

**Phänomenologie der Religion oder "theologische
Wende"?
Zur Problematik der methodischen "Integrität"
radikalierter Phänomenologie**

Michael STAUDIGL (Wien)

1. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Religion

Wenn wir für unsere Ausführungen das Verhältnis von Phänomenologie und Religion als Leitfaden ansetzen, so ist zunächst zu klären, in welcher *Relation* Phänomenologie und Religion klassischerweise stehen, und welche Funktion die Theologie in der Bestimmung dieses Verhältnisses einnimmt. Bildet der Bereich der Religion, so lautet die vorbereitende Frage, ein autonomes Thema phänomenologischen Fragens, das die Prinzipien der Phänomenologie unberührt läßt, also keinem, insbesondere keinem theologischen Interdikt untersteht? Oder ist es im Gegenteil eine Unstetigkeit in den klassischen Prinzipien der Phänomenologie selbst, eine verborgene theologische Inklination oder eine der Epoché widerstrebende Bevorzugung ausgezeichneter Phänomene etwa, welche die problematische Konstellation der Religion erst in den Rang eines ausgezeichneten Gegenstandes hebt?

In jedem Fall ist es zunächst die *Möglichkeit* einer Phänomenologie der Religion und ihrer Begründbarkeit, die in diesen Überlegungen auf dem Spiel steht. Die einleitende Frage, die impliziert, zwischen verschiedenen vorgegebenen Interpretationen dieses Verhältnisses unterscheiden und im leitenden epistemologischen Rahmen wählen zu können, ist phänomenologisch jedoch unzureichend. Sie kann auf der in solch einem Diskurs unmittelbar eingenommenen Ebene keineswegs "richtig" gestellt werden. Im Gegenteil kann sie erst auf der Ebene einer radikal-phänomenologischen Analyse erarbeitet werden, die nicht nur ihre innere Möglichkeit aufzeigt, sondern sich zugleich der Tragfähigkeit ihres methodischen Einsatzpunktes versichert. Diese doppelte Voraussetzung ist darin bedingt, daß die Phänomene der

Religion eben "zunächst und zumeist" nicht gegeben sind und damit weder als transzendente Leitfäden (Husserl) noch als formale Anzeigen der existenzialen Vollzugsstruktur des Daseins behandelt werden können (Heidegger). Dann erst – wenn die diesen Phänomenen eigene Art der Gegebenheit (im Sinne von intentionaler Nichtidentifizierbarkeit und intuitiver Überdetermination), die ihnen entsprechende Phänomenalität und deren eigene Phänomenalisierungsweise aufgewiesen ist¹ – kann gezeigt werden, wie sich dieses Verhältnis konstituiert und inwiefern die ihm zugeschriebene Positivität womöglich Gegenstand einer ungegründeten Voraussetzung ist.

Das Verhältnis von Phänomenologie und Religion selbst wird in dieser Perspektive dann als gleichsam höherstufiger Leitfaden einer sich radikalierenden phänomenologischen Analyse greifbar. Solch eine Analyse freilich wendet sich nicht mehr der zeitmodalen Verfassung des Konstitutionsprozesses oder seiner korrelationstheoretischen Entfaltung zu, sondern den unscheinbaren Ökonomien des Erscheinens selbst, die der Nichtgegebenheit ihres Gegenstandes, seinem originären Entzug, Rechnung trägt. Die phänomenologische Irreduzibilität der Faktizität des "zunächst und zumeist" anzuerkennen, das die privilegierte Achse der Intentionalität und ihre ichliche Polarisierung zuletzt radikal in Frage stellt, wie mit Heidegger und Lévinas deutlich wurde, bedeutet aber zugleich, die Intentionalität (und jede ihr ontologisch verwandte Figur wie die Ek-stase oder auch die Faltung bei Marion) selbst noch als Leitfaden der phänomenologischen Selbstverständigung zu suspendieren. Vor diesem Hintergrund muß sodann aber weiterführend gefragt werden, ob das uns interessierende Verhältnis in der damit angezeigten Konstellation des "ontologischen Monismus"², der die letztlich entscheidende Figur des

¹ Vgl. J.-L. Marion, "Eine andere 'Erste Philosophie' und die Frage der Gegebenheit", in: ders. u. R. Wohlmuth (Hg.), *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*, bes. 31-34.

² Der Begriff bezeichnet nach Henry (vgl. *L'essence de la manifestation*, Paris 1963, 59 ff.) den methodisch versicherten Rückgang auf das Wesen des *Phänomens* unter dem Aspekt des Sich-Zeigens, was in der modernen Philosophie als 'Seinshorizont' seine begriffliche, gleichwohl unge dachte Ausprägung fand.

abendländischen Denkens diesseits von Onto-Theologie und "Metaphysik der Präsenz" noch darstellen könnte, nicht gleichgeschaltet wurde, und so die Originarität einer grundsätzlicherweise un stetigen, heterogenen und mehrförmigen "religiösen Erfahrung"³ wenn nicht zersetzt, so doch zumindest abblendet.

Spätestens mit D. Janicauds "Le tournant théologique de la phénoménologie française" (1991) und dem von J.-F. Courtine herausgegebenen Sammelband "Phénoménologie et Théologie" (1992) sind diese und die zuvor genannten Fragen dringlich geworden. Diese Dringlichkeit verschärft sich, und zwar insbesondere für deutschsprachige Leserinnen und Leser, da diese zentralen Texte noch durch keine Übersetzung zugänglich gemacht wurden. Dies wiederum läßt es einigermaßen verständlich erscheinen, daß der deutschsprachige phänomenologische Diskurs den entsprechend gewandelten Konzepten von Phänomenologie und phänomenologischer Analyse mit auffälliger Ratlosigkeit gegenübersteht, diese jedoch durch eine umso rigorosere Verteidigung ihrer historischen Verfassung zu unterlaufen sucht. Der entsprechende thematische Kurzscluß, der damit weite Bereiche der Analyse von vornherein epistemologisch degradiert, läßt sich exemplarisch an der Rezeption Michel Henrys ablesen. Dessen Werke sind zwar zu einem großen Teil – als einzige Ausnahme – übersetzt worden⁴, rufen größtenteils jedoch nichts als Unverständnis hervor, da sein methodenkritischer Einsatzpunkt⁵ aufs heftigste infrage gestellt wird. Dies aber hängt wiederum nicht nur mit der angedeuteten Engführung des leitenden Phänomenbegriffs

³ Zum problematischen Status dieser Erfahrung vgl. J.-F. Courtine, "Présentation. Phénoménologie et herméneutique de la religion", in: ders. (Hg.), *Phénoménologie et Théologie*, Paris 1992, 7-14, hier bes.

⁴ Vgl. insbesondere die für unseren Zusammenhang zentralen Schriften: *Radikale Lebensphänomenologie*, Freiburg/München 1992, 251-273; *"Ich bin die Wahrheit." Für eine Philosophie des Christentums*, Freiburg/München 1997; *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg/München 2002; alle übers. v. R. Kühn.

⁵ Vgl. bes. "Die phänomenologische Methode", in: *Radikale Lebensphänomenologie*, 63-186 sowie "Quatre principes de la phénoménologie", in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 1 (1991) 3-26.

zusammen, die die deutschsprachige Phänomenologie allerdings, wie festzuhalten bleibt, keineswegs unproduktiv variiert. Darüber hinaus verweist es auch auf die allgemeine Problematik von Rezeption/Rezeptivität, deren eigenwesentliche Bedingung die historische Phänomenologie im selben Maße verkennt.⁶

Wenn sich die Entfaltung und Konzeptualisierung des Verhältnisses von Phänomenologie und Religion (und damit im Grunde auch jene des sich radikalisierenden phänomenologischen Diskurses selbst) als "theologisch"⁷ infragestellen und womöglich sogar verwerfen läßt, so ist dies nur vor dem Hintergrund eines gewandelten Verständnisses dessen möglich, was phänomenologisch als Religion oder eben Theologie zu fassen ist. Dieses Vorgehen hat aber zumindest zwei Prämissen: Einerseits verlangt es danach, die Religion und die "religiöse Erfahrung" vollständig aus dem vereinnahmenden Griff der Theologie zu befreien.⁸ Andererseits wird es damit notwendig, jenes Verhältnis seinerseits neu zu bestimmen, da es sich nun keiner vorgegebenen Sinnstruktur mehr unterstellt, sondern im Sinne einer eigenwesentlichen Phänomenalität zu entwickeln bleibt.⁹ Das heißt genauer,

⁶ Vgl. R. Kühn, "Réception et Réceptivité. A propos de la phénoménologie de la vie et sa critique", in: *Revue philosophique de la France et de l'Étranger* (3/2001) 295-304. Zu Henrys Kritik an der klassischen Phänomenologie insgesamt vgl. v. Verf., "'Umsturz' der Phänomenologie? Zu Michel Henrys Kritik an Husserl", in: *Phänomenologische Forschungen* (2002, im Erscheinen).

⁷ Vgl. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1991; in Klammern nachgestellte Seitenangaben beziehen sich im folgenden auf diese Schrift.

⁸ Vgl. J. K.A. Smith, "Liberating Religion from Theology: Marion and Heidegger on the Possibility of a Phenomenology of Religion" (1999), in: *International Journal for Philosophy of Religion* 46 (1999) 17-33.

⁹ Vgl. Janicaud, a.a.O., 8, der das Gemeinsame der gegenwärtigen Weiterentwicklungen der klassischen Phänomenologie unter anderem in einem "Bruch mit der immanenten Phänomenalität" verortet; eine problematische Etikettierung freilich, da sie auf die husserlsche "Transzendenz in der Immanenz" als zugleich einzig positiver Auszeichnung der Immanenz rekurriert. Daß die Phänomene der Religion allerdings eine "spezifische Form der Phänomenalität" fordern, die zudem das Projekt der Phä-

daß es aus der immanenten Bewegung der Phänomenwerdung selbst zu verstehen ist, wie diese diesseits von Transzendenzprimat und Differenzvorgabe noch zu verorten wäre.

Wenn, wie M. Haar schreibt, es die Aufgabe der "Angeklagten" ist, auf die von Janicaud gestellte Frage nach der "theologischen Wende" und ihren Implikationen zu antworten¹⁰, so möchte ich hier zeigen, daß zumindest Michel Henry darauf bereits eine ausgearbeitete Antwort gegeben hat.¹¹ Dementsprechend möchte ich im folgenden die Schwierigkeit dieser zudem nur implizit vorgetragenen Antwort Henrys auflösen. Diese besteht genau darin, daß der Vorwurf einer "theologisch" besetzten Wende der Phänomenologie in dem Augenblick kippt, in dem sich zeigt, daß der damit verbundene Vorwurf methodologischer Inkonsistenz in dem Maße zusammenbricht, wie eine konsequente, immanente Entfaltung der phänomenologischen Prinzipien die Phänomenologie selbst – und das heißt ihr methodologisches Selbstverständnis – "umstürzt".¹² Daß dadurch das Spektrum der religiösen Phänomene im Sinne einer eigenständigen Phänomenalität allererst freigesetzt wird, keineswegs aber in ein gewissermaßen unversehrtes phänomenologisches Feld illegitim eingeschmuggelt wird, bleibt weiterhin zu zeigen.

2. Konstellationen der "theologischen Wende"

Die gegenwärtigen Radikalisierungen der Phänomenologie, die insbesondere auf die frühen französischen Debatten bei Merleau-Ponty und Lévinas, sowie grundsätzlicherweise auf Heideggers Reduktionskritik und seine Ausformulierung der Problematik des

nomenologie betreffen (vgl. Courtine, a.a.O., 9), scheint mir bei Janicaud eher bestritten zu werden, wie dies seine Kritik an einer durchgehenden "Verdünnung" der Phänomenalität in diesem Zusammenhang impliziert.

¹⁰ Vgl. "Philosopher à l'âge de la science", in: *La quinzaine littéraire* 592 (1991) 22.

¹¹ Auf J.-L. Marions Antwort und ihr Verhältnis zu der Henrys, die Marion insbesondere in *Etant donné* formuliert hat, kann ich in diesem Rahmen nicht eingehen.

¹² Vgl. M. Henry, *Incarnation*, 33-132: "Le renversement de la phénoménologie".

"Es gibt" im Ereignisdenken zurückgreifen¹³, verbleiben, trotz ihrer oberflächlichen Heterogenität, inmitten eines gemeinsamen, gewissermaßen "negativen" Horizonts. Ist dessen operative Ausblendung, die zuletzt einen gemeinsamen Zugang zum phänomenologischen Feld insgesamt sichert, jedoch nur Resultat einer mangelnden thematischen Tiefenschärfe der Analyse, die sich durch eine "transzendente Methodenlehre" nach Fink beispielsweise aufheben oder zumindest korrigieren ließe? Denkt man die Logik der Phänomenologie bis an ihr Ende, so läßt sich geradezu Gegenteiliges zeigen: Wird nämlich deutlich, daß Gegenstand und Methode der Phänomenologie in ihrer historischen Genese nicht nur in einer strengen Korrelation stehen, sondern im Rahmen der Intentionalanalytik zuletzt identifiziert werden¹⁴, so wird damit zugleich deutlich, daß die operativen Grundentscheidungen der Phänomenologie, die sich in ihrer historischen Selbstkonstitution gewissermaßen kontrahieren, eine eigenständige Thematizität besitzen. Anders gesagt: Es wird damit deutlich, daß das Operative also keineswegs, wie man zunächst annehmen könnte, in einer rein operativen Funktion aufgeht.

Die methodologische Voraussetzung dieser gegenwärtigen Diskussionen, eine erste ursprüngliche Gegebenheit/Gebung aufzuweisen, verweist in dieser Perspektive sodann auch vielmehr auf eine noch grundlegendere, letztlich ontologische Vorentscheidung. Diese ist darin festzumachen, daß jede so angedachte "Figur"¹⁵ der Gegebenheit vor dem Hintergrund eines immer schon eröffneten Bezuges zu verstehen und weiterhin eidetisierend zu klassifizieren sei. Die Variation des Rückgangs auf diesen immer schon eröffneten Horizont, erfolge dieser also reduktiv-regressiv, hermeneutisch-differenziell, seinsgeschichtlich oder an-archisch rekur-

¹³ Zur Bedeutung Heideggers in diesem Kontext, verdeutlicht unter dem im Zähringer Seminar aufgebrauchten Schlagwort einer "Phänomenologie des Unscheinbaren", vgl. Janicaud, a.a.O., 17 ff.

¹⁴ Vgl. nochmals M. Henry, "Die phänomenologische Methode", a.a.O., bes. 162 ff.

¹⁵ Vgl. zur Differenzierung solcher Figuren vor dem Hintergrund des Rückgangs auf eine "reine" Gegebenheit, J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris 1989, bes. 303 ff.

rent z.B., legt damit jedoch an keiner Stelle Rechenschaft über dieses ursprungshafte Ereignis und seine phänomenologische Integrität ab. Husserl selbst kam diesem Ereignis in seinen Analysen zwar sehr nahe, ohne es jedoch als solches zum "Gegenstand" dieser Analyse werden zu lassen (da damit ja augenscheinlich die Integrität seines analytischen Vorgehens infrage gestellt gewesen wäre). Dies ist etwa der Fall, wenn er schreibt, daß "das Strömen des transzendentalen Lebens den *Horizont der Korrelativität* ständig schon geformt [hat]", oder daß faktisch "im strömenden Leben *ich* nicht *dieses selbst* [bin]. Aber nur in dieser Seinsform bin ich, der ich bin."¹⁶ Husserl läßt dieses Ereignis jedoch nicht nur unbestimmt. Im Gegenteil blendet er jede weitergehende Frage, die das phänomenologische Wesen seiner Genese betrifft, zugunsten einer am Leitfaden der Intentionalität verfahrenen Analytik der damit eröffneten Horizontalität aus, was ihn zugleich von einer Klärung der ontologischen Konsistenz der immerzu lebendig fungierenden Intentionalität dispensiert. Dieses Ursprungs-Ereignis ist damit geradezu Gegenstand einer "ursprünglichen Verdrängung", die bei Husserl selbst nur *via negationis* – in der Problematik der temporalen Urkonstitution etwa – interveniert. Bei Heidegger dagegen fungiert sie als Vehikel der Destruktion der Intentionalität selbst, und erst bei Henry wird sie im Zusammenhang des Aufweises eines monistisch bedingten "ontologischen Vergessens"¹⁷ zum eigenwesentlichen Gegenstand der Analyse.

Wenn gegenwärtig die verschiedensten Diskussionen um die thematische Integrität der Phänomenologie¹⁸ (und um ihre damit angeblich verbundene Möglichkeit) dieser mehr oder minder offensichtlich eine *theologische* Prädisposition unterstellen, so bleibt meines Erachtens zu klären, ob in diesem Zusammenhang

¹⁶ Ms. B III 4, S. 21, zit. H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, Freiburg/München 1962, 51, sowie Ms. C 3 II, S. 6, zit. ebd., 50 [Hvh. v. Verf.].

¹⁷ Vgl. A. J. Steinbock, "The problem of forgetfulness in Michel Henry", in: *Continental Philosophy Review* 32/3 (1999) 271-302, hier 277 ff.

¹⁸ Vgl. neben Janicauds Kritik auch E. Alliez, *De l'impossibilité de la phénoménologie. Sur la philosophie française contemporaine*, Paris: 1995.

tatsächlich nur eine Verschiebung in der thematischen Besetzung des als solchen schlicht vorausgesetzten Erscheinungsfeldes vorliegt, die dessen unscheinbares Eigenwesen entstellt. Anders formuliert: Liegt mit der Beschreibung religiöser Phänomene erneut nur eine substitutive Variation des Zugangs zur Ursprungsphänomenalität vor, oder ist nicht im Gegenteil mit dem Rückgang auf die damit angezeigte Phänomenalität eine ursprüngliche Erschließung der phänomenologischen Konsistenz der Erfahrung, und darunter insbesondere der religiösen Erfahrung, allererst möglich geworden? Um diese Frage beantworten zu können, gilt es zunächst, sich Gewißheit darüber zu verschaffen, wie die phänomenologische Analyse diese Phänomenalität auffaßt, deren Begriff zuletzt ja über die Legitimität des Gegebenen zu richten scheint, wie Husserl dies paradigmatisch mit seinem "Prinzip der Prinzipien" vorexerziert hatte.

Ohne in eine detaillierte Analyse der in der Auseinandersetzung über eine mögliche "theologische Wende" verhandelten Sachverhalte einsteigen zu können¹⁹, soll hier gezeigt werden, welche Bedeutung diese Diskussion für das Selbstverständnis einer sich radikalierenden Phänomenologie besitzt. Bezeichnet die Religion *für* die Phänomenologie zuletzt also, so kann in

¹⁹ Das Schema der Kritik, das Janicaud in *Le tournant théologique* anwendet, konstatiert jeweils eine "Verdünnung der Phänomenalität", die sodann für eine "Inflation des Absoluten" verantwortlich gezeichnet wird (vgl. 32 ff., 49 ff.). Ob Lévinas' Beschreibung einer transgressiven Alterität, die sich der intentionalen Korrelation und der damit verbürgten methodologischen Neutralität widersetzt (35), aber auch Marions Rückgang auf "derivierte Phänomene" im Rahmen einer sogenannten – in *Etant donné* sodann verworfenen – "negativen Phänomenologie" (50), die Janicaud zufolge das phänomenale Band der Gegebenheit zuletzt selbst zersetzt, dieser Kritik jedoch tatsächlich unterliegen, muß hier offen bleiben. Wenn ich im folgenden zeigen möchte, daß die von Janicaud unterstellte einheitliche Phänomenalitätskonzeption, auf deren Boden eine methodologische Kritik im Lichte wissenschaftlich strenger Neutralität nur möglich ist, selbst unbestimmt bleibt, so läßt dies zumindest die Möglichkeit offen, daß Lévinas und Marion ihrerseits eine Kritik dieser Konzeption intendierten, und deshalb innerhalb ihrer Vorgaben nicht adäquat zu kritisieren sind.

methodenkritischer Perspektive dann gefragt werden, schlicht einen jener genealogischen Orte, an denen eine Substituierung ihres originären Anspruches durch stellvertretende Instanzen eines zuletzt ideologisch besetzten Dispositivs (das heißt insbesondere durch "theologische Sachverhalte") stattfindet? Oder ist mit ihrer "Intervention" im phänomenologischen Kalkül nicht vielmehr eine andere Möglichkeit der Erfahrung retabliert, gewissermaßen ein thematischer Heterotopos geschaffen, der sich diesem einsinnigen – vorwiegend in-tentional, ek-statisch und differäntiell interpretierten – Logos entzieht, um im Gegenteil auf einen *anderen Logos* zu verweisen; einen, der, wie Merleau-Ponty es im Hinblick auf das naturhafte Fleisch der Welt formulierte, "sich im Menschen verwirklicht, aber keineswegs als sein *Eigentum*"?²⁰

Wenn gegenwärtig die Thematisierung religiöser Phänomene die Phänomenologie also gewissermaßen auf die Probe stellt²¹, ihre thematische Integrität in der Anerkennung anderer Phänomenalitätsformen zuletzt sogar aufs Spiel zu setzen droht, so bleibt dagegen also zu fragen, ob diese Integrität nicht selbst eine einseitig verkürzte Selbstinterpretation der Phänomenologie repräsentiert. Aus der Tatsache, daß gewisse Phänomene die operative Identität der Phänomenologie herausfordern, ist aber im Gegenteil noch keineswegs zu schließen, daß andere Disziplinen sich ihr substituierten, und zwar gerade dann nicht, wenn die Phänomenologie als "erste Philosophie" darüber entscheidet, was *sich gibt* (und das heißt erscheint)²², ohne noch in das hermeneutische Feld

²⁰ M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München 1994, 344. Wenn Merleau-Ponty sogleich allerdings das Unsichtbare, den sogenannten *logos endiathetos*, als "das Unsichtbare *dieser* Welt" (ebd., 198) ausgibt, gibt er zugleich die Eigenphänomenalität dieses Unsichtbaren auf, indem er dieser die monistische Intelligibilität des Welterscheinens substituiert.

²¹ Vgl. dazu v. Verf., "Phänomenologie an der Grenze? Bemerkungen zum Status der Grenze in der Phänomenologie", in: *Recherches husserliennes* 16 (2001).

²² Vgl. J.-L. Marion, "Eine andere 'Erste Philosophie' und die Frage der Gegebenheit", a.a.O., bes. 28-31. Zur Identität von Sich-geben und Sich-zeigen, die Marion zuletzt dennoch postuliert vgl. *Etant donné*, 100-102.

und die Logik seiner anonymisierenden Sinngeneration zum Beispiel disseminiert worden zu sein.

Was aber bezeichnet die provozierte thematische Integrität der Phänomenologie, und worin ist ihre operative Identität festgemacht? Versuchen wir uns diesen Fragen von jenem Prinzip der klassischen Phänomenologie aus zu nähern, in dessen Setzung sich das uns leitende Problem exemplarisch niedergeschlagen hat.

3. Die vergessene Fragwürdigkeit der phänomenologischen Frage

Der primäre Gegenstand jeder phänomenologischen Analyse ist die "Sache selbst", deren Gegebenheit nach Husserl zur Aussprache des ihr eigenen Sinnes zu bringen ist. Nachdem die lebensweltlich-naive Vorgegebenheit der "Sache", die als "Leitfaden" der phänomenologischen Rückfrage im allgemeinen fungiert²³, sich in der Einnahme der phänomenologischen Einstellung allerdings in ein Spektrum von "Gegebenheitsweisen"²⁴ aufgelöst findet, ereignet sich eine entscheidende Wende. Mit dieser verlagert sich nämlich genau der *Status* der "Sache", der die Vorhabe ihrer Gegebenheit trägt, in das Geschehen der Bildung ihres Sinnes; jenes Sinnes bei Husserl, der sich im Rückgang auf die konstituierenden Leistungen einer transzendentalen Subjektivität und ihres genetischen Werdens allererst verantworten lassen soll, zugleich aber in dem selben Maße die Integrität der bodengebenden Lebenswelt sichert, in die jeder Sinnanspruch zuletzt aufs neue einströmt.

Die vielfältige Unabgeschlossenheit und Exzessivität, die jenem Geschehen der Sinnbildung jedoch konstitutiv zukommt, die ge-

²³ Der Stein des Anstosses liegt also in der phänomenologischen Konsistenz des "zu", dessen Funktion inmitten der Wendung "zu den Sachen selbst" nur allzuleicht zugunsten seiner epistemologischen Valenz ausgeblendet wurde. Die Problematizität dieses Prinzips erläutert M. Henry, "Quatre principes", a.a.O., 5 ff.

²⁴ Vgl. z. B. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI), Nijhoff 1969, 168 ff. zur damit sich eröffnenden "Typik der Korrelationen".

heimen Ökonomien ihrer Entfaltung und der vielfältige Anspruch, den sie mit sich tragen, werden dadurch zu einem *höheren* Gegenstand der Analyse. Es sind damit aber eigentlich nicht mehr die "Sachen selbst" der primäre Gegenstand der phänomenologischen Selbstbesinnung, sondern der "Anspruch", den ihre Gegebenheit hervorbringt, – jener Anspruch zudem, der von den verschiedensten Instanzen (der Welt, dem Anderen, dem Anruf etc.) besetzt werden kann. Daß die damit schematisch gewendete Logik der Phänomenwerdung sich in der Fortführung des husserlischen Erbes so immer mehr von der synchronen Synthetizität eines konstituierenden Subjekts (oder auch des "Monadens" und seiner teleologischen Allvergeschichtlichung zuletzt) abkoppelt, ist in dieser Perspektive ein bloß zu konzедierendes Faktum. Daß diese Abkoppelung sich weiters in die vielschichtigen Bereiche generativer Sinnbildung auflöst, um zugleich im Lichte anonymer Sinn- und Weltkonstitution verstanden zu werden, ist jedoch keineswegs die allein maßgebliche, wenn auch problematische Konsequenz dieser scheinbar von der geheimen Logizität der "Sachen selbst" herrührenden Entscheidung. Diese selbst bleibt nämlich vielmehr noch insofern zentral, wie sie nicht nur Eingang in jene Methode findet, der gemäß dieses Geschehen analysiert wird, sondern wie sie durch den *Zugang* zu diesen "Sachen" "selbst" letztlich sogar deren "Sachhaltigkeit" prägt. In dem Maße nämlich, wie das "Schauen selbst zum Schauen [zu] bringen" ist, wie dies Husserl formuliert²⁵, wie die reine Schau also zum Katalysator der Evidenz gerät, ereignet sich das, was Henry als die "thematische Wende"²⁶ bezeichnet: die Substitution der singulären *cogitationes*, des faktischen Lebens also durch das generische Wesen, dessen invariante Konstitutionstypik im Rahmen der Zeitgenese ihre reine Phänomenalität zersetzt. Die Konsequenzen dieser Substitution, die Henry schließlich zu einem "Paradigmen-

²⁵ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen* (Hua II) Den Haag 1971, 31, vgl. auch ders., *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (Hua XVII), Den Haag 1974, 167 u. E. Fink, *Studien zur Phänomenologie. 1930-1939*, Den Haag 1966, 206.

²⁶ Vgl. *Incarnation*, §§ 12-13, 103 ff.

wechsel von Intentionalität und Praxis" führen, der in einer Analyse des Fleisches und dessen vorgängiger In-karnation seine letzte Bedingung findet, sind unverkennbar: "L'apparaître du monde, le 'hors de soi' en lequel le voir se déploie ne rend jamais compte, disions-nous, de ce qui se trouve dévoilé en lui."²⁷

Beobachtet man diese immanente Entwicklung der Problematik, so ist zu folgern, daß der zunächst ausschlaggebende Punkt des methodischen Einsatzes sich verschoben hat: Die Analyse selbst, die sich einem gewandelten Terrain gegenüberfindet, unterliegt damit nämlich selbst einer grundlegenden Veränderung. Dabei handelt es sich um eine Modifikation, die sie allerdings geradezu selbst provoziert, weniger aber indem sie dem immanenten Wandel ihres Gegenstandes durch die Modifikation ihres Vorgehens Rechnung trägt, als daß sie die Integrität ihres Gegenstandes der immanenten Logik ihres Vorgehens geradezu opfert. Entscheidend ist in dieser Perspektive dann, so viel bleibt zunächst festzuhalten, daß eine sich radikalisierende phänomenologische Analyse klar auseinander hält, was die Methode an den Gegenstand bindet, und inwiefern der Gegenstand sich im Gegenzug aber der Methode entzieht, insofern er als reine Gegebenheit zuletzt bei keinem (zureichenden) Grund mehr in Schuld steht.²⁸

Die damit in ihrer Dynamik skizzierte Korrelation von Methode und Gegenstand der Phänomenologie, deren geheime und unreflektierte Identifikation Henry, wie schon erwähnt, zum Angelpunkt seiner Kritik der klassischen Phänomenologie gemacht hat, entscheidet also über die Phänomenalität des Phänomens; darüber, was die Bedingung eines Phänomens bildet und was als Phänomen überhaupt in den Blick zu treten vermag.

Für Husserl und seine Nachfolger bezeichnen die Gesetze der Phänomenwerdung diese Bedingungen: Horizonteinschreibung, Ichreduktion und Objektpolarisierung im Rahmen der Intentionali-

²⁷ Ebd., 113.

²⁸ Dazu J.-L. Marion, "Aspekte der Religionsphänomenologie: Grund, Horizont, Offenbarung", in: A. Halder e.a. (Hg.), *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*, Düsseldorf 1988, 84-103, hier 88.

tätsvorentscheidung sind hier als jene universalen Prämissen zu nennen, deren Vorgaben die phänomenologische Tradition vielfach variierte (z.B. in den Konzepten der Supplementarität, des Anrufs, des Ereignisses), als solche aber niemals infrage stellte.²⁹ Mit dieser De-finition, der zugleich eine wesenhafte Endlichkeit von In-tuition und Sinnentwurf korrespondiert, erscheint allerdings eine Reihe von Phänomenen, und neben den "Limesphänomenen" Husserls sind hier vor allem die "gesättigten Phänomene" (insbesondere der religiösen Erfahrung) zu nennen³⁰, nicht weniger als problematisch: Ihr Erscheinen ist prinzipiell nicht gesichert, ihre Phänomenalität unbegründet, ihr Anspruch exzessiv, nicht identifizierbar und im Grunde paradoxal (vgl. auch 44 ff.). Sind die Konsequenzen dieser Skizzierung, die auf eine Retablierung der *metaphysica specialis* im Rahmen der phänomenologischen Überwindung der *metaphysica generalis* durch die Entfaltung der Bedingungen der Möglichkeit von Präsenz überhaupt hinauszulaufen scheinen (88), jedoch wirklich zutreffend? Sind sie es insbesondere dann, wenn man anerkennt, daß diejenige Phänomenalität, unter deren Bedingungen sie auftritt, selbst keineswegs unproblematisch ist?³¹ Läßt sich denn im Gegenteil nicht eine Phänomenalität denken, für die die "Unmöglichkeit"³² solcher Phänomene zu einer durch und durch positiven Bestimmung wird? Läßt sich nicht weiters eine andere Erscheinungsweise nachweisen, die sich den Bedingungen der husserlschen und post-husserlschen Phänomenalitätskonzeption in genau dem Maße entzieht, wie sie deren innerste Bedingung bildet? Was also sind, und exakt damit kann eine abschließende Frage Janicauds wiederaufgenommen

²⁹ Vgl. R. Kühn, *Radikalisierte Phänomenologie*, Wien 2002.

³⁰ J.-L. Marion, "Le phénomène saturé", in: J.-F. Courtine, *Phénoménologie et théologie*, a.a.O., 79-128.

³¹ – Daß es also, wie Marion zurecht schreibt, ihre "Möglichkeit" ist, die zu bedenken bleibt, und daß das religiöse Phänomen dementsprechend geradezu als "Index" dieser Möglichkeit zu fassen ist ("Le phénomène saturé", 80).

³² J.-L. Marion, "Aspekte der Religionsphänomenologie", z.B. 89, im Rahmen des Versuchs, einen nicht-theologischen Offenbarungsbegriff zu denken; vgl. auch "Le phénomène saturé", 102 ff.

werden, die "phänomenalen Grenzen"³³ der Erfahrung, in die sich diese immer schon verstrickt findet; Grenzen, deren Wesen womöglich weniger in der "Endlichkeit" des durch sie eröffneten Spielraums der Erfahrbarkeit liegt, als in der abgründigen "Intensität" dieses Erfahrenkönnens selbst, in dessen eigenwesentlicher Phänomenalität?

Versuchen wir, ohne diese Fragen im einzelnen zu erörtern, die philosophisch entscheidende Konsequenz aus ihnen zu ziehen: Müssen Intentionalität, Ich und Horizont als die konstitutiven Merkmale jeder Phänomenalisierung gelten? Oder sind im Gegenteil nicht auch Phänomene denkbar (und darunter insbesondere die Gegebenheiten der religiösen Erfahrung!), deren Gebung/Gegebenheit (*donation*) sich anderen Gesetzmäßigkeiten gemäß ereignet, als dem ek-statisch festgeschriebenen Erscheinen im lichthaften Außen der Welt; in jenem *Apriori der Irrealität*, wie man mit Henry formulieren könnte³⁴, dessen generische Vorherrschaft zuletzt jede Erfahrung letal verdünnt?

Diese Möglichkeit vorausgesetzt, wird die Qualifikation der Radikalisierung der Phänomenologie unter dem Schlagwort einer "theologischen Wende" nun zugleich aber als ein illegitimer Vorgriff durchsichtig, der sich in Janicauds weiterführender Konzeption einer sogenannten "minimalistischen Phänomenologie" noch verdichten sollte³⁵: Die Restriktion des thematischen Feldes beruft sich nämlich, im Hinblick auf eine implizit an Ricœur orientierte "Hermeneutik" (21), auf eine fehlende methodologische Konsistenz. Genau diese setzt sie im Gegenzug jedoch selbst bereits dadurch aus, daß sie eine *Neutralität* des Operativen unterstellt, die sich im Rückgang auf die präsumtive Identifikation von Methode und Gegenstand der Phänomenologie jedoch gerade, wie wir oben zeigten, zersetzt.

³³ Janicaud, a.a.O., 89 (Hvh. M. S.).

³⁴ Vgl. M. Henry, "Ich bin die Wahrheit", a.a.O., 32 ff.

³⁵ Vgl. *La phénoménologie éclatée*, 95-119.

4. Der "Umsturz" der Phänomenologie

Wie Janicaud festhält, ist Henrys Phänomenologieverständnis von einem Paradigmenwechsel radikalster Natur gekennzeichnet. Henrys Versuch, die Bedingungen der von Husserl gleichsam "verwalteten"³⁶ Phänomenalität selbst zu erarbeiten, vollzieht sich – wie Janicaud auch mehrfach festhält – unter dem Übertitel eines radikalen "Rückgangs auf das Originäre" (60). Impliziert dieser Rückgang jedoch, jenseits seiner bloß "formalen Kohärenz", wie Janicaud ebenfalls nahelegt, eine "extreme Entkräftung aller Erfahrung" (ebd.)? Dient die Phänomenologie Henry damit gleichsam nur als "Prothese" (vgl. 60, 70) eines solchen Rückgangs, um so einer "negativen Theologie" Platz zu machen, die zuletzt nicht nur "strukturierter" scheint als diejenige Immanenz, aus der sie hervorzugehen vorgegeben wird (61), sondern ihr zudem eine "eigene Kohärenz" (62) unterschiebt?

Das Originäre im Sinne Henrys ist jedoch keineswegs durch den klassischen phänomenologischen Limes-Begriff zureichend bezeichnet, der seine Integrität in der horizonthaften Verfassung des Korrelationsapriori findet. Im Gegenteil entzieht es sich in dem Maße, wie Henry die Immanenz selbst noch "vertieft"³⁷, um sie damit radikal von der sie im Medium des Bewußtseins oder auch Daseins hervorbringenden Manifestation abzukoppeln. Das Originäre liegt damit keineswegs mehr "vor" oder auch "hinter" uns, um im Rahmen der phänomenologischen Selbstexplikation nach Anschaulichkeits- und Gegebenheitsgraduierung, hermeneutischer Sinnerfüllung und vorlaufender Entschlossenheit bzw. pro-thetischer Supplementierung zuletzt immer noch formalisierend festgehalten zu werden. Im Gegenteil ist das Originäre durch die Vollzugsmodalitäten jener "radikalen Immanenz" zur Anzeige gebracht, deren subjektive Bedingung weder im transzendentalen Bewußtseins Husserls, noch im Sein als dem letzten Horizont aller Gegebenheit festgemacht werden kann (vgl. 58 f.).

Bezeichnet Metaphysik im Letzten eine wie auch immer gear-tete "Transzendenzabhängigkeit", so verweist Janicauds Etikettie-

³⁶ J.-L. Marion, *Réduction et donation*, a.a.O., 62.

³⁷ J. G. Hart, "Michel Henry's phenomenological Theology of Life", in: *Husserl Studies* 15 (1999/3) 183-230, hier 204.

rung dieser Position als einer idealistisch konnotierten "Meta-physik des Lebens und des Gefühls" (60) gleichsam wider Willen auf Henrys neuartiges Verständnis der Immanenz, das sich jedem "Aufweisvorgang" am Leitfaden der husserlschen "Transzendenz in der Immanenz" entzieht, um demgegenüber deren lebensseitlich-praktische "Erprobung" (*épreuve*) zum Ausdruck zu bringen.³⁸ Entsprechend weist dieser die Immanenz am Leitfaden der Affektivität als eine ursprüngliche Rezeptivität³⁹ aus, deren ontologisch reine Selbstreferentialität das Wesen der Manifestation als – in Relation zum intentionalen Transzendenzprimat – originäres Sich-Selbstoffenbaren bildet. Die "transzendente Affektivität" als Matrix der Manifestation erweist sich so zuletzt als das nicht-intentionale, in keine distanzierte Evidenz aufzulösende Eigenwesen jeglichen Erscheinens überhaupt: als das "ursprüngliche *Wie* jeder Manifestation, das heißt die phänomenologische Materialität in ihrer reinen Phänomenalität".⁴⁰

Die Verbindung, die diese reine, als "ontologische Kategorie"⁴¹ verstandene Immanenz zur Phänomenalität unterhält, besteht nun darin, daß jede Phänomenalität überhaupt sich nur insofern in ihre Bedingung gesetzt finden kann, wie sie in dieser Bedingung hervorgebracht wird. Damit aber ist nicht nur die Bestimmung der "reinen" Immanenz wiederholt, sondern diese als "absolut"⁴² ausgewiesen, insofern sie ja das Wesen jeder Manifestation in dem Maße bildet, wie es sich als originäre Rezeptivität horizontbildend

³⁸ Zu dieser "Beweisprobe" der Lebensrealität, die gleichursprünglich eine "Heimsuchung" indiziert, vgl. M. Henry, *Radikale Lebensphänomenologie*, a.a.O., 197 f., 261 ff.; vgl. auch den Glossar des Übersetzers R. Kühn, in M. Henry, *Ich bin die Wahrheit*, a.a.O., 397.

³⁹ Vgl. *L'essence de la manifestation*, §§ 25 ff., wo gezeigt wird, daß die Realität des Transzendenzaktes in der Phänomenalität des Seinshorizonts nicht enthalten ist, sondern diesen im Gegenteil qua Rezeptivität allererst hervorbringt.

⁴⁰ *Radikale Lebensphänomenologie*, a.a.O., 265.

⁴¹ M. Henry, ebd., 323.

⁴² Ebd., 597, 858; vgl. H. R. Sepp, "Der phänomenologische Ursprung des Absoluten bei Husserl und Henry", in: R. Kühn/S. Nowotny (Hg.), *Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur*, Hamburg 2002 (im Erscheinen), 205-226, bes. 212 ff.

selbst ergreift, ohne diese Möglichkeit noch einer horizonthaften Potentialitätsbestimmung zu verdanken. In diesem Sinne aber verweist jede Erfahrung, als phänomenologische nämlich, auf die sie bedingende, laut Husserl "reell immanente" Dimension ihres ursprünglichen Manifestiertseins. In dieser "Absolutheit" der Immanenz löst sich die Erfahrung jedoch keineswegs auf, wie Janicaud behauptet, sondern gewinnt durch die sie generierende pathisch-tonale "Selbst"-Referenz dieser Immanenz⁴³ im Gegenteil erst ihre unvergleichliche phänomenale Dichte: In dem Maße, wie jede Erfahrung, bevor sie auf dem Schirm des Bewußtseins aufbricht und intentional evaluiert wird⁴⁴, sich in ihrer gänzlich passiven Selbstübereignung selbst ergreift und erprobt, erweist sich die reine Immanenz als das Wesen der Erscheinung; als diejenige originäre Phänomenalität, die durch nichts anderes definiert wird, als durch die Selbstreferenz der sich in ihr ohne jede Initiative ergreifenden Affektivität, d.h. durch ihre gänzlich passive "transzendente Geburt".⁴⁵

Der entscheidende Kritikpunkt Janicauds kann nun darin festgemacht werden, daß er diese "interne Struktur" der Immanenz, die sich für Henry geradezu als eine "pathische Dialektik" der modalen Grundtonalitäten von Leiden und Sich-Erfreuen konkretisiert⁴⁶, als eine "tautologische Interiorität" auslegt (61). In diesem

⁴³ Henry spricht von "pathischer Unmittelbarkeit" (*Radikale Lebensphänomenologie*, a.a.O., 200, 265) oder später auch von "Selbstumschlingung" (*Ich bin die Wahrheit*, 89).

⁴⁴ Soweit führt die Beschreibung der Faltung der Gegebenheit bei J.-L. Marion; vgl. *Etant donné*, 101 f.

⁴⁵ M. Henry, "Phénoménologie de la naissance", in: *Alter* 2 (1994), 295–312. Die damit angezeigte "absolute Situation" bezeichnet zugleich die äußerste "Gewalt" des Lebens (vgl. dazu R. Kühn, *Radikalisierte Phänomenologie*, a.a.O., "Ausblick: Gewalt der Erprobung – oder praktische Phänomenologie"), das niemals anders kann, als sich in jedem Augenblick selbst zu erfahren, wofür der Ausdruck der "Passibilität" gesetzt werden kann, der die unaufkündbare Relation markiert, die das Leben an das Fleisch bindet.

⁴⁶ Vgl. M. Henry, z. B. *Radikale Lebensphänomenologie*, a.a.O., 201 f., *Ich bin die Wahrheit*, 277 ff.

Sinne würde mit Henry also keine positive Bestimmung der Erfahrung erfolgen, sondern im Gegenteil eine *Subreption des Originären als Absoluten*. Für dessen Explikation wird die Phänomenologie dann gleichsam nur als Mittel vorgeschoben, und damit in eins die bereits angesprochene "Verdünnung" der Erfahrung besiegelt, die durch ihre theologische Verfaßtheit gleichsam aufgewogen wird.

Diese "Metaphysik des Lebens und des Gefühls", die laut Janicaud ihren phänomenologischen Einsatz also *ad absurdum* führt, entgeht damit zugleich, und dies ist der letztlich entscheidende Kritikpunkt, der Ordnung der Repräsentation und auch des Wissens (vgl. 61), sodaß sich das – zugleich aber uns allen gemeinsame, kategorial universalisierte – "Leben" also in einem strukturellen "Nicht-Wissen des göttlichen Lebens" gänzlich auflöst (vgl. ebd.). Janicaud zufolge verschließt sich Henrys Konzeption damit zwangsweise in einen geradezu "phantastischen metaphysischen Essentialismus" (62), dessen Kohärenz sich aber nicht nur jenseits der Phänomenologie, in einer "spirituellen Bewegung" (ebd.), die sich in nichts Geringerem als dem mystischen Denken Meister Eckharts wiederfindet, festmachen läßt.⁴⁷ Zugleich auch "des-inkarniert" (ebd.) sie vielmehr, insofern der Rückgang auf das Originäre leitend bleibt, die Struktur der Affektivität, und das heißt zuletzt das konkrete Leben in seinen prägenden Bestimmtheiten, womit zuletzt überhaupt jede phänomenologische Positivität des Lebensbegriffs verlorenzugehen scheint.

Henry insistiert nun allerdings nicht einfach darauf, daß dem Leben, weit entfernt davon, sich in einer "tautologischen Interiorität" abzukapseln, eine "unzerstörbare Positivität"⁴⁸ zuzusprechen ist, deren Konkretion ein Geheimnis bliebe. Im Gegenteil besteht die Intention Henrys, die spätestens mit *C'est Moi la vérité* und *Incarnation* manifest wird, darin, daß sich die Materialität dieser Positivität aus nichts anderem als der primordial-impressionalen

⁴⁷ Vgl. Janicaud, a.a.O.; zur gleichwohl entscheidenden Bedeutung Eckharts vgl. N. Depraz, "Seeking a phenomenological metaphysics: Henry's reference to Meister Eckhart", in: *Continental Philosophy Review* 32/3 (1999) 303-324.

⁴⁸ *Radikale Lebensphänomenologie*, 181; zit. bei Janicaud, a.a.O., 66 f.

Infrastruktur der Immanenz, aus der "Implosion ihres Pathos"⁴⁹ und der damit gleichursprünglichen Bewegung ihrer "Ipseisierung"⁵⁰ verstehen läßt. Darin besteht, rein formal gesprochen, sicherlich ein Fortschritt gegenüber *L'essence de la manifestation*, insofern dort die Immanenz tatsächlich ohne alle Relationen auszukommen schien.⁵¹ Entscheidend ist dabei allerdings, wie Henry diese "Konkretisierung" versteht.

Es ist weniger ein phänomenologischer Pseudo-Diskurs, der sich – und man wüßte tatsächlich nicht *wie* – material macht (70), indem er eine "pathische Sakralität" herbeizaubert (ebd.), wie Janicaud dies suggeriert. Im Gegenteil ist es der Nachweis der konsistenten Entfaltung diese unsichtbaren "nichtintentionalen Bezüge"⁵² der Immanenz, die keineswegs als bloß "formale Anzeigen", sondern vielmehr als die lebenseidetischen Ausprägungen dieser materialen Erscheinensstruktur selbst gelten müssen, durch die alleine sich die Immanenz des Lebens bestimmt. In dieser Hinsicht hat etwa das konstitutive Vergessen der transzendentalen Gebürtigkeit, das heißt das "Vergessen des Sohnseins" durch den Menschen als Leitfaden zu einem Verständnis der *co-generatio* des absoluten Lebens in jedem Lebendigen gelten⁵³, wodurch zugleich ein erneuertes Verständnis der johanneischen Schriften aufbricht. In derselben Perspektive kann sodann die Frage nach

⁴⁹ M. Henry, a.a.O., 182.

⁵⁰ M. Henry, *"Ich bin die Wahrheit"*, 150. Die Struktur wird damit zu einer "Selbstbewegung", jener des "unaufhörlich geschehenden Ankünftigwerdens" (ebd. 82, vgl. 223 f.) nämlich, die zugleich auf die absolut vorgängige "Selbstzeugung" des "passiven Mich" (150 ff. u. 186 ff.) verweist, dessen Selbstvergessen die "transzendente Illusion" (vgl. 196 ff. u. 287 f.) eines autonomen *ego* generiert.

⁵¹ Soweit die Interpretation von D. Zahavi, *Self-awareness and Alterity*, Evanston 1999, z. B. 88 ff., der im Gegenteil aufgrund seiner Anknüpfung an das Modell einer reflektiven Selbsterfassung Differenz und Alterität als Konstitutiva jeder Manifestation einfordert (vgl. ebd., 195-202). Hier bliebe freilich zu klären, ob die Fokussierung auf die Möglichkeit des Selbstbewußtseins die radikalphänomenologische Frage nach der Phänomenalität des damit bezeichneten Erscheinens überhaupt betrifft.

⁵² *"Ich bin die Wahrheit"*, 90.

⁵³ Ebd., 150 ff., 224 ff.; vgl. nochmals J. G. Hart, op. cit., bes. 204 ff.

der Inkarnation den bereits erwähnten "Paradigmenwechsel von Intentionalität und Praxis" konkretisieren, wie Henry dies im Zusammenhang mit seinen Analysen eines "fleischlichen cogito" gezeigt hat, dessen eigenwesentliche Intelligibilität weiterhin zu bedenken bleibt.⁵⁴ Die Auslegung eines Spektrums "immanenter Alteritäten" zuletzt, die das husserlsche Paradoxon der Intersubjektivität auf eine ko-pathische Gemeinschaftlichkeit zurückverfolgt, oder die Analyse der Erde als widerständiger Grenze der Selbstentfaltung leiblich-lebendiger Subjektivität im Prozeß der "Erdeinverleiblichung"⁵⁵ können dafür als andere Beispiele gelten, deren Sprengkraft auf dem Hintergrund des erwähnten "Umsturzes" zu verstehen bleiben.

Nicht nur erfolgt damit aber, wie Janicaud auch unzweifelhaft erkannt hat, eine "Ausweitung" des phänomenologischen Feldes, sondern vielmehr seine "Aufsprengung". Daß die Dynamik der Phänomenologie damit aber unterbrochen wird, besagt keineswegs, daß sie dadurch ihre Möglichkeiten illegitim überschritten hätte. Genau dies kann man ihr in eben dem Moment nicht mehr unterstellen, wie sie den ursprünglichen Zielsinn der Reduktion zur Entfaltung bringt, der wesentlich darin besteht, nicht zu begrenzen, sondern vielmehr zu *geben*. Eine eigenwesentliche Phänomenalität der Religion aufzuweisen, die sich dem Gesagten zufolge mit der internen Logik dieser "Gabe" identifiziert und insofern sich selbst genügt, bezeichnet damit nicht weniger als eine völlig legitime Aufgabe der Phänomenologie.

5. Konklusion

Wenn laut Janicaud ein entscheidender Beitrag der Phänomenologie darin liegt, das Verhältnis von Philosophie und Wissenschaft insgesamt kritisch jeweils aufs Neue zu definieren, den dazwischen sich entfaltenden Spannungsraum der *episteme* topologisch

⁵⁴ Vgl. M. Henry, *Incarnation*, a.a.O., §§ 25 u. ff., 189 ff., die Analysen zu "Ich-kann", "Handlung" und dem Fleisch als "immemorialen Gedächtnis der Welt".

⁵⁵ M. Henry, *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*, Freiburg/München: 1994, 165 ff.

zu vermessen und in seinen Besetzungen aufzuklären⁵⁶, so kann diesem Befund nur zugestimmt werden. Zugleich muß aber, und das Faktum einer "Wende" oder auch eines "Umsturzes" der Phänomenologie selbst unterstreicht dies, das methodologische Dispositiv, das gerade auch für Janicauds Vorgehen als leitend zu gelten hat, seinerseits als problematische Vorgegebenheit erkannt werden. Intentionalität, teleologische Evidenzierung, egologische Polarisierung, aber auch "Strenge" und präsumtiv explizierbare Apodiktizität müssen damit unter anderem als höherstufige "Leitfäden" durchsichtig werden. Deren Destruktion sprengt dann die einsinnige, im Operativen sich vollziehende Selbstkonstitution der historischen Phänomenologie auf, die in einem regulativen Verständnis ihrer Gegenstände gerinnt.⁵⁷ Demgegenüber eröffnen die Interventionen Marions und insbesondere Henrys der Phänomenologie die Möglichkeit, nicht nur, aber insbesondere auch die Phänomene der Religion erstmals diesseits einer theologischen Vorentscheidung noch aufzugreifen. Indem diese Radikalisierungen der Phänomenologie die Möglichkeit eines Aufbruchs der klassischen Phänomenalität in der Abgründigkeit der phänomenologischen Methodologie selbst lokalisieren, bekunden sie zugleich, ganz im Gegensatz zu Janicauds Vorwurf, ein methodisches Problembewußtsein allerersten Ranges, das es ihnen erlaubt, die phänomenologische Frage in ihrem eigenen Sinne radikal voranzutreiben.

Wenn sich in dieser Perspektive schließlich herausstellen sollte, daß die Abblendung der phänomenologischen Möglichkeitsbedingungen alle Erfahrung betrifft, so müssen wir Janicaud zuletzt dann allerdings auch dahingehend widersprechen, daß der "Raum der Überschneidung von Philosophie und Wissenschaft" rein bzw. unbeschrieben [*blanc*] (81 u. f.) ist: Im Gegenteil hat sich ihm eine *Topologie der Irrealität* substituiert, deren virtuelle Gesetzmäßigkeiten sich den sinnlichen Bedingungen der Lebens-Welt aufzwingen. Einer Phänomenologie der Religion bleibt damit gleichur-

⁵⁶ Janicaud, a.a.O., 81.

⁵⁷ Vgl. v. Verf., "Passivität und Alterität. Zur operativen Selbsterhaltung der Phänomenologie nach Husserl", in: H. R. Sepp (Hg.), *Husserl heute* (in Vorbereitung).

sprünglich eine phänomenologische Kulturkritik zur Seite zu stellen⁵⁸, die den Grund für diese gegenwärtig ausufernde "Barbarei" in jenem selben Leben wiederzufinden hat, das aufgrund derselben Bedingung nur für die Epiphanien des Anderen offen ist, oder auch für den "Vorübergang der Götter".

⁵⁸ Vgl. dazu bereits M. Henry, *Die Barbarei*, op. cit.