

Frédéric Seyler

Die ethische Dimension der Lebensphänomenologie

Ob die Lebensphänomenologie Michel Henrys eine Ethik impliziert und um was für eine Ethik es sich dabei handeln könnte, muss zunächst als eine offene Frage angesehen werden. Ein Blick auf die Bibliografie des Autors macht deutlich, dass Henry selbst keine explizite und systematische Behandlung der Ethik im Sinne der Lebensphänomenologie abgefasst hat. Hinzu kommt, dass auch die Sekundärliteratur bzw. die weiterführenden Analysen zur Lebensphänomenologie vonseiten anderer Autoren dieses Thema sehr selten direkt angehen (vgl. jedoch Kühn 1996; 2008; Maesschalck u. Kokoszka 1999; Audi 2005). Und doch scheint die Schlussfolgerung, die Lebensphänomenologie könne nicht zum ethischen Diskurs beitragen, falsch zu sein. Zwei Ansatzpunkte sind hier ausschlaggebend: Erstens die Tatsache, dass einige Arbeiten Henrys explizit auf die Ethik verweisen (vgl. Henry 2004b), zweitens der Eindruck, dass weit größere Teile seines Werks keineswegs als wertneutrale Ausführungen gelten können, sondern einen, wenngleich oft impliziten, axiologischen Standpunkt beinhalten und somit auch ein möglicher Übergang zur Ethik sich abzeichnet.

Wir wollen im Folgenden diesem Eindruck nachgehen und zunächst diese vorwiegend implizite ethische Dimension der Lebensphänomenologie aufzeigen.

Dass die Lebensphänomenologie nicht auf einem wertneutralen und rein deskriptiven Standpunkt beruht, geht zunächst aus dem 1987 verfassten Essay 'La barbarie' (dt. 1994) hervor. Die dort unternommene Kritik der "Barbarei" sowie die Bildung eines lebensphänomenologischen Kulturbegriffs, können kaum als an sich indifferente Beschreibungen eines objektiven Weltgeschehens gelten, denen sich ein wissenschaftlich-neutraler Beobachter widmen würde, ohne selbst dabei Stellung zu beziehen. Schon der Terminus "Barbarei" zielt fast notwendigerweise auf das zu Verurteilende, und der Ausdruck der "Kultur" auf das Erstrebens- oder Verteidigungswerte. Man kann also durchaus in diesem Sinne von einem normativ-axiologischen Aspekt ausgehen, auch wenn diese Terminologie von M. Henry nicht benutzt wird und sie im theoretischen Rahmen der Lebensphänomenologie nicht unproblematisch ist, wie wir noch sehen werden. Dass jedoch eine solche Position die Priorität der phänomenologischen Wahrheitsfindung nicht beeinträchtigen muss, kann in Analogie zu Freuds 'Unbehagen in der Kultur' verdeutlicht werden. Auch wenn Freud sich der Formulierung eines Werturteils über die Kultur

ausdrücklich enthält (Freud 1960, 189–190) und der Ethik mit psychoanalytischer Skepsis begegnet (ebd. 188), so muss doch das, was er im letzten Absatz dieser Schrift als "Schicksalsfrage der Menschenart" (ebd. 190) darlegt – der Kampf zwischen Eros und Todestrieb, der durch die Beherrschung der Naturkräfte zu einem Kampf auf Leben und Tod für die Menschheit wird –, als eine ethisch relevante Frage angesehen werden. Die psychoanalytische Praxis selbst hätte gar keinen Sinn, wenn sie keinen Wertunterschied zwischen psychischer Gesundheit und, zum Beispiel, der Neurose machen würde, das heißt wenn sie sich nicht grundlegend an dem ethischen Prinzip der Lebensbejahung orientieren würde.

Analog dazu schließt 'La barbarie' ebenfalls mit einer Schicksalsfrage für den "Kulturmenschen": "Sie möchten gern diese Kultur weitervermitteln; einem jeden erlauben, das zu werden, was er ist; der unerträglichen Langeweile des technisch-medialen Universums zu entkommen, dessen Drogen, seinem monströsen Auswuchs, seiner anonymen Transzendenz. Aber dieses Universum hat die Individuen ein für allemal zum Schweigen gebracht. Kann die Welt noch durch einige von ihnen gerettet werden?" (Henry 2004a, 247; dt. 1994, 373) Die Rettung der Kultur wird hier zur Heilsfrage der Menschheit. Doch die Frage nach dem Heil ist ihrem Wesen nach eine ethische. Und das, obwohl, ähnlich wie bei Freud, die Normativität der Ethik einer Kritik unterzogen wird: Wer die Ethik als eine normative Disziplin versteht, deren Aufgabe darin besteht, das Handeln einem Prinzipienwissen unterzuordnen, wird sich Henry zufolge immer der Ironie Schopenhauers aussetzen: Der Wille bzw. das Leben¹ lassen sich nicht durch an sie von außen herangetragene Prinzipien gestalten oder korrigieren, denn diese Prinzipien bestimmen nur das Erkenntnisvermögen, nicht aber den Willen selbst (ebd. 167, dt. 272 f.). Und doch bedeutet dies keine Ausgrenzung jeglicher Ethik, sondern eben nur einer solchen, die das Erkenntnisvermögen mit einer solchen Bestimmung des Lebens beauftragt. Ist jedoch das Bestreben, das Leben nach einer Norm bzw. einem Normengeflecht zu bestimmen, nicht selbst Ausdruck des Lebens? Und wäre andererseits eine Ethik, die sich auf das "bloße Leben" berufen würde, noch eine "Ethik"? Kann noch von einer Ethik gesprochen werden, wenn die einzige Normativität im Leben selbst liegt? Diese letzte Frage deutet darauf hin, dass die Ethik der Lebensphänomenologie, falls es eine solche geben sollte, eine "Lebensethik" sein muss, und zwar in dem Sinne, dass sie das Leben selbst zur absoluten "Norm" erhebt. Das wiederum impliziert, dass auf den Begriff des Lebens und seiner phänomenologischen Erschließung durch Henry zurückgegriffen werden muss.

Die Originalität der Lebensphänomenologie besteht darin, das Leben als immanente Selbstaffektion (*auto-affection immanente*), als transzendente Affektivität zu verstehen, welche somit zugleich die Grundlage jeder Phänomenalisierung bildet. Was damit gemeint ist, lässt sich konkret am Beispiel des Biologiestudenten zeigen, das Henry in 'La barbarie' anführt: Stellen wir uns einen Biologiestudenten beim Lernen bzw. Lesen vor, so können zunächst zwei Formen des Wissens bei dieser Handlung unterschieden werden: Das Erfassen und Erlernen idealer Bedeutungen läuft hier auf die Aneignung eines Wissens im Sinne der empirischen Wissenschaften hinaus. Diese Aneignung ist aber nur durch ein intentionales Gerichtetsein auf das vorliegende Material, zum Beispiel das auf dem Tisch liegende Buch, möglich. Die Intentionalität des Bewusstseins, das Sehen und Schauen des Schreibtisches, des Buches, der Buchstaben und Wörter, ist somit die Bedingung, die jedes empirische Wissen notwendig begleitet. Doch worauf gründet wiederum dieses Wissen des Bewusstseins? Was ermöglicht es dem Studenten, dieses intentionale Wissen auf sich selbst zurückzuführen, das heißt zu wissen, dass *er* gerade sieht, liest usw., und welches Wissen ermöglicht es ihm, die damit verbundenen *Handlungen* auszuführen: im Buch zu blättern, eine Zeile nach der anderen mit seinen Augen zu erfassen, aufzustehen, um sich in die Cafeteria zu begeben usw.? Wie Henry unterstreicht, kann es sich hier nicht um ein Objektwissen handeln: Wäre es dies, so würde eine unüberbrückbare Kluft das handelnde Subjekt von sich selbst trennen, und es würde nie zu einer Handlung kommen. In Anlehnung an Henrys Rezeption des cartesianischen Cogito muss es sich um ein immanentes Wissen handeln, das nicht in die Intentionalität aufzulösen ist, sondern ihr zugrunde liegt. Dieses Wissen ist nach Henry das Wissen des Lebens um sich selbst (*savoir de la vie*). Ein Wissen, das nur dem Lebendigen zukommt und es gerade als solches auszeichnet. Das lebendige Subjekt affiziert sich kontinuierlich selbst als Sehendes, Lesendes, Aufstehendes usw. Dies ist zugleich die Bedingung dafür, dass es selbst ist und dass es etwas für es geben kann. Die immanente Selbstaffektion macht somit das Wesen des Lebens aus, sie ist identisch mit der Ipseität und transzendente Bedingung der Phänomenalisierung. Nicht das empirische Wissen also, zum Beispiel das der Biologie, ist Wissen um das Wesen des Lebens, sondern das Leben selbst, verstanden als Affektivität, das heißt als kontinuierlicher Prozess der Selbstaffektion. Da es sich dabei nicht nur um ein Wissen des Lebens um sich selbst, sondern gleichzeitig auch um die immanente Erprobung eben dieses sich kontinuierlich wandelnden Lebens handelt, ist die Affektivität mit einem Moment der Passivität verbunden. Daher bezeichnet Henry die Affektivität auch als *Pathos* und ihre phänomenologische Erscheinungsweise als pathisches Erscheinen (*apparaître pathétique*). Was aus dieser hier nur kurz skizzierten Darstellung des

Lebensbegriffs bei Henry folgt, kommt einem "Schichtenmodell" der Phänomenalität und des damit verbundenen Wissens nahe: Die pathisch-immanente Erscheinungsweise muss als grundlegend und als bedingend für die intentional- oder ekstatisch-transzendente Phänomenalität (*apparaître ekstatique*) gelten, und das, obwohl es sich um zwei radikal verschiedene Erscheinungsweisen handelt: Transzendent sind die intentionalen Objekte, immanent die Affektivität eines sich stetig wandelnden und dabei doch sich selbst gleich bleibenden Lebens. Und dennoch gäbe es für uns keine Transzendenz, das heißt auch keine Welt, wenn wir nicht am und im Leben wären, weil es ein "Für-Uns" nur geben kann, insofern wir uns als Lebendige selbst affizieren. Nicht das intentionale Bewusstsein ist es also, das den letzten Grund des "für uns" Gegebenen liefert, sondern eine tiefere Schicht der Gegebenheitsweise, die das Bewusstsein selbst bedingt: die Affektivität als Wesen des Lebendigen und Subjektiven. Henrys Lebensphänomenologie radikalisiert somit den Ansatz Husserls durch eine vor-intentionale Komponente, die Husserl selbst in der *Hylé* angesiedelt hatte.ⁱⁱ

Die vermeintliche Ethik der Lebensphänomenologie kann deshalb als "radikale Lebensethik" oder auch als "Ethik der Affektivität" bezeichnet werden. Doch inwiefern könnte Henrys Lebensbegriff eine Ethik beinhalten? Und welchen Sinn könnte die Rede vom Leben als oberster oder absoluter "Norm" haben? Ein wesentliches Indiz dafür, dass es in der Tat eine Ethik der Lebensphänomenologie geben könnte, ist gegeben mit dem Gegensatz zwischen Barbarei und Kultur und dem zentralen Stellenwert, der diesem Gegensatz in Henrys Essay von 1987 eingeräumt wird. Die zum Teil heftige Polemik, die diese Schrift bei ihrem Erscheinen auslöste, geht einher mit der Beobachtung, M. Henry habe hier die Position eines Moralisten eingenommen (Cherlonneix 1987, 311). Henrys Kritik der Barbarei bezieht sich nicht auf das selbstverständlich verurteilte und herkömmliche Bild des Barbarischen im Sinne brutaler physischer oder psychischer Gewalt, sondern auf das wissenschaftlich-technische Weltbild, das seinen Ursprung in der Neuzeit hat: "Wahrscheinlich zum ersten Male in der Geschichte der Menschheit klaffen Wissen und Kultur auseinander, so sehr, dass sie einander in einem gigantischen Kampf gegenüberstehen – einem Kampf auf Leben und Tod, wenn es zutrifft, dass der Triumph des Ersten das Verschwinden der Zweiten zur Folge hat" (Henry 2004a, 1; vgl. dt. 1994, 75 f.). Die oben erwähnte Schicksalsfrage der Menschheit wird auf eine Opposition zwischen Wissen und Kultur zugespitzt. Das Wissen, das hier von Henry anvisiert wird, ist das der modernen Wissenschaften, also ein empirisches und objektivierbares Wissen. Dieses impliziert für Henry die Ausklammerung der lebendigen

Subjektivität und bereitet ihre ontologische Negation durch den Szientismus vor. Er fasst das galileische Paradigma, das zur Neubegründung der Wissenschaften führte, folgendermaßen zusammen: "Galilei erklärt, dass die Erkenntnis, der die Menschen seit jeher vertrauen, falsch und illusorisch ist. Diese Erkenntnis ist die sinnliche Erkenntnis, die uns glauben macht, die Dinge seien farbig, hätten Geruch, Geschmack und Klang, dass sie angenehm oder unangenehm seien, kurz: dass die Welt eine sinnliche sei. Während das reale Universum aus materiellen und sinnlich nicht erfassbaren Körpern besteht, die Ausdehnung, Form und Figur besitzen, was zur Folge hat, dass die Erkenntnis nicht aus den individuell verschiedenen Empfindungen, die lediglich Erscheinungen produzieren, sondern aus der rationalen Erkenntnis dieser Formen hervorgeht: Die Geometrie, so heißt das neue Wissen, das alle anderen Wissensarten ersetzt und sie zur Bedeutungslosigkeit degradiert" (ebd.; dt. 1994, 79).

Dieses Paradigma betrifft sowohl die Erkenntnistheorie, als auch die Ontologie: Es sagt nicht nur etwas über das Verfahren, das wir anwenden müssen, um die Wirklichkeit zu erkennen, sondern auch darüber, was das eigentliche Wesen eben dieser Wirklichkeit ist. Aber was die Moderne hier eröffnet, ist nach Henry eine Wende hin zu einer fatalen Trennung zwischen Wissen und Kultur, in dem Maße, wo dem subjektiven Empfinden kein Platz mehr gelassen wird, es sei denn der einer Illusion, die sich mit Hilfe einer objektiven Naturerkenntnis hinreichend erklären lässt. Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn das subjektive Erleben im Sinne des Materialismus auf neuronale Prozesse reduziert wird. Dagegen ist Kultur gerade das, was die Potenzialität subjektiven Empfindens zur Aktualität und zur Entfaltung verhilft, ja sie besteht in diesem Akt der Entfaltung schlechthin. Unter Kultur versteht die Lebensphänomenologie "die Gesamtheit aller pathischen Antworten, die das Leben erprobt, um dem immensen Verlangen, das es durchzieht, gerecht zu werden. Solche Antworten kann es nur in sich selbst finden, in einer Sensibilität, die mehr, die intensiver empfinden will" (ebd. 3; dt. 1994, 81). Doch, so könnte man einwenden, ist nicht die Wissenschaft selbst eine Entfaltung menschlicher und daher auch subjektiver Potenzialitäten und somit ein unbestreitbarer Teil der Kultur? Ohne hier den Stellenwert der Wissenschaft für die Lebensphänomenologie genau analysieren zu können, bleibt hervorzuheben, dass Henrys Kritik nicht die Legitimität der Wissenschaften bestreitet, mit Hilfe möglichst objektiver Methoden zu allgemeingültigen empirischen Ergebnissen zu kommen, sondern die Rechtfertigung der daraus entstehenden szientistischen Ideologie, welche eine *philosophische* Aussage über das Wesen der Wirklichkeit trifft und diese auf das Objektiv-Messbare reduziert. Paradoxerweise findet aber gerade auch diese ideologische

Reduktion ihren Ursprung in der lebendigen Subjektivität und ist ein möglicher Ausdruck derselben; denn es gibt schließlich nichts Menschliches, was nicht darin seinen Ursprung fände. Bemerkenswert ist allerdings, dass es sich in diesem Falle um eine Praxis handelt, in der das subjektive Leben vor sich selbst zu fliehen versucht: "eine Lebensform, die sich gegen das Leben richtet, die ihm jeglichen Wert abstreitet und bis zu ihrer Existenz bestreitet. *Ein solches Leben, das sich selbst negiert, die Selbstverneinung des Lebens, dies ist das entscheidende Ereignis, das die moderne Kultur als wissenschaftliche Kultur bestimmt* " (ebd. 113; dt. 1994, 204, Hervorh. M. H.). Und diese Selbstverneinung des Lebens bzw. der Kultur ist es, die Henry mit dem Terminus "Barbarei" umschreibt.

Diese einführenden Betrachtungen zum lebensphänomenologischen Begriff der Kultur verstärken die Annahme einer ethischen Dimension im Werk Michel Henrys. Die Kritik der Moderne und des Szientismus kann nicht als wertneutral angesehen werden und geht daher notwendig mit einer zumindest impliziten Normativität einher. Es bleibt allerdings die Frage, wie denn diese "kritische Normativität" positiv und explizit zu formulieren sei. Darin würde eine Aufgabe einer "Ethik der Affektivität" bestehen – eine Aufgabe, die nur gelöst werden kann, indem der gesamte Diskurs der Lebensphänomenologie berücksichtigt wird, weil erst dann der *Sinn* dieser vermeintlichen Ethik systematisch herausgearbeitet werden kann. Auch lassen die oben gemachten Angaben die Hypothese zu, die radikale Lebensethik Henrys sei gleichbedeutend mit einer "Ethik der Kultur"; denn die Kultur wird als Intensivierung und Potenzierung des Lebens verstanden, Barbarei hingegen als die Selbstverneinung desselben. Schließlich muss dem Einspruch nachgegangen werden, die Alternative Kultur/Barbarei sei nur auf *eine* und dazu recht polemische Schrift Henrys beschränkt und somit kaum für eine systematische Ausarbeitung einer Ethik im Sinne der Lebensphänomenologie geeignet. Die Ethik der Affektivität auch als eine "Ethik der Kultur" bezeichnen zu können, würde erfordern, die Kontinuität dieser Alternative im Gesamtwerk Henrys aufzuzeigen. Die Chancen für eine Bestätigung dieser scheinen jedoch gut zu stehen, wenn man bedenkt, dass Henry im Vorwort zur zweiten Auflage von 'La barbarie', also ca. fünfzehn Jahre nach dem ersten Erscheinen der Schrift, deren zentrale Thesen erneut bekräftigt hat und dass, zweitens, Henrys späte Werke, darunter das 1996 verfasste 'Ich bin die Wahrheit' (dt. 1997), wesentliche Aspekte der Opposition Kultur/Barbarei wieder aufgreifen.

Im Anschluss an diese einführenden Erörterungen soll aber auch die Problematik einer Ethik im Sinne Michel Henrys im Referat untersucht werden (Teil II). Sodass, in einem dritten Teil, entsprechende Lösungsperspektiven ausgeführt werden können.

Literatur

P. Audi, *Créer*. La Versanne: Encre Marine 2005

J.-L. Cherlonneix, *L'origine de la barbarie*. *Les études philosophiques* 2–3 (1987) 309–322

S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*. In: S. Freud, *Abriss der Psychoanalyse*. Frankfurt a. M.: Fischer 1960, 89–191

M. Henry, *La barbarie*. Paris: Grasset 1987 (2. Aufl. PUF 2004a). Dt. Übers.: *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*. Freiburg u. München: Alber 1994

M. Henry, *Phénoménologie de la vie*. 4 Bände. Bd. 3: *Sur l'éthique et la religion*. Paris: PUF 2004b

R. Kühn, *Leben als Bedürfen. Eine lebensphänomenologische Analyse zu Kultur und Wirtschaft*. Heidelberg: Physica 1996

R. Kühn, *Subjektive Praxis und Geschichte*. Freiburg u. München: Alber 2008

M. Maesschalck u. V. Kokoszka, *La forme communautaire du jugement éthique chez Michel Henry. Filiation et fraternité*. In: *Carnets du Centre de Philosophie du Droit (Université Louvain-la-neuve)* 76 (1999)
