Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 38 (1991)

Heft: 3

Artikel: Zur Methode einer radikalen Lebensphänomenologie in Auseinandersetzung mit Descartes, Husserl und Kandinsky : nach Michel Henry

Autor: Kühn, Rolf

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761128

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Rolf Kühn

Zur Methode einer radikalen Lebensphänomenologie in Auseinandersetzung mit Descartes, Husserl und Kandinsky

nach *Michel Henry*

Die Kenntnis des Lebens setzt eine Philosophie voraus, die das immer schon vorhandene Wissen des Lebens um sich selbst einholt, um es auf ideale Weise zu verstehen und zu verwirklichen. Diese Idealität bedeutet im phänomenologischen Sinne, die Art und Weise des Lebens zu untersuchen, wie es sich gibt. Als radikale Phänomenologie muß diese Phänomenalitätsanalyse des Gegebenheitsmodus des Lebendigseins die historische Phänomenologie seit *Husserl* weiterführen, denn das Leben ist kein intentionales Korrelat des Sinnschauens, sondern es existiert nur in der Affektivität seiner Selbsterscheinung. Die Radikalität einer solchen anderen Phänomenologie besagt daher für *M. Henry* (vgl. 1963, 1990b), daß dieses philosophische Bedenken des Lebens zugleich eine Weise des Lebens selbst ist. Insofern ist das Leben eigentlich nie Ob-jekt, da die Weise, wie es sich gibt, zuinnerst den Vollzug seiner Verwirklichung immer unmittelbar mitsetzt. Eine Philosophie, die sich um diese Immanenz müht, hat deshalb auch nicht das Gesamt der Phänomene des Lebens zum Gegenstand, so wie die Wissenschaften sie erforschen wollen; ihr Thema ist vielmehr die Entsprechung der Lebenserscheinung als Gegebenheit für uns, sofern wir prinzipiell subjektiv affizierte Wesen sind. So ergibt sich von Beginn an eine konsubstantielle Betrachtungsnotwendigkeit von Lebendigsein und Leiblichkeit als Grundaffektion, die bei *Henry* konstant zwei phänomenologisch-methodologische Verfahrensweisen diktiert. Zum einen sind alle einer Wesentlichkeit «fremden Eigenschaften zu verbannen», und

zum anderen ist jenseits aller Theorie «die unmittelbare Erfahrung (épreuve), die das Leben von sich selbst hat, zu sehen oder besser zu fühlen» (1988a, S. 73 u. 50).

Diese bewußte Bevorzugung des Empfindens (sentir) gegenüber der Vision birgt – auf dem Hintergrund eines ebenfalls zu befragenden Seinsmonismus – eine kritische Rückschau von *Descartes* bis *Husserl,* deren Einwände bei der phänomenologischen Gegebenheitsweise als Bewußtsein einsetzen (vgl. auch *Henry* 1975). In der *Husserlschen* Phänomenologie wird dieses Bewußtsein durch die phänomenologische Reduktion herausgehoben, die sich nach der letzten Darstellung *Husserls* in der «Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie» (1962) in zweifacher Hinsicht entfaltet. Zunächst gilt die «Epoché» der Welt jener galileischen Wissenschaft, die unser Denken revolutioniert hat. Die Welt gibt sich uns mittels sinnlicher, subjektiver und unterschiedlicher Erscheinungen, aber nach dem neuzeitlichen Wissenschaftsmodell soll es möglich sein, oberhalb der Relativität ihrer Erscheinungen eine in sich wahre Welt vorzuweisen. Diese zeigt sich genau in dem Maße, wie von den sinnlichen Eigenschaften abstrahiert wird und allgemein alles beiseite gelassen wird, was mit der Subjektivität zu tun hat. Als wirklich Seiendes wird nur anerkannt, was sich den abstrakten Formen eines raumzeitlichen Universums einfügen läßt, dessen geometrische Bestimmungen daraufhin eine eindeutige Erkenntnis bilden. Sofern eine Welt des Geistes und menschlicher Spiritualität noch anerkannt wird, basiert diese auf der wissenschaftlichen Natur und wird von ihr erklärt (vgl. auch *Henry* 1987, S. 14ff., 43ff.).

Husserls gewaltige Umkehrung dieses Szientismus bestand nun in dem Nachweis, daß die mathematischen Idealitäten von jener sinnlich-subjektiven Welt keine eigentliche Rechenschaft ablegen können, in der sich unser alltägliches Leben abspielt. Diese Lebenswelt erstellt vielmehr ihrerseits die Sinnreferenz, auf die sich die wissenschaftlichen Idealisationen beziehen, welche zudem eine subjektiv-transzendentale Operation voraussetzen. Anstatt also die Subjektivität auf einen bloßen Schein reduzieren zu können, findet die Wissenschaftswelt vielmehr in dieser ihr eigenes hervorbringendes Prinzip. Die Natur, auf der sich alle menschliche Geistigkeit errichtet, ist folglich nicht die abstrakte Wissenschaftswelt, sondern eben jene Lebenswelt, die ständig in den sinnlichen Gegebenheitsweisen der Subjektivität intuitioniert und erprobt werden kann.

Anders ausgedrückt, ist die Subjektivität folglich die Fundamentalmethodologie, kraft derer die Lebenswelt als Gesamtheit jener Vorgänge und Modalitäten existiert, nach denen sie sich uns gibt. Alle Onta der Lebenswelt sowie diese Welt selbst sind niemals unmittelbar und durch sich selbst vorhanden. Sie sind nur da, insofern die subjektive «Konstitution» laut *Husserl* sie ansichtig werden läßt und sie auf diese Weise in die Bedingtheit ihres Phänomenseins erhebt. Die transzendentalen Seins- wie Sinnvorgaben dessen, was für uns gegeben sein kann, sind sehr komplex und bleiben für die natürliche Wahrnehmung oder Haltung «anonym», da die festgehaltenen Seienden mit ihren Zwecken unter dem Aspekt utilitär-praktischen Gebrauchs erfaßt werden. Bei der Wahrnehmung eines Hauses beispielsweise, wozu auch die möglichen Ansichten der nicht gesehenen Seiten und Teile gehören, habe ich normalerweise nicht die Wahrnehmung einer Wahrnehmung des Hauses. Deshalb ist eine zweite Epoché notwendig, die mir – insgesamt gesehen – bewußt macht, daß ich ein Bewußtsein von meinem Bewußtsein der Welt habe.

Bei dieser Kluft im Rückgang von der Lebenswelt zum Bewußtsein von einer solchen Welt setzt des näheren *Henrys* Kritik an der philosophiegeschichtlich bekannten Phänomenologie an, sofern er selbst auf radikalere Weise vom Leben sprechen will. Für *Husserl* und die historische Phänomenologie ist das Bewußtsein mit der Intentionalität gleichzusetzen, sofern es stets Bewußtsein von «Etwas» als Welt ist. Zwar gilt auch für *Henry* weiterhin der Grundsatz: soviel Sein wie Erscheinung (vgl. 1990b, S. 166), aber er hält für ungelöst, was und ob die Intentionalität zu «sehen» gibt. Denn falls das Bewußtsein in seinem Wesen Intentionalität ist, dann bedeutet dies, daß sie die Phänomenalität selbst ist, da sie die Bedingung der Phänomenalität als ein Sehenlassen abgibt. In dem Maße, wie solche Intentionalität sich auf Etwas bezieht, so daß dieses sich vor ihr wie ein Transzendentes erhebt, ist sie jenes Vermögen oder Können, überhaupt ein «Vor» (devant) oder «Draußen» (dehors) zu errichten und den Weg bis zu dem hin zu bahnen, was sich in diesem Vor aufhält. In diesem tieferen Sinne ist das Bewußtsein Bewußtsein von Welt, denn die Möglichkeit, etwas sehen zu lassen, heißt dann allgemein vor sich hinstellen oder in eine Welt hineinversetzen. Das Draußen, Außerhalb oder Äußerliche ist deshalb das Transzendente, welches als Bedeutung jenseits des rein sinnlichen Gehaltes liegt, und die Äußerlichkeit (extérieur) schlechthin wäre infolgedessen die Gesamtheit der Bewußtseinsbedeutungen, auf die hin die

sinnlichen Erscheinungen sich ständig überschreiten (vgl. *Henry* 1988, S. 66 u. 74; 1987, S. 62).

Husserls Lösung, um das Bewußtsein unseres Bewußtseins von Welt an sich zu erreichen, beruht nochmals auf der Intentionalität, denn die entsprechende phänomenologische Reduktion ist eine Reflexion über das spontane Bewußtsein – mit anderen Worten ein auf die Transzendentalerfahrung gerichteter intentionaler Blick. Die Tatsache der Retention ändert nichts daran, weil diese selbst wieder eine Intentionalität ist, so daß die Selbstoffenbarung der absoluten Subjektivität in dieser Sicht ein selbstbezogener intentionaler Akt bleibt. Die Hauptfrage nach der Art und Weise, wie das Bewußtsein seiner selbst bewußt wird und nicht mehr nur Bewußtsein von Welt ist, wird mithin dahingehend beantwortet, daß eine Selbstkonstitution des Bewußtseinsflusses stattfindet, worin die absolute Subjektivität ihre Selbstverzeitlichung vornimmt. In diesem Fluß als Zeitigung tut sich ein Spielraum auf, eine erste Distanzierung oder eine Ek-stase, und in dem so geöffneten Raum, der die erste Öffnung einer Welt darstellt, bewegt sich der intentionale Blick der Retention und dann der Reflexion.

Ist diese *Husserlsche* Darstellung als eine Antwort auf die Problematik der Selbstoffenbarung der absoluten Subjektivität anzusehen, sofern diese Selbstoffenbarung das Leben selbst ausmacht (vgl. bes. *Henry* 1990b, S. 23ff.)? Das Fließende der absoluten Subjektivität soll sich selbst erscheinen, indem es sich selbst konstituiert, was bedeutet, daß die als Phänomene konstituierten Phasen sich in und durch die Intentionalität geben, ohne jemals als Konstituierende aufzutreten. Mithin offenbart sich auch die Intentionalität nie als solche, das heißt in ihrem Vollzug und in ihrer Wirkweise: Was zu sehen gibt, wird niemals selbst gesehen! Deshalb kennt *Husserl* (1962, § 55) auch ein letztes Konstituierendes, nämlich ein absolut einmaliges Ego, welches nicht nur bewirkt, daß ich etwas für mich bin, sondern das zu sagen erlaubt: «Ich bin es». Mehr wird über diese höchste Instanz nicht ausgesagt, obwohl es «das absolute Leben der transzendentalen Subjektivität» in *Henrys* Augen ist. Und es ist für ihn zugleich «das wirkliche Leben», das in der historisch bekannten Phänomenologie sowie in der Philosophie allgemein in einer nicht erhellten Anonymität verharrt (vgl. 1985b, S. 4).

Zumindest hier schon ist zu verstehen, daß es bei *Henry* um keinen vitalistischen Biologismus geht, von dem *Heidegger* (1975, S. 67) sagt, dieser lasse alles «in das Erleben des Lebens zurückfallen», um den

Lebensstrom gegen die Zerstörung durch «starre Begriffe» abzuschirmen. Vielmehr geht es in der radikalen Lebensphänomenologie u.a. um eine konzeptuell äußerste Anstrengung, um die *Cartesianischen* Grundintuitionen der Phänomenalität neu zu durchdenken, die *Husserl* bekanntlich auf die Zuordnung von «ego-cogitatio-cogita» brachte (1962, § 50), um diese Reihenfolge dann selbst rückwärts vom cogitatum her aufzurollen. Dieser Vorstellungsprimat ist zu hinterfragen, der bis in die *Heideggersche Descartes*-Kritik und *Husserl*-Rezeption hineinwirkt, so wenn *Heidegger* das Cogito als ein Sich-Vorstellen auslegt und gegen alle Bewußtseinsphilosophie den welttranszendenten Daseinsentwurf stellt (vgl. *Henry* 1985a, S. 87–123). Aber selbst wenn *Sartre* (1952, S. 538) in einem noch vordergründigen Lebensbegriff befangen bleibt – nämlich in der «Seinsbegierde» als «Gott-sein-Wollen» im Sinne eines obersten Transzendenzzieles, hat er doch recht, gegenüber der existentialen Eigentlichkeitshermeneutik zu verstehen zu geben, der Urentwurf des Daseins sei an sich nur einsichtig «auf der Grundlage eines Urentwurfs zu leben». So bleibt mit der französischen Phänomenologietradition (vgl. *Waldenfels* 1983) zu fragen, ob ein Ansatz beim intentionalen Objekt letztlich überhaupt möglich sei, um im Fall der noetischen Analysen bis zu den Konstitutionssynthesen vorzudringen.

Angesichts der Problematik in den beiden ersten «Meditationen» *Descartes'* scheint es unstatthaft, vom cogitatum und seiner Erscheinung auszugehen, da es durch den Zweifel ausgeschaltet wurde. Sich auf die Gewißheit eines apodiktischen Sehens einer eindeutigen Sicherheit wie beispielsweise das «Ich denke, also ich bin» gründen zu wollen, entfällt, weil ein möglicher Trug solches Sehen – in der Form «irgendeines bösen Geistes» (I, 12; 1959, S. 38) – grundsätzlich belastet. Was bleibt aber überhaupt übrig, wenn jede nur denkbare Welt, sei sie real oder ideal, sinnlich oder geistig, aus dem ekstatischen Bereich der Sichtbarkeit entfernt wurde, weil dieser Erscheinungsraum kein solcher ist? Denn dort, wo diese Welten erscheinen, gilt nicht ein Sichtbarmachen oder ein Sehenlassen, sondern ein Täuschen und ein In-Irrtum-geführt-Werden. Was allein bleibt, ist das «at certe videre videor, audire, calescere» der «II. Meditation»: «Es scheint mir zumindest doch, daß ich sehe, daß ich höre und daß ich mich erhitze» (II, 9;1959, S. 50). Anders gesagt ist es die subjektive Erfahrung der «Vision», ihre Selbstoffenbarung, die am Ende des Zweifels nur noch gegeben ist, jedoch eben ausschließlich in dem Maße, wie diese Offenbarung des Sehens

selbst nicht – als Offenbarung – in einem solchen Sehen besteht, das wieder bezweifelbar wäre (vgl. *Henry* 1984; 1985a, S. 17ff.; 1987, S. 27ff.).

Vielmehr wird der An-Schein oder die «Scheinlichkeit» (la semblance) selbst erfahren, in denen ich zu sehen scheine. Es empfindet sich das Sehen in ihm, wie *Descartes* in einer gleichwertigen Formulierung im Brief an Plempius 1637 bemerkt: «Sentimus nos videre» – «Wir empfinden, daß wir sehen» (1974, S. 413). Dieser sich selbst offenbarende Anschein ist also nicht ein solcher, in dem das Sehen sein Objekt erreichen würde, und damit ist er auch keine Lichtung einer Ek-stase. Wenn es folglich darum geht, dem Sehen selbst einen Grund zu geben und jegliche Gewißheit zu sichern, ohne sich weder auf dieses Sehen noch auf diese Evidenz zu berufen, dann kann dies nur durch den Aufweis geschehen, wie dieses Sehen sich an und für sich in sich selbst errichtet. An diesem Punkt ereignet sich der ursprüngliche Eintritt des Lebens in sich selbst, wo es alle Punkte seines Seins berührt. Deshalb sind hier Sehen und Ekstase ebenso aufgehoben wie jeder mögliche Zweifel oder Irrtum. Es gehört in diesem Zusammenhang zu den entscheidenden Intuitionen *Descartes',* wenn er beispielsweise vom Traum sagt, daß die hierin durchlebte Angst oder der dabei empfundene Schmerz auch dann absolut wahr bleibt, falls die Welt insgesamt als Traum angenommen würde. Denn was selbst in dieser Befindlichkeit gilt, ist die Absolutheit des Lebens, sofern es Affekt ist (vgl. z.B. 1959, S. 139: Med. VI, 7; 1970, S. 85f.: Pass. XXVI).

In *Cartesianischer* Terminologie ausgedrückt, will diese ursprüngliche Errichtung der Subjektivität in sich selbst, die aus ihr das Leben macht, mithin besagen, daß es sich hierbei um die Idee des Geistes handelt. Denn für *Descartes* unterscheidet diese sich von allen anderen Ideen, soweit sie kein cogitatum enthält (vgl. 1972, S. 289). Jeder objektiven Realität entblößt und als cogitatio auf ihre materiale oder formale Wirklichkeit allein zurückgeführt, ist diese Idee jenes Vermögen, wodurch die reine cogitatio sich selbst offenbart, so wie sie in sich ist. Das heißt, sie ist die Offenbarung des Denkens an und für sich – und nicht diejenige einer Andersheit oder irgendeiner Objektivität als cogitatum. Aus diesem Grunde bezeichnet die formale Wirklichkeit der Idee auch keine bloße Form eines außerhalb ihrer selbst gelegenen Inhaltes, wie dies etwa auf das Subjekt bei *Kant* zutrifft. Auch ist keine Vorstellung damit gemeint, sondern in Abwesenheit einer jeden äußerlichen Transzendenz vertritt diese sich selbstoffenbarende Geist-Idee

die materiale Wirklichkeit des Denkens im Sinne der phänomenologischen Materialität der reinen Phänomenalität. Diese ist keine Ek-stase mehr, sondern die in ihr selbst beruhende radikale Immanenz. Die Idee des Geistes ist keine besondere Idee für *Descartes,* die allen anderen Ideen gegenüberstünde – sie ist das ihnen gemeinsame Wesen. Deshalb sind auch im *Cartesianischen* Sinne die Ideen zuallererst die radikal immanenten Seinsweisen oder Modalitäten der Subjektivität. Und sofern sie dementsprechend auch nicht die Gegebenheiten des inneren Zeitbewußtseins sind, müssen sie vor jeder Konstitution oder Selbstkonstitution «als Ideen» betrachtet werden, «die allein in unserer Seele sind» (*Descartes* 1971, S. 56).

Insgesamt drängt sich der Schluß auf, daß die *Cartesianische* Zweifelreduktion mit der *Husserlschen* Epoché nichts gemeinsam hat. Diese klammert die Welt ein, um deren Gegebensein in den Blick zu bekommen, das heißt das Bewußtsein von Welt als Intentionalität. Dabei erweist sich die cogitatio als Phänomenalität des cogitatum oder als das Licht der Ek-stase. Was bei *Husserl* jedoch aporetisch bleibt, ist der phänomenologische Status der Letztkonstituenten – jene Erkenntnis der Seele, die nach der «II. Meditation» der Leiberkenntnis vorausgeht (vgl. II, 5; 1959, S. 44f.). Für *Descartes* sind dies nicht zwei Objekte der Erkenntnis: Seele und Körper, sondern sie bedeuten zwei Grundweisen, nach denen sich die Phänomenalisierung der reinen Phänomenalität vollzieht. Die erste Modalität ist die Intentionalität und die Ekstase als der Grund, worin das Intentionale sich auslegt; die zweite Modalität ist das Leben. Angesichts dieser Tatsache sind cogito und Bewußtsein nicht zu verwechseln, da sie zwei heterogene Dinge bezeichnen.

Damit lassen sich die wesentlichen Unterscheidungen bei *Henry,* die seine Analysen als auch seine Kritik motivieren, wie folgt zusammenfassen (vgl. 1985b, S. 7f.; 1987): Neben der Welt der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Erkenntnis gibt es die Lebenswelt und das Bewußtsein derselben sowie schließlich das Leben. Die wissenschaftlichen Kenntnisse beruhen auf dem Bewußtsein der Welt oder auf der Intentionalität und bilden davon eine sehr differenziert ausgearbeitete Form. Das «Lebenswissen» (le savoir de la vie) hat weder einen Bezug zu diesen Wissenschaftskenntnissen noch zu dem Bewußtsein der Welt im allgemeinen, weil es sich nicht der Ek-stase der Intentionalität verdankt. Es ist jenes Wissen, welches die Bewegung meiner Hände, Augen und Füße möglich macht, sowie mein Ruhen, Schlafen, Essen,

Lieben, Kleiden und Wohnen, oder wie *Descartes* sagt: «Außerdem bot sich mir an, daß ich mich ernähre, gehe, empfinde und denke, und zwar bezog ich diese Tätigkeiten auf die Seele, was aber diese Seele sei, darauf achtete ich (...) gar nicht» (Med. II, 5; 1959, S. 45).

Eine neue Achtsamkeit für diese «Seele» als die reine phänomenologische Wirklichkeit im Sinne sich-selbst-offenbarender Affektivität wiederzugewinnen, heißt positivistische Vorurteile und szientistische Ideologie als Kennzeichen unserer Zeit zu durchschauen, um zum Lebensgrundwissen vorzustoßen. Es geht nicht um eine oberflächliche Wissenschaftskritik oder auch nicht beispielsweise um lebensphilosophische Programme jener Art, wie etwa «den Geist in das Gefüge der biologisch wirksamen Kräfte der physischen Evolution des Menschen zu integrieren» (*Romanòs* 1988, S. 231, Anm. 49). Vielmehr steht die verbreitete Meinung zur Diskussion, die wissenschaftliche Erkenntnis sei nicht nur das wichtigste Wissen derzeit, sondern als Naturwissenschaft der einzige Typus wirklichen Wissens schlechthin. Wie aber hätte die vorwissenschaftliche Menschheit ohne die galileisch-newtonschen Grundsätze überleben und in vielen Bereichen – wie beispielsweise Kunst und Religion – sogar unübertroffene Ergebnisse zeitigen können, wenn sie ein entsprechendes Fundamentalwissen nicht besessen hätte (vgl. auch *Rombach* 1977)? Dieses grundlegende Lebenswissen kennt nach *Henry* (1985b, S. 8f.) keinerlei bestimmtes Objekt, «weil sein Wesen nicht der Bezug zum Objekt ist». Ein Wissen, das die grundlegenden Lebensmöglichkeiten des Bewegens und Ruhens wie eine von sich distanzierte Objektivität vor sich hätte, könnte dieses Können niemals einholen und bliebe für immer davon getrennt. Die Fähigkeit zur Beweglichkeit als Grundpotentialität muß mit diesem ursprünglichen Können selbst zusammenfallen. Es wurde schon angedeutet, daß die radikale Subjektivität in ihrem Wesenszug als reine Phänomenalität der «sich-selbst-erprobende» oder «sich-selbst-erfahrende Er-weis» ist (wie wir den *Henryschen* Zentralbegriff «é-preuve de soi» übersetzen möchten), worin Wissen und Können eins sind.

Sehr unterschiedliche phänomenologische Beschreibungen wie geistesgeschichtliche Ortungen wären des näheren um diesen «Selbst-Erweis» der Affektivität nötig, die immer auch als ein Erfahren, Ertragen und Erleiden – mithin als Pathos – konnotiert ist. Aber diese Pathetik der absoluten Immanenz in ihrer radikalen Subjektivität ist keine philosophische Romantik, kein organisch-anthropologisches «Stirb und Werde» oder eine postulierte sinnenhafte Gefühlsmetaphy-

sik als seelisches Erfahrungsapriori, wie sie anderswo begegnet (vgl. z. B. *Romanòs* 1988, S. 149, 163, 176). Sie ist die Frage, wie unsere Vermögen des Lebenswissens als Leiblichkeit oder Seele sich selbst besitzen und deshalb zu jedem Augenblick sich entfalten können. Insoweit ein solches Wissen jeder Ek-stase und Vision vorgeordnet bleibt, ist *Henrys* Philosophie eine Art onto-phänomenologische Archäologie, welche die Frage nach dem Prinzip (arché) ohne Verlust der Lebenslebendigkeit stellen möchte. Oder angesichts monistischer Seinsphilosophien ließe sich auch fragen, welche Bedeutung überhaupt einer *menschlichen* Subjektivität als Innerlichkeit zuerkannt werden soll. Wenn nämlich die Wahrheit sich nur in der radikalen Außenbestimmtheit des ontologischen Mediums oder Horizontes verwirklichen sollte, dann ist diese Exteriorität als Äußerlichkeit der Wahrheit selbst interpretiert – und das heißt auch des Seins in bezug auf den Menschen. Der Idealismus mag damit gebannt sein, aber die Nichtzugehörigkeit der Wahrheit zum Menschen impliziert dann gleichfalls seine Fremdheit gegenüber der ontologischen Seinssphäre, womit das Problem des Wahrheitsempfangs virulent wird. Wie aber soll der Mensch die Wahrheit empfangen, wenn die Möglichkeit der Horizontöffnung nicht von dieser Exteriorität selbst herstammt (vgl. *Henry* 1963, § 26, S. 249)?

So ist das Leben nicht nur die äußere Bedingung, das der Wissenschaftler oder Wahrheitsrezeptive für seine Erkenntnis benötigt; es ist immer auch die innere Voraussetzung des wissenschaftlichen Denkens und jeder Wahrheitssuche selbst. Als Modalität des Bewußtseinswissens existiert solches Denken je nur aufgrund eines Objektbezuges, der wiederum nur auf dem Boden des Lebens möglich ist. Jeder Bezug zu einem Objekt impliziert die Vision dieses Objektes, gleich ob es sich um die Sicht eines sinnenhaften Gegenstandes oder um die geistige Vision eines Verstandesdinges, eines abstrakten Bezuges bzw. einer werthaften Idealität handelt. Wie aber gerade schon zuvor aufgezeigt wurde, erschöpft sich das in der Objekt- oder Wahrheitsschau gegebene Wissen keineswegs mit dem Wissen des jeweiligen (Wahrheits-)Objekts – es beinhaltet das Wissen der Vision selbst. Dieses ist nicht mehr die Objektbeziehung in und durch das Bewußtsein, sondern vielmehr das Leben.

Genau in dem Maße, wie die Sicht des Objekts das Wissen der Vision um sich selbst voraussetzt, ist diese Sicht des Objekts niemals eine einfache Schau, sondern eine Sinnlichkeit oder Affektivität, die nur durch ihre eigene ständige Selbst-Affektion möglich wird. Oder mit

Henrys eigenen Worten ausgedrückt (1985b, S. 9): Dieses Wissen der Vision um sich selbst ist «das Pathos ihres eigenen Selbsterweises (...), die Selbst-Affektion der absoluten Subjektivität, die aus ihr eine Subjektivität macht (und) ihre phänomenologische Verwirklichungsweise im Pathos ihres Sich-selbst-Erweisens (son s'éprouver soi-même) findet, das heißt in einer transzendentalen Affektivität». Die Welt, welche die Menschen anschauen, bietet daher kein Schauspiel für leere Blicke; es ist eine sinnliche Welt oder eben eine Lebenswelt. Wo die Wissenschaft diese Sinnlichkeit außer Spiel setzt, beinhaltet ihre Welt notwendigerweise eine Abstraktion im Verhältnis zu dieser ursprünglichen Welt.

Dieser Begriff der Abstraktion ist jedoch nicht nur im philosophisch-konzeptuellen und logisch-mathematischen Denken maßgeblich, sondern er hat auch eine nicht minder große Revolution in der Kunst der Moderne bewirkt. Auf deren Gewichtigkeit für das jüngste Werk *Henrys* (vgl. 1985c, 1987, S. 43ff. u. 1988) ist nicht allein wegen der kulturkritischen Antithetik von Wissenschaft und Ästhetik hinzuweisen. Es ergibt sich vielmehr aus einer Identifikation von abstrakter Kunst und phänomenologischer Methode eine Verifizierung wie Präzisierung der ontologischen Erscheinungsprämissen, die das Gesamtverständnis der Leiblichkeit als transzendentaler Ursprungskategorie erleichtern. So schreibt *Kandinsky* an den programmatischen Anfang seiner maltheoretischen Studie «Punkt und Linie zu Fläche» (1973, S. 13): «Jede Erscheinung kann auf zwei Arten erlebt werden. Diese zwei Arten sind nicht willkürlich, sondern mit den Erscheinungen verbunden – sie werden aus der Natur der Erscheinungen herausgeleitet, aus zwei Eigenschaften derselben: Äußeres – Inneres.»

Dem phänomenologischen Grundsatz getreu, daß nicht die Dinge schlechthin im Mittelpunkt des Interesses stehen, sondern das Wie ihrer Gegebenheitsweise, greift auch die *Kandinskysche* Betrachtungsmethode einen doppelten Erfahrungsmodus auf, der einer ständigen Erfahrung unseres Leibseins entspricht. Wir erleben ihn als Körper in und wie die Welt in der Ver-äußerlichung der distanzierenden Sichtbarkeit, während die Innerlichkeit als affektives Leben in ständig vibrierenden Tonalitäten gelebt wird, die alle Erscheinungen koloriert (vgl. *Henry* 1988, S. 14ff.). Entgegen der *Hegelschen* Lesart, das Äußere sei das objektivierte Werk selbst und das Innere die unbestimmte Subjektivität, entfaltet die radikale Abstraktion beim Lehrer der Bauhaus-Tradition eine Form- und Farbenlehre, die jedes vorstellungsfähige Sehen be-

stimmter Inhalte aufhebt und an deren Stelle die Möglichkeit der Malerei als selbstevidentes Gefühl der präzis variierenden Affektionen durch die reine Bildhaftigkeit setzt. Der ontologische Transfer, der damit von der traditionellen Darstellungskunst angeblicher Visionsgehalte in den Bereich der inneren Unansichtigkeit (l'invisible) stattfindet, entspricht einer radikalen geistesgeschichtlichen Wende, denn es wird verabschiedet, was seit dem griechischen Phänomenbegriff – auf dem Boden eines zwischen Auge und Sichtbarem geschlossenen Paktes – maßgeblich war: die Mimesis als Kopie einer Wirklichkeit, die sich im Lichte der Wahrheit zeigt oder zu sehen gibt. Diese Sichtbarkeit des Sichtbaren als Draußen der Phänomene auf einem Eröffnungshorizont welthafter Seiendheit umfaßt einen univoken Seinsbegriff, dem die ästhetische Phänomenologie der absolut subjektiven Erlebnisweise eine dualistische Struktur zunächst entgegenhält.

Inneres und Äußeres bezeichnen nicht den Inhalt einer Erscheinung, sondern die Weise, wie dieser Inhalt sich als Phänomen mitteilt. Die Äußerlichkeit (extériorité) hat folglich nicht die Bedeutung dessen, was äußerlich ist, sondern wie es sich uns in seiner Erscheinung gibt (vgl. auch *Henry* 1963, § 26). Es ist die Tatsache, daß es vor unseren Blick hingestellt ist, das heißt, die Exteriorität als solche konstituiert die manifeste Erscheinung als Welt: «Wenn wir von der Welt als einem Medium reiner Äußerlichkeit sprechen, (...) setzen wir die Einheit dieses Mediums oder dieser Umwelt voraus, das heißt dieses «Medium» als solches – mit anderen Worten die Selbst-Affektion der Ek-stase der Äußerlichkeit, die diese als Äußerlichkeit möglich macht, und zwar in ihrer Selbst-Affektion und durch sie» (1987, S. 50f.). Deshalb kann *Kandinsky* sagen, das Äußere sei nicht willkürlich mit dem Phänomen verbunden, denn es bietet sich an oder stellt sich vor als Objekt. So berühre ich auch meinen subjektiven Leib als Körper, denn ich bin in der Lage, ihn zu sehen und zu hören oder ihn in ähnlicher Weise wie andere Gegenstände mir vorzustellen. Innerlich dagegen gibt sich mein Leib so, daß ich mit jedem seiner Vermögen zusammenfalle: Ich bin dieses Sehen und dieses Hören, und zwar so, wie schon ausgeführt wurde, daß mich nichts in der reinen Subjektivität davon trennt. Infolgedessen meint auch die Innerlichkeit nicht etwas Besonderes, das sich innerlich oder in einem als Innen vorgestellten Raum offenbaren würde, sondern die Tatsache dieses Offenbarens selbst ist laut *Kandinsky* mit der reinen Abstraktion angesprochen. Die Interiorität als solche oder als Grund phänomenologisch pikturaler Analyse muß sich selbst erweisen

– und zwar außerhalb der Sichtbarkeit der Welt. Insofern ist die Innerlichkeit keine Antwort oder Involution des Draußen nach Innen, keine transponierte Modellhaftigkeit der Welthorizontalisierung bzw. -distanzierung in die Empfindungssphäre hinein. Die Innerlichkeit ist die Offenbarungweise des Lebens, das stets um sich weiß und sich erweist, weshalb sie ihrem eigentlichen Wesen nach auch lebendige Spannung beinhaltet, der je eine genaue Färbung anhaftet.

Dieser Spannungsbegriff greift die Dualität aller Phänomenalität auf, denn die Spaltung, die zwischen dem Sichtbaren und Unsichtbaren besteht, ist nach *Henrys* Auslegung von *Kandinsky* (1988, S. 233ff.) eine «Urteilung» (partage primitif). Sie bewirkt zwei Reiche des Erscheinens, zwei Weisen der Analyse sowie den Gegensatz von Kunst und Objekten, die erst überwunden werden, wenn der Gesamtkosmos in die pathische Abstraktion der absoluten Impressionabilität hineingeholt wurde und so seine wirkliche Natur kundtut, «dessen Wesen das Leben (la vie) ist». Um dies zu erreichen, sind in der Ästhetik Welt und Kunst nicht mehr nach ihren Gesetzen zu differenzieren, sondern ihre Element(ar)-Wirkungen zu eruieren. Das unsichtbar abstrakte, affektive Verhältnis eines ästhetischen Gehaltes zu seinem pikturalen Element wie einer Form beispielsweise, die ohne jede begriffliche oder repräsentative Bedeutung ist, bildet keine willkürliche Beziehung. Es besteht vielmehr ein inneres notwendiges Band zur Erfahrung eines Subjektes, dessen individuelle Intensität variieren kann (etwa aufgrund seiner kultivierten Sensibilität) – aber nicht in seinem ständigen Notwendigkeitscharakter. Das Element als Form oder Farbe ist selbst nicht doppelter Natur, es besteht aus *einer* Realität, die sich nur äußerlich als sichtbare Linie oder genauer Farbton und innerlich als bestimmte affektive Tonalität in zwei Erscheinungen teilt. Die Tonalität ist nicht aufgrund eines Assoziationseffektes an die sichtbare Farbe oder Zeichnung gebunden, vielmehr bildet diese bestimmte Tonalität die ontologische Wirklichkeit dieser Farbe oder dieser Form (vgl. *Kandinsky* 1973, S. 29f., 34ff.). Gewiß, es gehört zur Diskretion des äußeren Elementes, daß es idealerweise dieser Gattung Rot oder jenem geometrischen Formenbereich zugezählt wird, aber diese Idealität zählt phänomenologisch schon nicht mehr in den Bereich der absolut abstrakten Malerei, denn in der pathischen Einheit der Subjektivität sind diese Form- und Farb-«Klänge» ein einziges Leben. Von einer solchen ganz «einmaligen Phänomenologie» zeugt beispielsweise auch der sich in eine Fläche verwandelnde Punkt, wo zwei innere Resonanzen sich überlagern in

der Einheit der subjektiven Bewegungsaffiziertheit. Ästhetisch sehen heißt u.a. deshalb, «dem Pathos der Farbe ausgesetzt sein (éprouver), die gesehen wird; die Wirklichkeit dieses Pathos sein, das Leben sein» (*Henry* 1988, S. 87f. u. 226).

Die ästhetisch-phänomenologische Spannung von Innen und Außen drängt so zur Annahme eines letzten Grundes für ihre Synthese, nach einer äußersten Anordnung für diese Einheitlichkeit der beiden genannten Erscheinungsweisen. Mit *Kandinsky* bleibt zu sagen, daß jedes kosmische Element seine ihm eigene Klangqualität hat, weshalb der gesamte Kosmos lebendig ist – eine einzige subjektive, das heißt «spirituelle» Komposition. Insofern kann es keine Welt ohne Affektion geben, ohne jene Gesamtheit der Empfindungen, die das Ganze unserer Sinnlichkeit ausmachen und diese ohne Unterlaß «als das Fleisch selbst des Universums in Schwingung versetzen» (*Henry* 1988, S. 239). Der Philosoph, der diese Lebendigkeit mittels der Uraffektivität der Leiblichkeit ins Bewußtsein hebt, ohne damit dieses lebendige Wissen selbst zu einem distanzierten Sich-Vorstellen oder Spüren machen zu können, muß sich natürlich selbstkritisch fragen, ob damit das Leben (la vie) nur jene Stelle einer Referenzstruktur angenommen hat, die in anderen Phänomenologien die Welt besitzt (vgl. *ebd.,* S. 203f.). Die Kunst, nachdem sie bislang das Universum der Dinge dargestellt hat, würde die einzig zählende Welt des Unsichtbaren und dessen Verlangen fingieren, das Äußere mit dem Inneren vertauschen? Sie bliebe dann ein Mittel und behielte dessen Hinweisstruktur bei, nämlich als «Ausdruck» auf etwas Anderes den Blick zu lenken – wenn auch nun auf das Leben statt auf die Welt. *Henry,* der jeglichem Vermittlungsdenken absagt, kann auch der Kunst keinen Dienstcharakter zuerkennen, so daß ihr Gehalt eben nur unser Leben und unsere Seele selbst sein kann. Das Wesen der Kunst vollendet sich deshalb nicht in der Beschreibung von Seelenzuständen, wogegen schon *Kandinsky* vehement polemisierte, sondern als Abstraktion kennt sie keinerlei Objekte mehr. Und weil eben das Leben niemals ein Objekt für sich selbst ist, kann es aus diesem Grunde auch der einzige Gehalt von Kunst und Malerei sein.

Damit ist die Fremdreferenz aufgehoben, und es wird an anderer Stelle zu zeigen sein (vgl. *Kühn* 1991, bes. Teil V), daß die praktische Unmittelbarkeit eine affektive Historialität von Freude und Schmerz kennt, zwischen deren phänomenologisch zu beschreibender Polarität sie sich lebenssteigernd bewegt. Auf diese Weise ist einer Immobilität vorgebeugt, die beim Immanenzgedanken aufkommen könnte, so wie

überhaupt der Einwand vielleicht entstehen mag, der Verweis auf die ständige Gefahr der «Lebensvergessenheit» wirke schlußendlich «ebenso monoton wie die einer Seinsvergessenheit» bei *Heidegger,* dem großen Widersacher *Henrys.* Aber mit demselben Kritiker bleibt wohl auch zu bemerken, daß eine starke «Beunruhigung von dieser mit großer Denkkraft und Entschiedenheit» vorgetragenen Philosophie ausgeht, die ihre Spannung aus dem Grund der Sache bezieht: heiße sie nun Seele, Innerlichkeit, Kraft, Unbewußtes, Potentialität, Leben «oder wie immer» (*Waldenfels* 1987, S. 158).

DESCARTES, R., Meditationes de prima philosophia (Hrsg. L. Gäbe). Meiner, Hamburg 1959.
–, Les Passions de l'âme (Hrsg. G. Rodis-Lewis). Vrin, Paris 1970.
–, Principes: Œuvres IX–2 (Hrsg. Ch. Adam/P. Tannery). Vrin, Paris 1971.
–, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie mit den sämtlichen Einwänden und Erwiderungen (Hrsg. A. Buchenau). Meiner, Hamburg 1972.
–, Correspondance avril 1622 – février 1638: Œuvres I (Hrsg. Ch. Adam/P. Tannery). Vrin, Paris 1974.
HEIDEGGER, M., Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus. Francke, Bern 1975.
HENRY, M., L'essence de la manifestation. 2 Bde. Presses Universitaires de France, Paris 1963; Neuaufl. in 1 Bd. 1990a.
–, Phénoménologie de la conscience et phénoménologie de la vie. In: G.B. MADISON (Hrsg.), Sens et existence. En hommage à Paul Ricœur. Seuil, Paris 1975, S. 128–151.
–, Le cogito et l'idée de phénoménologie. CARTESIANA 3 (Osaka 1984), S. 1–15.
–, La généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu. Presses Universitaires de France, Paris 1985a.
–, La question de la vie et de la culture dans la perspective d'une phénoménologie radicale (Symposium H. Arendt, New School for Social Research, New York, April 1985b, Manuskript 20 S.).
–, Dessiner la musique. Théorie pour l'art de Briesen. Le Nouveau Commerce 61 (1985c), S. 49–106.
–, La Barbarie. Grasset, Paris 1987.
–, Voir l'invisible. Sur Kandinsky. Bourin, Paris 1988.
–, Phénoménologie matérielle. Presses Universitaires de France, Paris 1990b.

HUSSERL, E., Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie (Husserliana VI). Nijhoff, Den Haag, 2. Aufl. 1962.

KANDINSKY, W., Punkt und Linie zu Fläche. Beitrag zur Analyse der malerischen Elemente (1926). Benteli, Bern, 7. Aufl. 1973.

KÜHN, R., Leiblichkeit als Lebendigkeit. Der lebensphänomenologische Gründungsanspruch absoluter Subjektivität als Affektivität. Ein Beitrag zur Philosophie M. Henrys. Habilitationsschrift Wien 1991 (im Erscheinen).

ROMANÒS, K., Heimkehr. Henri Bergsons lebensphilosophische Ansätze zur Heilung vom erstarrten Leben. Athenäum, Frankfurt/M. 1988.

ROMBACH, H., Leben des Geistes. Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1977.

SARTRE, J.-P., Das Sein und das Nichts. Rowohlt, Reinbek b. Hamburg 1952.

WALDENFELS, B., Phänomenologie in Frankreich. Suhrkamp, Frankfurt/M. 1983.

–, Généalogie de la psychanalyse. Philosophische Rundschau 1/2 (1987) S. 156–158.