

Gutachten zur Arbeit von

**Lukas Held**

**Der Mensch im Leben.**

**Ein kritischer Vergleich der Lebensphänomenologie Michel Henrys  
mit der philosophischen Anthropologie Hans Blumenbergs**

### **I. Zusammenfassung**

Die Arbeit unternimmt es in sechs Kapiteln, die philosophischen Standpunkte von Michel Henry und Hans Blumenberg, die zwar Zeitgenossen waren, aber offenbar voneinander keine Notiz nahmen, miteinander zu konfrontieren und in einen übergreifenden sachlichen Zusammenhang, eine „lebendige Verquickung“ (24), zu bringen. Konkret geht es dem Vf. um eine „Neuauslegung“ von Henrys Philosophie unter Heranziehung der philosophischen Anthropologie Blumenbergs (S. 7), wobei sich die Arbeit zugleich als eine Einführung in das Denken Blumenbergs versteht (S. 10, Anm. 12).

Das erste Kapitel zur „Romantheorie“ arbeitet einen dem Roman und der Phänomenologie gemeinsamen Wirklichkeitsbegriff heraus: Wirklichkeit als „unendliche Realisierung eines Kontextes“ (20), wobei Dichtkunst und Phänomenologie ihre eigenen Bedingungen zum Thema machen. Die Welthaftigkeit des Romans gerät jedoch in Konflikt mit Henrys weltvorgängigem Lebensbegriff, so dass mit Recht gefragt werden muss, wie dieses Leben sich im Roman darstellen könne.

Für Blumenberg ist, wie das zweite Kapitel zur „Metaphertheorie“ ausführt, die Metapher der Versuch, das Unbekannte, dem sich die Lebenswelt konfrontiert sieht, zu bewältigen. Die metaphorische Aneignung des Unbekannten drängt auf zunehmende Stabilisierung, aus Metaphern und Mythen werden Institutionen. In der Metapher, welche Totalität vertritt, „ohne selbst total zu sein“ (32), wird auch eine Vorgriffsstruktur manifest, die den Aufbruch der Lebenswelt – als der Sphäre vorgegebener Selbstverständlichkeiten –, den „Ursprung des Denkens“ aus dem „Nicht-Denken“, verständlich werden lässt (31), wobei sich dann Metaphern als unzureichend erweisen. Der Vf., dies weiterdenkend, weist darauf hin, dass die Metapher, indem sie das „lebendige Gefühl der Vertrautheit“ erneuern will (34), auf eine pathische Einheit bezogen ist und somit selbst Lebendigkeit besitzt: als „Versuch des lebendigen Subjekts [...], die ihm fremd gewordene Realität [...] zurück an das Leben zu binden“ (37). Gleichzeitig kann im Kontext einer „lebendigen Metaphorologie“ das Leben selbst zu einer „absoluten Metapher werden“, zu einem mit „Unbegrifflichkeit beladenen Begriff“ (39).

Im folgenden Kapitel zur „Technik“ entwickelt der Vf. Blumenbergs Husserl-Kritik. Im Mittelpunkt steht zunächst Blumenbergs Feststellung, dass die Theorie der Lebenswelt „immer schon die Theorie ihres Austritts“ ist (43). Blumenberg bemerkt einen Widerspruch zwischen dem Anspruch auf eine ins Unendliche zielende Beschreibung des Gegebenen und der Idee der absoluten Evidenz. Dies hat für ihn zur Folge, dass Phänomenologie in Anbetracht der Endlichkeit selbst Formalisierungen betreiben muss und so „selbst zu einer Triebkraft für die

Technisierung“ wird (47). Dem setzt Blumenberg einen Aufbruch der Lebenswelt „aus ihr selbst heraus“ entgegen (52), um so eine Vermengung der Extreme von unendlicher Arbeit und lebensweltlicher Genügsamkeit im Leben selbst zuzulassen.

Das vierte Kapitel zu „Dasein oder Bewusstsein“ befasst sich mit der Aversion der Phänomenologie gegenüber der philosophischen Anthropologie, wonach der Mensch nur zu „einer Etappe“ auf dem Weg „zu Höherem“ werde (56). Dies gipfle letzten Endes im Konzept der ‚reinen‘ Vernunft, die alles andere absorbiere, so dass der Wahrheitsbesitz aufgrund von Vernunft die höchste Form des Glücks bezeichne. Das „phänomenologische Anthropologieverbot“ bestünde nur dann zu recht, wenn „die transzendente Zuschauerposition“ legitim wäre (65).

Das mit „Intersubjektivität“ überschriebene fünfte Kapitel befragt Husserls Intersubjektivitätskonzept daraufhin, ob ihm Ansätze für eine philosophische Anthropologie zu entnehmen sind, und bringt dieses Konzept mit der Theorie der Lebenswelt in Beziehung. Husserl, so Blumenberg, reduziert den Anderen auf „reine Subjektivität“ (69): Der Mensch weicht dem transzendentalen Subjekt, das „nichts mehr mit weltlicher Subjektivität zu tun hat“ (74), und im Rekurs auf das transzendente Ego nehme Husserl eine „Deduktion“ des Anderen vor (76). Demgegenüber hat es einer philosophischen Anthropologie darum zu gehen, „die transzendentalen Möglichkeiten des Subjekts aus der spezifischen Form seines Leibes erwachsen“ zu lassen (78), da sich die Wirklichkeit des Anderen nur in der Uneinnehmbarkeit seiner Stelle im Raum manifestiere (79).

Das abschließende Kapitel zur „Intentionalität“ geht der Feststellung Blumenbergs nach, dass der Mensch, gerade weil er kein reines Subjekt sei, zur Reflexion genötigt werde. Dies erfolgt, indem sich der Vf. Blumenbergs Versuch widmet, die Intentionalität des Bewusstseins anthropologisch zu gründen. Mit Blick auf Henry führt dies zur Frage, warum sich Leben veräußerliche, warum „es überhaupt *Welt* als solche gibt“ (92). Für eine Antwort reicht das lebensphänomenologische Konzept eines selbstgenügsamen Lebens nicht aus, sondern ist, so der Vorschlag des Vf.s, durch Blumenbergs biologischen Begriff des Überlebenskampfes zu ergänzen – so jedoch, dass das „Über-Leben“ als Drang über das Leben hinaus „zu einem wesentlichen Bestandteil des absoluten Lebens“ wird, indem die „Momente der Unsicherheit und Gefahr“ in ihn integriert werden (97). Denn: „Der Wille zum Überleben“ ist „das Wesen des Lebens selbst“ (98), und der Vollzug dieses Willens die „Veräußerlichung als Notwendigkeit“ (103), die es erlaubt, dass das Leben sich selbst zum Problem wird.

## II. Bewertung

Die vorliegende Arbeit erfüllt nicht nur ein Desiderat in dem Sinne, dass sie etwas vorlegt, was es bis dahin nicht gab – einen Vergleich der Lebensphänomenologie Michel Henrys mit Blumenbergs philosophischer Anthropologie –, sie unternimmt darüber hinaus den Versuch einer Konfrontation zweier Denkansätze, bei denen man gewöhnlich wohl kaum auf den Gedanken gekommen wäre, sie aufeinander zu beziehen. In diesem Sinn ist die vorliegende Arbeit nicht eine komparative Studie, die man schon erwartet hätte, sondern ein Abenteuer, das man mit besonderer Überraschung wie mit gebührender Anerkennung zur Kenntnis nimmt. Doch nicht genug damit, dass sich der Vf. zwei auf den ersten Blick so unterschiedliche Autoren und Denkhaltungen widmet; seine Arbeit geht auch weit über eine nur vergleichende Studie hinaus, indem er, beide Philosophien, sie an ihrer Wurzel packend, mit sehr großem Geschick miteinander in ein Gespräch verwickelt und eine wahre sym-biotische Perspektive auf das verbindende Thema des

Lebens gewinnt. Mit Husserls Philosophie als dem *tertium comparationis* und mit Blumenbergs Metaphorologie und Anthropologie als Hebelarm ausgestattet, hebt er die absolute Selbstbezüglichkeit von Henrys Lebensphänomenologie aus, so dass am Ende nicht nur alle drei philosophischen Ansätze verwandelt sind, sondern eine neue sachliche Perspektive sich öffnet, in der die pathische Selbstaffektion des Lebens in Welt nicht mehr via Verfallsgeschichte, sondern authentisch, seinem eigenen Überlebenstrieb gemäß, terminiert. Dieser eigenständige Ansatz ist nicht nur eine besondere Leistung, sondern eine solche, die auch sachlich überzeugt. Das beste Prädikat, das man ihr zusprechen kann, ist die Überzeugung, dass man mit ihr etwas *anfangen* kann. In diesem Sinn ist die Arbeit eine wirklich phänomenologische, die den Motor der Phänomenologie in Bewegung hält.

Hinzu kommt auch ein großes handwerkliches Geschick, den Weg zur Realisierung dieses Ansatzes aufzubereiten: Der Vf. besitzt nicht nur intime Kenntnis von den beiden hier im Vordergrund stehenden Philosophien von Henry und Blumenberg – wobei er einen ausgezeichneten Überblick über das gerade in jüngster Zeit durch eine Reihe von Publikationen aus dem Nachlass erweiterte Oeuvre des letzteren demonstriert –, er hat beide philosophische Konzepte von Alpha bis Omega und zurück auch mit seinem eigenen Nachdenken durchdrungen. Darüber hinaus ist die Konzeption überaus klar und sehr originell gestaltet: Gleich einleitend wird – neben dem sich anbietenden Lebens(welt)begriff – mit dem Begriff der Metapher noch ein weiterer Vergleichsrahmen eröffnet, der als Brücke hin zur Brücke des Lebens- und Lebensweltbegriffs, zu dem er sogleich hinführt, das Nachdenken eröffnet. Hier ist an keiner Stelle etwas zuviel oder zuwenig. Der Stil ist dem Gegenstand auf ausgezeichnete Weise angemessen; die Nachweise genügen nicht nur wissenschaftlichen Zwecken, sondern sind geradezu mit Eleganz eingepasst.

Im Folgenden möchte ich lediglich anmerken, was mir im Detail aufgefallen ist. Das meiste davon betrifft nicht in erster Linie die Arbeit des Vf.s, sondern die von ihm wiedergegebene Husserl-Analyse Blumenbergs.

1. S. 31. In der Tat erblickt Husserl in der vor- und außerwissenschaftlichen Lebenswelt *keine andere* teleologische Struktur; es ist gerade die Induktivität lebensweltlicher Erfahrung, die in der Wissenschaft radikalisiert wird. Diese ist auch keine andere als die der transzendentalen Subjektivität, nur in der Mundanität nicht als solche erkannt.

2. S. 42. Die Lebenswelt ist bei Husserl keine Idylle. Sie ist überhaupt kein ‚natürlicher‘ Begriff. Sie ist entweder Korrelat einer mundan-phänomenologischen Forschung – die Husserl übrigens selbst als philosophische Anthropologie bezeichnet! – oder (überdies) Korrelat des transzendentalphänomenologischen Ansatzes (transzendente Logik und Ästhetik). Die Gegenüberstellung von Lebenswelt und Theorie ist nur ein bestimmter Aspekt (auf dem Boden der Mundanität). Der Punkt ist nicht, dass Wissenschaft die Lebenswelt ‚vergewaltigt‘ hat, sondern dass sie die Umbildung nicht radikal genug vorgenommen hat.

3. S. 44. Technik: Es wäre noch denkbar, dass die „völlige Übereinstimmung“ gerade die „Entfremdung“ ist.

4. S. 45f. Unendlichkeit vs. begrenzte Lebenszeit: Zumindest sah Husserl genau dieses Problem. Daher die Konzeption der Forschergemeinschaft. Wenngleich sich dieses Konzept, gemessen am wirklich Möglichen, als Illusion erwies, kam es doch zu einer faktischen Forschergemeinschaft ihrer Art: die so genannte ‚phänomenologische Bewegung‘. Daher kann mit Recht bezweifelt werden, ob die Phänomenologie eine ‚Schule‘ ist (s. weiter unten, S. 58, 76), genauso wenig gibt es *die* Phänomenologie. – Der ‚positive‘ Begriff von ‚unendlich‘ im Kontext von Husserls Phä-

nomenologie ist: Infragestellung aller Festlegungen, d. h., erforderlich wird ein Zusammendenken von erreichter Evidenz und nie abschließend erreichbarer Evidenz. Das kommt dem faktischen Leben schon sehr nahe.

5. S. 47. Husserls Phänomenologie selbst als Formalisierung begriffen: Es müsste genauer ausgeführt werden, was hier ‚Formalisierung‘ (und damit ‚Technisierung‘ bedeutet).

6. S. 49. Scheler – ist im Gegensatz zu Heidegger – kein ‚Nachfolger‘ Husserls („unter dem Deckmantel“ von Husserls Phänomenologie), sondern hat eine eigene phänomenologische Biographie, die auch gar nicht den späteren Husserl betrifft, da Scheler da schon tot war.

7. S. 50. Die Thematisierung der Lebenswelt löst diese auf: Das ist insofern etwas schief, als Husserl die ‚wirkliche‘ Lebenswelt gar nicht erreichen wollte (s. o. Pkt. 1).

8. S. 53. Husserl empfindet die Unendlichkeit der Arbeit nicht als Last, sondern als Öffnung (ähnlich wie bei Levinas das „metaphysische Begehren“).

9. S. 54 u. passim. Stichwort Aversion der Phänomenologie gegen die philosophische Anthropologie. Das sollte (gegenüber Blumenberg) differenziert werden: 1. Es stimmt schon bei Husserl nicht (die umfangreichste Gruppe des Nachlasses, die A-Gruppe, ist der „mundanen Phänomenologie“ gewidmet; im Zentrum steht die auch dort so genannte „philosophische Anthropologie“). 2. Die Phänomenologie besteht schon zu Husserls Zeit nicht nur aus Husserl. Er hat seine Gegenspieler, die umfangreiche Gruppe der Münchener-Göttinger (zu der auch Scheler gehört); viele von ihnen haben eine philosophische Anthropologie erarbeitet, z. B. Edith Stein. Scheler ist, neben Plessner und (dem anfänglich auch phänomenologisch orientierten) Gehlen einer der „Gründerväter“ (S. 56) der neueren philosophischen Anthropologie. Später legten Fink und Rombach, auch Watsuji Tetsuro expressis verbis Konzepte einer philosophischen Anthropologie vor.

10. S. 61. Man könnte Husserl auch so rekonstruieren: Eigentlich zielt alles (d. h. inklusive transzendentaler Ansatz) auf eine philosophische Anthropologie ab: Die transzendente Phänomenologie soll letztlich nur eine radikalisierte Praxis schaffen (für Husserl gibt es ‚im Leben‘, d. h. in der Welt, nur Praxis, auch Theorie ist eine Praxis) – über die Erkenntnis der transzendentalen Subjektivität. Das Ziel ist Metaphysik und Ethik, ja Pädagogik, wie Eugen Fink in seiner im Auftrag von Husserl geschriebenen Skizze zur Fortsetzung zur „Krisis“ deutlich werden lässt.

11. S. 65. Das Problem (bezüglich Husserl) ist in der Tat die Zuschauer-Position. Aber das ist ein Punkt, der bereits fruchtbar den Motor der phänomenologischen Bewegung (Ortega – Heidegger – Fink – Patocka – Henry) angefeuert hat.

12. S. 69. Was heißt es, dass der Andere auf ‚reine Subjektivität‘ reduziert wird, wenn es dabei um Leiblichkeit geht? Welche Subjektivität ist dies dann, welche Leiblichkeit?

13. S. 70. Ich glaube, darum geht es in der Tat bei Husserl: nicht um die Begründung der objektiven Welt, sondern darum, was ‚objektive Welt‘ meint, wie sich ihre Phänomenalität bildet. Das ist nicht ‚Begründung‘.

14. S. 73. „Umstellung“ ist an der Oberfläche ein „Gedankensprung“, in der Tiefe ein Existenzsprung. Man könnte (und müsste) genau dies anthropologisch interpretieren.

15. S. 74. Vernunft als menschliches Organ: Husserl sah sehr wohl, dass die Vernunft menschliches Organ sein kann. – Das transzendente Subjekt hat mit weltlicher Existenz zu tun, weil es diese selbst ist *et vice versa*. – Das ist genau der Punkt: Die Lebenswelt verliert (durch Husserls Phänomenologie) an Menschlichkeit und gewinnt dadurch eine neue Form an Menschlichkeit – aber wie konkret?

16. S. 76 *et passim*. Die Phänomenologie des Anderen ist keine „Deduktion“. Wenn man diesen Begriff verwendet, müsste er analysiert werden.

17. S. 77. Forschergemeinschaft: Das ist für Husserl in erster Linie nicht eine Ansammlung von transzendentalen Subjekten, sondern von weltlichen Menschen. Wissenschaft, auch die phänomenologische Transzendentalphilosophie, operiert, von ihren Trägern her gesehen, immer nur im Mundanen. Dass die Träger transzendente Subjekte sind, ist daher für die konkrete Durchführung der Transzendentalphilosophie ebenso selbstverständlich wie ohne Belang.

18. S. 84. Der zur Reflexion genötigte Mensch: Das ist eigentlich genau so bei Husserl. Würde der Mensch in seinem konkreten (weltlichen) Leben keine Hemmungen erfahren, käme er nie auf die Idee, Transzendentalphilosophie zu betreiben. Transzendentalphilosophie als Praxis.

19. S. 97. Über-Leben: Der Gedanke der Entlastung hat in der philosophischen Anthropologie Tradition (vor allem Gehlen, auch Scheler). Der ‚Vater‘ ist Nietzsche (der Mensch als das „nicht festgestellte Tier“; „Mängelwesen“ bei Gehlen). Umgekehrt bei Klages: Bei ihm wird der Einbruch des „Geistes“ zum „Widersacher des Lebens“, also zu einem solchen, der das Über-Leben gefährdet.

20. S. 98. Stichwort ‚Gefahr‘: Da finden sich ein paar gute Gedanken bei Rombach (Erfahrung – Gefahr). – Es wäre zu prüfen, ob das die Alternative ist: monistisches vs. dualistisches Denkschema. Rein logisch ist das so, aber auch nur logisch.

21. S. 99, Anm. 299. Die philosophische Anthropologie der klassischen Phänomenologie hat sich z. T. ausführlich (besonders Scheler, Conrad-Martius) mit der Evolutionstheorie auseinandergesetzt.

22. S. 103, erste Zeile: „materiell-phänomenologische Essenz“: Verwendet Henry den „Essenz“-Begriff in diesem Zusammenhang? Wenn nicht, Vorsicht bei solchen traditionsbedingt belasteten Begriffen.

23. S. 109. Es sollte noch reflektiert werden, was sich in der Bewegung vom „lebendigen Subjekt“ („Innensicht“) hin zum Menschen als Mängelwesen („Außensicht“ – von woher? Wieder ein Zuschauer?) verschiebt. Ein Problem auch der frühen phänomenologischen Anthropologie (nicht bei Husserl) ist, dass von einer Außensicht her beschrieben wird. Welches Verhältnis besteht zwischen dem Beobachter dieser Art und Husserls (transzendentalen) Zuschauer?

24. S. 110. Nur eine ketzerische Frage: Was, wenn die Veräußerlichung des Lebens im Über-Leben seine Ruinanz und die der Anderen betreibt? Wie ist das Verhältnis von Über-Leben und (Macht-) Trieb, „endliches Begehren“ im Sinne Levinas' z. B.?

Wie erwähnt, richtet sich der weitaus größte Teil dieser Fragen an Blumenbergs Husserl-Lektüre. Der Vf. betont (Anm. 35 auf S. 17), dass er sich hier „auf Blumenbergs Interpretation der Husserlschen Lebenswelttheorie“ beschränkt, wobei er „Husserls Auslegungen unbehandelt gelas-

sen“ hat. Das ist nicht nur als methodische Einschränkung anzuerkennen, sondern auch sachlich ein für ein Vorhaben dieser Art weitgehend legitimes Verfahren. Dennoch würde man sich an manchen wichtigen Stellen einen entsprechenden Hinweis wünschen, wo eine offensichtliche Engführung der Blumenbergschen Husserl-Lektüre vorliegt.

Diese Bemerkungen schmälern in keiner Weise das vortreffliche Gesamtbild dieser in jeder Hinsicht herausragenden Arbeit.

### III. Fragen

Ich hätte nur zwei Fragen:

1. Zu S. 35 f. Zu einer ‚Phänomenologie der Metapher‘: Wie ist das Verhältnis der Metapher zu dem, was Eugen Fink „operative Begriffe“ in Husserls Philosophie genannt hat (Begriffe, die selbst keine phänomenologische Klärung erfahren, sondern vorausgesetzt werden, wie der Großbegriff der transzendentalen Subjektivität selbst, dessen ‚Sein‘, wie Heidegger dann sagen sollte, ungeklärt ist)? In welchem Sinn wären das auch Metaphern? Was unterscheidet eine relative von einer absoluten Metapher? Wie ist das Verhältnis von Metapher und Symbol (z. B. Spiel als „Weltsymbol“ bei Fink – wäre das eine absolute Metapher?)?

2. S. 39. Damit zusammenhängend: das Plädoyer für eine „lebendige Metaphorologie“. Die Unbestimmtheit der absoluten Metaphern (wie der des ‚Lebens‘). Inwieweit kann man diese Unbestimmtheit als solche fassen? Das heißt, begrifflich fassen und doch offen lassen, in der Offenheit ‚fassen‘, ohne festzulegen? Ist dann nicht die Metapher das ‚Fassende‘ und das, worauf sie verweist, das Unfassliche, Unsagbare (Fink sagt „Unsägliche“)?

Hans Rainer Sepp

Prag, 21. Juni 2011

*Hans Rainer Sepp*