



DIE „ANDERE BARBAREI“.
Zu Michel Henrys phänomenologischer Kulturkritik*

Michael Staudigl

Um die Kulturkritik Henrys¹ vorzustellen, diskutiere ich die für sie zentrale „Barbarei“-These in ihrem Kontext, v.a. in ihrer Relation zur Krisis-Analyse Husserls (I). In der Folge entfalte ich die lebensphänomenologische Basis dieses Ansatzes (II) und zeige zuletzt, worin seine Defizite liegen (III). [So sich diese Einteilung mit der folgenden Kapiteleinteilung deckt, würde ich auch diese römisch numerieren, allerdings fehlte dann der Hinweis auf Abschnitt 4.)

1. „Krisis der Wissenschaften“ und „Barbarei des Wissens“

Die Zerstörung der Kultur, die Henry in *Die Barbarei*² diagnostiziert, ist der Gegenwart nicht äußerlich, infiziert sie nicht zufällig (vgl. 112). Sie entspringt ihr selbst, da in ihr – so die These – eine *gemeinsame Steigerung des Lebens*, wie sie bisher in Kunst, Wissenschaft und Religion und alltäglicher Praxis stattfand, nicht mehr möglich ist. Es ist aber nicht die *Möglichkeit*, die fehlt, sondern die Tatsache, dass sie ungenutzt bleibt und „pervertiert“: Die „Barbarei“ ist also eine „*ungenutzte Energie*“ (284), die zur „Krankheit des Lebens“ (113) anwächst. Sie ist kein Innehalten des Lebens in seiner Teleologie, sondern die Verweigerung, jene Wege einzuschlagen, in denen seine Verwirklichung möglich ist, d.h. seine „Selbstflucht“ (295 f.). Henry setzt diese „Wege“ bzw. „Handlungsformen“ (vgl. 280 f.) nicht der normativen Funktion von Kulturschöpfungen gleich, sondern verankert sie in der *Phänomenalität des subjektiven Lebens*. „Kultur“ ist daher dem subjektiven „Leben“ koextensiv. Zentral ist, wie Henry diese Phänomenalität, die keine Modalität der Intentionalität sein soll, fasst.³ Es handelt sich um die *Erfahrung selbst*⁴, die diesseits der appetitiven Selbstauffassung als Erlebnis des Ego unaufkündbar sich selbst gegeben ist:

„Das Sein der Subjektivität, nämlich das Sein in seinem Ursprungswesen, ist kein Sein im angedeuteten Sinne [sc. ein dem Verstehen zugängliches

* Dieser Text ist Teil des Projekts „Phänomen Gewalt. Perspektiven phänomenologischer Forschung“, gefördert von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften im Rahmen eines APART-Stipendiums. Ich danke dem Institut für die Wissenschaften vom Menschen (Wien) für die mir eröffnete Möglichkeit, meine Arbeit im Rahmen eines Visiting Fellowship aufnehmen zu können.



Sein; M.S.]; es ist gerade ein Werk und ein Vollzug. Dieser besteht in jenem Zu-sich-kommen, durch das die Subjektivität nicht aufhört, sich selbst zu erfahren und sich somit in der kontinuierlichen Erfahrung ihrer selbst zu steigern.“ (275)

Diese Phänomenalität, die Henry gegenüber der noematischen Irrealisierung des Lebens⁵ in der klassischen Phänomenologie „retten“ möchte, ist das an sich gekettete, keiner intentionalen Sinngebung zugängliche *affektive Leben des Subjekts*. Dieses geht nie in einer distanzhaften Vorstellung auf, sondern affiziert sich in jedem Akt selbst, d.h. umschlingt sich im „affektiven Fleisch“ des *Gefühls*⁶, ohne in Differenz mit sich zu treten:

„Diese Umschlingung ist phänomenologisch; sie ist die Phänomenalität in ihrem ursprünglichen Gewebe; das Pathos, in dem das ursprüngliche Sich-selbst-erleiden als das Leben besteht und sich gemäß den phänomenologischen Grundtonalitäten des Leidens und Erfreuens zusammen modalisiert.“ (277)

Die „Barbarei“ ist vor diesem Hintergrund die *Verweigerung*, diesen tonalen Übergang, der „weder befriedigt noch beantwortet wird“ (289), zu durchlaufen. Sie liegt in der Verweigerung, sich noch an sich selbst zu steigern und die „Durchquerung des Erleidens“ (285) – die ihr integraler Bestandteil ist und bleibt – auf sich zu nehmen. Dadurch wird sie zum paradoxen Versuch, das Leben in seiner Realität zu fliehen bzw. es, da es sich nicht fliehen kann, zu zerstören (vgl. 295 f.).

Für Henry liegt der *strukturelle* Grund dieser Verweigerung, die zur *Verneinung* der Lebensrealität wird, darin, dass mit der Ausbildung technologisch überformter Wissenschaften die *Subjektivität* in ihrem lebendigen „Bedürfen“⁷ als Wahrheitszugang nicht nur abgeblendet, sondern ausgeschaltet wird. Indem das *Bedürfen*, d. h. die „unbegrenzte Selbststeigerung des *Lebens* in dessen ewigem Ankünftigwerden in sich“ (289), als kontingenten Faktoren überantwortetes *Bedürfnis* auftritt, d.h. als Sorge um einen im Horizont der Welt substituierbaren Mangel, geht seine ontologische Eigenmacht verloren.⁸ Diese Substitution ist Angelpunkt der Kritik:

„Auch das Bedürfnis ist eine Last, und zwar nicht, weil es eine bestimmte Gestalt annimmt oder dieses oder jenes natürliche Bedürfnis ist: zu trinken oder zu essen oder als sexuelles Bedürfnis, sondern aufgrund seiner Subjektivität, die das Bedürfnis mit ihm selbst bis hin zur Unerträglichkeit dieser Last belädt.“ (279)

Der Ursprung der Verweigerung, diese Last auszutragen, worin die Zerstörung der gemeinsamen Voraussetzungen von „Kultur“ gründet, liegt nun – hier ist Henry mit Husserl einig – in einer spezifischen Gestalt abendländischer „Kultur“: ihrer Auffassung von *Wissenschaft* und *Wissen*.⁹ Die „Barbarei“ ereignet sich aber nicht *gegen* die Universalität der Kulturformen, v.a. gegen die der Wissenschaften, sondern *in* dieser, genauer in der Form des *Wissens* (vgl. 366). Henrys „Rückgang“ in das subjektive Leben und seine „Praxis“, die Husserls Reduktion auf transzendente Konstitutionsleistungen korrigieren möchte, geht hinter die dem *Wissensideal* folgenden Voraussetzungen, die diese Reduktion belasten, zurück. Die Kritik ist so Kritik des Wissenschafts- und

tiefer des Wissensbegriffs, mit dem Husserl, im *europäischen* Horizont einer „universalen Teleologie“¹⁰ denkend, nie brach.

Die tiefe Gemeinsamkeit von objektiver Wissenschaft und abendländischer Philosophie liegt in ihrem „impliziten Bewusstseinsverständnis“ und ihrer Auffassung der „Phänomenalität der Phänomene“ (90). In ihrem Streben nach „ontologischer Objektivität“ setzen sie die Intentionalität als „Vermögen des Sehenlassens, des Sichtbarmachens“ (89 f.) voraus, d.h. das Sich-zeigen im Medium des Außen als einzigen Realitätszugang (vgl. 105 ff.). Henry sieht deshalb in den Auswirkungen moderner Technik nicht einfach eine „Krisis“ der Wissenschaften. Er ist an der „Lebensbedeutsamkeit“ des aus ihnen hervorgehenden und mit Bezug auf sie kritisierten Wissens nicht interessiert. Das entscheidende Versäumnis liegt nämlich davor und wird nur sichtbar, wenn das „Telos der Evidenz“ (92) selbst suspendiert wird, um einem „*anderen Wissen als dem der Wissenschaft und des Bewußtseins*“ (ebd.) Raum zu geben. Husserl dagegen habe das *Leben* nur als „intentionales Leben“ gefasst und so den Objektivismus der Wissenschaften signiert, sodass das „Leben“ zum *Korrelat des Denkens im Medium des Wissens* wurde. Darin hat es keine Eigenintelligibilität, sondern muss an einer universalen Vernunft teilhaben, um in die Genese der Erfahrung einzugehen. In seinem Sich-gegebensein als Affektivität, d.h. als „immanentes Lebenswissen“ und „Praxis“ (109), bleibt es ungedacht.

Die Idee, dass „Barbarei“ wie Krisis durch eine transzendente Besinnung auf die verborgene Teleologie der Rationalität unschädlich gemacht und (in einem „Heroismus der Vernunft“, wie Husserl meint) überwunden werden könnten (sodass das „*Scheitern des Rationalismus*“ nur „*scheinbar*“ wäre¹¹), ist daher illusionär. Sie trifft das Problem nicht, sondern klammert es aus, vertieft es. Henrys Kritik an Husserl, dem er vorwirft, wie die Tradition die *lebendige* Subjektivität verfehlt zu haben¹², indem er sie der Teleologie der Evidenz unterstellt und in ihrem reellen Eigenwesen verfehlt habe, zeigt dies. Gerade der Teleologiedanke blendet die Lebensrealität dort aufs neue aus, wo er die Krisis durch den Rückgang in eine vorprädikative *Lebenswelt* aufhebt, indem er ihr die Wissenschaftsintention *reintegriert*. Was Husserl einholt, ist nichts als eine *Letztfundierung* aller Sinngebungen, v.a. der wissenschaftlich-diskursiven, in den „fungierenden Intentionalitäten“ des Ur-Ich. Teilt man Henrys Annahme und fasst man die *Kulturform* wissenschaftlichen Wissens als Medium des uns *heute* zugänglichen Wissens, bedeutet dies, dass das „subjektive Leben“ in seiner transzendentalen Ursprungsleiblichkeit (vgl. 95 f., 163 ff.)¹³, in der sich originäre Gemeinschaftlichkeit, Kunst und Religion in ihrer Eigenintelligibilität immer schon verwirklichen, kein *Thema* ist.

Die Bedrohung, die sich in den „Entartungen“ der Technik und ihren Nebeneffekten abzeichnet, zeigt sich so in ihrer Dringlichkeit. Es handelt sich hier nicht mehr um eine *Krisenerscheinung*, die durch eine Umstrukturierung oder Neuorientierung des unbefragt fungierenden Wissens bewältigbar wäre. Was auf dem Spiel steht, ist eine vor unseren Augen geschehende, aber kaum ins Bewusstsein tretende „Zerstörung der Kultur“ (78) durch die systematische Ausschaltung des Lebens, wie sie unser wissenschaftlich geprägtes Weltverhältnis besiegelt. In seiner Außerordentlichkeit bedroht dieses Ereignis deswegen unsere *humanitas*, nicht aber nur ein Stadium ihrer Selbstauffassung.¹⁴

Während Husserl in der *Krisis* eine *Kontinuität* in der Geschichte sieht, die

in der „geistigen Gestalt Europas“ gerinnt, nimmt Henry eine solche Kontinuität scheinbar nicht an. Die Rede von „Barbarei“ impliziert im Gegenteil einen *Bruch* der Vernunftgeschichte, deren transzendentaler Sinn so fraglich wird.¹⁵ Seinen Ursprung hat dieser Bruch in einer „ontologischen Kehre“, die dem Ökonomischen in Form seiner technologischen Objektivierung eine eigene Finalität unterschoben hat, in der sich seine Praxisbindung zersetzt (vgl. 172 f.). Damit setzt sie die „immanente Lebensteleologie“ und das ihr eigene „Ethos“ (274) außer Kraft und überlässt sie einem „Nihilismus der Ex-hibition“, der zur „Selbstabdankung des lebendig-kulturellen Begehrens“ an „Fremdprozesse“ wird und in der „Lebensselbsterstörung“ terminiert.¹⁶

Indem sich das „Leben“ in dieser Substitution durch ein solches autopoietisches System objektiver Korrelate (idealer Tauschwerte) tendenziell selbst verneint, tritt die menschliche Existenz in „Barbarei“ ein.¹⁷ Als Zerstörung des „Lebens“ durch sich selbst ist diese ein der Kultur fremder und äußerlicher Prozess. Da aber jede Kultur im Leben der Lebendigen gründet¹⁸, ist sie in eins ein genuin „kulturelles“ Ereignis, nicht aber ein Gegenwesen der „Kultur“, das von gesellschaftlichen Variablen abhängig wäre, wie es der Topos der „Barbarei“ anzeigt. Die „Barbarei“ als das „was sich noch nie ereignet hat“ (75), ist folglich eine *ontologische Erschütterung*, die der Selbstbewegung des Lebens entspringt. Was Henry zu bedenken gibt, ist die beispiellose Konsequenz modernen wissenschaftlichen Selbstverständnisses, die aus der darin signierten Ausblendung des „subjektiven Lebens“ folgt.

2. Zum Phänomenologieverständnis Henrys

Von welchem „Leben“ ist hier aber die Sprache? Der leitende Begriff der „Kultur“ (und des „Lebens“) scheint organizistische, wenn nicht biologistische Anklänge zu nähren (vgl. 75). So etwa, wenn Henry meint, dass es das „Leben selbst“ ist, das sich gegen sich wendet, das in der Hypertrophie der Technik „entartet“ und in der ideologischen Fortführung ihrer Anwendung „verkümmert“, in „Langeweile“ und „Depression“ verfällt. Was überraschen mag ist, dass Henry nicht eine Differenz zwischen „subjektiver“ und „objektiver Kultur“ intendiert und in lebensphilosophische Bahnen einschwenkt. Ihm zufolge trifft es nicht zu, dass das „subjektive Leben“ in eine Krise gerät, da es der beschleunigten Kultivierung der „objektiven Welt“ nicht folgen kann, aus ihrer Vollendung nicht die Vollendung des subjektiven Lebens zu gewinnen vermag.¹⁹ Vielmehr „verkümmert“ das Leben selbst, da es seine „Energie“, die in seiner fortwährenden „Selbststeigerung“ ruht, ungenutzt lässt; es verkümmert, da es für sie keine Anwendungsmöglichkeiten, keine vorgezeichneten „Wege“ findet. So erfährt es sie nur noch als Last und Bürde, als eine tiefe „Malaise“ (vgl. 289 ff.), der es zu entfliehen, die es zu zerstören gilt, sodass es jegliche „Kultur“ mit sich reißt, da diese sich ja nirgendwo sonst als in seinem Vollzug begründet.

Ist diese Rede vom „subjektiven Leben“, seiner „immanenten Teleologie“ und seinem „Selbstbedürfen“ nicht überaus problematisch? Verweist sie nicht auf Annahmen, die den Anspruch der Phänomenologie unterminieren, d. h. derjenigen Denkbewegung, der Henry sich trotz aller Kritik²⁰ zurechnet? Sollen die Analysen einen *phänomenologischen* Sinn behalten, gilt es den

Status dieses „Lebens“ zu klären, das in ihrem Zentrum steht. Henrys entsprechende These ist, dass das „subjektive Leben“ durch die Intentionalität nicht adäquat erfasst wird²¹; „die Kultur“, die das Wesen des Lebens in seinem immanenten Werden ist, ebensowenig.

Der Beitrag, den Henry damit zur Weiterentwicklung der Phänomenologie leistet, liegt darin, dass er die *integrale Bedeutung des intentional nicht Fassbaren* – das auf der Ebene reiner Affektivität, in Leiblichkeit, subjektiver Praxis und Religion in seiner *Irreduzibilität als „Leben“* aufscheint – in seiner Eigenintelligibilität denkt. Sein Ansatzpunkt ist das „rein transzendente Leben“, das nicht-reflexive Selbstbewusstsein der Tradition, das er als transzendente Vollzugsrealität leiblich-lebendigen Könnens fasst; seine Grundthese, dass das Wesen allen Erscheinens in einem unmittelbaren „Selbsterscheinen“ gründet, das der Intentionalität und der Logik transzendenter Vermittlung entgeht.²² Im Gegenteil gründet das Wesen der Erscheinung in der Affektivität, die er als *Selbstaffektion* expliziert. Ohne Distanz und Differenz zwischen dem Affizierenden und dem was affiziert wird, ist das, worin Form und Inhalt der Affektion (ihr „immanenter Gehalt“) in eins fallen: die *lebendige* Immanenz rein subjektiver Selbsterprobung (*s'éprouver soi-même*), die alle leibliche Praxis in sich schließt.

Henry zufolge verkannte die Phänomenologie das Eigenwesen dieses Lebens, indem sie es in Termini der Intentionalität, Transzendenz, Ek-stasis etc. fixierte. Selbst wenn sie dezidiert ein nicht-reflexives Selbstbewusstsein anvisierte, wie in Husserls Zeitanalysen oder in Merleau-Pontys Analyse des Leibes (die das Präthetische aufwerten), konnte sie es nicht *denken*, da sie die Weise seiner Selbstbezüglichkeit über die Vermittlung von Transendenzen und Alteritäten vorstellte und so im Keim verkannte. Dadurch, dass das Erscheinen als ein „Erscheinen von...-für...“ gedacht wird, treten Erscheinendes und Erscheinen auseinander, was in Husserls Definition des Bewusstseins als Intentionalität und seinem Wahrheitsbegriff als Erfüllung einer Leermeinung deutlich wird. Henry nennt diese Situation – in der auch die Phänomenologie befangen ist, sofern sie das Erscheinen im Rekurs auf die Logik objekthafter Distanz denkt – „ontologischen Monismus“²³.

Was Henry dagegen intendiert, wird klarer, wenn wir sein exemplarisches Beispiel bedenken: die selbstaffektive Struktur leiblichen Könnens. Sie bildet den Grund aller Hetero-Affektion, die im Horizont der Welt geschieht. Im Berühren, das in der Selbstbewegung des Leibes gründet und nur dadurch ichlichem Können untersteht, erfahre ich mit Gewissheit die Welt und mich. Dies liegt nicht daran, dass das Bewusstsein des Berührens ständig in das des Berührtwerdens umkippen kann, d.h. Konstituierendes und Konstituiertes ineinander verflochten sind. Es gründet vielmehr darauf, dass diese Möglichkeit auf der noch tieferen Möglichkeit immanenter Lebensselbsterprobung beruht, in der ich im In-sich-Kommen des (absoluten, zuletzt „göttlichen“) Lebens in *mich* komme, in meine unaufkündbare „Ipseität“. Diese aber ist in der subjektiven Inszenierung der Berührung und ihrer ichlichen Dirigierung, bei der Husserl ansetzt, bereits vorausgesetzt. Henry stösst damit auf eine „absolute Gegebenheit“, worin das über seine konkreten Vermögen verfügende „Ich-kann“ originär an sich selbst gegeben ist und worauf seine Autonomie gründet. Die Tatsache, dass ich durch meinen Leib *zur* Welt bin, impliziert so

die „ältere“ Tatsache, dass ich *in* diese Möglichkeit gekommen bin und nur insofern „Leben der Welt“²⁴ bin. Sie impliziert meine absolut passive „transzendente Geburt“²⁵, die nicht an eine bestimmte Vergangenheit gebunden ist, sondern sich in jedem Pulsschlag meines Lebens erneuert, und mit ihr die Potenzialitäten meines Leibereignisses, das als „Erdeinverleiblichung“ (*corps-proprietation*) die ganze Erde in sich begreift (vgl. 165 ff.). Der Rückgang in die „Leibbedingtheit des Seins“ bestätigt damit die „Lebenswelt in ihrer Besonderheit“, d. h. als „Korrelat einer Bewegung“ und als „sinnliche Welt“ (166 f.):²⁶

„Die Reduktion der Lebenswelt auf die Wissenschaftswelt hingegen zu untersagen, kann allein ein Denken, das imstande ist, die Lebenswelt in ihrer Besonderheit zu erfassen. So befremdend es auch erscheinen mag, dies heißt, die *Nichtrückführbarkeit der Lebenswelt auf die Welt* und auf jede mögliche Welt zu verstehen, insoweit nämlich die Lebenswelt eine sinnliche Welt ist und das Sinnlichsein letztlich außerhalb der Welt – im Leben selbst – beruht.“ (154; Hvh. M.S.)

3. Lebensphänomenologie als Theorie der Kultur

Das Problem der Kultur und ihrer Zerstörung im Horizont der „Barbarei“ ist nur im Rahmen „materialer Phänomenologie“ verständlich. „Subjektivität“ bedeutet darin *Erfahrung* in ihrer Leib- und Empfindungsgebundenheit. Das Sich-erleiden bzw. -erfreuen als Lebensselbstrezeptivität bzw. Selbstaffektion, auf dem alles fühlbare Leid und alle Freude beruht, ist eine „Wirktsächlichkeit“ (*effectuation*), die alles Erfahrbare mit seinem Grund investiert: der Selbst- oder genauer Sich-gebung des Lebens als ursprünglicher Ge-gebenheit. Jede „Leistung“ des Lebens nach Husserl beruht so auf dem unvordenklichen Sich-ins-Werk-Setzen des Lebens selbst, dessen „Wirktsächlichkeit“ die Materialität des Lebens ist, das sich stets als *Sich-erleiden* bzw. -erfreuen erfährt, ohne sich davon lösen zu können.

Unter Lebensrealität ist der Prozess zu verstehen, in dem absolute Lebensselbstgebung und lebendiges Sich-geben sich verschränken. Fasst man das „rein phänomenologische Leben“ als „absolute Selbstoffenbarung im ‚affektiven Fleisch‘ der Ego-Immanenz“²⁷, vermeidet man die Gefahr, „Leben“ qua „Kultur“ biologistisch misszuverstehen. Einen solchen Lebensbegriff sieht Henry als eine „Endgröße des wissenschaftlichen Fortschritts“ (81 f.) an, der nichts mehr mit der Ursprungsgegebenheit des Lebens in seiner subjektiven Immanenz gemein hat. Leben im rein biologischen Sinne ist für Henry deswegen ein Substrat des Wissens, das als Materialprinzip unbefragt vorausgesetzt wird. Was in seiner biologistischen Fassung ungedacht bleibt, ist das „ursprüngliche Lebenswissen“, in dem das eigentümliche Wesen des Lebens liegt: „sein Sich-selbst-empfinden und sein Sich-selbst-erfahren-in-jedem-Punkt-seines-Seins“, worin es „weder Bezug zum Objekt noch Objekt, weder Ek-stase einer Welt noch Welt überhaupt“ (99) gibt, sondern nur sein Sich-selbst-offenbaren als Affektivität.

Das „Leben“ als diese „unaufhörliche Bewegung der Selbstveränderung und -verwirklichung“ fasst Henry als „Kultur“ (vgl. 81). Demzufolge trägt das Leben die Kultur sozusagen *in sich*, da sie ihm ihrerseits – in Form seiner „immanenten Teleologie“ – eingeschrieben ist, „von ihm als das gewollt wird,

was es selbst ist“ (ebd.). Diese Selbstverwirklichung und -veränderung ist jedoch nicht – wie in der Definition intentionalen Lebens als Transzendenzleistung²⁸ – als „Selbstentfremdung“ zu denken. Ebenso wenig ist sie rezeptive Passivität qua Hetero-Affektion, d.h. im Sinne der „Ex-plosion der Alteritäten“, deren Eidetik und Krieteriologie unser Denken von Grund auf prägt, um in der Phänomenologie gedacht zu werden. Henry denkt *Leben* im Gegenteil im husserlschen Bild einer „Implosion“ des Lebens diesseits jeglicher Weltvorzeichnung²⁹ auf dem Boden irreduzibler Sinnlichkeit, die unserer affektiver Ursprungsleib *ist*:

„Das Leben ist in seiner Selbstaffektion – im Selbstempfinden und Selbstertragen – wesentlich Affektivität, aber die Affektivität ist weder ein Zustand noch eine bestimmte und feststehende Tonalität. Sie ist das ‚Historiale‘ des Absoluten, die unendlich verschiedene und abwechselnde Weise, wie das Absolute werdend zu sich kommt, sich erfährt und in jener umarmenden Selbstumschlingung umgreift, die das Wesen des Lebens ausmacht. Dieses Leben verwirklicht sich als das Pathos dieser umarmenden Umschlingung, so daß es ihm a priori und notwendigerweise zukommt, die ontologischen Grundformen des *Leids* und der *Freude* anzunehmen.“ (146 f.)

„Leid“ und „Freude“ sind hier keine kontingenten Befindlichkeiten, sondern die Vollzugsmodalitäten der Lebensselbstgebung, die nie voneinander geschieden sind. Sie bedingen einander, gehen ineinander über und bilden in dieser Unauflöslichkeit den *conatus* des Lebens, d.h. jene Phänomenalität, unter der alles andere in den Rang eines Phänomens eintritt:

„Die Weise, wie es leidet und sein Leid sich in die Freude wandelt, geschieht so, daß in einer solchen Verwandlung jede der beiden Größen als die jeweilige phänomenologische Bedingung der anderen und als ihre eigene Substanz weiterbesteht. In diesem Vorgang historialisieren sich das Absolute und in diesem wiederum jede der ontologischen Grundtonalitäten, die dessen Sein bilden, auf solche Weise mithin, daß jede Tonalität in die andere übergeht und sich in sie umkehrt: das *Leid* in die *Freude* und die *Verzweiflung* in die *Seligkeit*.“ (147).

Die Selbstgegebenheit transzendentaler Affektivität als Einheit von Affizierendem und Affiziertem lässt sich als ein „Werden“ fassen. Henry spricht von „Historialität“, um jede Nähe zur mundanen Historizität und Geschichtlichkeit anonymisierender Seinsentbergung im Ereignisdenken zu vermeiden. „Subjektives Leben“, das in seiner Affektivität ohne sein Zutun in sich selbst gelangt, indem es sich selbst erfährt bzw. erprobt (*s'éprouver soi-même*), „steigert“ sich durch sich selbst. Insofern es dabei nur sich selbst in dem ihm übereigneten *Leben* als Referenz hat, erfüllt es sich durch sich selbst, da es nur *sich* als Leben zu erfahren sucht, d.h. als *Steigerung* „Kultur“ ist:

„Dieses ‚Mehr‘ der Steigerung als Erfüllung durch sich selbst ist Kultur im reinsten Sinne des Wortes, nämlich vor allen empirisch-geschichtlichen Werkäußerungen, weil das Bedürfnis oder die Kraft und der Trieb, als Leben zu leben, historial in die Anstrengung übergeht, dieses Bedürfnis zu stillen. Die Formungstendenz des

Bedürfnisses als lebenssteleologische Bündelung auf Verfeinerung hin bedeutet mithin Kultivierung wie Sensibilisierung an sich, die sowohl im alltäglichen Arbeiten, Essen, Wohnen, Lieben wie in den genialen Werken geschieht.“ (ebd.)

„Subjektives Leben“ ist folglich *Vollzug*, d.h. verbales „leben“. Sein *conatus* ist ontologisch und gründet im *Pathos* seines historialen „Werdens“. „Leben“ erfährt bzw. erprobt sich ständig selbst, erscheint sich in seiner Anstrengung in eins als Exzess wie als Last, die es zu bewahren bzw. steigernd zu überwinden gilt, mit der es aber in jedem Fall selbst *beladen* ist. Darin aber liegt die Möglichkeit, dass dieses Gewicht *zu schwer* erscheint und nicht mehr ertragen werden will; eine Möglichkeit, die in der *Erscheinungsweise* des Lebens gründet und ihre transzendente Folge ist. Der „Quellpunkt aller Kultur wie deren möglicher Rückfall in die Barbarei“ liegt so in der Tatsache, dass es dem Leben unmöglich werden kann, „sich von dem loszumachen, wovon es beladen ist“: von sich selbst, vom Leben selbst (278):

„Die Kultur ist die Gesamtheit der Unterfangen und Praktiken, in denen sich die Überfülle des Lebens ausdrückt. Sie haben alle [von den Mythologien bis zum alltäglichsten Bedürfnis; M.S.] die ‚Last‘, das ‚Zuviel‘, als Beweggrund, wodurch die lebendige Subjektivität innerlich als eine Kraft bereit gehalten wird, sich zu verschwenden, und unter der Last dazu gezwungen ist, dies zu tun.“ (278 f.)

Weniger durch seine spezifische Gestalt, als durch seine unaufkündbare Subjektivität ist auch das einfachste Bedürfnis eine Last. Die Subjektivität selbst belädt es nämlich „mit ihm selbst“, und zwar bis hin zur Unerträglichkeit:

„Die gewöhnlichen Vorurteile des abendländischen Denkens hindern uns daran, deutlich zu verstehen, was dann geschieht. Die Kraft, die im Sich-selbst-erfahren der Subjektivität geboren und auf dem Höhepunkt dieser Erfahrung zu ihrem Ausbruch geführt wird, begreifen wir in ihrer Ausübung nicht anders denn als eine Verneinung ihrer eigenen ontologischen Möglichkeitsbedingung, das heißt ihrer radikalen Immanenz. Man sagt gemeinhin: Die *Kraft entäußert sich*, diese *Spannung löst sich*, diese *Affektlast entlädt sich* ihrer selbst. Überall wird die Handlung als eine Entäußerung und reale Objektivierung interpretiert, so daß in und durch einen solchen Vorgang das Unerträgliche des Lebens [...] letzteres dazu führen würde, auf materiale Weise diesem Unerträglichen entzogen und im buchstäblichen Sinne davon ‚entladen‘ zu sein. Dies geschieht leider nie, wenn gilt, daß Kraft wie Leben nicht aufhören können, sich selbst erprobend zu erfahren, ohne aufzuhören, lebendig zu sein [...].“ (279 f.; Hvh. M.S.)

Hier öffnen sich dem Leben zwei Möglichkeiten, um weiter gelebt zu werden. Die erste Möglichkeit ist „Kultur“, d.h. die Form der Handlung, in der das Pathos keine *andere* Wirkung intendiert, „als der Vollzug und die Realität dieses Pathos selbst zu sein“ (280), gleichgültig in Form welcher Tonalität. Der Seinsbezug der Affektivität wird hier nicht negiert, sondern von der Handlung aktualisiert. Kulturschöpfungen sind „Handlungsformen nach Maß unseres pathischen Seinsbezugs – imstande, diesen auszudrücken, sich mit ihm zu

steigern und folglich ihn seinerseits zu steigern“ (ebd.); Kultur ist die „Gesamtheit der offenen und dargebotenen Wege“, in denen die Subjektivität diesen ihren pathischen Seinsbezug vollziehen kann, ihre Energie *befreien* kann, indem sie diese steigert. Ist ihr das nicht möglich, wird ihr Bedürfnis nicht zu einem „Selbstbedürfnis“ (283), das sich im inneren Zu-sich-selbst-kommen des Lebens als Selbststeigerung realisiert, sondern verfängt es sich in der Erfüllungsteleologie eines Mangels und seiner Aufschublogik, verbleibt diese Energie „ungenutzt“.

In dieser anderen Möglichkeit sieht Henry den „Quellpunkt“ der Barbarei. Diese entsteht, wenn sich der Prozess der Steigerung verkehrt, indem die Anstrengung, die das Leiden durchquert, zu einer „Selbstverneinung“ (285) wird, d.h. zu einer „Verweigerung“ (286) dieser Anstrengung. Da sie sich darin unerträglich wird, sucht sie sich zu „verdrängen“, doch aufgrund der Ursprungspassivität des Lebens, das sich nie von sich selbst distanzieren kann, ist ihr dies unmöglich, sodass sie dazu übergeht, sich „in irgendetwas Beliebigeres zu verwandeln“ (290). Da ihr hier jedoch keine Wege der Realisierung offenstehen, bleibt die Energie ungenutzt, ohne sich zu zerstören. Im Versuch, sich von ihrer Anstrengung zurückzuziehen, verschärft sie sich vielmehr, sodass der Affekt – ihre unwiderlegbar phänomenologische Präsentation – die Form einer „wachsenden Malaise“ (291) annimmt. Henry zufolge flüchtet das Leben davor in die Äußerlichkeit, das ihr wesenhaft heterogene Erscheinensmedium: Die Flucht wird „Selbstflucht“ (295 ff.). Wenn das Leben sich also seiner Last zu entledigen versucht, bleibt es in seinem Pathos gefangen, „in der Unzufriedenheit, aus der sie hervorgeht“ (ebd.). Der einzige Ausweg, der sich dem Leben dann anbietet, liegt darin, *diese Malaise und dieses Leid zu zerstören*, da sie ihren Ursprung im selben Leben haben, das dadurch unterdrückt wird. Das Leben, das sich in seinem Vorhaben, sich selbst zu fliehen und zu zerstören, aufrechterhält, verfällt so in eine Art „Raserei“ (296), die aus diesem ständigen Misslingen resultiert.

In diesem Prozess des sich fliehenden, aber an sich geketteten Bedürfnisses verortet Henry das Wesen der „Barbarei“, die unsere Welt in Form verschiedener *Praktiken* beherrscht (vgl. 270 ff.). Unter ihnen greift er die „Medien“, v.a. das „Fernsehen“ heraus, da darin die Bedeutung selbstvergessener Technologisierung exemplarisch realisiert wird. Ihre Bedeutung liegt darin, die „Finalität der Lebensselbstflucht“ (301) in ihre äußerste Form zu bringen: in ein Repräsentationsschema, in dem das Empортаuchen des Aktuellen nur die Rückseite seines Verschwindens ist; das Subjekt wird Konsument von grundsätzlich inkonsistentem und bedeutungslosem (vgl. 305 ff.), in dessen Bilderflut es ertrinkt (vgl. 302):

„Und diese Bewegung ist jene, durch die das Leben sich beständig von sich abwendet. Es ist die Bewegung einer stets enttäuschten Neugier, die dadurch stets wiedergeboren wird – die Bewegung selbst des Fernsehens [...]. Nichts gelangt in die Aktualität als unter dieser zweifachen Bedingung der Inkohärenz und Oberflächlichkeit, so daß das Aktuelle das Bedeutungslose ist. [...] Das Aktuelle *ist* nicht nur das Inkohärente und Bedeutungslose, es *muß* es sein! Je absurder das Fernsehen ist, umso besser erfüllt es seine Aufgabe.“ (305 ff.)

Was dem Subjekt angesichts (oder trotz) der „Zensurwirkungen“ und der „Langeweile“, die dieser Prozess mitgeneriert bzw. steigert, hier nicht mehr zukommt, ist die Rolle des *Akteurs*, der sich in den Prozess einbringen, einen alternativen bzw. subversiven Gebrauch von ihm machen kann.³⁰ Auf dem Boden dieser Abblendung von Praxismöglichkeiten ist die „mediale Existenz“ (310 f.) jene, die strukturell keinen Zugang mehr zur Dimension der Selbststeigerung ihres Seins hat, weil ihr nichts angeboten wird, „das als unendliche Aufgabe auf der Höhe und nach dem Maße seiner *Energie* wäre“ (289). Der entsprechende Schluss, in dem sich die „Barbarei“ entfaltet, ist einfach: „Was [heute; M.S.] weder befriedigt noch beantwortet wird, ist die unbegrenzte Wiederholung der Selbststeigerung des Lebens in dessen ewigem Ankünftigwerden in sich“ (ebd.). Gerade in dieser Unmöglichkeit aber liegt die *Ver-suchung der Technik*, insbesondere des Fernsehens: Es handelt sich darum, eine *Repräsentation des Lebens* bereitzustellen, worin sich der „Wille des Lebens, sich zu entfliehen“ (311), zu erfüllen vorgibt.

4. Kritik und Ausblick

Henrys Denken hat seine Stärke darin, dass es jede „Metaphysik der Vorstellung“ unterläuft, in deren Perspektive Kultur auf in der Welt vorfindbare Werke reduziert wird.³¹ Kultur wird von ihm direkt auf die Irreduzibilität der Subjektivität und ihren *conatus* bezogen, der im Prozess der Selbststeigerung des Lebens und seiner „immanenten Teleologie“ gründet. Hier bleibt zu fragen, ob der Versuch, die Kultur und „Barbarei“ in Begriffen der Immanenz zu denken, nicht mehr erfordert als den Rekurs auf das reine *pathein*. Bedenkt man den eu-topischen Charakter normativer Kulturleistungen³², deren Existenz Henry im Grunde unreflektiert einer spezifischen *Tradition* entnimmt, so scheint dies der Fall zu sein. Die Selbststeigerung des Lebens, in der die Möglichkeit der Kultur wie ihrer Entartung liegt, kann nämlich nicht nur als eine autarke Entwicklung subjektiver Potenzialitäten begriffen werden. Im Gegenteil ist sie ihrerseits an die konkreten Verwirklichungen einer Kultur gebunden, die uns in Form institutionalisierter Kunstformen und Wissenschaftsdiskurse etc. zur Verfügung stehen und so einen Möglichkeitsspielraum subjektiver Praxis bilden. „Kultur“ wird damit mindestens zum Teil der Intentionalität überantwortet, die so in ihrer supplementären Funktion für die Steigerung unserer primordialen Vermögen greifbar wird.

Es bleibt zu fragen, ob es möglich ist, eine Sphäre „reiner Immanenz“ anzudenken, ohne auf die Intentionalität *zurückzugreifen*. Henry hält zwar fest, dass das subjektive Leben nie von sich getrennt ist, auch dann nicht, wenn es sich in der Welt re-präsentiert. Es ist immer ein *Lebendiger*, der um das (absolute) Leben weiß, da er sich nur durch dieses hindurch kennt und dieses *Selbstwissen um die Gegebenheit des absoluten Lebens, dessen Bedingung er mit allen anderen Lebendigen teilt*³³, sein ihm eigentümliches Wesen ist. Was er aber anerkennen muss, wenn er von konkreten Kulturgestalten und subjektivem Handeln spricht, ist die Ebene des „objektiven Geistes“, d.h. die Vorgegebenheit von Gegenständlichkeiten im Sinne idealer Bedeutungsträger. Der Prozess der Lebenssteigerung ist davon – d.h. von der Dimension des Normativen – zweifellos abhängig. Wie wäre es uns sonst möglich, Wege der Selbst-

realisierung und -steigerung, die uns in Ethik, Religion und Kunst offenstehen, einzuschlagen bzw. zu vermitteln, ohne aufs neue an institutionalisierte Transzendenzen („Weise“) zu appellieren (vgl. 364)?

Henrys Analysen ist beizupflichten, wenn er sich weigert, „Kultur“ im Ausgang von der Intentionalität als Sinnkorrelat zu denken bzw. sie auf einen Verweisungszusammenhang von Sinngebungen zu *reduzieren*. Was aber sein „Sprung“ in die Immanenz der Lebensselbstgebung ausschließt, ist das Faktum, dass die *Transzendenz des Sinnes*, die den phänomenologischen Ursprung ihrer Gegebenheit unzweifelhaft in einer Immanenz findet, selbst in diese Immanenz und die Möglichkeiten ihrer Selbstrealisierung eingeht (Husserl spricht von „Einströmen“), mit ihr aber auch all jene „Kulturformen“, die in der Verhandlung, Vermittlung und Schaffung von Transzendenz bestehen: d.h. in der Produktion ihrer Vielheit, in ihrer Differenzierung, in der gemeinsamen *Feier* ihrer Diachronie.

Auch die Tatsache, dass es Transzendenzen gibt, die *remanent* bleiben³⁴ und uns in der Irreduzibilität ihrer Sinnesanmutungen affizieren, ohne sich im „Spiel des Absoluten mit sich selbst“ (147) aufzulösen, verweist darauf, dass Henry den Transzendenzbegriff zu eng fasst und die ihr eigene Intelligibilität vorschnell ausblendet. Ebenso unterschätzt er die Möglichkeiten *gemeinsamen* Handelns, die sich durch die Technologisierung dort ergeben, wo die Möglichkeiten der Selbststeigerung subjektiven Lebens durch normative Vorgaben beschränkt sind, aus welchen Gründen auch immer. Man denke hier nur an die Möglichkeiten, die die Eroberung virtueller Räume jenen bietet, die darin ein Forum eröffnen können, das ihnen anderswo verwehrt ist.³⁵ Die *subjektive Praxis* jener, die gerade mittels „irrealer Substitute“ – die nach Henry nicht nur keine Kultur schaffen, sondern im Gegenteil eine „barbarische“ Potenz freisetzen – eine „pathische Intersubjektivität“ ins Werk setzen, lässt hier kontingente Vorannahmen in Henrys *Denken der Kultur* vermuten, die der Radikalität seines Ansatzes widerstreiten.³⁶

Die Möglichkeiten der Lebensphänomenologie sind diesseits solcher Annahmen, die der Radikalität der Reduktion widerstreiten, neu aufzugreifen. Dies lässt sich dort realisieren, wo die Lebenswelt als „Handlungsgeflecht“ (Arendt) konkret wird. Zieht man dies in Betracht, so wird es möglich, das Problem der Intersubjektivität – das auch in Henrys Denken abgründig bleibt – neu zu stellen. Ein Neueinsatz verspricht dort produktive Einsichten, wo dieser Lebensbegriff zu einer Schärfung des Blicks auf den (bio)politischen Logos der Moderne dienen könnte, oder dort, wo der Prozess der Normenproduktion als uneinholbarer Überschuss im Medium der Selbstregulation sozialer Ordnungen durchsichtig wird: dort also, wo *Lebendige* einem objektivierenden Zugriff unterliegen und in ihrem Leben substrathaft erfasst werden.³⁷

Amerkungen

¹ Für eine Bibliographie Henrys (1922-2002) vgl. R. Kühn / S. Nowotny (Hg.), *Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur*, Freiburg/München 2002, 265–286.

² M. Henry, *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*, Freiburg/München 1994 (Angaben hieraus im Text).

³ Zum Verhältnis Leben/Denken vgl. *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Frei-

- burg/München 2000, 145, zum „Umsturz der Phänomenologie“, den die „materiale“ oder „radikale Lebensphänomenologie“ vollzieht.
- ⁴ Zu diesem Verhältnis L. Tengelyi, „Vom Erlebnis zur Erfahrung“, in: W. Högbe (Hg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen*, Berlin 2003.
- ⁵ Vgl. „Die phänomenologische Methode“, in: *Radikale Lebensphänomenologie*, op. cit., 63–186.
- ⁶ Das Gefühl ist nach Henry (*L'essence de la manifestation*, Paris 32003, 593) die „Gabe, die nicht abgewiesen werden kann“. Hier zeigt sich das große Thema der nicht-intentionalen Passivität leiblicher Lebensübereignung, die dem Erscheinungsbegriff klassischer Phänomenologie in seiner ek-statisch-welthaften Verfassung (als Sehen und Fassen im Horizont des Außen) entgegensteht.
- ⁷ *Bedürfen* ist kein Gegensatz zu *Begehren*, sondern meint „leben“ im verbalen Sinne, d.h. die transzendente Urtatsache eines affektiv-sinnlichen Wirklichkeitszugangs; vgl. R. Kühn, *Leben als Bedürfen*, Heidelberg 1996.
- ⁸ Dem entspricht, dass das Gefühl im abendländischen Denken zu einer kontingenten Kategorie im Erkenntnisprozess absinkt, die schon mit Galileis Reduktion der „sinnlichen Füllen“ den Anspruch auf Eigenintelligibilität verlor.
- ⁹ Tatsächlich gründet die Barbarei-Analyse *ausschließlich* auf *dieser* Wissenschaftskritik, ohne auf andere Ebenen gesellschaftlicher Institutionalisierung ausgeweitet zu werden. Insofern bleibt – bei aller Plausibilität der Kritik, die Husserls Intention fortsetzt und vertieft – fraglich, ob dies der Vielfalt menschlicher Produktivität und Praxis entspricht.
- ¹⁰ Vgl. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1976, 273 ff., 347.
- ¹¹ Ebd., 347.
- ¹² Vgl. „Die phänomenologische Methode“, art. cit.
- ¹³ Zu dieser transzendentalen Ursprungsleiblichkeit als radikaler Subjektivität des „Ich kann“, in der *Können* und *Wissen* ineinanderfallen, vgl. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris 1965.
- ¹⁴ Eine phänomenologische Vernunftkritik verbindet sich damit, der französischen Tradition verpflichtet, mit einer bedingungslosen Kulturkritik; vgl. *Inkarnation*, op. cit., 383.
- ¹⁵ Vgl. S. Nowotny, „Barbarische‘ Gegenwart? Leben, Kultur und Kritik in M. Henrys ‚Die Barbarei‘“, in: R. Kühn / S. Nowotny (Hg.), *Michel Henry*, op. cit., 168 f.
- ¹⁶ Vgl. R. Kühn, „Kultur und Formen des Nihilismus“, in: S. Nowotny / M. Staudigl (Hg.), *Grenzen des Kulturkonzepts*, Wien 2003, 178 f.
- ¹⁷ Zur Problematik der Entgegenstellung von „Kultur“ und „Barbarei“ und zur Verortung Henrys in der Tradition der Kulturkritik vgl. S. Nowotny, art. cit.
- ¹⁸ „Kultur“ bezeichnet die Selbstveränderung des Lebens, jene Bewegung, durch die es nicht aufhört, sich selbst zu verändern, um höhere Verwirklichungs- und Vollendungsformen zu erreichen, um sich zu steigern.“ (*Die Barbarei*, op. cit., 81).
- ¹⁹ Vgl. G. Simmel, „Vom Wesen der Kultur“, in: ders., *Das Individuum und die Freiheit. Essays*, Frankfurt/M. 1993, 90 f.
- ²⁰ So seit *L'essence de la manifestation*, op. cit., in werkintegrativer Weise zuletzt in *Inkarnation*.
- ²¹ Vgl. J. L. Kosky, „The Disqualification of Intentionality“, in: *Philosophy Today* 1997 (Supplement), 186–197; zur Distanz zu Husserl vgl. v. Verf., *Die Grenzen der Intentionalität*, Würzburg 2003.
- ²² Vgl. D. Zahavi, „Michel Henry's Phenomenology of the Invisible“, in: *Cont. Phil. Review* 32 (1999), 223–240.
- ²³ M. Henry, *L'essence de la manifestation*, 59 ff.
- ²⁴ M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, op. cit., 44.
- ²⁵ Die Problematik der „transzendentalen Geburt“ führt Henry zuletzt auf religionsphänomenologische Wege, da er sie als „Sohnesbedingung“ auslegte, um so die phänomenologische Intersubjektivitätslehre mittels des Filiationsgedankens neu zu begründen; vgl. *„Ich bin die Wahrheit“*, Freiburg/München 1997, *Inkarnation*, op. cit.
- ²⁶ Ob in dieser Leib-Erde-Korrelation, d.h. im „ursprünglichen Handlungswissen“, das mit der singulären Praxis unseres Leibes in_eins_fällt, auch das „Ursprungswesen der *téchne*“

(M. Henry, *Die Barbarei*, op. cit., 162 f.) gedacht wird, muss hier offen bleiben; vgl. R. Kühn, *Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff*, Cuxhaven 1994, 393 ff.

²⁷ Vgl. ebd., 16.

²⁸ Vgl. Husserls Rede von der „Selbstbewegung der Selbstentfremdung“. Im Detail analysiert D. Zahavi diese Verzahnung von Hetero-Affektivität und Subjektgenese im Rahmen einer „Alterologie“, *Self-awareness and Alterity*, Evanston 1999.

²⁹ Vgl. E. Husserl, *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion (1923/24)*, Den Haag 1965, 48 f.

³⁰ Vgl. S. Nowotny, art. cit., 200 f.

³¹ Vgl. J. G. Hart, „A phenomenological Theory and Critique of Culture“, in: *Cont. Phil. Review* 3 (1999) 255-270, 260.

³² Vgl. ebd., 261.

³³ Genauer M. Henry, „*Ich bin die Wahrheit*“, op. cit.

³⁴ Vgl. A. David, *Racisme et Antisémitisme*, Paris 2000, 115 ff., im Hinblick auf das „Judentum“, die „Rasse“, die „Sklaverei“ und „Auschwitz“.

³⁵ Diese Engführung resultiert m.E. aus Henrys Politikbegriff, dem er hinsichtlich seiner Allgemeinheit (!) „keine autonome Seinsdimension“ zuerkennt; vgl. *Radikale Lebensphänomenologie*, op. cit., 296.

³⁶ Vgl. „La crise de l’occident“, in: ders., *Autodonation. Entretiens et conférences*, Montpellier 2003, 127–145, wo ein entsprechend konservativer „Kulturbegriff“ deutlich wird.

³⁷ Vgl. M. Maesschalck, „Radikale Phänomenologie und Normentheorie“; S. Nowotny, „Lebensphänomenologie und Biopolitikanalyse“, beide in: S. Nowotny / M. Staudigl (Hg.), *Perspektiven des Lebensbegriffs*, Hildesheim 2004 (i.E.).