interpretationseinseitigkeit beiseite, die sich daraus ergibt, Henrys Subjektivitätsverständnis ohne den Gedanken des Grundes und der unmittelbar damit erdeinverleiblichten Natur zu sehen, dann bleibt die Feststellung, daß Auroux' These der herkömmlichen Kulturanthropologie verpflichtet ist: Wissenschaft und faktisch-biologisches Leben vermitteln sich gegenseitig in praktischen Handlungen, die theoretisch reflektiert oder experimentell-hypothetisch vorentworfen werden. Natürlich kann auch an Henrys Ansatz die Frage gestellt werden, ob sein Lebensverständnis absoluter Selbstaffektion nicht spezifischen geschichtlich-kulturellen Sichtweisen gehorcht, wie beispielsweise denen einer "destruierten" abendländischen Metaphysik der Transzendenz. Aber dieser philosophische Traditionskontext kann nicht verhindern zu sagen, daß die Wissenschaft in ihrem Anspruch auf Apodiktizität gerade auch ein *Pathos* der Evidenz beinhaltet, das seinerseits nicht geschichtlich ist, weil es in jeder geprägten Erkenntnis als absolut empfundenes "Wissen" einer augenblicklich sicher erkannten "Wahrheit" auftritt -

auch in der überprüfbaren Reproduzierbarkeit durch die Forschergemeinschaft. Wie A. Himy⁴⁹ richtig erkannt hat, betreibt Henry keinen Ausschlußprozeß der Wissenschaft als theoretischer Praxis subjektiven Lebens, sondern er versucht den Nachweis, daß Szientismus und Positivismus als usurpierte Totalerklärungen lebenszerstörende "Praktiken" bergen und verursachen, deren Erhellung von den korrespondierenden Wissenschaften selbst "ideologisch" verhindert wird, weil sie keinen anderen "objektiven" Beurteilungsmaßstab als sich selbst kennen oder gelten lassen.

Daß diese Ideologie heute brüchig geworden ist, weil ihr im letzten naiv-kausaler Realismus gegenüber den menschlichen Bedürfnissen insgesamt von den Individuen nicht mehr als allein angemessen empfunden wird, läßt sich dann aber auch nicht einfach mit Korrekturhinweisen beschwichtigen wie etwa, die neuere Informatik versuche durch ergonomische, ästhetische und entscheidungsoffene Apparaturanordnungen den "subjektiven Verlangen" der Gebraucher entgegenzukommen.⁵⁰ Es bleibt dabei die Grundsatzfrage offen, auf welche Weise wir uns im "Sein" lebendig anwesend fühlen, da nur über diesen Grundbezug zum Leben als "Wie" der Urphänomenalisierung unser Menschsein

⁴⁹ Vgl. "La Barbarie" de M. Henry, in: *Revue philosophique de la France et de l'Etranger* 3 (1987) 327-329; zu Henrys Technikkritik im Anschluß an Marx auch: M. Terestchenko, *Enjeux de philosophie politique moderne*, Paris: P.U.F. 1992, 224 ff.

⁵⁰ Vgl. J.-P. C., *Technique et modernité: un philosophe éclaire le débat*, in: *Le Monde Informatique* (27. April 1987); dazu ebenfalls: H. Zemanek, *Das geistige Umfeld der Informationstechnik*, Berlin u. a. 1992.

sich ergreifen und verstehen kann. Wie dann diese apriorisch-phänomenologische Grundsituiertheit im "Wie" des Lebens gestaltet wird, liegt daraufhin selbstverständlich auch im Erfahrungsbereich von empirischer Geschichte und Kultur.

J. L. Cherlonneix⁵¹ greift daher den entscheidendsten Punkt der Kritik an Henrys Analysen der Kultur als "Lebensselbststeigerung" auf, wenn er über alle logozentrischen und normativen oder funktionalen Kulturbestimmungen hinaus, welche die Lebensphänomenologie nicht zu ihrem Gegenstand hat, fragt, *wie* das Leben sich überhaupt selbst noch steigern könne, falls es das stets absolut sich selbst präsente "Sein" ist, das alle Vermögen des lebendigen Menschen und die darin sich ankündigenden "Präsenzen" in und als "Welt" trägt: "Nichts 'ist' jemals, es sei denn für das Leben und als das Leben." Oder wie derselbe Autor sagt: "Das Lebendig-sein ist die ursprüngliche Konsistenz des Hervorquellens des Bewußtseins auf das hin, wovon es 'Bewußtsein haben' wird."

Wenn solch neue Bewußtseinsbestimmung als immanentes Leben zugleich in wie diesseits des re-flexiven "Bewußtseins" ist, dann trägt solches Lebendigsein die Ur-Öffnung des Mediums des Erscheinens, ohne sich

⁵¹ L'origine de la barbarie, in: Les Etudes philosophiques 2-3 (1987) 309-322; folgende Zitate 312 ff. Außer den vorherigen Einleitungsbemerkungen zum Erde/Leib-Verhältnis und zur Leben/Grund-Problematik vgl. unsere Ausführungen zu Immanenz und Transzendenz: R. Kühn, Leiblichkeit als Lebendigkeit (Anm. 13), 539 ff., die Cherlonneix nahekomen. Zum Bezug von Affektivität und Kultur vgl. J.-P. Cléro, Michel Henry: La Barbarie, in: Revue de Synthèse 109 (1988) 350-354.

diesem selbst zu öffnen, weil es sich nur für sich selbst "öffnet". Diese sachhaltig angemessene phänomenologische Problembeschreibung läßt dann auch nur den Schluß zu, daß die "unbezweifelbare Positivität des ersten Wissens [kein] Nichts oder Unkenntnis ist, [sondern] der stetige Geschmack des Seins (*savoir de l'être*), daß 'wir' da sind, wo 'wir' nur der Geschmack des Seins sind". Bevor das Bewußtsein die geringste Wahrnehmung oder Reflexion sich abzeichnen läßt, ihm, anders gesagt, "etwas" präsent wird, kennt sich das Leben bereits ganz, denn was ein Bewußtseinsblick vom Leben erfaßt, entspricht nicht dem Wissen, das dem Leben in sich von sich selbst eigen ist.

Hat Henry nun gegen all seine ausdrücklichen Beteuerungen in das Medium reiner Innerlichkeit dennoch ein vitalistisches oder biologisches Konzept eingebracht, wenn er für die absolut affektive Sich-Selbstoffenbarung des Lebens ein "Wachsen", eine "Steigerung" oder ein "Mehr" *als* unmittelbar kulturelle Modalität einführt? Cheronneux unterscheidet in dieser Hinsicht zwei immanente Lebensbedeutungen. Zum einen meint "das Leben selbst" bei Henry jenes Ur-Vermögen oder jene übermächtige Ur-Potentialität, die selbst kein Wissen im bewußtseinsmäßigen Sinne ist, worin sich aber alle partikulären Wissensarten *als* wissende ergreifen. Dies schließt nicht nur Vorstellungen, Wahrnehmungen und Reflexionen aus dem Henryschen radikal-phänomenologischen Lebensbegriff aus, sondern auch alle sensitiven Erfahrungen, sofern sie *mehr* als den "reinen Selbstgeschmack des primordialen Subjekts" ankündigen. In einer sinnlichen Hyle wie der Freude, des

Schmerzes usw. ist mithin die Selbstaffektion des Lebendigen von der Offenbarung des Sinnlichen im engeren Sinn zu unterscheiden, das für Henry⁵² "die erste phänomenologische Schicht des transzendenten Seins" darstellt.

Die reine "Sinnlichkeit" der Empfindung liegt folglich *in ordine essendi* der Intentionalität voraus, die sie ins Welt-medium ent-wirft. Diese beiden Aspekte werden von der alltäglichen, aber auch von der philosophischen Bewußtseinsdeutung meist miteinander verwechselt, weshalb das Leben der "äußeren" Realität einverleibt erscheint, anstatt als absoluter Grund für sich selbst zunächst aufzutreten. Nun nennt Henry allerdings auch - zusätzlich zu diesem Sichselbstwissen des akosmischen Lebens - das "Handlungswissen" (*le savoir-faire*) der Leiblichkeit ein "Lebenswissen" (*le savoir-de-la-vie*), bevor es sich in die vorstellungshafte Zerstreuung begibt. Dieses lebendige Handlungswissen ist sinnlich oder "instinktiv", dem eine "Lebenswelt" (*le monde-de-la-vie*) beigegeben ist. Diese vor-repräsentative Lebenswelt als "Erdeinverleiblichung" (*corps-proprietation*) ist, wie schon gezeigt wurde, praktisch, sinnlich und affektiv in einem, das heißt leicht, mühsam, heiter, bedrohlich, schön, häßlich usw. - eine "Welt", die auf keine "mögliche Welt" mehr zurückgeführt werden kann, und zwar auch

⁵² Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne, Paris: P.U.F. 1965 (Neuauf. 1988), 26 Anm. 3; vgl. auch folgende Übersetzung "Die Barbarei", Kap. 3: "Die Technik als Wissenschaft allein".

nicht auf Schelers⁵³ primär affektiv-sinnlich bestimmte Wertewelt.

Mit Recht konstatiert Cherlonneix an dieser Stelle der Reflexion (315 f.): "Diesem Lebenswissen, das bereits den reinen Geschmack des Lebens überschreitet, das - gewollt oder ungewollt - bereits die Welt oder eine Art Welt *eröffnet*, kann man leicht sowohl die Möglichkeit wie die Wirklichkeit einer Steigerung zusprechen." Genau hier ist der Ort der Kultur als "Sitz im Leben", woran sich die wert-, lebens- und bewußtseinsphilosophische wie ontologische und wissenschaftlich-funktionale Kulturbegründung gestoßen hat und weiterhin stößt, weil Einheit wie Mannigfaltigkeit des Lebendig-Kulturellen gleich überzeugend aufzuweisen sind.⁵⁴ Insofern das immanente Wesen des Lebens in sich das Ins-Werk-setzen des subjektiven Leibes mitumgreift, gibt es also einen "Fortschritt" und eine "Vervollkommung" oder "Meisterschaft" der Vermögen in ihrer Ausübung: Das Gehen auf der Erde wird zum Tanz bzw. das Sehen und Hören zum ästhetischen Genuß.

Das Leben *als* Können impliziert Kultur und so phänomenologisch in gewisser Weise "Natur". Das heißt, Steigerung des Lebens ist "Selbstentwicklung der subjektiven Potentialitäten", die selbstaffektiv dieses Leben ausmachen. Damit wird nach Cherlonneix die Henrysche Kulturdefinition zum "Zirkel", was kein Widerspruch ist, sondern der Index des "Geheimnisses des

⁵³ Vgl. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werteethik (Ges. Werke 2), Bern/München: Francke ⁶1980, 259 ff.

⁵⁴ Vgl. W. Perpeet, Art. "Kultur, Kulturphilosophie" (Anm. 14), Sp. 1321 f.

Lebens" selbst: das Sichsteigern des Lebens, sein "Mehr" als "Kultivierung", "Verfeinerung" usw., ist die Kultur selbst. Das Leben "will" die Kultur um der Kultur willen: "es will *besser* können, um besser zu *können*" (316). Dieser kulturelle Steigerungsprozeß ist aber gerade nicht losgelöst vom *in sich* wachsenden absoluten Geheimnis des Lebens als des Absoluten selbst, da es gebunden an den in ihm sich manifestierenden "Grund" (*Fond*) erfahren wird: In der lebendig-kulturellen Selbststeigerung des Lebens nimmt der "andere" unendliche Prozeß des Ankünftig-werdens des Lebens zu sich selbst in sich selbst kein Ende, wie eingangs bereits ausgeführt wurde. Wir sagten zudem, daß die phänomenologischen Grundprobleme sich lösen lassen, je tiefer die lebendige Subjektivität analysiert wird. Dies heißt hier noch einmal: das ungegenständlich unmittelbare "Lebenswissen", das "Vertrauen" des Menschen als Lebender in die Selbststeigerung *des Lebens selbst*, das ihm von nirgendwo andersher garantiert wird als vom Leben in seinem Sich-Empfinden selbst, ist die phänomenologische Bedeutung der Kultur. Dies ist Henrys "Humanismus" auf der Ebene präziser phänomenologischer Analyse, die zu verstehen gibt, daß die Kultur die Kultur will, weil das "Subjekt", worin diese sich allein und ausschließlich zuerst voll-zieht, in das einstimmt, was in ihm das unzeitliche Selbst-zu-stimmen des "seins" als Leben genannt werden kann.

Lebensselbststeigerung als Kultur im Sinne eines Könnens, das nicht zeitlicher "Übergang" in die Entfaltung der subjektiven Leibpotentialitäten ist, schließt als "Geschmack", "Verkosten" oder "Sicherfreuen" (*jouir*) die-

ses Lebens in seiner Werdens-Ankünftigkeit dann letztlich insofern eine "Welt" nicht-ekstatischen Charakters ein, als das Leben *als* Können die Möglichkeit immanent-lebensweltlicher Vor-strukturierung einer solchen "Welt-des-Lebens" ist, sofern diese rein als *Lebendigkeit* ihrerseits gesehen wird. Ohne eine Distanz in das Leben selbst einzuführen, impliziert jedes "Als" einen "Raum" oder eine "Bewegung" des Sichentfaltens, und die Steigerungsmöglichkeit jeden Könnens ist so "Vorwegnahme" einer "Welt" im lebendigen oder pathisch-kulturellen Sinne. Solange unter "Welt" allerdings nur das Korrelat einer Vor-stellung verstanden wird, wovon Henry gemäß des Selbstverständnisses historischer Phänomenologie und philosophisch wie wissenschaftlicher Objektivierung bislang ausgeht, bleibt jeder Weltbegriff im Zusammenhang mit der Lebens-selbstaffektion mißverständlich, weil diese eben eine "eigene Welt" impliziert, die keine Welt im äußeren, transzendenten Sinne sein kann.⁵⁵ Dieser Punkt ist nochmals herauszuheben, weil sich daran alles entscheidet, wie auch Cherlonneix sieht (315 Anm. 7), wenn der "Geschmack des Seins" als Lebensmanifestation kein lebensphänomenologisch widersprüchlicher *welthafter* Zugang zum Leben sein soll, sondern das, was "bleibt", wenn jede "Idee vom Leben" ihrer Unfä-

⁵⁵ Im ästhetisch-phänomenologischen Sinne bietet die gemalte Serie der "Kleinen Welten" von Kandinsky hierzu die beste Verstehensparallele; vgl. M. Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris: Bourin 1988, 214 ff. Abbildungen davon in: H. Düchting, *Wassily Kandinsky*, Köln 1990, 67 ff.

higkeit überführt wurde, die Realität des Lebens selbst zu sein oder zu bedeuten.

Philosophisch ergibt sich dann keine Phänomenologie als *docta ignorantia*, sondern ein Zugang zum immanent transzendentalen Leben innerhalb unserer allseitig lebens-kulturell durchwirkten Vollzüge. Denn das Memorial⁵⁶ des Lebens als "Geschmack des Seins", um bei dieser Formulierung zu bleiben, besitzt retentional in jeder "Idee vom Leben" ein Vor-Gefühl davon, was das unreflektierte, reale Gefühl des stets ankünftig-werdenden "Lebensgefühls" als sein Verkosten ausmacht. Gewiß ist eine solche Apodiktizität weit von der anschaulich erfüllten Evidenz entfernt, die einst Husserl der Phänomenologie als Zielvorstellung vorgab,⁵⁷ aber es ist nichtsdestoweniger eine lebendige "Gewißheit", die mit Descartes' Worten als der von allen Lebenden "am besten geteilte Gemeinsinn" genannt werden kann, wie der Anfangssatz vom "Discours de la méthode" lautet. Die Philosophie ihrerseits als Kulturselbststeigerung ist dann das mit Freude vollzogene Können, worin sich das denkende "Subjekt" in Übereinstimmung mit der All-

⁵⁶ Wir greifen den Begriff hier auf, ohne weiter auf seine Fundierung im "Immemorialen" der Lebensabsolutheit eingehen zu können; vgl. M. Henry, *Parole et religion: La Parole de Dieu* (Anm. 12), 150 ff.

⁵⁷ Außer der Henryschen Kritik an Husserls Phänomenbegrenzung durch Schau, Evidenz, Intentionalität usw. (vgl. *Radikale Lebensphänomenologie* [Anm. 1], 63 ff.) gibt es eine ähnliche Feststellung bei J.-L. Marion, *Le phénomène saturé*, in: *Phénoménologie et Théologie* (Anm. 12), 79-128, hier bes. 89 ff., der aufzeigt, daß Husserls Nachweis meist an Beispielen "armer Phänomenalität" wie z. B. der Geometrie sich vollzieht.

Ankünftigkeit des Lebens empfindet, das nichts anderes als das Leben sein will, um es "zu leben".

Ein letztes Wort deshalb zur Barbarei. Wenn diese wesentlich das unbezweifelbare Zeichen eines Willens ist, das Leben nicht unter der Bedingung absoluter Subjektivität als abyssaler Lebensankünftigkeit zu leben, dann ist für diese Barbarei - insbesondere für ihre moderne Form unter der Faszination des technisch-wissenschaftlichen Objektfetischismus - niemand "verantwortlich".⁵⁸ Die Barbarei ist keine Problematik normativer Ethik zunächst; sie bedeutet "die Wahrheit, daß wir auf dem Grunde unserer selbst als Lebende die *Möglichkeit* der Barbarei sind", wie Cherlonneix sagt (319). Galilei ist in dem Sinne unschuldig, daß er nicht die Ursache eines Prozesses darstellt, sondern die Folge der inneren Lebensrealität, sich selbst nicht mehr als *pathisches* Leben annehmen zu wollen. Wenn diese Versuchung eine ständige ist, die das affektive Fleisch eines jeden lebenden Menschen durchwebt, dann führt diese lebensphänomenologische Bedrohung unserer "Humanitas" an den Punkt, wo sich dasselbe wie "Welt" und "Kultur" entscheidet: ob sich nämlich an der Grenze der Menschwerdung aus dem absoluten Leben heraus, sozusagen "bevor" der "Mensch" eigentlich "wird", die "Versuchung" realisiert, das Leben nicht in der unlösbar affektiven "Umschlingung" wie "Umarmung" (*étreinte de la vie*) zu wollen. Die Barbarei - wie-

⁵⁸ Für die genealogisch-ideengeschichtliche Diskussion wäre hierzu bereits auf Nietzsche zu verweisen; vgl. K. Spiekermann, Naturwissenschaft als subjektlose Macht? Nietzsches Kritik physikalischer Grundkonzepte, Bern/New York 1991.

derum zirkelhaft in gewisser Weise - ist, wie festzuhalten war, die Angst des Lebens "vor" dem Leben. Und aus solchem anfangshaft pathischen Zurückweichen bzw. "Rückfluß" früher als alle konstatierbare psychologische "Regression" entsteht der Verzicht auf "Kultur", die an sich Gestaltung des subjektiven Mehr mit und über das Natursein hinaus sein will. Ob nur die Wissenschaft solchen Verzicht birgt, bliebe dann zu diskutieren, denn auch Religion, Kunst und Ethik, die für Henry "kulturelle Höchstformen" bilden, können aus sich heraus zu Barbarisierungen führen, die nicht mehr die Annahme des Lebens in seiner Fülle sind, sondern zum Beispiel Vertröstungen auf "besseres" Leben "anderswo".⁵⁹

Da fundamentales Lebens-"Können" in jeglicher Kultur erfolgt, ist mithin eine prinzipielle *lebensphänomenologische* Klärung vonnöten. Und insofern, wie angedeutet wurde, jede Kulturphilosophie oder -kritik mit dem Lebensbegriff unausweichlich zu arbeiten hat, muß diesem Leben ein phänomenologisch stringenter, das heißt *innerer* Status zugewiesen werden, der seine Kohärenz nicht von einer empirischen Regionalwissenschaft her erhält. Ist alles "Außen" ins Leben als "Erfahrung", "Sinnlichkeit" usw. eingebettet, kann solches Außen nicht das Leben selbst wiederum erhellen. Mit seinem Buch "Die Barbarei" zeigt Michel Henry, daß die Phänomenologie des Lebens, das heißt der "Subjektivität"

⁵⁹ Vgl. u. a. A. Rimbauds dichterische Aussage aus "Une Saison en Enfer": "La vraie vie est absente. Nous ne sommes pas au monde" (Délires I), in: *Oeuvres poétiques* (hg. von M. Décaudin), Paris: Garnier-Flammerion 1964, 126.

im radikalen Sinne, gegenwärtig eine Reflexionswende herbeiführt, die einen neuen "Anfang" im Denken setzt. Die Sympathie der Übersetzer für dieses Buch ist offensichtlich, weil es eine Anstrengung philosophischen und kulturellen Umdenkens erfordert. Deshalb vermochte die Bemühung um Einleitung nur die "Arbeit" des Textes selbst vorzubereiten, der hinter phänomenologischer Strenge, literarisch-essayistischer Schärfe und hinter sicherlich sich erhebendem Widerspruch die zu ergreifende Möglichkeit des "ungedachten Lebens" birgt.

Dem Autor des Buches, Michel Henry (Montpellier), sei hier besonders gedankt, letzte Übersetzungsfragen hilfreich mit uns besprochen zu haben. Ebenso gilt unser Dank allen Personen, die diese Veröffentlichung im Deutschen schließlich ermöglichten: Frau Marie-Hélène d'Ovidio vom Verlag Grasset (Paris), Herrn Meinolf Wewel vom Alber Verlag, Herrn Hans Rainer Sepp für die sorgfältige Manuskript- und Korrekturdurchsicht sowie Frau Ilse Kühn und Herrn Arbogast Klein (alle Freiburg i. Br.) für die vorzügliche Erstellung der Druckvorlage. Alle haben diesem Projekt größtes Verständnis entgegengebracht und damit gleichzeitig ein Beispiel gemeinschaftlich-kulturellen Schaffens geliefert.

Am Bodensee,
im Sommer 1993

Rolf Kühn und Isabelle Thireau

Die Marginalien verweisen auf die Seitenzählung des Originaltextes: La Barbarie, Paris: Grasset 1987.

Michel Henry

Die Barbarei

