

KÜHN, ROLF, *Innere Gewißheit und lebendiges Selbst*. Grundzüge der Lebensphänomenologie (Orbis Phaenomenologicus, Studien; Band 11). Würzburg: Königshausen & Neumann 2005. 130 S., ISBN 3-8260-2960-7.

Erneut bezeugt R. Kühn (= K.) in diesem Werk seine durchgehende Absicht, die Lebensrealität gemäß den Forderungen der materialen Phänomenologie aufzuklären, wie sie von Michel Henry (1922–2002) grundgelegt wurde. Erhellet werden soll der wirkliche Sinn dessen, was jedes Individuum in seinem Innersten erprobt, und zwar im Bereich des ursprünglichen Lebensgefühls als jener affektiven Ordnung, welche die unbewusste Sphäre einschließt, ohne irrational zu sein.

Der 1. und 2. Teil antworten auf die Frage, wie das absolut phänomenologische Leben und seine abgründige Mächtigkeit in den Tiefen des menschlichen Geistes (in der jüdisch-christlichen Tradition das „Herz“) die geistigen und existentialen Modalitäten bestimmt, welche unserem originären Leben entstammen. K.s Methode bleibt hierbei dieselbe wie in seinen vorherigen Untersuchungen: im Ausgang von der Existenz, dem Handeln, dem Denken zu deren Prinzip zurückzufinden, um dadurch in eine konkret phänomenologische Praxis einzuführen, d.h. sich mit der reinen Innerlichkeit ihrer Selbsterprobung zu verbinden. Jeder Akt und jedes Erleben finden sich dementsprechend auf die innere Erfahrung gegründet, welche ersteren innewohnt und ihnen die Kraft zum Vollzug gibt: „Dieses Buch“, schreibt der Autor, „wendet sich nicht nur an Fachvertreter der Philosophie, speziell der Phänomenologie, sondern an alle, die sich mit dem Lebensphänomen originär vertraut machen wollen“ (2).

Es ist eines der bemerkenswertesten Kennzeichen K.s von seinen ersten Werken an, eine Phänomenologie der Existenz und der Kultur als *radikale* Phänomenologie zu entwickeln, wobei er jeweils durch die gesamte diskursive Entfaltung hindurch im Bereich des ersten Grundes verharret. Damit gehorcht er einem einzigen Anliegen: hinsichtlich alles Existierenden die Vorherrschaft jenes lebendigen Prinzips aufzuweisen, welches die Gesamtheit der menschlichen Person durchzieht und deren Natur bestimmt. Die ursprüngliche „Selbstaffektion“, welche das Leben definiert und uns an uns selbst in ihrer Zeugung gibt, um uns für immer im Sein zu halten, lässt aus uns transzendental sinnliche, mitschwingende Wesen werden, die in einer wesenhaften Nähe zum Nächsten, zu den Dingen sowie zu Gott leben. Denn anstatt bloß die Gegenstände unseres Bewusstseins intentional zu meinen, erproben wir sie in unserem *Fleisch*, indem dieser Begriff in der Lebensphänomenologie an die Stelle des „Bewusstseins“ tritt, wie Kühn sich seit seiner Habilitationsschrift über Michel Henry (Leiblichkeit als Lebendigkeit, 1992) diesen Begriff des Fleisches zu eigen gemacht hat.

Hiervon ausgehend besteht ein wichtiger Teil seiner philosophischen Arbeit darin, in den verschiedenen Gegenständen, wie sie die Humanwissenschaften untersuchen, deren Aktualisierung im ursprünglichen Wesen des absoluten Lebens wiederzuerkennen, wodurch letzteres als Bedingung *sine qua non* auch in diesen wissenschaftlich legitimierten Gegenständen auftritt. Das menschliche Ich ist nicht das Formalprinzip zu Beginn jeglicher Erfahrung, wie es Kant verstehen wollte und vom Husserlschen Bewusstsein weitergeführt wurde. Vor jeder Erfahrung in der Welt vollzieht sich „etwas“ im Inneren der menschlichen Subjektivität, nämlich als eine Phänomenalität *sui generis*, welche sich im Anschluss an Henry auf die „Passibilität“ gründet. Diese bezeichnet das Empfinden des Lebens in seinem Empfang als *Rezeptivität* selbst, und in seinen letzten Werken hat der Autor vor allem auch diesen Begriff zum Zentrum seiner philosophischen Reflexion gemacht (vgl. *Radicalité et Passibilité. Pour une phénoménologie pratique*, Paris 2003).

Auf diese Weise analysiert K. in den hier besprochenen „Grundzügen der Lebensphänomenologie“ (wie der Untertitel lautet) die Bedeutung der ethischen Ordnung als solcher, so wie sie im menschlichen Individuum unabhängig von jedem äußeren Bezug selbst beruht. Diese Bestimmung führt direkt zum Christentum, insbesondere zu jener „christlichen Ethik“, welche M. Henry in „Ich bin die Wahrheit“ (1997) von den außerordentlichen Paradoxien der meta-moralischen Predigten Jesu im Evangelium her offengelegt hat. So geht auch K. hier auf die Selbstbestimmung Christi als Leben zurück (23), welche als Grund aller ethischen Bestimmung zu verstehen ist. Der mensch-

lich-göttliche Charakter des „Daseins“, so wie er in seinem absoluten Prinzip gezeugt wird, hat nämlich eine Praxis zur Folge, die sich ständig als Geburt und Wiedergeburt in der Kraft und im Bedürfnis des wesenhaften Lebens (im phänomenologischen, und nicht im biologischen Sinne) phänomenalisiert. Das ethische „Mich“ ist nicht Gehorsam gegenüber einem Imperativ und äußeren Normen, sondern es erprobt in seinem Inneren sowohl die Motive wie die Fähigkeit eines Tuns, in dem es originär zum Ausdruck kommt.

Rezeptivität oder Passibilität und Gabe, Fleisch und Inkarnation übersetzen also die „unmittelbaren Gegebenheiten“ des selbstaffektiven „Bewusstseins“ und bilden ein ursprüngliches Erleben *vor* jedem Bewusstsein im eigentlichen Sinne, um so das Prinzip allen menschlichen Tuns abzugeben. Zitieren wir diesen bemerkenswerten Text 43: „Die Selbstgebung des Lebens in seiner Materialität ist also eine *leibliche Gebung*, denn nur ein Leib ist in der Lage, sich wirklich hin-geben zu können, wie es vor allem die neutesamentliche Inkarnation in der göttlichen Wortwerdung und in der Passion Christi bzw. in der Eucharistie bezeugt“ (vgl. auch: Gabe als Leib in Christentum und Phänomenologie, 2004). K. kann daher im weiteren Zusammenhang dieser „Grundzüge“ aufweisen, wie das „Subjekt“ als Prinzip einer ethischen Ordnung auch eine *kulturelle Welt* im Allgemeinen bildet, wobei die begriffliche Verknüpfung wie folgt auftritt: Passibilität (Lebensempfang), Fleisch (Selbstaffektion als Bestimmung dieser Rezeptivität oder Passibilität) und Gebung als Gabe (korrelativ zur Rezeptivität). Diese Verknüpfung führt insgesamt zur Wirklichkeit des Lebens als ständigem Hervorquellen in der ewigen Gegebenheit seiner inneren Kraft.

In der Interpretation des absolut phänomenologischen Lebens führt die wesenhafte Bestimmung der Henryschen *Immanenz* (als universale Struktur des Seins wie des Erkennens) und des ursprünglichen *Fleisches* bei K. letztlich zu einer Vereinigung dieser beiden Größen, denn sie bedeuten ein und dasselbe Gesetz. Es beherrscht das Feld der menschlichen Existenz insgesamt und erlegt sich mithin jeder Wissenschaft auf, welche die einzelnen Potentialitäten innerhalb der seelischen, wirtschaftlichen, rechtlichen Realitäten usw. befragt: „In der Nacht unseres Leibes berühren wir die Nacht des Lebens in seiner fleischlichen Materialität als Offenbarung seiner größten Innerlichkeit“ (44). In diesem (Nicht-)Horizont entwickelt K. den Begriff des Selbstvergessens des Lebens in dessen Empfang und Fleischwerdung, denn das Leben bleibt als Quelle von allem in sich selbst. Das Sich muss daher nicht aus sich heraustreten wie bei Hegel, um sich in einer Welt zu zeigen, denn die Quellen seiner Verwirklichung sind dort, wo es ist: im Abgrund des Seins und des Sich, um im Schoß des Absoluten unsichtbar seine ewige Geburt zu empfangen (vgl. auch: Anfang und Vergessen. Phänomenologische Lektüre des deutschen Idealismus – Fichte, Schelling, Hegel, 2004).

Unter diesen vom Autor analysierten seelischen und existentialen Modalitäten ist die Sexualität zu erwähnen, weil sie in unseren hedonistischen Gesellschaften besonders für die Selbstverwirklichung des Individuums mit Hilfe der Erotik im Mittelpunkt steht. Hinzu kommt, dass die von Henry in seinem Buch „Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches“ (2002) gebotene Theorie des Eros von vielen Interpreten missverstanden wurde. „Die Sexualität“, schreibt K., „erscheint als eine grundlegende Funktion des sozialen Lebens, aber diesseits wie jenseits davon bleibt sie eine Grundmodalität unserer Daseinsbestimmung als lebendig empfindende Wesen überhaupt“ (52). Ohne hier weiter in die Details eintreten zu können, wollen wir nur das Beispielhafte dieser Analyse unterstreichen, indem sie nämlich von der besonderen Thematik erotischer Existenz zu deren absolut phänomenologischem Prinzip vordringt, d. h. zum Eros als eine der Formen der „Kultur“ transzendentaler Sinnlichkeit.

Es ist daher nicht erstaunlich, dass der Autor dem „Leben und Absoluten“, wie der 3. Teil überschrieben ist (79–108), die Aufklärung letzter Phänomene anvertraut, deren Titel allein schon für sich zeugen: „Sprache und affektives Ursagen“, „Lebensgewißheit der Kunst“ sowie „Offenbarung als Nacht“, m. a. W. Gott als das unsichtbare Leben. Bis zu welchem Grad die Perspektive der Lebensphänomenologie sowohl reich wie schwierig ist, eine radikal neue „Landschaft“ darstellt, davon zeugt das vorliegende Buch K.s erneut, und zwar auf der tiefsten wie strengsten phänomenologischen Ebene. Die Lebensphänomenologie ergreift in der Tat das Individuum in seinem lebendigen

Prinzip und befähigt es so, Tag um Tag seine Bedingung als „Lebendiger“ zu leben – eingetaucht in die ab-gründige Nacht und dennoch erleuchtet von einem lebendigen Prinzip *sub specie aeternitatis* (vgl. zuletzt auch: Individuationsprinzip als Sein und Leben. Studien zur originären Phänomenalisierung, 2006). G. DUFOUR-KOWALSKA

VOSSENKUHL, WILHELM, *Die Möglichkeit des Guten*. Ethik im 21. Jahrhundert. München: C. H. Beck 2006. 472 S., ISBN-10: 3-406-54375-8; ISBN-13: 978-3-406-54375-3.

Vossenkuhls (= V.) Entwurf nennt sich nicht Ethik (= E.), „für das 21. Jhdt.“ oder einfach „des 21. Jhds.“, sondern – bescheiden – „im 21. Jhdt.“ Die zeitliche Verortung verweist auf einen Hintergrund: die Wissens- und Forschungsgesellschaft, die verteilende und vor allem die plurale Gesellschaft mit ihren vielen unterschiedlichen Ansichten, die nach einer größeren Klarheit im Urteil und Sicherheit in der sittlichen Entscheidung sucht. Vor wem macht die Verunsicherung Halt, wer bleibt von ihr verschont? Niemand! Also auch nicht V.? Sein Anliegen ist es, diese und andere „Stimmungen“ ernstzunehmen sowie Haltungen der Gesellschaft zu analysieren und Positionen zu klären, wobei uns V. versichert, es sei die große Zahl der Menschen in elementaren Fragen des Zusammenlebens eins (16). Es bestehe ein gemeinsames Verständnis, was jeweils gut oder schlecht sei, und daher auch ein gemeinsames Verständnis, was mit diesen Wertausdrücken gemeint sei (15f.). Zudem: „Niemand ist ohne sittliche Prägung“ (48). Nach diesem kurzen Blick auf Autor und Adressaten gibt V. uns eine Definition und nennt zwei Pflichten.

E. ist für V. eine Disziplin (10), ist systematische Orientierungsgeberin (9) und „Konfliktwissenschaft“ der lösbaren und der unlösbaren Konflikte (18). Sie will klären, was das Gute ist und „wie das Gute in Gestalt des guten gemeinsamen Lebens der Menschen möglich ist“ (9, 15 und das gesamte 4. Kap.). Wenn wir ernsthaft vom „Guten“ sprechen, so dürfen wir davon ausgehen, dass sich in diesem Gesprächsraum (auch: 145) Lösungen und Beiträge zum guten Leben entwickeln lassen. Dabei hat die „E. nur eine Autorität relativ zu dem wissenschaftlichen Gewicht der Gründe und Begründungen, die sie anbieten kann“ (48). Indem er, V., den Maßstab des Guten herausarbeiten wolle, stehe seine E. jenseits der Einteilung in deontologische und teleologische Ethiken (434, zu Anm. 14, 47), denn diese beiden Stränge würden sich letztlich am Guten orientieren: Deontologen erhielten, so V., von ihm die Pflichten zugesprochen, Teleologen würden an ihm die Folgen messen. Sodann: Es bestehe *erstens* die Pflicht, nach dem Guten zu suchen (16), dessen Begriff vage (235, 241, 346) und das selbst unbeständig sei (27): Ein von V. immer wieder angesprochener Punkt! Dazu sei uns der moralische Sinn gegeben (33–69), er sei zu bilden und zu überprüfen (35f.), er bleibe unverzichtbare Hilfe dafür, das Gute zu erspüren. Eine *zweite* Verpflichtung fordere, dass das einzelne sittliche Urteil mit dem eigenen Leben, dem Zusammenleben mit anderen, ja, mit dem „Ganzen der Menschheit“ verträglich sei. Es sei ein „durchrasoniertes“ Weltbild, in „Konsistenz und Kohärenz“ (17, 24) zu erstellen. – Nach dieser Kurzvorstellung geht Rez. die Gliederung von V.s Werk durch.

E., so heißt es im I. Kap. „Sitte und Ethik“ (33–114), legitimiere ihre Urteile durch Verweis auf „sittliche Tatsachen“, geltende Grundnormen, die anerkannt, nicht weiter rechtfertigbar oder begründbar und unersetzbar seien (33). „Ethische Urteile haben einen gemischten Charakter, weil sie ihrem theoretischen Anspruch nach von zugrunde liegenden Wertannahmen abhängen“ (24). Die weiteren Kap. geben das Verhältnis, das V. bedenkt, immer deutlicher zu erkennen: die Beziehung von „Sitte“ und „E.“. Die von V. besprochenen Fälle belegen für V. die faktische Abhängigkeit der E. von der Sitte und die sittlich notwendige Unabhängigkeit der E. von der Sitte.

Das II. Kap. ist „Ethik als Konfliktwissenschaft“ (115–162) betitelt. In Zeiten grundlegender Änderungen der Lebensverhältnisse nehmen moralische Konflikte zu. E. wird versuchen, sie zu lösen oder sie wird aufzuzeigen haben, dass auf den betreffenden Konflikt gar nie völlig gerecht zu antworten ist. In diesem Fall wird E. der Gesellschaft eine bestimmte Umgangsweise empfehlen müssen. V. beschreibt zwei Typen von Moralkonflikten: Es sind zwei für sich berechnete Ansprüche oder Prinzipien gegeneinander abzuwägen; für eines von ihnen muss man sich entscheiden; ein Anspruch oder Prinzip