

Michel Henry und die Dekonstruktion der „Metaphysik der Vorstellung“

Zum Verhältnis von Lebensphänomenologie und Postmoderne

VON ROLF KÜHN

Mit Radikalität meinte Edmund Husserl, der Begründer der klassischen Phänomenologie, die Selbstbesinnung der phänomenologischen Methode auf einen absolut gewissen Anfang des Erkennens hin, der von keiner unausgewiesenen Voraussetzung mehr abhängig ist. Was Husserl im immanenten Bewusstseinsleben des reinen Ego als einen solch apodiktischen Ursprung zu finden glaubte,¹ wurde von der nachfolgenden Phänomenologie bei Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Derrida und Emmanuel Levinas auf unterschiedliche Weise infrage gestellt. Sie versuchten, das ontologische Vorverständnis der besonderen Bewusstseinsphäre „Ich“ beispielsweise als *Dasein* zu klären – oder, dass eine *Welt-Leib-Verflechtung* die nicht weiter reduzierbare Vorgegebenheit bildet, wie auch die Differenz (*différance*) keinen rein gegebenen Ursprung zulässt oder die ethische Transzendenz des Anderen als „Antlitz“ vorrangig ist. Damit wurde innerphänomenologisch prinzipiell immer deutlicher, dass der „Gegenstand der Phänomenologie“ nicht so sehr die einzelnen beschreibbaren Phänomene sind als vielmehr die originäre *Phänomenalisierung* als solche, mit anderen Worten die *Phänomenalität* der Welthorizontalität, Existenz, Sinnzerstreuung oder eines absoluten Anrufs.² Indem Michel Henry seinerseits die lebendige Ur-Ermächtigung oder Potenzialisierung aller Akte eines „Bewusstseins von ...“ aufsucht, führt er kein neues Paradigma der „Andersheit“ in die phänomenologische Philosophie ein, sondern gibt hinsichtlich des seit Heidegger postulierten „Endes der Metaphysik“ grundsätzlich zu bedenken, dass wir damit – wenn es tatsächlich eingetreten sein sollte – noch keineswegs am Ende des „Absoluten des Lebens“ im selbstaffektiven oder pathischen Sinne wären. Im Folgenden diskutieren wir diese Position als eine Dekonstruktionsform jeglicher Vorstellung, woraus sich die Frage nach Übereinstimmungen als

¹ Vgl. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, herausgegeben von S. Strasser, Dordrecht 21963.

² Vgl. R. Kühn, *Radikalisierte Phänomenologie*, Frankfurt am Main 2003; H.-D. Gondek/L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt am Main 2011; K. Novotný, *Neue Konzepte der Phänomenalität. Essais zur Subjektivität und Leiblichkeit des Erscheinens*, Würzburg 2012. Damit ist auch anerkannt, dass Levinas wie Marion ebenfalls eine „Phänomenologie des Unsichtbaren“ über die Figur des „Antlitzes“ bzw. der „Sättigung“ angestrebt hat; vgl. J. Hatem, *D’Henry à Levinas. Exercices de phénoménologie matérielle*, Saarbrücken 2016; J.-L. Marion, *Figures de phénoménologie*. Husserl, Heidegger, Levinas, Henry, Derrida, Paris 2012, 95–115; C. Tarditi, *Phénoménologie ou ontologie? Jean-Luc Marion et Michel Henry*, in: G. Jean/J. Leclercq/N. Monseu (Hgg.), *La vie et les vivants*. (Re-)lire Michel Henry, Louvain-la-Neuve 2013, 195–204. Außerdem H.-B. Gerl-Falkovitz (Hg.), *Jean-Luc Marion. Studien zum Werk*, Dresden 2013.

auch Abweichungen von anderen postmodernen Autoren wie etwa Lyotard, Foucault, Deleuze, Derrida ergibt.

1. Die reine Phänomenalität als Affektivität und ursprüngliche Einheit

Michel Henry (1922–2002), der bis 1987 den Lehrstuhl für Philosophie an der Universität Montpellier innehatte, griff daher diese radikale Rückfrage nach dem phänomenologischen „Wesen des Erscheinens“ völlig neu auf, wie sein umfangreiches frühes Hauptwerk *L'Essence de la manifestation* zeigt.³ Dabei ging er in seiner maßgeblichen Radikalisierung noch weiter als die eingangs genannten Phänomenologen, insofern er die mit dem transzendenten Seinsbegriff verbundenen Vorentscheidungen seit dem griechischen Denken bis Heidegger und darüber hinaus hinterfragte.⁴ Seine philosophiegeschichtlich kritische wie dekonstruktive Aufklärung dieser klassischen Metaphysik- und Erkenntnistradition führte aber nicht einfach zu einer Ersetzung des *Seins* durch das absolut phänomenologische *Leben*, sondern zu einer notwendigen Unterscheidung der Phänomenalisierung als „Duplizität“ beziehungsweise „Heterogenität“ selbst. Vor jeder intentionalen oder ereignishaften Welteröffnung durch das Ego beziehungsweise Da-sein hat immer schon das sich selbst affizierende Leben als *ipseisierte* Subjektivität sein Werk getan. Es ermöglicht *a priori* diese Bewegung der *Transzendenz* als Seinseröffnung, ohne dass dabei das lebendige Ich als originär *passibles* „Mich“ seinerseits in irgendeiner sinnerschlossenen Welt erscheint. Damit bezieht sich die Radikalisierung bei Henry auf die strenge Analyse eines Lebens, dessen innere oder immanente Wahrheit allein sein phänomenologisches *Sich-Selbst-Erscheinen* sein kann, das alle weitere Erscheinung durch unser ursprünglich lebendiges Erfahren-Können bestimmt⁵, auch wenn dieses dann existenziell oder diskursiv umfassend durch Differenz, Andersheit oder Pluralität bestimmt ist, wie die allgemeine These der Postmoderne seit Jean-François Lyotard (1924–1998) lautet⁶, und letzterer sie den

³ M. Henry, *L'Essence de la manifestation*, Paris 1963 (Neuaufgabe 1990; dt. Das Wesen des In-Erscheinung-Tretens, Freiburg i. Br./München 2018); vgl. dazu J. Leclercq/Ch. Perrin (Hgg.), *Genèse et structure de l'Essence de la manifestation*, Paris 2017, sowie auch *Revue Internationale Michel Henry* 3 (2013): Notes préparatoires à „L'Essence de la manifestation“: La subjectivité. – Unser vorliegender Beitrag will in der Relektüre dieses Werkes von 1963, wie es jetzt in deutscher Übersetzung vorliegt, vor allem jene Dimensionen offenlegen, die darin enthalten waren und sich bis heute immer differenzierter als „Lebensphänomenologie“ entfaltet haben, wobei gerade der Vergleich mit dem postmodernen Denken die Fruchtbarkeit dieses Ansatzes zeigen dürfte.

⁴ Vgl. R. Kühn, *Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität*, Freiburg i. Br./München 1992.

⁵ Vgl. M. Henry, *Können des Lebens. Schlüssel zur radikalen Phänomenologie*, Freiburg i. Br./München 2017.

⁶ Vgl. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979 (dt. Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Wien 2005); *ders.*, *Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982–1985*, Paris 1986 (dt. Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982–1985, herausgegeben von P. Engelmann, Wien 2018); außerdem A. Huyssen/K. R. Scherpe (Hgg.),

nordamerikanischen kulturwissenschaftlichen Diskussionen entnahm, auch wenn diese unter anderem durch die frühen strukturalistischen Arbeiten von Ferdinand de Saussure oder Claude Lévi-Strauss vorbereitet worden waren.⁷ Es geht uns daher in diesem Zusammenhang weniger um eine Gesamtkontextualisierung der Henry'schen „Radikalen Phänomenologie“, wie sie des Öfteren schon unternommen wurde und weiterhin im Gespräch bleibt, worauf wir besonders auch in den Anmerkungen hinweisen, als hauptsächlich um die Problematik des reinen Erscheinens, die Postmoderne und Lebensphänomenologie mit den unterschiedlichen Begriffen von *Differenz* und *Immanenz* jeweils zu bestimmen versuchen.

Die von Henry seit *L'Essence de la manifestation* erarbeitete „materiale Phänomenologie“ mündet so auf ganz eigenständige Weise ohne direkte Abhängigkeit vom postmodernen Umfeld, wenn man von Heideggers Gewicht für die Sinn-Dekonstruktion der ontologischen Differenz von Sein/Seiendem absieht, in eine alle Erscheinungsbereiche umfassende „radikale Lebensphänomenologie“ ein.⁸ Der Ausgang von den klassischen Konzepten der Phänomenologie seit Descartes dient dabei hauptsächlich dazu, nach deren originärer Ermöglichung zu fragen. *Ego cogito* (Ich denke), Bewusstsein, Intentionalität, Welthorizont, Seinsart oder Existenz sowie postmodern die Differenz oder Alterologie beziehungsweise Nachträglichkeit (Supplement) können in ihrem je aufschiebenden Transzendenzcharakter nur als *relativer* Aufweis einer lebendigen phänomenologischen Wesenhaftigkeit gelten, die als selbstaffektives Pathos den eigentlichen Ursprung aller Phänomenalisierung beinhaltet. Der schon genannte grundsätzliche Phänomenalisierungsunterschied von Leben/Welt ist – wie bereits gesagt – eine „Heterogenität“ der zweifachen Phänomenalitätsart als „Licht“ (Idee, Theorie, Schau, Lichtung, Diskurs) und „Passibilität“ (Abgrund, Nacht, Vergessen, Unsichtbarkeit, reines Empfinden, Affekt, Fleisch). Dadurch

Postmoderne. Zeichen eines kulturellen Wandels, Reinbek 1986; *H. U. Gumbrecht/R. Weimann* (Hgg.), Postmoderne – globale Differenz, Frankfurt am Main 1992; *P. V. Zima*, Moderne/Postmoderne, Paderborn 2014.

⁷ Zu diesem Strukturalismus vgl. des Näheren *R. Kühn*, Französische Religionsphilosophie und -phänomenologie der Gegenwart. Metaphysische und post-metaphysische Positionen zur Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes, Freiburg i. Br. [u. a.] 2013, 247–260; ebenfalls *C. Belsey*, Poststrukturalismus, Leipzig 1992.

⁸ Vgl. *M. Henry*, *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990; *ders.*, *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*, Freiburg i. Br./München 1994. – Die Abwendung Henrys vom Neo-Kantianismus in Frankreich seit den 1940er Jahren hat vor den eigentlichen phänomenologischen Einflüssen Husserls und Heideggers eher reflexionsphilosophische Hintergründe durch Jules Lagneau und Jean Nabert; vgl. *J.-M. Longneaux*, *Étude sur le spinozisme de Michel Henry*, in: *M. Henry*, *Le bonheur de Spinoza. Suivi d'une Étude sur le spinozisme de Michel Henry par J.-M. Longneaux*, Paris 2004, 151–424, hier 153–179. Außerdem gehörte er durch seine Habilitationsschrift zum Schülerkreis um Jean Hyppolite (1907–1968), hat sich aber von dessen Hegelausrichtung kaum beeinflussen lassen, wie der Anhang von „L'Essence de la manifestation“ in seiner Kritik an Hegel deutlich zeigt; vgl. 863–906: „Appendice – Mise en lumière de l'essence originaire de la révélation par opposition au concept hégélien de manifestation (*Erscheinung*)“.

wendet sich Henry nicht nur erkenntniskritisch gegen eine einseitig *ekstatische* Seinsauffassung bis in die Gegenwart hinein, sondern vor allem auch gegen ein damit spätestens seit Galilei theoretisch-physikalisch ermöglichtes „Wissenschaftswissen“, das sich positivistisch als heute zumeist alleiniger Wahrheitszugang im Sinne von „Objektivität“ versteht.⁹ Gewisse Ausnahmen bilden für Henry in dieser transzendent monistischen Traditionskette der Descartes der „II. Meditation“, Meister Eckhart, Maine de Biran, Fichte, Schopenhauer, Nietzsche¹⁰, Marx, Kandinsky sowie zuletzt ebenfalls ein radikal phänomenologisch oder johanneisch verstandenes Christentum.¹¹ Letzteres enthält nach Henry eine noch nicht mit aller Konsequenz genutzte selbstradikalisierte Phänomenologie des unaufkündbaren Selbstoffenbarungsprozesses des absoluten Lebens in „Gott“ dank seines fleischgewordenen Wortes. Als inkarnierter „Sohn Gottes“ oder „Christus“ bildet dieses innergöttliche Wort für den Selbstbezug jeder lebendigen Subjektivität den originären Zusammenhang (*religio* wie *ethos*) von Fleisch und Leben in ihrer passiblen „Selbsterprobung“.¹² Aber eine solch „radikale Religionsphänomenologie“ ist nicht in erster Linie als eine theologisierende Hermeneutik des Christentums zu lesen,¹³ sondern vielmehr als eine streng phänomenologische Radikalisierung, die gegenüber dem klassischen philosophischen Transzendenz- oder postmodernen Differenzbegriff die nicht zu destruierende Verbindung von *Leben/Lebendigem* als absoluter Individuierung unterstreicht, das heißt letztlich als eine „Gabe“, die originär niemals zurückgewiesen werden kann, auch wenn sie existenziell verneint werden sollte.¹⁴

Die Wirklichkeit unseres Zugangs zu solchem Leben impliziert folglich insofern eine Kritik der phänomenologischen Methode seit Husserl, als diese in einer noetisch-noematischen Wesensschau „zu sehen geben“ will, was als

⁹ Vgl. *M. Henry*, Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik, Freiburg i. Br./München 1994; *ders.*, Was die Wissenschaft nicht kennt, in: *Ders.*, Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen, Freiburg i. Br./München 2005, 51–63. Hierzu auch *R. Kühn/S. Nowotny* (Hgg.), Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur, Freiburg i. Br./München 2002; *J.-F. Lavigne* (Hg.), Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine, Paris 2006.

¹⁰ Vgl. hierzu besonders *M. Henry*, Heidegger, Descartes, Nietzsche: Schopenhauer et le „courant souterrain“ de la métaphysique, in: *EPh* 102 (2012) 313–317.

¹¹ Vgl. *R. Kühn*, Von der Glückseligkeit zur Inkarnation des absoluten Lebens (Nachwort), in: *M. Henry*, Radikale Religionsphänomenologie. Beiträge 1943–2001, Freiburg i. Br./München 2015, 337–368.

¹² Vgl. *M. Henry*, „Ich bin die Wahrheit.“. Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg i. Br./München 1997; *ders.*, Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches, Freiburg i. Br./München 2002; *ders.*, Christi Worte. Eine Phänomenologie der Sprache und Offenbarung, Freiburg i. Br./München 2010. Dazu *G. Dufour-Kowalska*, Logos et absolu. Relire la phénoménologie du christianisme de Michel Henry, Louvain 2016.

¹³ Vgl. *Pb. Capelle* (Hg.), Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat, Paris 2004.

¹⁴ Vgl. dazu *R. Kühn*, Lebensreligion. Unmittelbarkeit des Religiösen als Realitätszugang, Dresden 2017, sowie zur allgemeinen Gabe-Diskussion heute *Journal für Religionsphilosophie* 3 (2014): Gabe – Alterität – Anerkennung.

Urimpression gerade nicht zur Schau gestellt werden kann, da jeder Eindruck zunächst nur unserem rein immanenten Selbstempfinden unterliegt. Ist solches *Sich-Empfinden* der eigentliche Grund als phänomenologische „Selbst-Gebung“ (*auto-donation*) im Sinne eines rein affektiv materialen Pathos ohne Gegenstandsinhalt,¹⁵ dann muss die Gegen-Reduktion alles äußere oder transzendente Sein (Sinn, Diskurs) radikal aufheben. Nur so ist jene absolute Subjektivität rein phänomenologisch aufzuklären, die als unser Ursprungsleben keiner weiteren Einklammerung oder Differenzierung mehr unterliegen kann. Schon in der anfänglichen Phänomenologie bei Descartes übernimmt das reine Selbstempfinden des Traumes, des Schmerzes, der Bewegung etwa diese hyperbolische Epoché aller Vorstellung und Welthaftigkeit. Henry¹⁶ spricht deshalb auch genauer von einer „Gegen-Reduktion“, weil es keinen e-vident (*videre*) überprüfbar, das heißt *sichtbar* kontrollierten Rückgang von der Welttranszendenz in die Lebensimmanenz hinein geben kann. Jede Epoché nimmt nämlich zu ihrer Ausübung als transzendente Vollzug die Lebensselbstaffektion als Kraft oder Potenzialität bereits in Anspruch, die keinem intentionalen „Zweifel an ...“ mehr unterliegt, da jede bejahende oder verneinende Idee als kategoriales oder (unendlich) reflexives Urteil mit der Reduktion der gesamten Welt als Sichtbarkeitsraum schlechthin dahin gefallen ist. Das transzendente oder ursprüngliche Ego bricht daher erst als „Mich“ in jenem Augenblick hervor, wo es für die Gegen-Reduktion weder Welt noch Zeit oder Vorstellung mehr gibt – und somit jeder ursprüngliche Raum als Horizont der Erscheinung beziehungsweise „Lichtung“¹⁷ zugunsten unserer reinen Impressionsfähigkeit zurückweicht. Als absolut „phänomenologische Materialität“ kann dieses innere Beeindrucktsein keine Gegen-ständlichkeit oder Objektivität im Sinne anschaulich feststellbarer oder vernunftlogisch deduzierter Erfahrung gemäß Kant mehr sein,¹⁸ sondern nur noch das sich selbst genügende Leben als Affektivität, Sinnlichkeit, Trieb, Bedürfnis, Begehren, Energie oder Anstrengung. Letztlich ist allerdings selbst dieses reine Selbstempfinden als je individuiertes Pathos noch nicht der äußerste Grund des Selbsterscheinens des Erscheinens in seinem lebendigen *Wie*. Denn das reine Ego wird aus der Sicht eines phänomenologisch „gottheitlichen“ Prozesses der Lebensselbststoffung – als Un- wie Abgrund nach

¹⁵ Vgl. M. Henry, *Auto-donation. Entretien et conférence*, Paris 2004.

¹⁶ Vgl. Henry, *Radikale Lebensphänomenologie*, 279 f.; *ders.*, *Nicht-intentionale Phänomenologie und Gegen-Reduktion*, in: *Ders.*, *Können des Lebens*, 28–45.

¹⁷ Vgl. ebenfalls J. G. Hart, *Intentionality, Phenomenality and Light*, in: D. Zahavi (Hg.), *Self-awareness, Temporality, and Alterity. Central Topics in Phenomenology*, Dordrecht 1998, 59–82.

¹⁸ Vgl. M. Henry, *Destruction ontologique de la critique kantienne du paralogisme de la psychologie rationnelle*, in: *Studia Phaenomenologica* 9 (2009), 17–54; *ders.*, *La subjectivité vide et la vie perdue: la critique kantienne de l'„âme“*, in: *Ders.*, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris 1985, 125–158.

Meister Eckhart – tiefer noch als ebenjenes rein passive „Mich“ gegründet,¹⁹ welches die absolute *Empfänglichkeit* des Lebens ohne irgendein Zutun unsererseits im Augenblick seiner ebenso unmittelbaren wie differenzlosen „Geburt“ bedeutet.

Die weitergeführte Konzeption einer solchen „transzendentalen Geburt“ impliziert in der Tat das Verlassen des „Ich denke“ oder „*Ego cogito*“ als den traditionellerweise für gewiss angenommenen Anfang der Phänomenologie. Jedoch bedeutet gerade die reine Passibilität unserer Geburt im Leben den singulären Gewinn einer unverlierbaren Selbstheit, die besagt, dass das wahre Ego nur auf dem Grund einer noch älteren Ipseität an sich selbst gegeben wird. In dieser „Selbstgebung“ an sich selbst ist das Ego im Akkusativ als „Mich“ in der Tat ohne jede Initiative; es „erleidet“ vielmehr diese rein affektive „Lebenselbstumschlingung“ in sich wie eine Gewalt *vor* jeder Freiheit. Aber nur dank dieses aller Zeit vorausgehenden „Ersten Sich“ des Lebens als „Ur-Sohn“²⁰ in Gestalt des fleischgewordenen „Wortes Gottes“ kann unser Ich überhaupt zu einem Sich oder Selbst (*le soi*) in dieser Lebens- oder Ur-Ipseität werden.²¹ Insoweit diese letzte Sichtweise Henrys in seiner Werkgenese unter anderem kritisch gegen die Heidegger'sche „Daseins-Geworfenheit“ als „Selbstheit“²² beziehungsweise Sartres situativ dialektischen Freiheitsbegriff analysiert wird, die ihre Subjektdestruktion am bloß *vorgestellten* Selbst ausrichten, muss auch der Begriff von „Menschsein“ ein fundamental anderer sein.²³ Das „Ich kann“, welches jede lebendige Subjektivität ständig praktisch ausübt, verdankt sich nämlich weder der zeitlichen Bewegtheit in ihrer „Entschlossenheit zum Tode“ hin (Heidegger) noch einem unendlichen Vernunftziel (Husserl), sondern vielmehr der genannten Lebensipseität als immanenter „Selbsterprobung“ (*épreuve de soi*). Letztere vollzieht das Leben vor aller Zeit in sich selbst als seine nie aufhörende affektive „Selbstoffenbarung“, um jedem Lebendigen darin den effektiven Zugang zum Leben zu geben. Durch seine transzendente Geburt wird unserem Ego folglich die „Ur-Mächtigkeit“ seines „Ich kann“ als Potenzialität des Lebens selbst vermittelt, wodurch nicht nur die distanzlose Rückbindung an die in sich bewegte Selbstoffenbarung „Gottes“ als „Kraft“ gegeben ist.²⁴ Vielmehr kann auf diese Weise auch die

¹⁹ Vgl. Henry, „Ich bin die Wahrheit“, 186–190.

²⁰ Vgl. B. Kanabus, *La généalogie du concept d'Archi-Soi chez Michel Henry*, Hildesheim [u. a.] 2011.

²¹ Vgl. Henry, „Ich bin die Wahrheit“, 133–136.

²² Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹¹1967, 316–323. (§ 64); Henry, *L'Essence de la manifestation*, 448–472 (§ 43 f.); dazu ebenfalls D. *Giovannangeli*, *Le retard de la conscience*. Husserl, Sartre, Derrida, Brüssel 2001, mit entsprechenden Rückgriffen auf Heidegger.

²³ Vgl. M. Henry, *Die Kritik des Subjekts*, in: *Ders.*, *Affekt und Subjektivität*, 33–50.

²⁴ Vgl. für eine ausführliche Analyse, auch wenn der Begriff des „Vitalismus“ hierbei für uns irreführend ist, G. Jean, *Force et temps. Essai sur le „vitalisme phénoménologique“ de Michel Henry*, Paris 2015.

allumfassende Wirklichkeit der „subjektiven Praxis“²⁵ in den Gesamtwurf einer phänomenologischen Kulturkritik gegenwärtiger Zivilisation und Gesellschaft beziehungsweise ihres ästhetischen, ethischen und religiösen Gegenbildes eingehen. Dieses ist primär nicht vom „Widerstreit“ durch an sich unversöhnbare Diskursformen im Sinne Foucaults und Lyotards geprägt,²⁶ sondern von der ihnen vorgängigen *Erfahrbarkeit* schlechthin als immanenter Einheit mit dem rein phänomenologischen Leben selbst.

2. Originäre Leiblichkeit und kulturelles Ursprungserscheinen

Besonders in *Philosophie et phénoménologie du corps* behandelte Henry die Ontologie Pierre Maine de Birans als eine radikale Phänomenologie des „subjektiven Leibes“ im Sinne des genannten „Ich kann“.²⁷ Als Analyse der spezifischen „transzendentalen Apperzeption“ bei Maine de Biran²⁸ führt diese Phänomenologie daher bereits eindeutig auf die korrelative „Urtatsache“ von Ich/Welt, wie sie mit der Anstrengung (*effort*) gegeben ist. Jede sensitiv-kinästhetisch motivierte Anstrengung bedeutet in der Tat schon eine originär innere Bewegtheit, wodurch das Kontinuum meines Organleibes sich modifiziert, während die „Welt“ für diesen sich von innen her bewegenden Leib eine nicht weiter zurückdrängbare „äußere“ Widerständigkeit darstellt.²⁹ Die Welt ist damit nicht primär Gegenstand der Schau, wie wir schon zeigten, sondern nur durch diese lebendig affizierte Bewegungskraft gegeben, welche jede Empfindung als gleichzeitig apperzeptives *Sich*-Empfinden impliziert. Als „*Gefühl* der Anstrengung“, wie es Maine de Biran nennt, ist solches Empfinden aber nicht nur als genuin autonome Existenzprüfung (*épreuve*) zu werten, sondern es schließt zugleich das praktische *Gedächtnis* aller leiblichen und geistigen Vermögen ein, mit denen ein lebendiges Individuum durch die Lebensaffektion ausgestattet ist und die es in jeder Wiederholung als Iteration seines Könnens vom Ursprung solchen Lebens selbst her aktualisiert. Damit ist über Kant und Husserl hinaus die phänomenologische Originarität des „Ich kann“ an das Wesen des sich zunächst nur passiv gegebenen Ego gebunden, womit gleichzeitig eine Kritik der Konstitution und Egologie als rein intentionaler Aktsystematik

²⁵ Vgl. Henry, Radikale Lebensphänomenologie, 293–296; R. Kühn, Subjektive Praxis und Geschichte. Phänomenologie politischer Aktualität, Freiburg i. Br./München 2008.

²⁶ Vgl. etwa M. Foucault, Die Wahrheit und die juristischen Formen, Frankfurt am Main 2004; J.-F. Lyotard, Le différend, Paris 1983 (dt. Der Widerstreit, München 1989).

²⁷ M. Henry, Philosophie et phénoménologie du corps, Paris 1965; dieses Buch wurde erst nach „L'Essence de la manifestation“ veröffentlicht, aber entstand vorher Ende der 1940er Jahre und bildet – abgesehen von der Magisterarbeit über „Le bonheur de Spinoza“ – die erste Schrift Henrys. Die Spinoza-Studie wurde zuletzt gänzlich veröffentlicht in Henry, Le bonheur de Spinoza, 11–146.

²⁸ Vgl. Von der unmittelbaren Apperzeption. Berliner Preisschrift 1807, Freiburg i. Br./München 2008.

²⁹ Vgl. hierzu R. Kühn, Pierre Maine de Biran – Ichgefühl und Selbstapperzeption. Ein Vordenker konkreter Transzendentalität in der Phänomenologie, Hildesheim 2006.

des Bewusstseins vorbereitet ist, wie sie Henry dann zuletzt systematisch in *Incarnation. Une philosophie de la chair* als „Umsturz der Phänomenologie“ vollendet hat.³⁰ In Bezug auf das postmoderne Körper- und Leibverständnis kann daher gesagt werden, dass die vorrangig von Trieben bewegte Leiblichkeit nicht nur eine ständige „Subjektivierung“ und „Entsubjektivierung“ durch Schmerz und Lust darstellt,³¹ in deren individuelle Manifestation sich die historischen und gesellschaftlichen Machtstrukturen als Bio-Beherrschung einschreiben.³² Vielmehr liegt diesen seit Freud wie Lacan postmodern der „Selbstsorge“ anvertrauten ständigen Oszillationen des (libidinösen) Erlebens eine originäre *Einheit des Lebens* voraus, welche die lebensphänomenologisch nicht zu leugnende Grund-Affektibilität von Freude/Schmerz keineswegs zu einer bloßen „Beliebigkeit“ des Empfindens werden lässt, wie oft eine oberflächliche Rezeption der Postmoderne im Sinne des *anything goes* besagt.

Affektiv-geistige Lebensselbststeigerung als subjektive Praxis besagt demzufolge neben ihrem ökonomischen Aspekt der Produktion und Konsumtion eben auch stets *ästhetische* Praxis, um „das Unsichtbare zu sehen“, wie der Titel eines Kandinskybuches von Henry heißt³³, wobei mit solcher prinzipiellen „Ästhetisierung“ des Lebens nicht nur ein postmodernes Lebensgefühl grundsätzlich integriert wird, wie es auch schon bei Georges Bataille³⁴ geschieht, sondern gleichfalls der Eindruck vermieden wird, der Leib sei – trotz aller phänomenologischen Radikalität – noch ein letztes metaphysisches Einheitsprinzip als *Substanz*. Jede Ausübung künstlerischen Schaffens entstammt nämlich in der Tat vielmehr jener „dynamischen“ Ursprungsdimension, wo sich die sinnlichen Elemente des Kosmos, letztlich Farbe und Form, in der *abgründigen* Nacht der impressionalen Empfindung unsichtbar ergreifen, bevor sie sich wahrnehmbar im Kunstwerk und dessen Rezeption entfalten. Von einer Linie etwa sind so viele Variationen möglich,

³⁰ Vgl. *M. Henry, Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris 2000 (dt. Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches, Freiburg i. Br./München 2002).

³¹ Vgl. *J.-F. Lyotard, Des dispositifs pulsionnels*, Paris 1973; *M. Foucault, Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs*, Paris 1984 (dt. Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2, Frankfurt am Main 1986).

³² Vgl. *M. Foucault, Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978–1979*, Paris 2004 (dt. Geschichte der Gouvernementalität 2: Die Geburt der Biopolitik, Frankfurt am Main 2004); dazu *S. Nowotny, Der lebendige Körper der Macht und die Stimmen des Lebens. Lebensphänomenologie und Biopolitikanalyse*, in: *Ders./M. Staudigl* (Hgg.), *Perspektiven des Lebensbegriffs. Randgänge der Phänomenologie*, Hildesheim [u. a.] 2005, 319–344.

³³ *M. Henry, Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris 1988; *ders., Können des Lebens*, 63–75: „Das Geheimnis der letzten Werke Kandinskys“; dazu ebenfalls *H. Bischof* (Hg.), *Kunst und Lebensphänomenologie. Untersuchungen im Anschluss an Michel Henry*, Freiburg i. Br./München 2008. Vgl. für den postmodernen Kontext *J.-F. Lyotard, Leçons sur l'Analytique du sublime. Kant, Critique de la faculté de juger*, §§ 23–29, Paris 1991 (dt. Die Analytik des Erhabenen. Kant-Lektionen. Kritik der Urteilskraft, §§ 23–29, München 1994), sowie seine Studien zu verschiedenen Malern wie Adami, Anakawa und Buren.

³⁴ Vgl. *G. Bataille, L'Expérience intérieure*, in: *Ders., Œuvres complètes*; Band V/1: *La Somme athéologique*, Paris 1973, 7–181, hier 131–135.

wie es innere „Schwingungen“ dazu gibt, denn die Kraft der subjektiven „Ur-Leiblichkeit“, die sich in der Bewegung und Richtung einer Komposition mitteilt, entspricht innerlich der Lebensaffektion in deren ständigem *Wechsel* als modaler Gewissheit des Gefühls. Die Verfeinerung und Entwicklung, die sich aus solch ästhetischer Praxis wie Betrachtung für die Formung unseres Bedürfnisses und Begehrens an ihrer phänomenologischen Ursprungsstätte des „Ungrundes“ selbst ergibt, folgt damit einem der wichtigsten Grundgesetze des Pathos. Jeder Affekt als Kraft, Trieb oder Begehren strebt zu einem „Mehr“ (Nietzsche) hin, das zum unausschöpfbaren Wesen des Lebens selbst gehört, um seine Vermögen und Fähigkeiten miteinander als „Kom-possibilität“ (Husserl) zur immanent empfundenen Vollendung zu bringen. Insofern ist die Lebensphänomenologie eine Philosophie der Fülle und des Glücks (*bonheur*) rein immanenter Teleologie, die sich gegen die dialektischen oder analytischen Denkweisen der „Negativität“ von Hegel bis Freud oder Lacan³⁵ und darüber hinaus bis Jean-Luc Nancy³⁶ heute wendet.

Denn die Affektivität ist in allen Lebensbereichen immer eine angestrebte Verwirklichung des Inneren, in der sich das Leben niemals von sich selbst abwendet – im Unterschied zur zeitlichen Existenz, wo Projekt und Ausführung als „Fraktur“ oder „Sorge“ stets auseinanderklaffen. Jeder einfache Blick gehorcht beispielsweise bereits einem affektiv-hyletischen „Interesse des Lebens“ (Husserl), so dass unsere Einbildungskraft als grundsätzlich ästhetische Welteröffnung *vor* aller intentionalen Ausrichtung schon immer konkret *affektiv* bestimmt ist. Die Sinne, welche sich geeint auf die Welt hin entwerfen, werden insgesamt von demselben inneren Sich-Empfinden bewohnt, so dass das jeweilige Pathos als subjektive Modalisierung darüber entscheidet, was wir ertasten oder sehen.³⁷ In seiner reinen Immanenz folgt daher jeder Weltentwurf, ohne zunächst von außen beeinflusst zu sein, den ästhetischen Gesetzen der transzendentalen Affektibilität. Denn diese ist im fundamentalen Sinne ein selbstaffektives „Sich-Erleiden/Sich-Erfreuen“ der originär passiblen Selbsterprobung des Lebens in sich selbst. Erwähnt sei an dieser Stelle daher auch, dass Henry Autor von vier Romanen ist, die eine „Meta-Genealogie des Lebens“ in imaginär literarischer Form erzählen, deren Intrige das Pathos des Lebens als eine fiktive Narration für *jedes* mögliche individuelle Leben mit dessen gemeinschaftlichen Bezügen darstellt.³⁸

³⁵ Vgl. *M. Borch-Jacobsen*, Lacan. Le maître absolu, Paris 1995. Es ist offenkundig, dass die durch Jacques Lacan (1921–1981) erneuerte Psychoanalyse viele postmoderne Themen wie Sprache ohne Subjekt etc. vor den postmodernen Autoren im engeren Sinne thematisiert hat und so neben Georges Bataille (1897–1962) und Maurice Blanchot (1907–2003) den Boden für eine entsprechende Entwicklung in Frankreich vorbereitete.

³⁶ Vgl. dessen Kunstinterpretation in *J.-L. Nancy*, Noli me tangere, Berlin 2008.

³⁷ Vgl. *Henry*, Die Barbarei, 116–121.

³⁸ Vgl. *R. Kühn*, Henrys Romanwerk als Meta-Genealogie individuellen Geschicks, in: *Ders.*, Wie das Leben spricht: Narrativität als radikale Lebensphänomenologie. Neuere Studien zu Michel Henry, Chams 2016, 277–312.

Die Grundstimmungen oder Tonalitäten solcher ästhetisch praktischen Sinnlichkeit als je konkrete Bestimmung unseres Bewusstseinslebens in allem Tun, Denken und Fühlen bilden demzufolge umfassend die Eigenschaft der Kultur, ohne sie totalitär in einer definitiven Repräsentation als „Weltanschauung“ vereinheitlichen zu wollen – wogegen sich gleichfalls der postmoderne Diskurs im Sinne der „quasi-transzendentalen“ Anerkennung des Singulären vor irgendeiner allgemeinen Form wendet, wie etwa bei Derrida.³⁹ Diese Kultur hat sich bis zur Moderne jeweils im unabtrennbaren Zusammenhang von Arbeit, Wirtschaft, Religion, Kunst, Ethik, Wissenschaft und alltäglichem Lebenswissen entfaltet, wozu auch Medizin und Therapie gehören.⁴⁰ Nachdem die naturwissenschaftliche Revolution Galileis in die technisch szientistische Wahrheitsauffassung als alleiniger „objektiver Realität“ einmündete, wie wir schon erwähnten, leben wir nach Henry in einer bisher nie da gewesenen „Barbarei“.⁴¹ Es herrscht nämlich aufgrund einer methodologisch prinzipiellen Entscheidung nunmehr eine Zivilisation vor, die erstmals die Kultur als Leben systematisch verbannt – und in dieser Hinsicht lässt sich sagen, dass die Henry'sche „Barbarei“-Kritik ebenfalls nicht hinter der Ideologiekritik der Postmoderne seit der *Kritischen Theorie* Adornos zurücksteht. Galilei schied in der Tat die sinnlichen Erfahrungsqualitäten der Subjektivität wie Wärme, Farbe und Geruch aus der geometrisch-physikalischen Welterkenntnis aus, um zu einer durch Experiment und Messung allein gesicherten Erkenntnis des materiellen Universums zu gelangen. Nach Descartes, Newton, Leibniz und anderen, deren Denken Lyotard zu den prägenden „Meta-Erzählungen“ unserer abendländischen Tradition zählte⁴², wird diese Methode heute mit ihrer durchgeführten Mathematisierung bis in die Humanwissenschaften wie Biologie, Soziologie und Psychologie hinein angewandt⁴³. Dabei wird diese zunächst rein methodologische Notwendigkeit im Positivismus der Neuzeit zu Ideologie und Religionsersatz, denn die Wissenschaft als Methode impliziert an sich keine allgemein ontologische Realitätsaussage. Durch die technisch ökonomische Ausrichtung der Wissenschaften gewinnt die prinzipielle Ausscheidung der Subjektivität als eines „täuschenden“ Wahrheitszugangs im Sinne von „Schein“ zudem noch eine zusätzliche Zuspitzung im kapitalistischen System. Als „lebendige Arbeit“ (Produktion) und „Lebensregenerierung“

³⁹ Zur Transzendentalität als gegen-reduktive „Aufmerksamkeit für das Leben“ ohne bewussten oder unbewussten Machtanspruch insgesamt vgl. ebenfalls *M. Maeschalck*, Radikale Phänomenologie und Normentheorie, in: *Nowotny/Staudigl* (Hgg.), Perspektiven des Lebensbegriffs, 277–300.

⁴⁰ Vgl. *R. Kühn* (Hg.), Pathos und Schmerz. Beiträge zur phänomenologisch-therapeutischen Relevanz immanenter Lebensaffektion, Freiburg i. Br./München 2017, mit dem grundlegenden Beitrag von Henry über „Leid und Leben“ (2001), 13–26.

⁴¹ Vgl. *Henry*, Die Barbarei, 87–93.

⁴² Vgl. *J.-F. Lyotard*, *Moralités postmodernes*, Paris 1993, 13–24 (dt. Postmoderne Moralitäten, Wien 1998).

⁴³ Vgl. *Henry*, „Ich bin die Wahrheit“, 51–55.

(Verbrauch) verschwinden die Individuen tendenziell aus dem zunehmend rationalisierten und digitalisierten Wirtschaftskreislauf,⁴⁴ um einer sich selbst regulierenden Technik Platz zu machen, deren globalisierende Eigenrechtfertigung nur ihre Weiterführung als „Nutzenkalkül“ ohne jedes weitere ethische Denken als „Interesse am Leben“ kennt, wie gleichfalls der schon genannte Georges Bataille⁴⁵ als Vorreiter der Postmoderne diesen Neo-Kapitalismus im Namen von „Souveränität“, „Verausgabung“ und „Übertretung“ (*transgression*) infrage stellte.

In diese umfassende Umwandlung der Erde, die selbst in allem als „Natur“ zu Technik werden soll,⁴⁶ ist seit jüngster Zeit die Informatik als Projekt medialer Errichtung einer virtuellen Realität einzubeziehen. Hierbei gibt die subjektive Sinneserfahrung keine eindeutigen Kriterien von „Wahr“ und „Falsch“ mehr ab und wird daher simulier- wie manipulierbar, anstatt dem Empfinden seine innere Gewissheit zu belassen.⁴⁷ Wie jedoch schon Nietzsche erkannte, verfällt ein kulturelles Leben, für dessen Grundmodalitäten wie Freude, Schmerz, Angst oder Leidenschaft keine individuellen und gemeinschaftlichen Austauschmöglichkeiten mehr bereit bestehen, der „Krankheit des Lebens“. Die letzte Stufe derselben ist die Selbstzerstörung des Lebens unter ihren vielfältigen Formen von Selbstdankung, Sucht, Fundamentalismen, Suizid oder Gewalt, so dass gefragt werden muss, ob die postmoderne Kritik am Allgemeinen und Prinzipienhaften metaphysischer Wesen als Herrschaft nicht schon längst ihrerseits von dieser neuen Entwicklung überholt wurde, ohne ihr von einem lebensphänomenologisch erneuerten Originaritätsdenken her wirklich eine andere Perspektive entgegengestellt zu haben. Denn das Leben ohne affektiven Austausch wird sich als seine eigene, absolut subjektive „Last“, die es unter dem Gewicht der reinen Selbsterprobung ohne jede Fluchtmöglichkeit erfährt, selbst unerträglich. Es erblickt dann keine nachvollziehbaren Verwandlungswege seines Sich-Erleidens in sein Sich-Erfreuen mehr, wie sie bisher die gesamte kulturelle Geschichtlichkeit der Generationenabfolge zur schöpferischen Nachahmung hinterlassen hatte.⁴⁸ Deshalb gehört zur inneren Notwendigkeit einer Kulturentwicklung der Zukunft, die Gegebenheit solcher Verwandlung für die einzelnen Individuen sowie im Miteinander offenzuhalten,

⁴⁴ Vgl. P. Ricœur, *Le Marx* de Michel Henry, in: *Esprit* (1979) 124–139; E. Angebrn/J. Scheidegger (Hgg.), *Metaphysik des Individuums. Die Marx-Interpretation Michel Henrys und ihre Aktualität*, Freiburg i. Br./München 2011.

⁴⁵ Vgl. G. Bataille, *La Part maudite. Essai d'économie générale. I: La consommation* (1949), Paris 1980 (dt. *Der verfemte Teil*, in: *Ders., Die Aufhebung der Ökonomie*, München 1985, 33–234); dazu G. Bergfleth, *Theorie der Verschwendung. Einführung in Georges Batailles Antiökonomie*, München 1985.

⁴⁶ Vgl. auch R. Kühn, *Natur und Leben. Entwurf einer ästhetischen Proto-Kosmologie*, Freiburg i. Br./München 2011, 127–140 und 262–266.

⁴⁷ Vgl. Henry, „Ich bin die Wahrheit“, 361–371.

⁴⁸ Vgl. Henry, *Die Barbarei*, 189–202.

ohne in eine machtentfremdende *mimesis* zurückzufallen.⁴⁹ Dabei kann der postmoderne Grundsatz der Pluralität als prioritärer Anerkennung des je Einzelnen vor dem Allgemeinen – wie etwa in der kurz erwähnten Kritik Batailles, Lacans, Foucaults, Lyotards und anderer – anerkannt werden. Zu fragen ist jedoch, ob damit eine vorgängige *Einheit* der *Phänomenalisierung* überhaupt prinzipiell ausgeschlossen bleibt, auch wenn diese lebensphänomenologisch eben nicht mehr über das Denken als *Begriff* und *Vorstellung* gesucht wird, um sich dergestalt nunmehr auch gegen den Totalisierungsversuch der alleinigen „Differenz“ als Credo der Postmoderne zu wenden,⁵⁰ das heißt, um hier eine notwendige Diskussion für unsere weitere Kultur-entwicklung anzustoßen.

3. Der differente Zeitbezug als grundsätzliche Auseinandersetzung mit der Postmoderne

Aus dem Vergleich zwischen dem Entwurf einer radikalen Lebensphänomenologie und dem postmodernen Differenzprimat ergibt sich aus einer lebendig transzendental konzipierten Einheit jeglichen Tuns und Denkens die Möglichkeit, die originäre Leiblichkeitsanalyse methodologisch mit einem kritischen „Umsturz“⁵¹ der bisher vorherrschenden „intentionalen Phänomenologie“ (Husserl) beziehungsweise „transversalen Vernunft“ (Welsch) in Anschlag zu bringen – das heißt, eine Umkehr vom ideengeschichtlich ererbten Intelligibilitätsprinzip *Denken/Leben* hin zum vorrangigen, rein praktisch-phänomenologischen Verhältnis *Leben/Denken* zu vollziehen. Letzteres scheint uns einen einheitlichen Leitfaden anzubieten, um hier einen skizzenhaften Überblick für das Gespräch zwischen Lebensphänomenologie und Postmoderne zu erlauben – wozu einige Diskussionsbeiträge gerade zur Zeitanalyse genauer aufgegriffen werden sollen, insofern die Zeitlichkeit den Aufschub in Transzendenz und Diskursivität schlechthin bestimmt.

Bei Henry spannt sich in der Tat der Bogen seiner frühen Horizont- und Zeitkritik von der Auseinandersetzung mit der Kant'schen Rezeptivitäts-

⁴⁹ Vgl. R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972 (dt. *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987); für den Bezug zur postmodernen Diskussion um Nachahmung bei Opfern wie Tätern vgl. W. Palaver, *René Girards mimetische Theorie im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftlicher Fragen*, Münster 2004.

⁵⁰ Vgl. zum Überblick W. Welsch, *Unsere Postmoderne*, Weinheim 31991; *ders.*, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt am Main 1995; M. Enders, *Postmoderne, Christentum und Neue Religiosität*, Hamburg 2010; A. Hübener/J. Paulus/R. Stauff (Hgg.), *Umstrittene Postmoderne. Lektüren*, Heidelberg 2010.

⁵¹ So lautet der erste Teil von Henrys Kernuntersuchung über die Inkarnation „Der Umsturz der Phänomenologie“ (*ders.*, *Inkarnation*, 43–148), um dann über eine „Phänomenologie des Fleisches“ (ebd. 149–264) in eine „Phänomenologie der Inkarnation“ als rein phänomenologische Analyse zum „Heil im christlichen Sinne“ überzugehen (ebd. 265–398), was insgesamt in eine Schlussbetrachtung „Über Phänomenologie und Theologie hinaus – die johanneische Ur-Intelligibilität“ einmündet (ebd. 399–414). Dies stellt ohne Zweifel bisher die entscheidendste „Dekonstruktion“ aller idealisierenden wie auch postmodernen Vorgaben zugunsten eines rein *pathischen* Selbsterscheinens dar.

problematik kategorialer Vernunft über die Analyse einer affektiv zeitlosen „Historialität“ bis hin zur Aufhebung der existenzial-hermeneutischen Geschichtlichkeit als Primat des originär phänomenologischen Wahrheitszugangs. Auf diesem Weg einer grundsätzlichen Infragestellung des Transzendenz- und Differenzkonzepts übernimmt die absolute *Lebensselbstaffektion* immer konkreter die Aufgabe der *immanenten* Urphänomenalisierung, wie wir gesehen haben. Diese verläuft nämlich als Selbsterscheinen des Erscheinens diesseits aller Zeitlichkeit, um letztlich im „innergöttlichen Lebensprozess“ als ewig autarker *Selbsterzeugung* ihren *nicht-erinnerbaren* Ursprung als „Ungrund“ zu besitzen, was auch die fundamentalhermeneutische Faktizität der „Sorge“ zu einem illusionshaften „Selbst“-Projekt werden lässt. Metaphysikkritisch impliziert das Unterlaufen der philosophisch zentralen Zeitproblematik seit den Griechen durch die innerhistoriale Selbstoffenbarung der Affektivität daher vor allem die „Destruktion“ der Transzendenz, Intentionalität, Ekstase oder des Da-seins besonders nach Descartes, Kant, Husserl und Heidegger als eines ontologisch „monistische[n] Phänomenzugang[s]“,⁵² dem wir den postmodernen Ansatz zugesellen. Denn der Sorgebegriff bei Heidegger sowie nachfolgend der Begriff der „Selbstsorge“ bei Foucault⁵³ verweist darauf, dass letztlich jede postmoderne Gründung des Selbst angefragt ist, selbst wenn diese sich alterlogisch, aufschiebend oder fraktal als ständige Oszillation der „Autosubjektivierung“ im Sinne von „Selbstentfernung“ (*aversion*) und „Selbstzuwendung“ (*conversion*) darstellen sollte.⁵⁴ Denn auch ein „Selbst als ein Anderer“, um Ricœurs späteren Buchtitel⁵⁵ exemplarisch für viele Ansätze in diese Richtung heute zu verwenden, bleibt ein Gründungsversuch des Selbst in der Spaltung von Eigenheit (*mémeté*) und Selbstheit (*ipséité*), gerade auch wenn er in der Relationalität im oder durch den Anderen mittels Sprache, Text oder Tradition geschieht. Denn die Andersheit ist nicht nur eine vorausliegende logische Kategorie für die Differenz als solche, die dann selbst wieder dergestalt quasi-transzendental fundiert wird, sondern jede Relationalität fußt lebensphänomenologisch in der Vorgegebenheit einer *Proto-Relationalität*. Diese ist die effektiv transzendente Verlebendigung aller möglichen Bezüge als solcher, weshalb wir auch Henrys radikal phänomenologische Ausführungen vornehmlich zum johanneischen Christentum gerade als prinzipielle Destruktion von bloß analogisch oder hermeneutisch bestimmten Verhältnissen lesen.⁵⁶ Was nämlich als „Selbstgegebenheit“ in der lebendigen *religio* als

⁵² Vgl. M. Henry, *Phénoménologie de la vie 1: De la phénoménologie*, Paris 2003, 25–31.

⁵³ Vgl. M. Foucault, *Histoire de la sexualité 3: Le souci de soi*, Paris 1984 (dt. *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*, Frankfurt am Main 1986).

⁵⁴ Vgl. K. Rubstorfer, *Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*, Paderborn 2004, 64–67.

⁵⁵ Vgl. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990 (dt. *Das Selbst als ein Anderer*, München 2005).

⁵⁶ Vgl. M. Enders/R. Kühn, „Im Anfang war der Logos ...“. Studien zur Rezeptionsgeschichte

re-ligare gerade interessiert, ist keineswegs der immer mögliche dogmatische oder konfessionelle Aspekt hierbei in geschichtlicher Hinsicht, sondern die prinzipielle *Kraft* des einheitlichen *Verbindens* als Affekt oder Begehren.

Die Zeit ist nun nach Kant als Ermöglichung jeder Erscheinung nicht nur das Wesen der Weltphänomenalität selbst, sondern sie muss als eine solche Objektivierung durch das apperzeptive Ich („Seele“) auch die *Wahrnehmbarkeit* dieses entworfenen Horizontes für das Gesamt der Wirklichkeit als „selbstaffektive Rezeptivität“ beibehalten. Diese Leistung übernimmt die reine Zeit dank der *Einbildungskraft*, die als transzendente Intuition imstande ist, aus sich selbst heraus das entstehen zu lassen, was sie dann als ihren eigenen Inhalt empfängt. Dieser Modus der Gegenwärtigung als zeitlich ekstatische Trias bestimmt die Grundstruktur der Transzendenz, worin Henry Heideggers⁵⁷ Kantinterpretation zunächst folgt und im Grunde der postmoderne Gedanke permanenter Zeitaufschiebung im Anschluss an „Sein und Zeit“ vorentschieden wird. Aber hinsichtlich des „inneren Wahrnehmungssinnes“, dessen Wesen darüber hinaus eine *originäre* Zeit sein soll, erhebt sich die Problematik, dass dieser „Sinn“ rein *formal* nur das Medium der Objektivität wäre, nämlich das *Urbild* eben jener radikalen „Außenheit“, die nichts „von außen“ empfangen kann, sondern sich nur selbst ständig exteriorisiert oder differenziert. Das Außen der Transzendenz kann sich in der Tat nicht nochmals transzendieren, denn der innere Zeitsinn empfängt dank der Einbildungskraft nur jene Außenheit, die er selbst „ver-äußert“ hat. Die Kant'sche „Selbstaffektion“ als Prototyp (post-)moderner Dialektik, Differenz oder Nachträglichkeit bleibt somit nur eine Art „Selbsterregung“ der Zeit durch den zeitlichen Welthorizont, ohne eine wirklich *vermögende Affektion in sich* zu sein. Phänomenologisch radikaler wird daher eine wirklich *lebendige* Selbstaffektion als Kraft gefordert, die eben nicht Entgegen- oder Über-Setzung in eine zeitliche Ek-stase ist, sondern reines Sich-Selbst-Empfangen als absolut leibliche Passibilität ohne Vermittlung eines Außen beziehungsweise einer Distanz, Differenz, Spaltung oder Kluft (Lacan, Derrida, Marion). Zwar kann auch nach Kant die Zeit nicht wahrnehmungsmäßig thematisch erfasst werden, aber ihre sich entäußernde Selbstobjektivierung impliziert, dass dieser Zeithorizont im Sinne transzendenter „Ausrichtung auf ...“ eben nur affiziert, um einen Gegensatz als Gegen-Über hervorzurufen. Daher ist eine solche Selbstproduktion der Zeit zugleich absolute Bedingung für alles, was die Transzendenz zu ihrem Grund hat, nämlich für jegliche Vor-stellung – und zwar prinzipiell vor allem jene des Raumes als reiner *Intuition* der Abfolge im Hier/Jetzt oder im ersten „Da“.⁵⁸

des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart, Freiburg i.Br. 2011, hier bes. Teil IV (259–375).

⁵⁷ Vgl. M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt am Main ²1951, 171–177 (§ 34).

⁵⁸ Vgl. Henry, *Phénoménologie de la vie* 1, 57–60 und 77–81.

Damit wird der Bezug von Affektion/Vorstellung grundsätzlich auch für die Postmoderne vorangetrieben. Insofern nämlich das entscheidende Element im Akt der Einbildungskraft das Bereitstellen eines (Ur-)Bildes ist, das die Entgegennahme des zeitlichen Horizonts sicherstellt, beinhaltet der Kant'sche Schematismus als Intuition eine ursprünglich vorstellende Aufgabe, die durch die reine Form der Zeit als *Repräsentierbarkeit* erfüllt wird. Zeit/selbstaffektive Einbildungskraft/Intuition/Bildung eines transzendentalen Seinshorizonts in jeder „gemeinten“ Vorstellung sind deshalb Äquivalente für die einseitig ek-statische oder differentielle Verwirklichung des Wesens der Phänomenalität.⁵⁹ Das Intuitionieren als reine Abfolge bleibt – auch als nicht-ontische Thematisierung – nur eine *negative* Bestimmung, ohne ein solches Bewusstsein *in sich* tatsächlich *selbstaffektiv* sein zu lassen, da es nur (Sinn-)Differenzen und keine materialen oder sinnlichen Gehalte hervorbringt. Die Schematismuserklärung verläuft – wie alle späteren Zeitanalysen – *zirkelhaft*, wenn die Intuition als Anschauung das Wesen der ursprünglichen Affektion sein soll, die als Bedingung der Transzendenz ihrerseits Grund der Intuition ist, so wie die Differenz als Aufschub oder Nachträglichkeit selbst wieder nur Differentes zu zeugen vermag. Will man vermeiden, dass die transzendente Subjektivität letztlich nicht auf die „Objektivität“ selbst reduziert wird, um im „Feld“ zeitlich äußerer Phänomenalität aufzugehen, dann darf die Wahrnehmbarkeit des je differenten Welthorizonts nicht mit der *transzendentalen* Möglichkeit der Transzendenz als solcher verwechselt werden, in der jene Wahrnehmbarkeit und ihre Sinnerstellung ruht. Das Denken als Wahrnehmbarkeit des Horizonts hat seinen Grund in der Affizierbarkeit der Transzendenz durch den Horizont, was jedoch impliziert, dass die Rezeptivität eine eigene phänomenologische Realität besitzt, welche die immanente Macht hat, im Akt des Transzendierens den Horizont „bei sich“ zu halten. Verbirgt mithin die transzendente Einbildungskraft in der Kant'schen Bewegung des Denkens als Zeithorizont genau das, was das Wesen dieser Bewegung selbst ausmacht, so ist dieses konsequenterweise in der *Immanenz* des Bei-Sich-Bleibens zu suchen. Was sich nämlich nicht selbst übersteigt, sondern in sich verbleibt, ohne sich zu verlassen oder aus sich hinauszugehen, ist genau das Wesen der urphänomenalisierenden Immanenz.⁶⁰ Diese bleibt somit auch weiterhin in jedem postmodernen Differenz- und Alteritätsdenken anzusetzen, will man nicht bei einem je nur hermeneutischen „Sinnaufschub“ als jeweiliger „Nicht-Identität“ stehenbleiben.⁶¹

⁵⁹ Vgl. *J. Derrida*, *La Différance*, in: *Ders.*, *Marges de la philosophie*, Paris 1972, 1–39; dazu ebenfalls *J. Derrida*, *Die différance*. Ausgewählte Texte, herausgegeben von *P. Engelmann*, Leipzig 1993.

⁶⁰ Für diese zentralen Aussagen erstmals als Ergebnis seiner langen Untersuchung vgl. *Henry*, *L'Essence de la manifestation*, 758–781 (§ 66).

⁶¹ Vgl. bereits *Kühn*, *Radikalisierte Phänomenologie*, 131–159, sowie; *G. Leghissa*, *Dekonstruktion und die Rhetoriken der Fundierung bei Jacques Derrida*, in: *R. Kühn/M. Staudigl*

Auf diesem grundsätzlichen Boden des material affektiven Ursprungswesens *allen* Erscheinens lässt sich die lebensphänomenologische Konkretisierung der nicht-zeitlichen Urphänomenalisierung als nicht-intentionale „Subjektivität“ oder passible „Impressionabilität“ auch für die Postmoderne weiterverfolgen. Als Affekt, reines Wollen, Trieb oder Begehren nach Schopenhauer, Nietzsche und Freud⁶² beziehungsweise ebenfalls als Potenzialität im Sinne der originären *cogitatio* als *passio* bei Descartes,⁶³ tritt die Zeitproblematik als bisheriges Zentralmotiv neuzeitlicher Philosophie im Sinne der Dekonstruktion metaphysischer Ursprungs- und Einheitsansprüche⁶⁴ hinter eine „Meta-Genealogie“ des apodiktischen „Anfangs“ zurück, der nicht nur ebenfalls dem metaphysischen Vorstellungsprimat entrissen wird, sondern auch die meist nur rein formale Ego-logie des „Ich denke“ aufdeckt, an deren Ungenügen sich die postmoderne Kritik des Selbst oder des Subjekts entzündete. So muss der innere Zeitsinn, der ganz nach der allgemeinen Intuition eines kategorial weiter bestimmten Außen fungiert, auch bei Kant schon seine Inhaltlichkeit letztlich von einem Empfinden her beziehen, das nicht schon Begriff sein kann – und insofern „anders“ ist. Dadurch ergreift die Kant'sche Subjektivität in der Tat ein heterogen kontingentes Element, das sie systemimmanent nicht mehr in seiner phänomenologischen Eigenwesentlichkeit ausweisen kann, was mit Recht den Boden abgab für die postmoderne Forderung nach der Nicht-Einschreibung von Begehren, Trieb oder Lust (*jouissance*) in die Rhetorik des Selben.⁶⁵

Die Materialität des „Empfindens“ entgleitet hiermit schon lange vor Husserl der klassischen Zeitanalyse auf der Ebene der Selbstheit des „Ich“ (Ipseität), um sich in das lebendige Sich-Empfinden zu verlagern, wenn wir ebenfalls weiter hinter die postmoderne Kritik zurückgehen. Denn die Empfindung als „innerer Sinn“ definiert die „Existenz“ als Leben eines individuierten Ich im Sinne des originären „Mich“ schlechthin, was auf der Tatsache beruht, dass dieses Sich-Empfinden als Selbstempfindung gleichzeitig das ursprüngliche Wesen der Subjektivität als Leben bestimmt sowie das Wesen der Ipseität als solcher. Diese Meta-Genealogie als der verlorene und wiedergefundene Anfang ist daher mit ihren weiteren Ausführungen zu Schopenhauer, Nietzsche und Freud beziehungsweise dessen Interpreten Ricœur jene Folie bei Henry,⁶⁶ auf der sich in einer breiteren Sicht auch die

(Hgg.), *Époché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Würzburg 2003, 177–196.

⁶² Vgl. *M. Henry*, Die Frage der Verdrängung nach Schopenhauer und Freud, in: *Ders.*, *Können des Lebens*, 46–62.

⁶³ Vgl. *M. Henry*, *Phénoménologie de la vie 2: De la subjectivité*, Paris 2003, 57–72 und 73–88.

⁶⁴ Vgl. zur Diskussion *H. Kimmmerle*, Ist Derridas Denken Ursprungsphilosophie? Zu Habermas' Deutung der philosophischen „Postmoderne“, in: *M. Frank/G. Raulet/W. van Reijen* (Hgg.), *Die Frage nach dem Subjekt*, Frankfurt am Main 1988, 222–241.

⁶⁵ Vgl. etwa *J. Lacan*, *Le Séminaire. Livre VI: Le désir et son interprétation*, Paris 2013.

⁶⁶ Vgl. *Henry*, *Phénoménologie de la vie 1*, 163–183. – Bei Foucault ist die *Genealogie* die Weise, wie der Mensch unter historischen oder herrschenden Machtverhältnissen analysiert

maßgebliche Auseinandersetzung mit Husserls „innerem Zeitbewusstsein“ und dessen postmoderner Hinterfragung weiter vollzieht. Was dabei radikal phänomenologisch auf dem Spiel steht, beruht darin, die Befragung der Zeit wie bei Husserl und seinen Nachfolgern als die Weise zu denken, *wie* sich das Bewusstsein *selbst* manifestiert, das heißt, wie es die Phänomenalität des Erscheinens als eines solchen bildet. Dass die Selbstoffenbarung der absoluten Subjektivität in der klassischen Phänomenologie von vornherein als „Selbstkonstitution“ verstanden wird, lässt das zuletzt Konstituierende eines jeden bestimmten phänomenologischen Status beraubt sein⁶⁷ – es wird der „Anonymität“ (Husserl) beziehungsweise „Opazität“ (Merleau-Ponty) überantwortet,⁶⁸ welche die Kernaussage allen postmodernen Denkens ist, sofern es keine „Identität“ mehr als durch das Denken garantiert ansehen kann. Denn insoweit es sich ausschließlich den unendlichen Intervallen von Sprache (*langue*) und Diskurs (Symbolik) überliefert hat, ist für eine eigenwesentliche Subjektivitätsbestimmung als transzendentaler Verlebendigung wie bei Henry neben dem „Tod des Subjekts“ innerhalb des endlosen Sprachspiels ohne jede Finalität kein Platz mehr.⁶⁹

Die Konsequenz eines material heterogenen Empfindens gegenüber der Vorstellung für eine atemporale beziehungsweise nicht-differente Immanenzanalyse liegt damit auf der Hand. Das rein phänomenologische Leben bestimmt nicht nur als transzendental sinnliche Einbildungskraft die affektive Form jeder Vorstellung in den Zeitekstasen, sondern dieses Leben besitzt ebenfalls seine eigene affektive Zeitlichkeit im Sinne der passiblen oder pathischen Wesens-Historialität. Jeder Eindruck als *sich*-ipseisierendes Leben bedeutet absolut originäres *Sich*-Empfinden – und wenn dabei Akt und Inhalt dasselbe phänomenologische Wesen der Selbstaffektion

wird, nachdem in einer ersten Phase der *Archäologie* die Formen des Denkens untersucht wurden; darauf folgt die dritte, *ethische* Phase bei Foucault im Sinne oszillierender „Selbstsubjektivierung“ als „Selbstsorge“. Bei Henry bezeichnet die *Meta-Genéalogie* einerseits die immanente Ipseisierung des Individuums *vor* jeder Geschichtlichkeit sowie die Rückführung der letzteren auf die innere Historialität im Sinne des aufzudeckenden „vergessenen Anfangs“. Hier liegen also sowohl Überschneidungen mit Heideggers „Seinsgeschichte“ vor, deren „ereignishaftem“ Sinn destruiierend aufsuchen ist, sowie mit Foucaults Archäologie- und Genealogiebegriff, insofern gerade die historischen Machtansprüche bei der Bestimmung des „Subjekts“ eingeschätzt werden sollen; vgl. Henry, *Genéalogie de la psychanalyse*, Paris 1987, 13–16 und 87–112; *ders.*, *Marx 1: Une philosophie de la réalité*, Paris 1976, 223–252 und 401–434, zur Genealogie der Ideologie, was auch der Kritik bei Foucault entsprechen würde. Dazu auch G. Jean, *Genealogie, Historialität und Passivität. Michel Henry und die Phänomenologie der Geschichte*, in: E. Angebrn/J. Scheidegger (Hgg.), *Metaphysik des Individuums: Die Marx-Interpretation Michel Henrys und ihre Aktualität*, Freiburg i. Br./München 2011, 194–219.

⁶⁷ Vgl. als eine frühe Kritik hierzu schon E. Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1930.

⁶⁸ Vgl. hierzu gleichfalls R. Gély, *L'imaginaire et l'affectivité originare de la perception. Une relecture henrienne du débat entre Sartre et Merleau-Ponty*, in: *Studia Phaenomenologica* 9 (2009) 173–192; E. Boubil, *Michel Henry et la notion d'immanence dans la Phénoménologie de la perception de Merleau-Ponty*, in: *Leclercq/Perrin* (Hgg.), *Genèse et structure*, 207–224.

⁶⁹ Vgl. zum Beispiel Ph. Lacoue-Labarthe/J.-L. Nancy (Hgg.), *Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida*, Paris 1981.

besitzen, dann sind Geben/Empfangen das *eine* materiale „Fleisch“ der Urphänomenalisierung als Grundtonalitäten des Sich-Erfreuens/Sich-Erleidens gerade im Sinne eines mit sich identischen Akts wie Inhalts. Denn die Affektivität ist das „Historiale“ des phänomenologisch Absoluten selbst, das heißt die ewig verschiedene und abwechselnde Weise, *wie* das absolute Werden (Erscheinen) in sich kommt, sich ohne mögliche Trennung von sich selbst erprobt, sich in jener liebenden Selbstumschlingung umgreift, welche als *auto-jouissance* das Wesen des Lebens ohne jede mögliche Vorstellung davon ausmacht.⁷⁰ Die klassischen Tonanalysen aus der Husserl'schen Zeitdoktrin erleben dadurch beispielsweise eine grundsätzliche Verwandlung ins *Ästhetische*, denn im Anschluss an Nietzsche und Kandinsky etwa bezeugen sie keine bloß *retentional* aufgewiesene „Urimpression“ mehr im grenzidealen „Jetzt“ allein, sondern das innerste Leben dieses Empfindens selbst als Sich-Begehren (*désir*) in dessen Schmerz und Trunkenheit. Wenn in solcher Ästhetik ebenfalls noch die Heterogenität von Ton/Bild aufgehoben werden kann,⁷¹ so gilt bei dieser Rückführung allen „Erlebens“ in die „pathische Subjektivität“ fundamental, dass auch alle sichtbaren differentiellen Weltgehalte letztlich in der sie hervorbringenden Affektivität ruhen. Solange die Welt also nur zeitlich intentional oder fragmentiert und different erfasst wird, lässt sich ihr eigentlicher *lebens-weltlicher* Charakter nicht festhalten, wie auch mit Deleuze unterstrichen werden kann,⁷² selbst wenn dieser die „Immanenz“ als begriffliche Wiederholung versteht, dabei allerdings eine kontinuierlich naturale Lebensenergie als „Intensität“ in Anspruch nimmt.

⁷⁰ Zur Analyse dieser „Selbstumschlingung des Lebens“ als Gottes innerster *Selbstfreude* in seinem Wesen vgl. *M. García-Baró*, Die henrysche Kulturanalyse und die Bestimmung des Christentums als Selbststoffentbarung Gottes im gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontext, in: *M. Enders/R. Kühn* (Hgg.), Kritik gegenwärtiger Kultur. Phänomenologische und christliche Perspektiven, Freiburg i. Br./München 2013, 120–139.

⁷¹ Vgl. *M. Henry*, Dessiner la musique: théorie pour l'art de Briesen, in: *Ders.*, Phénoménologie de la vie 4: De l'art et du politique, Paris 2004, 241–282; dazu ebenfalls *J.-M. Longneaux*, Une phénoménologie du dessin: Michel Henry et l'art abstrait total d'August von Briesen, in: *A. Jdey/R. Kühn* (Hgg.), Michel Henry et l'affect de l'art. Recherches sur l'esthétique de la phénoménologie matérielle, Leiden/Boston 2012, 133–157.

⁷² Vgl. *R. Arsenic-Zamfir*, Le corps dans la philosophie française contemporaine: Michel Henry et Gilles Deleuze, Dijon 2006, 128–139; *R. Kühn*, Wiederholung als Intensität bei Gilles Deleuze, in: *Ders.*, Praxis der Phänomenologie. Einübungen ins Unvordenkliche, Freiburg i. Br./München 2009, 44–58. Wenn Emmanuel Falques in diesem Zusammenhang die Frage aufwirft, ob es ein „*chair sans corps*“ gibt, dann muss gesehen werden, dass dieser Autor die Leibwirklichkeit (*corps*) aus einer phänomenologisch interpretierten Metaphysiktradition heraus aufgreift, welche die originär transzendente Reduktion auf eine unsichtbare Verbindung von Leben/Fleisch nicht mitvollziehen will, wobei auch christologische Inkarnationsfragen eine Rolle spielen. Vgl. *E. Falques*, Le combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques, Paris 2014, 197–238. Henry hatte auf diesen Einwand bereits bei einer öffentlichen Diskussion geantwortet, dass – wie auch bei Jean-Louis Chrétien – metaphysische Tradition und ontologischer Realitätsbegriff keine unhintergehbaren theoretischen Vorgaben für eine radikalisierte Phänomenologie bilden können; vgl. Réponses de Michel Henry aux quatre intervenants, in: *Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris* 81 (2002) 83–124, hier 105–117.

4. Begehren und Pathos in der Neubestimmung eines postmodern lebendigen Ethos

Deshalb bleibt die lebensphänomenologische Kritik Henrys an der alleinigen Zeit/Welt-Phänomenalisierung als radikales „Außer-Sich-Sein“ im Sinne postmoderner Differenz dazu bestimmt, die wahrhaftige „Welt-für-das-Leben“ ganz von der lebendig subjektiven Praxis her bestimmt sein zu lassen.⁷³ Die Bestimmung der „Weltwahrheit“ durch die Zeitlichkeit seit Heidegger insbesondere als transzendentes Medium ihrer phänomenologischen Wahrheit ist nur der konsequenteste Ausdruck des neuzeitlichen Selbstverständnisses der Philosophie als „Pro-jektion“ im Sinne des vorherigen Idealismus wie jeder darauf folgenden Hermeneutik. Denn Zeit und Welt sind identisch, sie bezeichnen jenen außerordentlichen Prozess, in dem das „Außen“ sich selbst ver-äußert, um niemals mehr in eine Einheit zurückzukehren, was der Postmoderne auf dieser Ebene ihre theoretische Rechtfertigung verleiht. Die Wahrheit dieses Ins-Außen-Versetzens bedeutet nämlich nicht nur eine ständige Verlagerung als „Dissemination“ (Derrida) der Dinge innerhalb der Erscheinung, sondern diese sind dadurch nach Michel Henry⁷⁴ wesentlich „ihrer eigenen Wirklichkeit beraubt“, „außerhalb von sich“ im Bild der Welt als jener „Exteriorität ohne Dichte“, über die der Blick hinweg gleitet, ohne jemals in sie eindringen zu können. Im äußersten Fall, wie etwa in den sinnlich reduktiven Wissenschaften, werden die Dinge zu einem bloß epiphänomenalen „Schein“ (Illusion), während sie intentional beziehungsweise dekonstruktiv phänomenologisch gesehen in ein ständiges „Nichts“ als „Intervall“ oder „Riss“ gleiten, sofern die noetisch-noematisch analysierte „lebendige Gegenwart“ als idealer Grenzpunkt in der Tat eigentlich nicht existiert. Alles nämlich, was in der Welt erscheint, wird einem Prozess prinzipieller *Entwirklichung* unterworfen, der *a priori* alles Erscheinende in einen ursprünglichen Zustand der Unwirklichkeit versetzt, weshalb die Lebensphänomenologie für diesen Bereich das Differenzprinzip gänzlich mittragen kann und so einen Teil der postmodernen Kritik teilt.⁷⁵

Demgegenüber schleudert das atemporale wie akosmische Leben jedoch das in ihm selbstaffektiv oder individuiert Gezeugte nicht aus sich heraus, weil sein Offenbarungsakt als gleichursprünglicher Offenbarungsinhalt gerade die absolute Selbstbindung (*religio*) an sich selbst ohne innere Mög-

⁷³ Vgl. für einen solchen Zusammenhang ebenfalls *Kühn*, *Natur und Leben*, 220–228.

⁷⁴ Vgl. *Henry*, *Phénoménologie de la vie* 1, 63–66 und 165–171.

⁷⁵ Ohne Derrida namentlich zu nennen, sagt *Henry*, *Inkarnation*, 87 f., von der „Ursprungsform“ der „Ek-stase in deren ursprünglichem Hervorbrechen“, dass man diese „Differenz in der Tat als Differenz (*Différance*) schreiben kann“, weil sie nichts anderes als die reine Tatsache des Differierens, Entfernens (*écarter*), Trennens ist – die erste Kluft (*écart*). Insofern kann man sich nicht die Behauptung aufstellen, Henry lasse sich in keinem Fall zur Postmoderne zählen, nur weil er einen „christlichen Gegenentwurf“ mithilfe des johanneischen Wahrheitsbegriffs biete; vgl. *M. Enders*, *Postmoderne, Christentum und Neue Religiosität*, 21 f. und 147–149, denn er teilt gerade für die reine Weltphänomenalität diesen Differenz-Begriff.

lichkeit irgendeiner Distanz ist, wie wir durchgehend unterstrichen haben. Sofern Henry letztlich die Absolutheit dieser affektiv inkarnatorischen Ur-Phänomenalität im lebendig innergöttlichen Offenbarungsverhältnis zwischen „Vater“ und „Sohn“ sieht, ist dieser inkarnatorische Logos vorwie außerhalb der Zeitlichkeit oder Geschichtlichkeit mehr, sondern eben „die ewige Selbstliebe Gottes“ als autarkische Freude im Sinne des pathisch phänomenologischen Lebens der Affektivität. Dies lässt sich rein phänomenologisch dann mit Lacan⁷⁶ auch als die *auto-jouissance* der *jouissance* verstehen, insofern sie kein Objekt zur äußeren Erfüllung mehr benötigt. Damit wäre eine zweite Weise – nach der Weltphänomenalität als „Außer-Sich“ (Differenz) – bezeichnet, wie die Lebensphänomenologie über die Anerkennung des Eigenwesens von Affekt und Begehren – als Grundgegebenheit immanenter Modalisierungen – die Postmoderne in ihrem Bemühen um eine neue Konzeptualisierung von Differenz/Begehren anerkennen kann, ohne das Begehren als *Sich*-Begehren allerdings in solche Differenz aufgehen zu lassen. Vielmehr bleibt das Begehren als Triebfeder von Denken und Tun bestehen, wodurch auch die Erotik einen besonderen Stellenwert erhält, insofern sie aus keiner Zwischenleiblichkeit weggedacht werden kann, ohne damit auf eine reine Verfolgung von „Lüsten“ reduziert werden zu können,⁷⁷ da die Geschlechtlichkeit in den größeren Bereich kulturell ästhetischer Verwirklichung gehört.

Dies schließt ein, dass gerade die Geschichtlichkeit nicht für die Wahrheit des Lebens zeugen kann, insoweit Geschichte als Historie nur das zeitlich sprachliche Weltgesetz auf der Ebene von ek-statischen „Ereignissen“ wiederholt, die niemals in ihrer ab-gründig individuierten Lebensversunkenheit durch irgendein Wissen totalisierbar sind. Die Wahrheit des absolut phänomenologischen beziehungsweise „gottheitlichen“ Lebens als „Ungrund“ entzieht sich nicht nur jeder Art von historischer „Zeugenschaft“ (Ricœur) oder existenzialer „Entschlossenheit“ (Heidegger), sondern sie hebt durch die Zeitsuspension fundamental auch jeden Sorgecharakter als transzendente Faktizität im Sinne des „geworfenen Daseins“ beziehungsweise der „Selbstsorge“ (Foucault) auf, wie wir schon unterstrichen haben. Diese hier für epochal gehaltene Auseinandersetzung mit Heidegger und seinen Nachfolgern

⁷⁶ Vgl. bei J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XX: Encore*, Paris 1975, 86–89, die entsprechende Analyse leiblich-mystischen Erlebens jenseits phallischer Festschreibung durch deren „Hrensingnifikanten“.

⁷⁷ Vgl. hierzu bereits R. Kühn, *Trieb und Erotik*, in: *Ders., Begehren und Sinn. Grundlagen für eine phänomenologisch-tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie und Supervision*, Freiburg i. Br./München 2015, 151–172; *Foucault, Der Gebrauch der Lüste*, 13–19, mit dem Bezug zum Spiel der „Regeln der Wahrheitsproduktion“. Es sei darauf hingewiesen, dass „plaisir“ im Französischen – wie im Originaltitel von *Foucault, Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs* (Anm. 31) – einen breiteren semantischen Umfang hat als die deutsche Übersetzung mit „Lüsten“; vgl. dazu auch C.-D. Rath, *Einige Beziehungen zwischen Lacan'scher jouissance und Freud'scher Lust*, in: *Riss. Zeitschrift für Psychoanalyse Freud – Lacan*, 85 (2017) 22–39, wo dieses sprachliche Spektrum verglichen wird.

einer „Destruktion der Metaphysik“ markiert die Notwendigkeit phänomenologischer Selbstbesinnung heute, denn die Unmöglichkeit der Definition des Menschen durch die „Sorge“ oder „Anonymität“ beziehungsweise den „Mangel“ bedeutet, die Reduktion der Phänomenalität auf die Weltphänomenalität zu hinterfragen – und folglich die Definition des Menschen als „In-der-Welt-Sein“ oder als reines „Sprachsein“ (*parlêtre*) wie schon durch Lacan.

Dies besagt des Weiteren, dass der „transzendente Mensch“ seine unsichtbar absolute Geburt allein im Leben hat⁷⁸, sowie andererseits aber auch, dass die Geschichte als „Meta-Genealogie“ letztlich in der immanenten Zeitlichkeit des Lebens als inneraffektiver „Historialität“ wurzelt⁷⁹ – das heißt in der Umkehr des begehrenden Verlangens (*désir*) in seine Erfüllung durch die innere *auto-jouissance* als singulärem Akt eines jeglichen leiblich-geistigen Vollzuges ohne Objekt. Denn was das Leben bewegt, ist die Wiederzusammenführung mit sich selbst über den Abstand von Welt und Zeit hinaus, in den es selbst nie eingetreten ist. Sofern diese Schlussüberlegungen die tiefste Auseinandersetzung mit der Postmoderne als einer besonderen Weise des heutigen menschlichen Pathos implizieren, mündet unser lebensphänomenologischer Versuch eines *ethos* für die Gegenwart demzufolge in die Betonung des rein subjektiven Handelns als all-kompossiblen Lebensbezug ein, ohne sich nur in psychologisierende „Befindlichkeiten“ zu verlieren. Als „zweite Geburt“ besteht ein solches *ethos* in unmittelbarer Einheit mit der entsprechend fundierenden „Lebensmystik“ darin, allein aus diesem *einen* Leben heraus zu leben, welches nicht weiter destruiert und deshalb auch noch in jeder Differenz als deren affektiver Ermöglichung aufzufinden ist, indem eben jenes Handeln des absoluten Lebens in jedem eigenen sowie gemeinschaftlichen Vollzug wiedergefunden werden kann. Entsprechend heißt es schon in einer „Eckhart-Legende“ von einer Frau, die sich weder als Jungfrau, Knecht, Herr, Frau oder Witwe im Sinne der Eckhart’schen Predigten verstand: „Von alledem miteinander bin ich keines und bin ein Ding, wie ein ander Ding und laufe so dahin.“ Worauf Meister Eckhart antwortete: „Ich habe den allerlautersten Menschen vernommen, den ich je gefunden habe, wie mich dünkt.“⁸⁰

Natürgemäß hat sich die Diskussion bezüglich Lebensphänomenologie und Postmoderne in ihrem Verhältnis zueinander⁸¹ zwischenzeitlich in verschiedene Richtungen entwickelt. Entweder wird die reine „Selbständigkeit

⁷⁸ Vgl. *Henry*, *Phénoménologie de la vie* 2, 16–19, 123–126 und 197–201.

⁷⁹ Vgl. *Kühn*, *Subjektive Praxis und Geschichte*, 148–152.

⁸⁰ *Meister Eckehart*, *Deutsche Predigten und Traktate*, herausgegeben von *J. Quint*, München 1979, 443; vgl. *R. Kühn*, *Lebensmystik. Ursprüngliche Erfahrungseinheit von Religion und Ethik im Spiegel „Philosophischer Mystik“*, Dresden 2018, mit Kap. I,2 zu Meister Eckhart.

⁸¹ Vgl. schon grundsätzlich für alle Formen von Bewusstseinsanalyse *M. Henry*, *Phénoménologie de la conscience et phénoménologie de la vie*, in: *G. B. Madison* (Hg.), *Sens et Existence* (FS P. Ricoeur), Paris 1975, 128–151; *M. Henry*, *Philosophie et phénoménologie*, in: *Encyclopédie Philosophique Universelle*, herausgegeben von *J.-F. Mattéi*; Band 4: *Le Discours philosophique*, Paris 1998, 1873–1886.

und Originarität“ des absoluten Lebens⁸² oder dessen affektive Historialität im Sinne der inneren „Begehrensmodalisierung“ als möglicher weiterer Ausarbeitung einer „nicht-intentionalen Passibilität“ im Sinne eines leiblich-fleischlichen Pathos⁸³ betont und mit der gegenwärtigen Dekonstruktion seit Heidegger in Zusammenhang gebracht. Eine ähnliche Analyserichtung verfolgte Yorihiro Yamagata,⁸⁴ der im „Grund“ (*fond*) der Passivität als „Natur“ jene „Andersheit“ sieht, welche keine Außenheit gegenüber der Lebensimmanenz bildet, sondern die „Rückseite“ einer „dynamischen Kommunikation“ zwischen Ich und Natur. Bernard Forthomme⁸⁵ hat Henrys Schematismuskritik an Kant insbesondere als „Bildlosigkeit“ der Selbstaffektion schlechthin aufzeigt, so dass die Zeit jene Weise ist, *wie* das Sichtbare, das Seiende, aus der Transzendenz mithilfe der Epoché zugunsten der Immanenz prinzipiell ausgeschieden wird. Auf der anderen Seite erinnert François-David Sebbah⁸⁶ mit stärkeren eigenen postmodernen Akzenten an die „phänomenologische Operationalität“ der Urimpression als zeitlichem „Grenzphänomen“, das von Henry zu schnell im Sinne von Novalis⁸⁷ zur „dunklen Klarheit“ als „Nacht“ der Immanenz gemacht werde, während Rudolf Bernet⁸⁸ in einer „doppelten Intentionalität“ affektive Impressionsfähigkeit und ekstatische Zeitlichkeit im Sinne der Husserl'schen „Transzendenz in der Immanenz“ miteinander verbunden sieht. Ähnlich fragte auch László Tengelyi⁸⁹ die „*Metaphysik* der

⁸² Vgl. G. Dufour-Kowalska, Die phänomenologische und die christliche Offenbarung Gottes, in: Kühn/Nowotny, Michel Henry. Zur Selbsterprobung, 225–242. – Sebastian Knöpker lehnt aus ontologisch-hedonistischer Sicht eine „Verdoppelung“ individueller Selbstaffektion durch eine Selbstaffektion des absoluten oder göttlichen Lebens ab, weil damit nur mehr Fragen entstünden als gelöst werden könnten; vgl. S. Knöpker, Michel Henry. Eine Einführung, Düsseldorf 2012, 123–125. Ähnlich beschränkt sich auch Paul Audi auf eine rein ethische Ausrichtung der Lebensphänomenologie; vgl. P. Audi, Michel Henry, Paris 2006; *ders.*, *Forme et excédence*, in: *Alter. Revue de phénoménologie* 15 (2007) 285–207.

⁸³ Vgl. zuletzt Kühn, *Begehren und Sinn*, 43–46; *ders.*, *Lebensethos. Inkarnatorische Konkretionen originärer Lebensreligion*, Dresden 2017, hier bes. 11–14 und 188–192.

⁸⁴ Vgl. Y. Yamagata, *Sprache, Stimme und Kinästhesie*, in: E. Blattmann [u. a.] (Hgg.), *Sprache und Pathos. Zur Affektwirklichkeit als Grund des Wortes*, Freiburg i. Br./München 2000, 125–145; *ders.*, *Le langage du sentiment*, in: Lavigne (Hg.), Michel Henry. *Pensée de la vie et culture contemporaine*, 291–300; ähnlich auch R. Vaschalde, *Epreuve de soi et vérité du monde*, Paris 2016.

⁸⁵ Vgl. B. Forthomme, *Manifestation et affectivité suivant M. Henry*, Beirut 1995.

⁸⁶ Vgl. F.-D. Sebbah, *L'Epreuve de la limite*. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie, Paris 2001, 126–129.

⁸⁷ Vgl. Novalis, *Hymnen an die Nacht*, in: *Ders.*, *Schriften*; Band 1: *Das dichterische Werk*, Darmstadt 1976, zit. in Henry, *L'Essence de la manifestation*, 556 Anm. 4: „du hast die Nacht mir zum Leben verkündet“.

⁸⁸ Vgl. R. Bernet, *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris 1994, 85 f.

⁸⁹ Vgl. Gondek/Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, 115–151; L. Tengelyi, *Der Zwitterbegriff Lebensgeschichte*, München 1998. Ähnlich argumentieren jüngere französische Phänomenologen gegenüber Henry, indem sie entweder eine von den Wissenschaften „renaturalisierte“ Phänomenologie anstreben oder Begehren und Gefühl in deren Ursprungserscheinungen nicht ohne eine innere Transzendenz konzipieren wollen; vgl. N. Depraz, *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète*, Paris 2006 (dt. *Phänomenologie in der Praxis. Eine Einführung*, Freiburg i. Br./München 2012); R. Barbaras, *Métaphysique du sentiment*, Paris 2016, bes. Kap. V zu Henry.

Anwesenheit (des Lebens)“ in der „stummen Empfindung“ bei Henry an, um einen methodischen Rückgang auf die „Spuren des Triebes“ im „Urdatum“ anzumahnen, die sich seiner Auffassung nach (die stark von Marc Richir und Bernhard Waldenfels beeinflusst ist) nicht mehr ohne weiteres in die „Konstitutionsbestimmung des Zeitbewusstseins“ einfügten, sondern die Erfahrung der „Widerfahrnis“ unterstrichen. Mit Anschluss an Scheler, Nabert und Ricœur liest Jean Porée⁹⁰ zudem die immanente „Zeit des Leidens“ in einem ethischen Sinne, um aus der Konfrontation von Zeitekstase/ Innerlichkeit im Schmerz wie Empfinden ein „Rechtfertigungsverlangen“ im Sinne von Protest/Bezeugung des Personseins zur Sprache zu bringen. Konsens besteht jedoch bei allen genannten und weiteren Interpreten darüber, dass Henrys Frage nach dem selbstaffektiven „Grund“ jeden Erfahrens⁹¹ beziehungsweise nach dem „Pathos des Ursprungs“⁹² als „Erprobung“ zu den gegenwärtig wichtigsten phänomenologisch-destruierenden Diskussionen gehöre, sofern es in der Phänomenologie hauptsächlich, wie Heidegger schon hervorhob, um „das Sichmelden von etwas, das *sich nicht zeigt*, durch etwas, was sich zeigt“, geht.⁹³

Für die Lebensphänomenologie im Anschluss an Henry tritt allerdings das „Sich-nicht-Zeigende“ in keinerlei „Sich-Zeigen“ irgendeines Sichtbarkeitshorizontes mehr ein, sei er perzeptiv, ideativ oder ereignishaft. Und dieser Unterschied zwischen Heidegger und Henry einschließlich Kant wie Husserl betrifft auch das grundlegende Verhältnis der Lebensphänomenologie zur Postmoderne, mit der sie die Elemente der „Dekonstruktion“ von Präsenz- und Vorstellungsmetaphysik für den Welthorizont teilen kann, ohne jedoch die Varianten der „Differenz“ wie Nachträglichkeit und Aufschub beziehungsweise Fraktur und Riss aus dieser Vorstellungsmetaphysik zu entlassen. Denn auch letztere Differenzformen sind noch Abwandlungen jener Transzendenz, welche als Erscheinens- oder Manifestationsprinzip das philosophische Denken von der griechischen Antike bis heute allein methodisch beherrschte. Denn fasst man schließlich den postmodernen Dekon-

⁹⁰ Vgl. J. Porée, *Le temps du souffrir. Remarques critiques sur la phénoménologie de Michel Henry*, in: *ArPh* 54 (1991) 213–240.

⁹¹ Vgl. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1991, 95–97. (dt. Die theologische Wende der französischen Phänomenologie, Wien 2013). Diese Kritik einer „theologischen Wende“ ist nur verständlich, wenn man sieht, dass Janicaud von einer „empirisch kontrollierten“ Phänomenologieposition her argumentiert, während die „Selbstradikalisierungen“ der Phänomenologie seit Heidegger eine „Phänomenologie des Nicht-Erscheinenden“ oder „Unsichtbaren“ nie ausgeschlossen haben – und es in dieser Hinsicht deshalb keine „theologische Wende“ gibt. Außer der Replik der damals kritisierten Autoren wie Ricœur, Henry, Chrétien, Marion etc. selbst in J.-F. Courtine (Hg.), *Phénoménologie et théologie*, Paris 1992, vgl. auch M. Staudigl, *Phänomenologie der Religion oder „theologische Wende“? Zur Problematik der methodischen „Integrität“ radikalierter Phänomenologie*, in: *FoPr* 1 (2001) 44–63; zur weitergeführten Debatte heute siehe auch E. Falque, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les frontières*, Brüssel 2013.

⁹² Vgl. D. Giovannangeli, *La passion de l'origine*, Paris 1995.

⁹³ Heidegger, *Sein und Zeit*, § 7A.

ruktionsgedanken als die erkenntniskritische Anwendung eines in reflexiver Hinsicht „unendlichen Urteils“ im Sinne Kants, das keinerlei Identität durch irgendeine allgemeine Affirmation mehr bestehen lassen möchte⁹⁴, dann gehört selbst solch unbegrenzt limitierender Urteilscharakter zur (transversalen) Variation des genannten Transzendenzprimats⁹⁵, insofern es das Vermeiden eines unendlichen Regresses bei der Identitätssuche einerseits in die Pluralität der Singularitäten als „Andersheiten“ oder „Ränder“ andererseits versetzt⁹⁶.

Damit hat das einseitig phänomenalisierende Transzendenzprinzip als „Spiel“ ohne Finalität zwischen Sprache/Wirklichkeit beziehungsweise von Subjekt/Objekt in der Nachfolge von Heideggers „Lichtung“ als „ontologischer Differenz“ von Sein/Seiendem nur eine neue Anwendung erfahren, ohne konstitutiv einer effektiv umfassenden Dekonstruktionsanalyse unterworfen worden zu sein, wie es die Lebensphänomenologie durch die „Duplizität“ von Immanenz/Transzendenz beziehungsweise von Leben/Welt in der gegenwärtigen Debatte innerhalb der weitergeführten Selbstradikalisierungen der Phänomenologie anstrebt. Dass dabei eine solche Duplizität keinen ontologischen oder metaphysischen Dualismus darstellt, dürfte insofern durch unsere Analyse insgesamt einsichtig geworden sein, als es sich bei der zunächst methodischen Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz letztlich um ein phänomenologisches Fundierungsverhältnis zwischen beiden als zwei Erscheinensweisen handelt, deren transzendente Einheit durch die affektiv-leibliche Ursprungsimpressionabilität gewährleistet bleibt. Denn der originäre Leib als Fleisch (*chair*) ist gleichursprünglich die absolut phänomenologische Verbindung von Leben/Individuum als Ipseität wie deren je konkrete Potenzialität als Weltintentionalität. Dadurch sind alle subjektiv gemeinschaftlichen Entwürfe und Situationen als singular-plurale „Lebenswelt“ begründet und gehalten, ohne aufzuhören, in ihrem immanenten Erscheinen eine „Historialität des Absoluten“ selbst zu bilden, welches im postmodernen Denken als untergründige Frage nicht abwesend ist,⁹⁷ wie wir dies für weitere sicher fruchtbare Diskussionen innerhalb der mittlerweile schon eingetretenen Post-Postmoderne ins Gespräch bringen wollten.

⁹⁴ Vgl. *Rubstorfer*, Konversionen, 112–116. Zur weiteren Diskussion auch *R. Kühn*, Lebensphänomenologie und Postmoderne. Zum Verhältnis von Differenz und Immanenz des Erscheinens, Freiburg i. Br./München 2019 (im Druck).

⁹⁵ Vgl. auch *C. Macann*, Deux concepts de transcendance, in: *RMM* 91 (1986) 24–46; *R. Formisano*, Die Frage der Transzendenz bei Michel Henry und die Voraussetzungen der Kritik an der Philosophie Heideggers in „L'Essence de la manifestation“, in: *S. Grätzel/F. Seyler* (Hgg.), Sein, Existenz, Leben: Michel Henry und Martin Heidegger, Freiburg i. Br./München 2013, 55–84.

⁹⁶ Vgl. *H. von Fabek*, Vom Sinn zum Spiel. Ein Leitfaden in die Postmoderne, Wien 2015.

⁹⁷ Vgl. zum Beispiel *J. Lacan*, Le Triomphe de la religion précédé de Discours aux Catholiques, Paris 2005 (dt. Der Triumph der Religion, welchem vorausgeht: Der Diskurs an die Katholiken, Wien 2009); *P. L. Berger*, Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften, Frankfurt am Main/New York 2015; *F. Rass/A. S. Horn/M. U. Braunschweig* (Hgg.), Entzug des Göttlichen. Interdisziplinäre Beiträge zu Jean-Luc Nancys Projekt einer „Dekonstruktion des Christentums“, Freiburg i. Br./München 2017.

Summary

In his early *magnum opus*, *The Essence of Manifestation*, Michel Henry (1922–2002) proposes both a phenomenological and deconstructive analysis of the Western philosophical tradition as grounded in a methodological monism that makes the distance of *transcendence* a condition for every manifestation. Since postmodern thought is articulated around the idea of a difference as retrospection, which does not allow for any meaning to be self-identical, the task pursued here is twofold: first, to compare Henry’s critique of the “metaphysics of representation” with postmodern thought, and thereby to investigate the possibility of a new and radical approach to appearing that takes into account the non-appearing and “invisible” as absolute life (God) or corporeality (flesh). In this perspective the concepts of transcendence and difference are put into contrast with the *immanent* self-giveness of impressions, an approach developed throughout Henry’s oeuvre under the heading of auto-affection as desire and action, along with its applications for the subjective-communal dimension in culture, the economy, the unconscious, etc. Second, and since postmodernism puts new emphasis on expenditure (Bataille), intensity (Deleuze) or aesthetics as care of the self (Foucault), the purpose is to take into account the partial affinity between Henry’s phenomenology of life and deconstruction in order to apply this connection to current debates concerning the redefinition of reason as well as to its cultural meaning.