

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Filozofická Fakulta

Programm *Erasmus Mundus Europhilosophie*



DER MENSCH IM LEBEN

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

Wissenschaftliche Abhandlung vorgelegt
zur Erlangung des **Master Erasmus
Mundus Europhilosophie**

Unter der Leitung von Prof. Karel Novotny
von Lukas Held

SOMMERSEMESTER 2011

Prag, den 31.05.2011

Gezeichnet,

LUKAS HELD



Inhaltsverzeichnis

Einleitung	3	
Romantheorie	12	
<i>Einleitung</i>		12
<i>Wirklichkeitsbegriff und Roman</i>		13
<i>Roman und Lebenswelt</i>		16
<i>Grenzen und Ausblicke</i>		22
Metaphertheorie	25	
<i>Einleitung</i>		25
<i>Henry und die Metapher</i>		25
<i>Metapher und Lebenswelt</i>		27
<i>Der Aufbruch der Lebenswelt</i>		30
<i>Die lebendige Metapher</i>		33
<i>Die Metapher „Leben“</i>		36
Technik	40	
<i>Einleitung</i>		40
<i>Technik und Lebenswelt</i>		40
<i>Das Problem der Technik bei Blumenberg</i>		43
<i>Unendliche Aufgabe und endliches Subjekt</i>		45
<i>Ausblick auf eine Theorie der Lebenswelt</i>		49
<i>Überlegungen zu Blumenbergs Methode</i>		52
Dasein oder Bewusstsein	54	
<i>Einleitung</i>		54
<i>Phänomenologie und Anthropologie</i>		55
<i>Der Mensch: eine Nebensächlichkeit?</i>		58
<i>Anthropologische Kritik an phänomenologischen Vorurteilen</i>		62
<i>Wegweiser</i>		66
Intersubjektivität	68	
<i>Einleitung</i>		68
<i>Anthropologische Intersubjektivität?</i>		69
<i>Lebenswelt und Intersubjektivität</i>		73
<i>Das Primat des transzendentalen Subjekts</i>		76

<i>Mehrsinnigkeit und der „Schock des Anderen“</i>	80
<i>Zur anthropologischen Begründung von Reflexion</i>	82
Intentionalität 85	
<i>Einleitung</i>	85
<i>Identisches und nicht-identisches Bewusstsein</i>	86
<i>Warum Welt?</i>	89
<i>Lebensgefahr</i>	93
<i>Der Wille zum Überleben</i>	100
<i>Ein veränderter Lebensbegriff</i>	102
<i>Kurzer Ausblick auf eine lebensphänomenologische Anthropologie</i>	106
Schlusswort 109	
Bibliographie 111	

Einleitung

Es ist sowohl peinlich als auch hilfreich, die Einsichten und Gründe, die einen zum Verfassen einer wissenschaftlichen Arbeit über ein bestimmtes Thema zu einem bestimmten Zeitpunkt seines Leben getrieben haben, in einer anderen wissenschaftlichen Arbeit eines anderen Autors nur leicht verändert wiederzufinden. Das Peinliche einer solchen „Seelenverwandtschaft“, das in dem scheinbaren Schwund der Individualität und Un austauschbarkeit der persönlichen Beweggründe besteht, verliert jedoch an Gewicht angesichts der Formulierungsschwäche und generellen Ideenlosigkeit des Autors, der es daher vorzieht, sich bei der Beschreibung einiger Grundintuitionen, die ihn zum Verfassen dieser Arbeit gedrängt haben, von den Ausführungen Odo Marquards zu den eigenen *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* inspirieren zu lassen.

In seiner Einleitung zu diesem Essayband beschreibt Marquard sehr treffend das ambivalente Verhältnis, das ein Denker zu einer Philosophie unterhält, mit der er sich (vielleicht zu eingehend) befasst hat: „oft identifiziert man sich mit etwas, um etwas anderes zu vermeiden; manchmal aber sogar, um sich das zu ersparen, mit dem man sich identifiziert“¹. Von dieser Einsicht möchten wir uns in den kommenden, einführenden Seiten tragen lassen, in denen wir dem Leser einen Blick auf die Genese dieser Arbeit geben wollen. Wir hoffen dadurch das Thema unserer Untersuchung, nämlich den kritischen Vergleich zwischen der Lebensphänomenologie Michel Henrys (1922-2002) und der phänomenologische Anthropologie Hans Blumenbergs (1920-1996), etwas weniger befremdlich erscheinen zu lassen, es vielleicht sogar zu legitimieren.

Der vorliegende Text ist das Zeugnis unserer Entfremdung von der Lebensphänomenologie, deren Studium wir teils umstandsbedingt, teils aus freien Stücken, vor einiger Zeit auf uns genommen haben. Den Mittelpunkt unserer damaligen Recherchen bildete das Problem der Sprache und der Einbildungskraft im philosophischen und literarischen Werk Michel Henrys – ein Problemkomplex, der (wie aktuelle Forschungen an der Université Catholique de Louvain beweisen) eine zentrale Rolle im Henry'schen Denksystem einnimmt insofern hier der Bezug des absoluten zum personalen Leben, des

¹ Marquard, Odo, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982, S. 20.

Wesens der Erscheinung zu den Erscheinungen selbst thematisiert wird, und dies in einer ästhetischen Perspektive, die – wie es seine zahlreichen Schriften zur Kunst, aber auch seine eigene schriftstellerische Tätigkeit belegen – den idealen Rahmen für Henrys Phänomenologie bietet.

Die erste unserer Schwierigkeiten mit der Lebensphänomenologie bestand zunächst darin, dass es keine Schwierigkeiten gab. Es handelt sich hier schließlich nicht nur um ein minutiös ausgearbeitetes System, das auf den Grundfesten einer tiefen Einsicht beruht – nämlich der Dualität des Erscheinens und der gesonderten Stellung, die der Affektivität in den weltlichen Bezügen einnimmt –, die durch große Nachvollziehbarkeit und Evidenz besticht, sondern vielmehr um ein ebenso radikales wie überwältigendes Denken, das imponiert durch sein Vorhaben, die Geschichte der abendländischen Philosophie auf neue Grundfeste zu stellen und die großen Denker auf entlarvende Weise mit den eigenen Fehlern, d.h. mit der eigenen Subjekt- und Lebensvergessenheit bzw. -verdrängung, zu konfrontieren. Die Rückkehr zum Subjekt und zum Lebendigen, die Henry als Reaktion auf die starren Denkfiguren der Dialektik und den postmodernen Pluralismus und Relativismus ausarbeitete, hat nichts von ihrer Aktualität verloren und muss ihm, dem abseitigen französischen Denker, der sich schon früh aus dem philosophischen Trubel Paris' zurückzog um sich in Montpellier ganz der Ausarbeitung und Verfeinerung seines philosophischen und schriftstellerischen Werks zu widmen – eine Charaktereigenschaft, die er im übrigen mit Hans Blumenberg teilt – hoch angerechnet werden. Die Transformation der Husserl'schen *Maxime Zu den Sachen selbst!* in *Zum Subjekt selbst!* wollen wir denn auch als die wichtige Grundintuition der Henry'schen Phänomenologie festhalten, die ein Echo auf die Ausgangsfrage seines Denkens ist, nämlich: *Qui suis-je?*

Die scheinbare Problemlosigkeit der Lebensphänomenologie, von der Janicaud zu Recht behauptet, sie sei „auf einzigartige Weise germanisiert“², wurde zur Schwierigkeit in dem Moment, in dem wir den Versuch wagten, die Grundprinzipien dieser Phänomenologie einem deutschen, universitären Publikum nahezubringen. Da ein solcher Annäherungsversuch am besten auf gemeinsamem Terrain gelingt, nahmen wir uns der Henry'schen Interpretation der Philosophie Kants, Fichte und Schellings sowie der wahrlich revolutionären Neuauslegung des cartesischen Rationalismus in der *Généalogie de la psychanalyse* an. Schnell wurde allerdings klar, dass nicht nur in Frankreich, sondern auch in Deutschland nur

² „C'est évidemment une gageure que de résumer ainsi, en une brève épure, une recherche qui s'étend sur des centaines de pages et qui ne s'épargne aucune des contraintes (ni peut-être aucun des délices académiques) d'une impressionnante somme, poussant le sérieux phénoménologique jusqu'au mimétisme d'un style singulièrement germanisé.“ Janicaud, Dominique, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009, S. 110.

schwerlich durch gesicherte Grenzen gestoßen werden kann, dass gewisse Ansichten längst ins universitäre Curriculum eingegangen und nur selten von Grund auf hinterfragt werden. Das Scheitern dieses Versuchs einer vergleichenden philosophiehistorischen bzw. lebenshistorischen Betrachtung an der kulturellen Divergenz (sowie an unserer eigenen Inkompetenz) machte uns jedoch auf ein Problem aufmerksam, das sich jedem Denker, der sich in historischer Kritik übt, unweigerlich stellt, nämlich das Problem der Teleologie und die daran geknüpfte Frage nach der eigenen Stellung in der Geschichte der Philosophie. Tatsächlich wird Henrys Geschichtsphilosophie von einer gewissen Ambivalenz beherrscht: einerseits gilt es, die verschiedenen Verwendungen nicht nur des Lebensbegriff sondern all derjenigen Notionen, die dessen Charakteristika tragen, wie z.B. das Unbewusste, das *Ego cogito*, das *Ich*, der Wille, das Dasein usw., in der abendländischen Philosophiegeschichte nachzuzeichnen und ihre Beziehungen zu dem unekstatischen, rein immanenten Leben (so, wie es Henry ausarbeitet), zu beschreiben, freilich *ohne* dem Leben eine Art Chronologie aufzudrängen, die in der aktuellen Lebensphilosophie deren Erfüllung sähe, was Henry selbstverständlich an die Spitze dieser sich selbst steigernden Bewegung des Lebens, die sich in der Kultur äußert, setzen würde³; andererseits geht es Henry in seinem Plädoyer für die nicht-intentionale, materielle Phänomenologie durchaus darum, einen von Husserl trotz grundlegender Einsichten – beispielsweise in seiner Theorie der Urimpression – begangenen und von Heidegger fortgeführten Fehler, nämlich den der Identifikation des weltlichen Erscheinens mit dem *Wesen* des Erscheinens, zu berichtigen, was wiederum die Frage aufwirft, inwiefern dieses der europäischen Philosophiegeschichte wesentliche „Vorurteil“⁴, dessen Ursprung Henry in der antiken Philosophie situiert (ohne dabei, in einer beispiellosen *omerta*, jemals auf den genauen Moment dieser Abweichung einzugehen), wirklich korrigiert werden kann – was Henry zweifellos anstrebt – oder korrigiert werden muss.⁵ Was in der

³ „*La Généalogie*, appliquée à la provenance historique de la psychanalyse, est déterminée dans sa possibilité comme dans son effectuation par l’affrontement de l’histoire et de la vie: le *videor* cartésien, la vie selon Schopenhauer, la puissance de Nietzsche, l’inconscient freudien, ne sont en rien à considérer comme les moments d’un devenir orienté, comme des anticipations qui se dissocieraient par la part d’oubli que chacune d’elles maintient au coeur même de ce qu’elle annonce comme leur commun accomplissement [...], mais se situe toujours en deçà de tout accomplissement comme ce qui le rend possible, mais n’a pas à s’accomplir. De sorte que c’est dans une unité primordiale, radicalement étrangère à l’exposition et à la juxtaposition des moments dans le temps, que se donne l’Originare anhistorique de la vie, dans Descartes, dans Biran, dans Schopenhauer, dans Nietzsche, dans Henry.“ Brohm, Jean-Marie; Leclercq, Jean (Hrsg.), *Michel Henry*, Lausanne, Editions l’Age d’Homme, 2009, S. 267.

⁴ „Nous voyons ici l’auteur de la *Critique* être victime d’un préjugé si répandu qu’il faudrait le dénoncer partout et qui consiste à croire qu’il n’y a d’être que celui qui se manifeste et cela d’une façon déterminée.“ Henry, Michel, *Destruction ontologique de la critique kantienne de la psychologie rationnelle*, in Hatem, Jad; Kühn, Rolf; Ciocan, Cristian (Hrsg.), *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology*, Vol. IX/2009, Bucharest, Humanitas, 2009, S. 44.

⁵ „Si l’eidétisation généralisée à laquelle se livre Husserl est dans le droit fil de la logique du *logos*, c’est effectivement celle-ci qu’il faut attaquer mais, dans ce cas, il est fallacieux de taxer cette orientation d’‘erreur’,

Diskussion dieses Problems vollends fassbar wird, ist die *Unbestimmtheit des Lebensbegriffs*. Ist das Leben eine von seinen weltlichen d.h. kulturellen Äußerungen unabhängige Entität, die zwar der Ursprung allen Erscheinens ist, dabei allerdings völlig gleichgültig bleibt gegenüber den von ihm im Prozess der Selbstaffektion hervorgebrachten Erscheinungen und Subjekten, von denen ausgehend sich dann *nicht* auf das „Entwicklungsstadium“ dieser phänomenologischen Essenz schließen lässt? Muss das Leben, das grundsätzlich nicht durch einen intentionalen d.h. ekstatischen Bezug erfasst werden kann, überhaupt erfasst werden? Oder aber ist unser eigenes Denken, unser Philosophieren, und unsere Kultur ein Ausdruck dieses radikal immanenten Lebens? In diesem Fall würde Henrys Aufruf zu einer stärkeren Berücksichtigung des der Welt zugrunde liegenden Lebens einerseits zwar für eine wirksame Verbindung zwischen dem Leben und der Welt, dem Subjekt und seinem Wesen stehen, andererseits würde dies Henry an die Spitze des philosophischen Denkens stellen insofern erst in der Lebensphänomenologie dem Leben wirklich Rechnung getragen wird, insofern erst hier das Leben zu sich selbst kommt. Dem Versuch einer Beantwortung der Frage nach dem Zusammenhang zwischen absolutem Leben und personalen Leben, zwischen dem Wesen der Erscheinung und dieser Erscheinung haben wir uns im letztem Kapitel dieser Arbeit verschrieben.

Diese sich langsam einstellenden Schwierigkeiten mit dem Lebensbegriff zunächst unbeachtet lassend, wandten wir uns verstärkt dem literarischen Werk Henrys zu, mit der Absicht, aus den Grundprinzipien der Lebensphänomenologie, d.h. aus einer Theorie der Affektivität eine neue Form von Literaturtheorie erwachsen zu lassen, in deren Mittelpunkt die schriftstellerische Tätigkeit des schreibenden Subjekts selbst steht, das in den Projektionen seiner Einbildungskraft dem in ihm mit sich selbst ringenden Leben einen Raum bietet, in den es vor sich selbst fliehen kann. Eine solche lebensphänomenologische Literaturtheorie, auf die wir im ersten Kapitel dieser Arbeit einen kurzen Ausblick geben wollen, hätte vielleicht den Ausweg bieten können aus der der Lebensphänomenologie innewohnenden Zerrissenheit zwischen *Vie* und *vie*. Die Schwierigkeit, die sich nun einstellte, hat weniger mit einem philosophisch greifbaren Problem als mit einem persönlichen Eindruck, sozusagen einem lebendigen Gefühl zu tun, auf das wir bei der Lektüre des Romanwerks stießen, das sich stilistisch sehr vom philosophischen Werk unterscheidet, inhaltlich aber die gleichen Themen zur Aussprache bringt: die *Lebendigkeit*, von der Henry in seinem philosophischen Werk

puisque se joue en elle le destin de la philosophie occidentale en tant que fondatrice de l'*épistémè* et support de la conception ‚vulgaire‘ du phénomène. On ne peut à la fois vouloir corriger une ‚erreur‘ et imputer celle-ci à une déviation fondamentale de l'histoire de la pensée. Il faut choisir.“ Janicaud, Dominique, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009, S. 125.

spricht und die die Kondition des Subjekts als Lebendiges im Leben bezeichnet, hat nichts zu tun mit dem lebendigen Gefühl, mit der Leidenschaft, mit der sich ein Subjekt in der Welt und in jenen „Dingen“ verlieren kann, die Henry in seiner kulturkritischen Schrift *La barbarie* eben als „barbarisch“, d.h. lebensfeindlich ausmacht, wie z.B. die Technik, die mediale Gesellschaft, die Popkultur, etc. Der Einsicht einer Besonderheit des Gefühls in den weltlichen Vollzügen, das an die ebenso evidente phänomenologische Essenz „Leben“ zurückgebunden ist, steht die Evidenz *meines* Gefühls, *meiner* Lebendigkeit gegenüber, die nur subjektiv sein kann und die sich nicht in den Henry'schen Katalog der Momente höchster Lebensverwirklichung einschreiben kann. Was in Frage steht, sind sowohl die praktischen Konsequenzen, die Henry aus seiner materiellen Phänomenologie für das weltliche Leben zieht (d.h.: die Extremitäten, die Außenränder seines Systems), als auch der von Henry undeutlich bestimmte Bezug des absoluten Lebens zum subjektiven Leben (d.h.: der harte Kern der Lebensphänomenologie).

Das sind unsere Schwierigkeiten mit der materiellen Phänomenologie nach Henry. Ihre Aufarbeitung soll keineswegs in einen Umsturz der materiellen Phänomenologie sondern vielmehr in einer Neuauslegung münden, aus der sie gestärkt hervorgeht: Kritik als Form der Identifikation, bei gleichzeitigem Willen „einer schwachen Formation aufzuhelfen dadurch, daß man ihre Schwächen begreift“⁶. Eine solche Neuauslegung kann sich selbstverständlich nicht mehr in dem von Henry vorgegebenen Rahmen reiner Immanenz bewegen. Aus diesem Grunde möchten wir die philosophische Anthropologie Hans Blumenbergs zu Rate ziehen und sie mit der Lebensphänomenologie vergleichen. Auf sie bzw. auf Blumenbergs Metaphorologie waren wir gestoßen während unseren Recherchen zum Gebrauch der Metapher in Henrys literarischem Werk.⁷ Der dieser Entscheidung zugrunde liegende Gedanke ist der der Aufspannung eines möglichst großen „Denkfeldes“ durch die Gegenüberstellung zweier Autoren, die sich nicht nur in ihrem Denken, sondern auch durch

⁶ Marquard, Odo, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982, S. 21.

⁷ Es sei hier erwähnt, dass diese Untersuchungen zur Rolle der Metapher bei Henry die Gewissheit der eigenartigen Zerrissenheit seines Denkens zwischen einerseits dem lebendigen Gebrauch beispielsweise der Metapher in seinem Romanwerk und andererseits der philosophischen Diagnose, diese Metapher sei ein Symptom der Krankheit des Lebens, hervorbrachten. Ganz abgesehen davon, dass die Krankheits-Metapher an dieser Stelle ebenso aussagekräftig wirkt, wie die Barbarei-Metapher an anderer Stelle, ist es klar, dass wir uns – solange wir Henry keine pathologische Verhaltensstörung unterstellen wollen, die sich in der Spaltung seines Schreibens ausdrückte – zunächst auf die Suche nach dem Grund für diese Selbstflucht des Lebens begeben müssen, die es in all ihren Facetten zu betrachten gilt, dass wir es allerdings *nicht* bei der Analyse belassen können insofern hier, in der Frage der Metapher und der Selbstflucht, die Einheit des Henry'schen Denkens selbst in Frage steht: *wie ist es möglich, dass ein und dieselbe Person in der philosophischen Kulturkritik die Selbstflucht und die Selbstverfremdung des Lebens anprangert, dass er sie auf der anderen Seite allerdings in seinem literarischen Schaffens zelebriert, in Form der Metapher?* Diese Grundfrage, die offensichtlich auf die *Krisis* im Denken Henrys abzielt, hält unsere Untersuchungen thematisch zusammen.

ihr kulturelles Umfeld, durch ihre Einflüsse und Gegner, durch ihre Interessen und Abneigungen sehr voneinander unterscheiden.⁸

Hans Blumenberg und Michel Henry kannten sich nicht persönlich, und höchstwahrscheinlich auch nicht philosophisch. Von Blumenbergs Kenntnisnahme der Phänomenologie in Frankreich zeugen nur einige Zitate Sartres und vor allem Merleau-Pontys in seinen phänomenologischen Schriften. Sowohl die Tatsache, dass diese beiden niemals explizit Stellung zu den Henry'schen Auslegungen der Phänomenologie bezogen haben, als auch der Umstand einer späten Rezeption und Verbreitung der Lebensphänomenologie im deutschsprachigen Raum vor allen Dingen durch Rolf Kühn reduzieren die Möglichkeit einer geistigen Begegnung beider Philosophen quasi auf null. Betrachtet man Henrys philosophische Entwicklung von der Auseinandersetzung mit Heidegger über die Marx-Interpretation und die Kulturkritik bis zu den christologischen Schriften, so ist es ebenfalls höchst unwahrscheinlich, dass er sich mit dem Denken Blumenbergs befasst hat. Blumenbergs frühe phänomenologische Schrift aus dem Jahre 1950 *Die ontologische Distanz* wurde nie veröffentlicht, die großen Auseinandersetzungen mit der Phänomenologie (*Zu den Sachen und zurück, Beschreibung des Menschen, Theorie der Lebenswelt*) bis auf *Lebenszeit und Weltzeit* erst posthum, und somit scheint eine Kreuzung auf phänomenologischen Wegen unwahrscheinlich. Außer eines kurzen Verweis auf die Biographie Adornos in seinem Roman *L'amour les yeux fermés* (1976)⁹ gibt es auch keine Anzeichen für eine Auseinandersetzung Henrys mit der philosophischen Produktion im Nachkriegsdeutschland der sechziger und

⁸ Dazu wollen wir hinzufügen, dass unsere Wahl nicht ganz so zufällig auf Blumenberg fiel, wie es den Anschein hat. Die Metaphorologie, die durchaus Gemeinsamkeiten mit Foucaults Archäologie des Wissens, Derridas Grammatologie und Ricoeurs Analysen zur *métaphore vivante* aufweist, weist Blumenberg als einen Denker aus, dem die französische Art und Weise, Philosophie zu betreiben, wohl nicht ganz befremdlich vorgekommen wäre, hätte er sie denn rezipiert. Darüber hinaus sollte beachtet werden, dass Blumenberg – der durch sein Mitwirken in der Gruppe „Poetik und Hermeneutik“ ständig in Kontakt mit Romanisten wie Hans Robert Jauss und Karlheinz Stierle stand – ein ausgezeichnete Kenner der französischen Literatur im Allgemeinen und Paul Valéry's im Speziellen war, auf den er in seinen Werken immer wieder zu sprechen kommt und der nicht zuletzt durch seine Kulturkritiken einen entscheidenden Einfluss auf die französischen Denker der Nachkriegszeit ausgeübt hat. Eine gewisse Seelenverwandtschaft bestand also zweifelsohne – ein Sachverhalt von dem sowohl Anselm Haverkamp als auch Jean Greischs Anliegen, Hans Blumenberg in eine Reihe mit diesen großen französischen Philosophen zu stellen, Zeugnis ablegen. Unser Anliegen in dieser Arbeit ist es jedenfalls, einen bescheidenen Beitrag zu diesen momentan sich entwickelnden Recherchen zu liefern.

⁹ „L'un des derniers à avoir eu droit à la parole fut Catalde qui, dans son désir de se tenir toujours à la pointe, se laissait aller à toutes les concessions et à toutes les surenchères. Son ultime recours fut la lutte pour la libération sexuelle. Il fulminait dans ses séminaires contre les tabous qui 'aliènent' la jeunesse – jusqu'au jour où, au premier rang, sous ses yeux, deux jeunes femmes entreprirent de se déshabiller et, s'allongeant sur une table, se mirent à faire l'amour. Catalde sortit. Un mois plus tard, il mourut.“ Henry, Michel, *Romans*, Paris, Les belles Lettres, 2009, S. 150.

siebziger Jahre, also der Jahre, in denen Blumenberg sich noch nicht aus dem akademischen Leben zurückgezogen hatte¹⁰.

Beide wussten also nichts voneinander und schritten, dabei allerdings von einem gemeinsamen Punkt – der Phänomenologie und dem Ereignis „Heidegger“ – ausgehend, auf getrennten Wegen fort. Dieser Umstand erschwert zwar den in vorliegender Arbeit unternommenen Versuch eines Dialogs zwischen diesen beiden Denkern insofern die Zeichen, aus Mangel an moderierenden Gemeinsamkeiten, an neutralen Dritten also, auf Sturm stehen: Konfrontation, statt Gespräch. Dennoch wollen wir, angetrieben von dem Bedürfnis, sowohl der Lebensphänomenologie eine „menschlichere“ Grundlage zu geben als auch der philosophischen Anthropologie eine lebendige Struktur reiner Immanenz zu unterlegen, einen solchen Dialog wagen. Wir möchten uns die Frage stellen, inwiefern eine Verbindung dieser beiden Philosophien die ihnen innewohnenden und durch eben jene Konfrontation fassbar gewordenen Probleme zu bewältigen vermag, ob sich uns also an dieser Stelle, zwischen der materiellen Phänomenologie Henrys und der phänomenologischen Anthropologie Blumenbergs, ein Feld neuer Fragestellungen und Antwortmöglichkeiten eröffnet; oder ob sich im Gegenteil die Gräben nur weiter vertiefen. Des Weiteren begreifen wir unsere Recherchen als einen Versuch, eine Brücke zu schlagen zwischen der deutschen und der französischen Kultur, für die beide Denker in gewisser Weise paradigmatisch stehen: auf der einen Seite das Primat der Welt und der Weltwahrnehmung sowie der Rekurs auf anthropologische und begriffsgeschichtliche Fragestellungen in engem Austausch mit anderen (d.h. auch wissenschaftlichen) Disziplinen; auf der anderen Seite ein durchaus politisch motivierter Diskurs, der auf das Subjekt, auf das reflexive Bewusstsein zurückgeht und von diesem sich eröffnenden Feld der Immanenz ausgehend die Welt und die Gesellschaft denkt – und dabei nicht vor einer Rückkehr zur Metaphysik zurückschreckt.

Schließlich bleibt zu sagen, dass die vorliegende Arbeit lediglich in die komplexe Problematik der Zusammenhänge zwischen einer radikalen Lebensphänomenologie und einer philosophischen Anthropologie, zwischen Mensch und Leben also, einführen will. Es ging uns zum einen darum, anhand ausgewählter Problembereiche, für die jeweils ein Kapitel steht, das Gebiet zu umgrenzen, in dem sich eine solche Untersuchung weiterhin bewegen muss. Im ersten Kapitel werden wir uns dem Denken Blumenbergs auf unkonventionellem Wege, nämlich durch seine Literaturtheorie hindurch annähern. Dadurch wird zugleich einer

¹⁰ Vgl. Wetz, Franz Josef; Timm, Hermann (Hrsg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999, S. 26.

der Grundbegriffe des Blumenberg'schen Denkens, nämlich die *Wirklichkeit* veranschaulicht werden. Des Weiteren werden wir versuchen, den *Roman* und die *Lebenswelt* zu vergleichen um zu sehen, wie der Wirklichkeitsbegriff, der hier zugrunde liegt, sich verschiedenartig ausdrückt. Im zweiten Kapitel werden wir uns auf spekulativeres Terrain wagen. Wir werden versuchen, die komplexe Metaphorologie Blumenbergs in ihren Grundintuitionen darzustellen, um Ansatzpunkte für eine lebensphänomenologische Neuauslegung zu finden. Das dritte Kapitel liegt in der Kontinuität des vorherigen und konzentriert sich auf Blumenbergs Husserl-Interpretation im Ausgang des Begriffs der Lebenswelt. Diese Untersuchung ist von grundlegender Wichtigkeit für einen Vergleich zwischen Lebensphänomenologie und phänomenologischer Anthropologie insofern hier der gemeinsame Grund, nämlich die „klassische“ Phänomenologie, in Frage steht.

Zum anderen legen wir mit *Dasein und Bewusstsein* sowie dem Kapitel zur *Intersubjektivität* die ersten beiden Kapitel eines begleitenden Kommentars des ersten, phänomenologischen Teils der *Beschreibung des Menschen* – Blumenbergs *posthum* erschienenem *Opus magnum* – vor, den wir in Anlehnung an Jean Greischs bemerkenswerter Darlegung ebendieses Werks, aber auch der Schrift *Zu den Sachen und zurück* und der *Höhlenausgänge* im Rahmen seines im Jahre 2006 an der Université Catholique de Louvain (anlässlich der *Chaire Mercier*) gehaltenen Vorlesungszyklus *Qui sommes-nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*¹¹ konzipiert haben. Unser Anliegen ist es, die erst im vergangenen Jahrzehnt erschienenen, rein phänomenologischen Schriften Blumenbergs zueinander in Bezug zu setzen und deren Resultate mit der Lebensphänomenologie zu konfrontieren.¹² Aus Mangel an Sekundärliteratur zu diesen kaum rezipierten Werken haben wir uns für einen textnahen Kommentar entschlossen, der zugleich auf andere Werke Blumenbergs verweist. Wir wollen allerdings unterstreichen, dass sich hierbei nicht um einen Kommentar der von Blumenberg in Frage gestellten Husserl'schen Phänomenologie handelt, sondern lediglich um einen Kommentar zum Kommentar.

Im letzten Kapitel wollen wir dann den Versuch wagen, Lebensphänomenologie und Anthropologie zu verbinden. Dazu werden wir uns auf das von Henry ausgearbeitete tiefenphänomenologische Niveau der „Typologie“ des absoluten Lebens begeben. Wir streben mit unserer Untersuchung eine bescheidene Differenzierung der gängigen „Typologien“ des Lebensbegriffs an, indem wir ihn strikt anthropologisch auszulegen versuchen. Dieses letzte

¹¹ Greisch, Jean, *Qui sommes-nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Louvain/Paris, Editions Peeters, Bibliothèque philosophique de Louvain, 2009.

¹² Daran ist unschwer zu erkennen, dass sich unsere Arbeit primär als eine Einführung in das Denken Hans Blumenbergs versteht. Erst wenn diese Grundintuitionen klar aufgewiesen sind, gilt es, sie mit den Grundprinzipien der Lebensphänomenologie zu konfrontieren.

Kapitel, das den Kern unserer Arbeit bildet, weist auf die Notwendigkeit einer tiefgreifenden Analyse der Beziehungen zwischen Blumenberg und Henry hin, die wir hier leider nur ansatzweise werden bieten können. Dementsprechend handelt es sich hier um ein *work in progress*, ein Zwischenresultat, aus dem sich die Grundintuitionen einer eingehenden Recherche zwar schon herauskristallisieren sollen, dessen Unabgeschlossenheit allerdings flagrant ist. Das in dieser Arbeit Unternommene sollte demnach nicht mit (lebens)phänomenologischer Strenge betrachtet, sondern in seiner Unbeständigkeit erkannt werden. Wir hoffen dennoch, dem Leser zumindest eine kurze Einführung in das Denken Blumenbergs und die Grundprobleme der Lebensphänomenologie vermitteln zu können.

Romantheorie

Einleitung

In diesem Kapitel, das eine Annäherung an das Thema auf dem Wege der Literaturtheorie darstellen soll, möchten wir uns mit der „Romantheorie“ Hans Blumenbergs befassen und uns dabei vor allem auf den 1964 erschienen Vortrag *Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans*¹³ konzentrieren, in welchem Blumenberg den konstitutiven Zusammenhang zwischen dem Wirklichkeitsbegriff einer Epoche und ihren künstlerischen Produktionen aufweist. Thema ist also die Frage nach der ontologischen Fundierung der Kunst – in diesem Falle: des Romans –, und zwar nicht in Bezug auf eine sonstwie geartete Essenz, deren Ausdruck sie wäre, sondern vom *Welt- und Selbstverständnis des Menschen* zu einem gewissen Zeitpunkt ausgehend.¹⁴ In dieser Verschiebung der Fragestellung fort von abstrakten Systematisierungen und deren auf Endgültigkeit abzielenden Antwortkomplexen hin zum Menschen und den *Wirklichkeiten in denen wir leben* (so der Titel des einzigen vom Autor noch zu Lebzeiten selbst zusammengestellten Essaybands) bleibt Blumenberg sich selbst treu, sodass er schließlich auch dem Literarischen jene entscheidende Frage stellt, in der sein ganzes Denken gründet: „Was wollten wir wissen?“¹⁵; oder auch: „Was wollten wir, sofern etwas zu wollen war, als wir aufbrachen?“¹⁶. Die von diesen Fragen verlangten Antworten betreffen also weniger das Produkt selbst als den es Produzierenden, weshalb man auch weniger von der Blumenberg'schen Romantheorie als von einer Theorie des *schöpferischen Menschen* sprechen muss¹⁷. Spätestens jetzt wird allerdings klar, dass wir es hier nicht mit definitiven Antworten und allgemeingültigen Erklärungen, sondern vielmehr mit einer Beschreibung des Menschen aus einer gewissen zeitlichen Distanz heraus, nicht mit

¹³ Blumenberg, Hans, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001, S. 47-73.

¹⁴ Es sei an dieser Stelle schon angemerkt, dass Blumenberg sich der eigenen historischen Situation sehr wohl bewusst ist. Allerdings ist seine Philosophie keine Kulturkritik, die Schlüsse auf zukünftige Zustände der Gesellschaft oder des Menschen ziehen könnte. Auf den Wirklichkeitsbegriff einer Epoche kann nur postwendend geschlossen werden, weshalb unklar ist, was für uns denn „wirklich“ überhaupt bedeutet. Dieser Sachverhalt veranschaulicht auf exemplarische Art und Weise, wie Metaphern Totalitäten repräsentieren, an die wir uns begrifflich nicht annähern könnten. Was Wirklichkeit heutzutage ist, wird erst in vielen Jahren unter anderem aufgrund der gängigen Metaphern bestimmt werden können.

¹⁵ Blumenberg, Hans, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986, S. 2.

¹⁶ Blumenberg, Hans, *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010, S. 43.

¹⁷ Der Titel eines der ersten Artikel von Blumenberg über Ästhetik aus dem Jahre 1957 ist hier bezeichnend: „*Nachahmung der Natur*“. *Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen*. Vgl. Blumenberg, Hans, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001, S. 9-46.

Kulturkritik oder Literaturtheorie, sondern mit der Aufklärung des schon Geschehenen zu tun haben, wofür man Blumenberg auch schon einen Historiker schimpfte¹⁸. Nichtsdestotrotz lohnt sich die Beschäftigung mit seinem Denken, wie wir meinen und zeigen zu versuchen werden, weil es unter anderem das Erklärungsschema umkehrt: Blumenberg dringt nicht vom (theoretischen) Denken zu einer noch zu begründenden Wirklichkeit vor, sondern geht von einer Wirklichkeit aus, deren mögliche Infragestellung – sowie, nebenbei bemerkt, ihr Anspruch, Ausgangspunkt für das Denken zu sein –, nur eine ihrer unendlichen Spiegelungen, nur eine jener *Wirklichkeiten, in denen wir leben* ist, nur um dann, in größtmöglicher Aufmerksamkeit für versteckte, man ist versucht zu sagen: unbewusste, dabei auf spätere, komplexere Systeme vorgreifende Ausformungen (wie z.B. den Roman), die menschliche „Natur“ mit all ihren Ängsten, Eitelkeiten und Hoffnungen in Bezug auf jene Wirklichkeit, deren Teil diese Kreatur ist, zu beschreiben: „Im Grunde geht es dabei um das, was einer Epoche als das Selbstverständlichste und Trivialste von der Welt erscheint und was auszusprechen ihr nicht der Mühe wert wird, was also gerade deshalb die Stufe der überlegten Formulierung kaum je erreicht.“¹⁹

Wirklichkeitsbegriff und Roman

Kommen wir nun, nach diesen einleitenden Bemerkungen, zur Analyse des Texts selbst. Blumenberg unterscheidet zu Beginn seiner Untersuchung zwischen vier Wirklichkeitsbegriffen, sich dabei jedoch stets klar vor Augen haltend, dass die Aufzählung trotz der historischen Beispiele nicht streng chronologisch ist, dass die Grenzen fließend sind.²⁰ Die vor allem in der Antike vorherrschende Wirklichkeitsauffassung bestimmt er als die einer „*momentanen Evidenz*“, einer absoluten Gegebenheit, deren Modell das der Platonischen Idee ist und dessen Ausläufer noch in biblischen Vorstellung von Gott sowie dem Begriff des Wunders spürbar sind. Descartes Infragestellung dieser Art der Wirklichkeit, die den Nährboden für Mystik liefert, führt zur „*garantierten Evidenz*“, zur durch *Rückbezug* auf eine intermediäre Gewalt zwischen Subjekt und Objekt verbürgten Wirklichkeit. Von Relevanz für die Themen, die wir an dieser Stelle behandeln möchten, sind allerdings die letzten beiden Wirklichkeitsbegriffe. Die Wirklichkeit als „*Realisierung eines in sich einstimmigen Kontextes*“ unterscheidet sich von den beiden anderen Wirklichkeitsbegriffen

¹⁸ Vgl. Rorty, Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, S. 22.

¹⁹ Blumenberg, Hans, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001, S. 49.

²⁰ Vgl. *Ibidem*, S. 49-54.

durch ihre Horizontalität, d.h. ihre durch die sich noch vollziehende Konstitution bedingte Zukunftsgerichtetheit: „Wirklichkeit als sich konstituierender Kontext ist ein der immer *idealen Gesamtheit* der Subjekte zugeordneter *Grenzbegriff*, ein Bestätigungswert der in der *Intersubjektivität* sich vollziehenden Erfahrung und Weltbildung“²¹. Das historische Beispiel für diesen Wirklichkeitsbegriff, das zugleich auch den Abschied von den beiden vorgängigen veranschaulicht (die sich nicht unbedingt ausschließen), ist Leibniz’ Kritik am radikalen Zweifel des Descartes, die Blumenberg in einem Aaron Gurwitsch gewidmeten Text aus dem Jahre 1972 thematisiert, der den Titel *Lebenswelt und Wirklichkeitsbegriff* trägt.²² Leibniz behauptet in seinen *Animadversiones*, Descartes arbeite trotz des radikalen Zweifels noch immer mit einem Vorurteil, nämlich der Gegebenheit *der* Wirklichkeit nach dem Zweifel, ihre unüberbietbare Präsenz im Moment des Überwindens jedes Zweifels. Dabei sei, so Leibniz, das Argument des *dieu trompeur* an sich gar nicht widerlegbar, insofern es sich doch auch in diesem Moment absoluter Evidenz um eine böse Täuschung dieses Gottes halten. Darüber hinaus stelle sich prinzipiell die Frage nach der Möglichkeit einer ontologischen Gradation, denn „wirklich“ lässt schließlich keine Steigerung zu: „Leibniz macht geltend, daß es keine Folgen hätte, wenn die in unseren Vorstellungen präsenste Wirklichkeit nicht die ‚eigentliche Wirklichkeit‘ wäre.“²³ Der Wechsel von der Wirklichkeit als momentaner „Merkmalsevidenz“ hin zu einem dynamischen Modell der ständig sich vollziehenden Realisierung in einem immer offenen Horizont, den Leibniz hier vollzieht, greift auf das vor, was die Phänomenologie einige Jahrhunderte später zum Thema machen wird:

„Ist hier *Descartes* nicht schon im voraus beherrscht von der Galileischen Gewißheit einer universalen und absolut puren Körperwelt, mit dem Unterschied des bloß sinnlich Erfahrbaren und dessen, was als Mathematisches Sache eines reinen Denkens ist? [...] Es ist offenbar, daß *Descartes* im voraus, trotz des Radikalismus der Voraussetzungslosigkeit, den er fordert, ein Ziel hat, für welches der Durchbruch zu diesem ‚ego‘ das *Mittel* sein soll. Er sieht nicht, daß er diesen Radikalismus schon verlassen hat mit der Überzeugung von der Möglichkeit des Zieles und dieses Mittels.“²⁴

Schließlich hebt Blumenberg noch die Wirklichkeit als Erfahrung des dem Subjekt *Widerständigen* vor, das sich naturgemäß in jener der menschlichen Logik nur schwer nachvollziehbaren Form des Paradox darstellt. Die Unerreichbarkeit dieser Wirklichkeit für

²¹ *Ibidem*, S. 52.

²² Vgl. Blumenberg, Hans, *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010, S. 159-180.

²³ *Ibidem*, S. 161.

²⁴ Hua VI, S. 81.

das menschliche Denken, ihre Begründung durch einen postulierten, dem Denken fremden Urgrund, der Rekurs auf die Affektivität, den Instinkt, das Unbewusste stehen hier charakteristisch für ein Wirklichkeitsbewusstsein, das „vom Denken [getrennt] und in die Sphäre der unverfügbaren Erfahrungen des Subjekts mit sich selbst verlegt [wurde]“²⁵.

Diese Unterscheidung verschiedener Wirklichkeitsverständnisse, die bei Blumenberg immer auch menschliches Selbstverständnis bedeuten, findet ihren Sinn in Blumenbergs Auseinandersetzung mit der antiken Behauptung, „daß die Dichter lügen“²⁶. Wahrheit und Lüge setzen allerdings einen Bezug voraus, den er eben als den Bezug auf die Wirklichkeit, entweder als eine vorgegebene Natürlichkeit oder als eine vom Menschen selbst erschaffene identifiziert. Platos Missbilligung des künstlerischen Schaffens, das für ihn nur Abbildung des Abbilds der ursprünglichen Idee ist, beruht auf jener Evidenzrealität, die nicht beliebig wiederholt werden kann; ebenso die mimetische Funktion, die Aristoteles dem Künstler aufträgt, der die Perfektion der Welt abbilden und weiterentwickeln muss. Abgelöst wird diese Auffassung des Künstlerischen durch die Idee eines allmächtigen Gottes, der die Welt auch anders hätte erschaffen können. Im Moment des Verlusts der Dignität und Verbindlichkeit der Natur befindet sich der schöpferische Mensch vor einer Unendlichkeit von möglichen Welten. Dieses Auch-anders-Sein-können der Welt bedrängt ihn aus diesem Grund, dass an der mimetischen Funktion des Kunstwerks trotz allem festgehalten wird. Blumenberg schreibt, sich dabei auf Johann Jakob Breitingers *Critische Dichtkunst* beziehend:

„Der Dichter [bzw. der Künstler] findet sich in der Lage Gottes *vor* der Erschaffung der Welt angesichts der ganzen Unendlichkeit des Möglichen, aus der er wählen darf; darum ist [...] die Poesie *eine Nachahmung der Schöpfung und der Natur nicht nur im Wirklichen, sondern auch in dem Möglichen*“²⁷.

Hier, in dieser „Auflösung der Identität von Sein und Natur“²⁸ bricht die mimetische Funktion der Kunst auf und weist auf die Kunstform des Romans hin als der exemplarische künstlerische Ausdruck jenes Wirklichkeitsbegriffs der Kontextrealität. Die Kunst, der Roman, thematisiert nun nicht mehr das ihr Vorgegebene, die Realität als solche, sondern die *Möglichkeit*, die *Bedingungen* der Realität selbst. Der Anspruch des Romans ist der, „nicht mehr nur *Gegenstände* der Welt, nicht einmal mehr nur *die* Welt nachbildend darzustellen,

²⁵ Blumenberg, Hans, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001, S. 54.

²⁶ *Ibidem*, S. 47.

²⁷ *Ibidem*, S. 43.

²⁸ *Ibidem*, S. 45.

sondern *eine* Welt zu realisieren²⁹. Die Wahrheit einer solchen Welt entsteht hierbei nicht mehr durch Übereinstimmung mit dem „Außen“ oder durch die Garantie einer den Menschen übersteigenden Transzendenz, durch ein plötzliches Aufblitzen oder einen beruhigenden Rückgriff, sondern allein aus der Struktur ihrer Bezüge, aus der menschlichen Logik, ihrer Kontextualität und dynamischen Weiterentwicklung: Einstimmung statt Übereinstimmung!

Der Roman ist, so Blumenberg, „die welthaltigste und welthafte Gattung“³⁰ und wird durch seine „potentielle Unendlichkeit“³¹ zum adäquatesten Ausdruck für jenes neue Selbstverständnis des Menschen und seines Platz im Kosmos. Indem er die Möglichkeit (und Unmöglichkeit) von Wirklichkeit zum Thema macht und in dieser Thematisierung mit der „eigentlichen“ Wirklichkeit konkurriert, indem er seiner formalen Unendlichkeit den Vorrang über die materiale Endlichkeit gibt, indem er das starre Bezugsschema aufbricht und sich selbst Thema ist, in all dem bricht der Roman mit überlieferten Traditionen. Der schöpferische Akt des Dichters ist gottgleich, denn dem durch die Imagination in Wort und Leben Gerufenem kommt der gleiche Realitätsgrad zu wie allem anderen auch. Der Roman schafft eine Welt die in Form und Materie der Außenwelt in nichts nachsteht, sich allerdings in der eigenen Selbstdarstellung erschöpft. In seiner wahrlich unendlichen Aufgabe, die Wirklichkeit, ihre Strukturen und Materialien sowie die Grenzen ihrer Möglichkeit auszuloten, wird der Dichter zu einem Funktionär der Menschheit, stets um die „Erweiterung des Bereichs des Menschmöglichen“³² bemüht.

Roman und Lebenswelt

Spätestens an dieser Stelle scheint uns, dass Blumenbergs Romantheorie auf seine Theorie der Lebenswelt hinweist, die selbst eine kritische Auseinandersetzung mit Husserls Begriff der „Lebenswelt“ ist.³³ Die Grundvoraussetzung liefert natürlich der dem Roman und der Phänomenologie gemeinsame Wirklichkeitsbegriff. Allerdings thematisiert Husserl erst in der Analyse der Lebenswelt die Loslösung vom eigenen Cartesianismus³⁴, für die obiges Zitat aus der *Krisis*-Abhandlung hier exemplarisch steht. Die Parallelen zwischen Lebensweltthematik und Romantheorie zeichnen sich deutlich ab, wenn man den Grund für

²⁹ *Ibidem*, S. 61.

³⁰ *Ibidem*, S. 65.

³¹ *Idem*.

³² *Ibidem*, S. 73. Blumenberg zitiert an dieser Stelle einen Ausdruck Samuel Johnsons.

³³ Blumenberg lässt einen möglichen Bezug zwischen Roman und Phänomenologie in einer seinem Vortrag nachträglich hinzugefügten Fußnote durchblicken. Vgl. *Ibidem*, S. 51-52, Fußnote 5.

³⁴ Vgl. Blumenberg, Hans, *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010, S. 118.

das Auftreten der Lebenswelt auf den philosophischen Plan betrachtet.³⁵ Dabei beschreibt Blumenberg Husserls Abwendung des vom Neukantianismus postulierten absoluten Apriori der Wissenschaft als Ausgangspunkt für dessen Thematisierung der vorprädikativen Sphäre als Ort der transzendentalen Genese der Wissenschaft. Des Weiteren erklärt die in der Unmöglichkeit der Reduktion der Gegenstände auf ihr reines Wesen zu Tage tretende grundsätzliche Horizontalität der Dinge, d.h. ihre ständigen Verweise aufeinander, die spätere Formulierung *Lebenswelt* und deren Kontextualität. Darüber hinaus fügt Blumenberg noch zwei Motivationsgründe für das Auftreten des Lebensweltbegriffs zu den bereits genannten hinzu. Zum einen musste Husserl sich in der Thematisierung der Geschichtlichkeit auch die Geschichtlichkeit der eigenen Disziplin vergegenwärtigen, ohne jedoch zur Begründung des Auftritts der Philosophie in einen Voluntarismus zu verfallen. Oder mit Blumenbergs Worten: „Es darf nicht kontingent bleiben, daß philosophisches Denken überhaupt anfängt“³⁶. In ihrer Reflexion auf die eigenen Anfänge, auf die Möglichkeit ihrer Existenz also muss die Phänomenologie „in ihrer letzten Konsequenz der freien Variation, der Ergründung genetischer Wesenszusammenhänge“³⁷ von einer Sphäre ausgehen, in der Philosophie noch nicht möglich ist. Die *Unmöglichkeit* der Philosophie muss der Ausgangspunkt für die Theorie ihrer Möglichkeit sein:

„Es wird damit phänomenologisch nichts entschieden über den geschichtlichen Anfang der Philosophie und über die Frage, welches ihr erster Satz gewesen ist. Wohl aber lohnt es sich darüber nachzudenken, welches ihr erster Satz hätte sein müssen.“³⁸

Der Begriff der Lebenswelt bezeichnet für Blumenberg jene Sphäre, in der Philosophie noch nicht möglich ist, auf die die Phänomenologie in strenger Befolgung ihrer eigenen Gesetzmäßigkeiten aber hätte kommen müssen, und schließlich auch gekommen ist.

Zum anderen kommt auf den Begriff der Lebenswelt wer, wie Husserl, sich mit den Vorurteilen und des Versuchs ihrer Überwindung im Cartesianismus (unter anderem) befasst, wer im Scheitern dieser Versuche den Ausdruck ihrer Zugehörigkeit zu einer Sphäre sieht, die ein „Universum der Selbstverständlichkeiten als Prämodalitäten“³⁹ ist.

³⁵ Vgl. Blumenberg, Hans, *Die Lebenswelt als Thema der Phänomenologie*, in Ders., *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010, S. 111-132. Es muss angemerkt werden, dass wir uns in dieser Arbeit nur auf Blumenbergs Interpretation der Husserl'schen Lebenswelttheorie beschränken, wobei wir Husserls Auslegungen unbehandelt gelassen haben.

³⁶ *Ibidem*, S. 120.

³⁷ *Ibidem*, S. 121.

³⁸ *Idem*.

³⁹ *Ibidem*, S. 123.

„Der Begriff der Lebenswelt ist die Anweisung, das Vorurteil als total zu denken, damit zugleich als völlig lebensdienlich und in der Prämodalität der Selbstverständlichkeit erträglich, lebensadäquat funktionierend; es zu denken als durch Selektion in einem Zustand hochgradiger Stabilität, also der Unerfahrbarkeit geschichtlicher Kontingenz.“⁴⁰

Man könnte sogar behaupten, die Stabilität der Lebenswelt habe nun die Selbstverständlichkeit (wie sie in den Wirklichkeitsbegriffen der momentanen Evidenz oder Verbürgung) als jenes Kriterium abgelöst, auf das hin die Phänomenologie den eigenen Cartesianismus und den Urstiftungssinn der eigenen Disziplin befragt. Insofern hat die Phänomenologie in der Lebenswelt ein ihr ganz typisches Thema gefunden, denn nur im Rückgang auf sie finden die Kulturerscheinungen eine adäquate Erklärung, die sich nicht auf das einfache Argument beispielsweise einer abstrakten sogenannten „Natur des Menschen“ und der ihr inhärenten Strukturen beschränkt. Der in der Lebenswelt angesetzte Wirklichkeitsbegriff überträgt sich auf die Kulturleistungen, denn „Evidenzbedürfnisse sind nur dann solide, wenn sie als in der Lebenswelt fundiert, intentional ohne Bruch aus ihr herleitbar sind, also aus einem nicht kontingenten und nicht faktischen Verlassen der Lebenswelt entstanden sind.“⁴¹

Thema der Theorie der Lebenswelt ist letzten Endes die „Rationalität der Rationalitätsbedingungen“⁴². Dies erinnert zugleich stark an die Aufgabe, vor die sich der Roman gestellt sieht. Materialien des Romans sind eben jene *Vorurteile*, die sich in ihrem Wirklichkeitsgehalt und ihrer Welthaftigkeit dem theoretischen Zweifel stets widersetzen. Die Welten, die der Roman kreiert, bleiben für Blumenberg zumindest material an jenem „Menschenmöglichen“ verhaftet. Dabei strebt die Romanwelt – ebenso wie die Lebenswelt – auf größtmögliche Stabilität, d.h. auf immer präzisere Verfeinerung der eigens erschaffenen, mit der Wirklichkeit konkurrierenden Welt. Blumenberg veranschaulicht diesen Prozess am Beispiel Balzacs und dessen *Comédie humaine*. Vom Szientismus beeinflusst und somit die der Wirklichkeit zugrunde liegenden Gesetzmäßigkeiten herauszuarbeiten versuchend schafft Balzac ein Werk, das durch die ständige Wiederkehr einzelner Personen sich in die Imagination des Lesers drängt als ein festes Gefüge vieler einzelner Geschichten, als Welt, deren ständige Bezüglichkeit und Verweise eine Zerlegung nur schwer durchführbar macht – eine Eigenschaft, die Balzac beispielsweise mit Zola oder Flaubert teilt.

⁴⁰ *Ibidem*, S. 124.

⁴¹ *Ibidem*, S. 131.

⁴² *Idem*.

Was an dieser Stelle nun besonders interessant ist (und unsere Untersuchung möglicher Parallelen zwischen Lebensweltthematik und Roman letztlich motiviert hat), ist der von Blumenberg beschriebene Aufbruch dieser stabilen Kontextwirklichkeit der Romanwelt und ihr Verweis auf jenen oben erwähnten Wirklichkeitsbegriff des dem Subjekt Widerständigen. Das im Roman auf derart präzise Weise Beschriebene löst sich sozusagen von dem es vorstellenden Subjekt und steht in größtmöglicher Stabilität und Selbstgenügsamkeit vor ihm.⁴³ Dabei wird, so Blumenberg, ihre Dichte der Romanwelt zum Verhängnis:

„Die Steigerung der Genauigkeit des Erzählens führt dazu, daß die Unmöglichkeit des Erzählens selbst ihre Darstellung findet. Aber diese Unmöglichkeit wird ihrerseits als Index eines unüberwindlichen Widerstandes der imaginären Wirklichkeit gegen ihre Deskription empfunden, und insofern führt das dem Wirklichkeitsbegriff der immanenten Konsistenz zugehörnde ästhetische Prinzip an einem bestimmten Punkt des Umschlags in einen anderen Wirklichkeitsbegriff hinein.“⁴⁴

An dieser Stelle bringt Blumenberg die Ironie in die Charakterisierung des modernen Romans mit ein, insofern sie die Mitte zwischen dem Nicht-mehr- und dem Noch-nicht-Können bezeichnet. Die Ironie ist hier der Ausdruck eines Konflikts zwischen zwei Wirklichkeitsbegriffen, den der Roman in der Thematisierung der Möglichkeit von Wirklichkeit, d.h. auch der eigenen (Un)Möglichkeit, selbstverständlich nicht vermeiden kann. Einerseits ist es nämlich unmöglich, eine Kontextrealität in größtmöglicher Perfektion und also Stabilität zu schaffen, ohne auch die Negation dieser Perfektion zu integrieren, was allerdings deren Einstimmigkeit aufbricht. Andererseits kann der Roman auch nicht das dem Subjekt Widerständige, radikal Entgegengesetzte – nämlich das Nicht-Wirkliche – thematisieren, ohne dabei weiterhin auf die ihm immanenten Strukturen der Welthaftigkeit, die, wir sahen es, das „Menschenmögliche“ bezeichnen, zurückgreifen zu müssen. Denn im Gegensatz beispielsweise zur abstrakten Kunst bewegt sich der Roman immer in den Strukturen des Wirklichkeitsbewusstseins und weist selbst im Ausbruch aus der Wirklichkeitsbezüglichkeit (beispielsweise im Surrealismus⁴⁵) immer noch auf eine Form der

⁴³ Vgl. Blumenberg, Hans, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001, S. 68.

⁴⁴ *Ibidem*, S. 69.

⁴⁵ „Die immer wieder, z.B. von Breton, proklamierte Befreiung der Vorstellungskraft gerät, indem sie den Wirklichkeitsbegriff der immanenten Konsistenz in seiner (zwar nur noch formalen) Bindung an den Wirklichkeitswert einer *Natur* auch noch durchbrechen will, unter die Nötigung zu der verzweifelt Anstrengung, sich nun in der äußersten Unwahrscheinlichkeit doch in einer Art *momentaner Evidenz* zu realisieren.“ *Ibidem*, S. 72.

Wirklichkeit hin, auf die er sich beziehen muss. Die *tragische* Ironie (als ontologische) der von Blumenberg hier dargelegten Strukturen ist eine doppelte und betrifft zum einen die sich ins Unendliche hinein realisierende Kontextwirklichkeit, d.h. jenes Menschenmögliche, das den eigenen Verfall schon in sich trägt, nämlich im Moment ihrer höchsten Vollendung; zum anderen jene Zerrissenheit des Romans zwischen den Sphären, aus denen das Menschliche schon gewichen ist, und dem sie Transzendierenden, dessen Darstellung immer schon misslingt. Jedoch ist es wiederum die Ironie *als Ausdrucksform und Stilmittel*, die eine anfallende Überwindung des Romans verhindert und dessen Fortbestand trotz formalem Ungenügen sichert, womit Blumenberg sozusagen im Vorbeigehen die ironische als die dem Menschen ganz eigenartige Existenzform bestimmt.

Der neuzeitlichen Dichtung und der Phänomenologie liegen ein- und derselbe Wirklichkeitsbegriff zugrunde: Wirklichkeit als immanente Konsistenz, als unendliche Realisierung eines Kontexts. Im Roman sowie in der Lebenswelt stoßen sowohl Dichtkunst als auch Phänomenologie auf die Thematisierung ihrer eigenen Bedingungen, auf ihre eigene Möglichkeit und Unmöglichkeit. Im Roman wie auch in der Lebenswelt haben wir es mit einem Aufbruch zu tun, der aus den immanenten Strukturen selbst motiviert ist. Können wir diese letzte Parallele allerdings ziehen? Blumenberg zeichnet in *Lebenswelt und Wirklichkeitsbegriff* folgendes Schema, das dem Voluntarismus in der Begründung des Aufbruchs entgegenwirken soll.⁴⁶ Das Problem mit der Lebenswelt besteht darin, ihren Aufbruch, ihr Verlassen, d.h. die Möglichkeit der Philosophie, aus ihr selbst heraus zu verstehen, trotz ihrer grundsätzlichen Prämodalität, ihrer Präpossibilität, ihres Nicht-Anders-Sein-Könnens. Wir müssen den Eintritt der Negation in diese, sozusagen, „neutrale“ Welt verstehen. Blumenberg greift hier auf die vorprädikative Sphäre der Erwartungen und ihrer möglichen Enttäuschungen⁴⁷ zurück.

„Auch in der Lebenswelt muß es etwas ganz anderes sein, *nichts* zu sehen (in der Dunkelheit, im Nebel), als *nicht* zu sehen (geblendet, verdeckt), etwas ganz anderes, *nichts* zu hören (in der Stille, beim Schweigen eines anderen) als *nicht* zu hören. Die Vorgriffe in der Lebenswelt sind

⁴⁶ Vgl. Blumenberg, Hans, *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010, S. 178-179.

⁴⁷ Hier, im Moment der Kritik der Unfähigkeit des Intentionalitätsschemas als ständige Gerichtetheit für die Aufklärung jenes Universum der Selbstverständlichkeiten, in Blumenbergs Thematisierung „jene[r] Selbsterfahrung des Bewusstseins als des in seiner Intentionalität schon sich aktualisierenden Prozesses“ (*Ibidem*, S. 172), hier also öffnet sich dem Lebensphänomenologen ein Feld von großer Bedeutung für das tiefere Verständnis der Blumenberg'schen Phänomenologie insofern an dieser Stelle Lebenswelt in der Auffassung Blumenbergs und ein pathischer, nicht-intentionaler Selbstbezug zum ersten Mal in Verbindung gebracht werden.

vorprädikativ, weil sie implizite Leitfäden der Erfahrung und als solche nur in der Nicht-Bewährung prädzierbare Momente sind.“⁴⁸

Die Negation korrigiert anschließend jene enttäuschten Erwartungen um sie wieder in den einstimmigen Horizont einzufügen.

Dem Roman können wir – ohne große Forcierung, so meinen wir – einen ähnlichen Aufbau nachweisen. Dass die Negation der Selbstverständlichkeit des Romans in ihm auftritt, haben wir schon gezeigt. Welche vorprädikativen Strukturen wurden denn hier enttäuscht? Zunächst einmal der Bezug des Lesers zum Werk: Der Leser will, das können wir durch Rückkehrschluss behaupten⁴⁹, nichts weiter, als im Werk und dessen imaginierter Welt aufgehen, sich in ihm auflösen, was soviel bedeutet wie: Affektion des Lesers durch das Werk bei gleichzeitigem Eindruck einer imaginativen Einflussnahme des Lesers auf das Werk. Letzteres drückt Blumenberg schon in seiner Zusammenfassung des dem Roman eigenen Wirklichkeitsbegriffs aus: „Die Verbindung des Possessivpronomens mit dem Ausdruck Wirklichkeit ist für diesen Begriff charakteristisch.“⁵⁰ Die vorprädikative Erwartung des Lesers an das Werk besteht also (in einer allzu geschniegelten Formel) in einer Selbstbehauptung durch Selbstaufgang. Was den Bezug des Autors zu seinem Werk betrifft, so besteht er sicherlich in der Schöpfung eines Werks, das diese Selbsterfahrung des Lesers in einer nicht mehr rein gegenständlichen, sondern schon die Merkmale der Subjektivität (die bei Blumenberg immer auch *Menschlichkeit* ist) tragenden horizontalen Welt ermöglicht. Die Bedingungen der Möglichkeit einer solchen Erfahrung (und ebenfalls der sie offenbarenden Negation) sind, so Blumenberg in der *Theorie der Lebenswelt*⁵¹, die Ausgeglichenheit des Horizonts zwischen Unendlichkeit und Punktualität, d.h. – auf den Roman übertragen – der im Roman zu vollführende Drahtseilakt zwischen der *bodenlosen Unendlichkeit der Möglichkeiten* und der *überhöhten Stabilität des vollkommen Vorhersehbaren*. In diesem weit abgesteckten Feld findet sich der Leser wieder. Hier kann allerdings auch die Negation dieser Erwartungen eintreten, die dem Roman als Lebenswelt – d.h. als Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten aus dessen Ausbruch heraus sich der Dichter dem Ursinn seiner

⁴⁸ *Ibidem*, S. 179.

⁴⁹ „Mit diesem Wirklichkeitsbegriff [des dem Subjekt Widerständigen] hat es z.B. zu tun, daß das Paradox zur bevorzugten Zeugnisform der Theologie werden konnte, die gerade in der Ärgerlichkeit und Anstößigkeit des logisch inkonsistenten Gehaltes den Ausweis einer letzten, *das Subjekt niederzwingenden und zur Selbstaufgabe fordernde Realität* sieht.“ Blumenberg, Hans, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001, S. 53 (wir heben hervor).

⁵⁰ *Ibidem*, S. 52.

⁵¹ Vgl. Blumenberg, Hans, *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010, S. 179.

schöpferischen Kraft sowie seines Selbstverständnisses als schöpferischer Mensch bewusst wird – inhärent ist.

Grenzen und Ausblicke

Nun zeichnen sich allerdings auch die Grenzen des zum Schluss dieses Gedankengangs unternommenen Versuchs ab, den Roman als Lebenswelt zu deuten und Parallelen zwischen den beiden zu ziehen. Mit dem Begriff der Lebenswelt ist auch der ihres Aufbruchs thematisiert. Der Aufbruch des Romans liegt zwar schon den ihm immanenten Strukturen zugrunde, allerdings „bewahrt“ ihn die Ironie vor dem endgültigen Verschwinden. Hier wird deutlich, dass es in der Lebenswelt sozusagen um *alles oder nichts* geht, wohingegen dem Roman nicht der gleiche Ernst, nicht die gleiche Bedeutsamkeit für die Menschheit zukommt. Blumenbergs Analysen wirken in diesem Sinne trügerisch: die in der *Theorie der Lebenswelt* versammelten Aufsätze bewegen sich nicht in jener von der Welt abgeschirmten Sphäre transzendentaler Analyse, und würde Blumenberg nicht ständig das Gegenteil behaupten, so kämen Zweifel an ihrer reinen Idealität auf. Demgegenüber präsentiert sich die Analyse des Romans, paradoxerweise auch aufgrund der wenigen Beispiele die Blumenberg gibt, mit der Würde einer streng konzipierten Literaturtheorie, die sie in jedem Fall nicht ist, und dies – soweit wir sehen können – aufgrund ihrer schon eingangs erwähnten Beschränkung auf die nachträgliche Erfassung gewisser wesentlicher Zusammenhänge, die sich zudem hauptsächlich auf die ontologischen Sphäre der Möglichkeit beschränken.

Der Mehrwert der Blumenberg'schen Analyse wird einem allerdings bewusst, wenn man sie mit anderen, ebenso unvollendeten literarischen Theorien anderer Phänomenologen konfrontiert. Vor allen Dingen Blumenbergs Quasi-Definition des Romans als des „Bereichs des Menschenmöglichen“, seine Widerlegung des den Wirklichkeitsbezug aufbrechenden Romans sowie die im Text vertretene Hauptthese der grundsätzlichen *Welthaftigkeit* des Romans bieten große Reibungsflächen für beispielsweise die Henry'sche „Romantheorie“. Es hätte keinen Sinn, aus Henrys wenigen Bemerkungen über das von ihm praktizierte Genre (*Le jeune officier; L'amour les yeux fermés; Le fils du roi; Le cadavre indiscret; La vérité est un cri*) eine Theorie zu basteln, die darüber hinaus in ständiger Rücksicht auf die in *Voir l'invisible* entwickelten Thesen zur Ästhetik erarbeitet werden müsste⁵², weshalb wir uns an

⁵² Vgl. Henry, Michel, *Phénoménologie de la Vie. Tome III. De l'art et du politique*, Paris, PUF, 2004, S. 317.

dieser Stelle nur auf einige Andeutungen beschränken wollen. Dabei könnte ein Argument Blumenbergs gegen Henry in seiner eigenen Theorie begründet sein, nämlich in der These der Welthaftigkeit des Romans und also dessen konstitutiver Unmöglichkeit, das Nicht-Wirkliche, das dem Subjekt Widerständige, Paradoxe tatsächlich darzustellen. Liest man aufmerksam Blumenbergs Definition dieses Wirklichkeitsbegriffs, so stellt man nicht ohne Verwunderung fest, dass dieses Widerständige stark an den von Henry ausgearbeiteten Lebensbegriff erinnert:

„bevorzugte Zeugnisform der Theologie [...] logisch inkonsistenter Gehalt [...] Wirklichkeit ist das ganz und gar Unverfügbare [...] überwältigende Eigengesetzlichkeit [...] nicht mehr vorgestellt werden kann, daß es aus einem freien und konstruktiven Prozeß des Erdachtwerdens einmal hervorgegangen sein könnte [...] die elementare Konstante [als] signifikativ für diesen Wirklichkeitsbegriff [...] Instinkt in Anspruch genommen [...] dessen praktische Mechanik den theoretischen Zweifel zwar nicht ausschließt und aufhebt, aber gleichgültig für unsere Existenz- und Selbstbehauptung macht [...] [das Wort Lessings], *daß wir uns bei jeder heftigen Begierde oder Verabscheuung eines größern Grads unserer Realität bewußt sind*, einer Formulierung, die das Wirklichkeitsbewußtsein vom Denken trennt und in die Sphäre der unverfügbaren Erfahrungen des Subjekts mit sich selbst verlegt.“⁵³

Wie kann dieses Leben, wenn wir es denn als mit jenen Charakteristika übereinstimmend definieren, sich im Roman und der vor ihm konstitutiven Weltlichkeit *darstellen*? Nach Blumenberg ist in diesem Genre des *Menschenmöglichen* kein Platz für das den Menschen Übersteigende, Begründende, ihm in jedem Fall immer Fremde, das Absurde. Blumenberg würde Henry – der zwar zu Beginn zwischen der philosophischen und der literarischen Ausdrucksform unterscheidet, im Fortlauf des hier behandelten Interviews allerdings mehr und mehr beide Genres vermischt, um schließlich nicht nur zu bedauern, dass man keine philosophischen Argumentationen im Roman mitverarbeiten kann⁵⁴, sondern auch seine Romankunst als eine die Prinzipien der Malerei nachahmende charakterisiert⁵⁵ – wohl dessen mangelnde Unterscheidung der Wirklichkeitsbegriffe in den einzelnen Gattungen vorwerfen. Des Weiteren wäre wohl spätestens bei Henrys Versuch, den eigenen Stil ins halluzinatorische zu steigern, da es hier keinerlei menschliche Register mehr gibt⁵⁶, zumindest

⁵³ Blumenberg, Hans, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001, S.53-54.

⁵⁴ Vgl.: „J’avais écrit un épisode dans lequel José, le protagoniste, et le médecin qui représente Janet poursuivaient une soirée de discussion théorique, mais on ne peut faire de la philosophie dans un roman et je l’ai éliminé.“ Henry, Michel, *Phénoménologie de la Vie. Tome III. De l’art et du politique*, Paris, PUF, 2004, S. 320.

⁵⁵ Vgl. *Ibidem*, S. 312.

⁵⁶ „Il n’y a plus de références objectives, il n’y a plus rien qui vous tienne sur le chemin des hommes.“ *Ibidem*, S. 313.

für Blumenberg das Ende einer möglichen Diskussion mit der lebensphänomenologischen Romantheorie erreicht.

Henry würde Blumenberg höchstwahrscheinlich dessen Beharren auf die rein menschlichen Bezüge sowie den damit einhergehenden Bann der Wahrheit als *momentaner Evidenz* vorwerfen. Dass die Romanschreibung bei Henry trotzdem gelingt stellt beide Theorien allerdings auf die Probe. Wir plädieren in diesem Sinne für eine lebendige Verquickung beider phänomenologischen Denksysteme, d.h. einer Mischung des Besten aus beiden: Henrys Thematisierung der ontologischen Tiefensphären der Existenz in einem ständigen (ironischen?) Bezug auf die Frage des Menschenmöglichen.

Metapherntheorie

Einleitung

Wir möchten uns nun jener Thematik widmen, die Blumenbergs gesamtes Werk durchzieht, nämlich der Metapher. So zahlreich und aufschlussreich jedoch Blumenbergs metaphorologische Untersuchungen sind, so dürftig fällt die Angelegenheit bei Henry aus, und dies zumal dessen Andeutungen zur Metapher demjenigen, dessen Lektüre beispielsweise der *Paradigmen zu einer Metaphorologie* ihn von der grundlegenden Bedeutung der Metapher für die Beschreibung der „Metakinetik geschichtlicher Sinnhorizonte und Sichtweisen“, aber auch für das Erfassen jener „Substruktur des Denkens“⁵⁷, in der sich Begriffe formen, überzeugt hat, eine vollkommen andere, in ihrer Radikalität schier entmutigende Darstellung der Metapher liefern. Wir möchten dazu kurz drei Beispiele anführen, die repräsentativ für drei wichtige Momente im Denken Henrys stehen: die phänomenologische Analyse der Sprache, die christologischen Abhandlungen, das Romanwerk.

Henry und die Metapher

Da das Problem der Metapher eng an das der Sprache geknüpft zu sein scheint, müssen wir, falls wir eine lebensphänomenologische Theorie der Metapher ausarbeiten wollen, Henrys Sprachtheorie unter die Lupe nehmen.⁵⁸ Die Heideggersche Intuition, dass es für das Zeigen selbst, d.h. die Grundvoraussetzung für das *Sprechen von etwas*, ebenfalls eine Sprache geben muss, überträgt Henry auf die von ihm ausgearbeitete und gegen die Dominanz der ekstatischen Weltlichkeit gerichtete Selbstoffenbarung des Lebens und nennt sie die *Sprache des Lebens*. Die Erweiterung dieses Sprachbegriffs ist, wie Henry betont, nicht metaphorisch.⁵⁹ Der Sprache des Körpers, der Ökonomie, des Tanzes, usw. kommt die gleiche Ernsthaftigkeit zu wie der weltlichen Sprache, die im Laufe der Analyse allerdings

⁵⁷ Blumenberg, Hans, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998, S. 13.

⁵⁸ Vgl. Henry, Michel, *Pathos und Sprache* (Übersetzung: Rolf Kühn), in Blattmann, Ekkehard; Granzer, Susanne; Hauke, Simone; Kühn, Rolf (Hg.) *Sprache und Pathos. Zur Affektwirklichkeit als Grund des Wortes*, Freiburg/München, Alber, 2001, S. 343-369.

⁵⁹ Vgl. *Ibidem*, S. 364.

zusehends an Attraktivität verliert, da sie gegenüber dem von ihr Benannten immer schon verschieden, indifferent und ohnmächtig ist, wohingegen die Sprache des Lebens das schafft, was sie sagt. Wenn der Aufweis der Grenzen der weltlichen Sprache der erste Schritt und die Erweiterung des Sprachbegriffs auf den Körper, den Schmerz, die Ökonomie, die Musik, d.h. all die Orte, an denen das Leben sich offenbart und schon gesprochen hat, der zweite Schritt in dieser Bewegung hin zur Sprache des Lebens ist, dann ist der dritte und letzte Schritt die Begründung unserer Sprache in der Sprache des Lebens, die zwar in der Welt spricht, die es allerdings abseits jeder Präsenz und Aufdringlichkeit zu vernehmen gilt, was durch unsere eigene Seinsbedingung als Lebendige im Leben immer schon möglich ist.

„Wenn unsere Welt überall in einer Art Stumpfheit die Errichtung eines Universums von immer monströseren Idealitäten fortsetzt, wird vielleicht das Vernehmen dieses Wortes dort, wo es spricht, und in der Weise, wie es dies tut, der Menschheit, die sich von sich selbst entfernt hat und dem Nihilismus geweiht ist, als das einzige Mittel zu seinem Heil erscheinen.“⁶⁰

Die Metapher ist dann wohl ein Schritt in die falsche Richtung: die Weltsprache sozusagen noch vertiefend, schafft die Metapher eine Irrealität, ein weiteres Bild im Universum der monströsen Irrealitäten. Die Verbindung zwischen Metaphorik und Unrechtmäßigkeit, die der Text hier suggeriert, ist natürlich aussagekräftig, denn anstatt dem Leben zu lauschen, verschwendet der Mensch seine kreative Energie an die Metaphern und nimmt sie beim Wort.

Wenden wir uns dem christologischen Moment in Henrys Denken zu. Matthäus 25, Vers 40⁶¹ kommentierend, sagt Henry folgendes:

„Hierbei handelt es sich keineswegs um eine Metapher. Das Wort besagt nicht: was ihr für einen eurer Brüder tut, das ist, als ob ihr es mir getan habt. Im Christentum gibt es keine Metapher, nichts das einem ‚als ob‘ gleich käme. Und zwar deshalb, weil es im Christentum nur um die Realität geht, nicht um Imaginationen oder Symbole. Ein ‚Ich‘ ist nicht als ob es ein ‚Ich‘ wäre. Dieses Ich, das ich bin, ist nicht so als ob es mein Ich wäre, da es in diesem Falle genauso gut das Ich eines Anderen sein könnte. Diese Abschweifungen der Einbildungskraft gehören in den Bereich der fiebrigen Vorstellungen einer Krankheit, nämlich der Krankheit des Lebens, in deren Verlauf sich ein jeder gegen sich selbst wendet und nicht mehr der sein will, der er ist, um sich dann mit einem anderen zu identifizieren. Aber anstatt das Unentrinnbare eines an sich selbst gebundenen Ichs in Frage zu stellen, setzen es diese Abschweifungen der Einbildungskraft gerade voraus.“⁶²

⁶⁰ *Ibidem*, S. 368.

⁶¹ „Amen ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“

⁶² Henry, Michel, *Phénoménologie de la vie Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004, S. 169.

Die Metapher als Ausdruck der dem Lebendigen inhärenten Krankheit des Lebens, die den Lebendigen dazu nötigt, sich von der Last des pathischen Lebens zu befreien, von den Gefühlen, die wir nicht fühlen wollen und dennoch müssen, von dem, an das wir gebunden sind und dem wir dennoch entfliehen wollen: in Henrys Darstellung verschwimmen die Grenzen zwischen kritischer Bibellektüre und Pathologie des Alltagslebens, und dies auf Kosten von Glaubwürdigkeit und Nachvollziehbarkeit.

Henry ist allerdings auch der Autor einiger Romane, was auf eine Auseinandersetzung mit der Metapher schließen lässt, die noch nicht von philosophischer Strenge getrübt wurde. Doch auch hier werden wir enttäuscht. Wir zitieren hier aus dem Interview *Narrer le pathos*:

„M.C.-G.: Sie haben zum Beispiel eine ganz spezifische Art und Weise des Gebrauchs der Metapher. Die Metapher kann sicherlich ganz verschiedenen Zwecken dienen. In Ihrem Buch schafft der metaphorische Prozess eine Dynamik der Verbindungen und Beziehungen die dem Ganzen eine Harmonie des „Alles ist in Allem“ verleiht; eine ununterbrochene Zirkulation des Allerkleinsten ins Allergrößte...

M.H.: ...deren Grund in einer pathischen Einheit liegt, die sich in einer metaphorischen Einheit widerspiegelt.“⁶³

Metapher und Lebenswelt

Aus diesem kurzen aber aussagekräftigen Resümee der Henry'schen „Metapherntheorie“ wird klar, dass sich ein Vergleich zwischen Henry und Blumenberg nicht an der Oberfläche bewegen kann, sondern an den phänomenologischen Strukturen der Metapher selbst ansetzen muss. Dazu möchten wir uns auf ein erst vor kurzem in der Sammlung *Theorie der Lebenswelt* veröffentlichtes Manuskript Blumenbergs (*Selbstverständlichkeit, Selbstaufrichtung, Selbstvergleich*⁶⁴) beziehen, das die Verbindung zwischen Metapher und Lebenswelt eingehend behandelt. Blumenbergs Bestimmung der Lebenswelt als eines Universums vorgegebener Selbstverständlichkeiten nimmt in der Argumentation eine zentrale Stelle ein, denn von hier ausgehend nimmt die Metapher ihren Anfang, und zwar als die Form der Bewältigung des in diese Lebenswelt ständig einzudringen versuchenden Unbekannten, Unheimlichen. Blumenberg beschreibt diese vollkommen

⁶³ Henry, Michel, *Phénoménologie de la vie Tome III. De l'art et du politique*, Paris, PUF, « Epiméthée », 2004, p. 314. (wir übersetzen).

⁶⁴ Blumenberg, Hans, *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010, S. 135-148.

lebensnotwendige⁶⁵ Verarbeitung des an der Peripherie zur Lebenswelt auftretende und plötzlich einfallenden Unbekannten als einen Prozess, der von der einfachen Namensgebung und somit Identifikation über mythische Erklärung bis hin zur begrifflichen Klassifikation reicht, und in dessen Verlauf die Angst vor dem Unbekannten in „Furcht als ein Verhalten zu ganz bestimmten Instanzen, bekannten und benannten regionalen Mächten“⁶⁶ umgewandelt wird. Die Metapher ist dabei die „Technik des mythischen Grenzverkehrs“⁶⁷: sie bedient sich der selbstverständlichen Gegebenheiten innerhalb der Lebenswelt, um sich des Unbekannten zu bemächtigen und dessen Einfällen vorzugreifen. Blumenberg gibt das Beispiel einer von Flaubert auf seinen ägyptischen Reisen notierten Legende, nach der jene oft in Gebirgen anzutreffenden, außergewöhnlich runden Steine von Gott verwandelte Melonen seien (wobei der Grund der Verwandlung freilich ungeklärt bleiben kann). Ein weiteres Beispiel ist die Vorstellung von der Nilquelle als ein von einem Menschen ständig ausgeschütteter Wasserkrug (was die Unregelmäßigkeiten im Wasserniveau erklärt).⁶⁸ Die metaphorische Aneignung des Unbekannten durch Bezug auf Lebensweltliches drängt allerdings auf immer größere Stabilität, aus den Metaphern und daraus erwachsenden Mythen werden Institutionen, „Konkurrenzen des Naheliegenden mit dem Fernliegenden, also eine Art von Zonenbildung der Aufmerksamkeit, des Interesses, der Intensität der Bekanntheit“⁶⁹ sind die Folge: die Lebenswelt, diese auf größtmögliche Sicherung gerichtete Sphäre des Nicht-anders-Sein-Könnens, bricht auf, denn im Moment ihrer übertriebenen Verdichtung durch das seine eigene Logik entwickelnde Metapherkonstrukt ist in sie das abwägende Denken eingetreten. Der Übergang vom blitzeschleudernden Zeus zur strengen Gewaltenteilung innerhalb der himmlischen Sphären steht exemplarisch für diese Abkehr von den lebensweltlichen, aus der Furcht heraus erwachsenden Grundmotivationen der Metapher hin zu einem begrifflichen System, und schließlich zur Wissenschaft als Institution, die – und das ist die zyklische Struktur der Lebenswelt bei Blumenberg –, in ihr Gegenteil umschlagen kann und ihrerseits zum großen Unbekannten wird, dem wieder metaphorisch beigegeben werden muss.

Es gilt nun, Blumenbergs Theorie der Metapher (als lebensweltlich fundierte) auf ihre affektiven Grundlagen hin zu befragen, um den Ansatz für eine Lebensphänomenologie zu finden. Insofern die Metapher exemplarisch für die lebensweltlichen Vor- und

⁶⁵ Dazu Blumenberg, Hans, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, in Ders., *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001, S. 406-431; insbesondere S. 427-431.

⁶⁶ Blumenberg, Hans, *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010, S. 137.

⁶⁷ *Idem*.

⁶⁸ Vgl. *Ibidem*, S. 137 ff.

⁶⁹ *Ibidem*, S. 139.

Übergriffsstrukturen steht⁷⁰, müssen wir uns dazu dem Ursprung der Negation aus der Lebenswelt zuwenden. In dem 1972 veröffentlichten Text *Lebenswelt und Wirklichkeitsbegriff* zieht Blumenberg die Parallele zwischen dem Platonischen Höhlengleichnis und der Husserl'schen Lebenswelt um am Beispiel der lebensweltlichen Genesis der Negation sowohl die Struktur der Intentionalität, als auch die Beziehung zwischen Bewusstseinsstruktur und Wirklichkeitsbegriff aufzuweisen. Blumenberg stellt sich gegen Ende des Texts die Frage, ob das teleologisch gerichtete, dem in der Krisis-Abhandlung entwickelten Geschichtsbegriff entsprechende Bewusstseinsmodell nicht in Wirklichkeit die Frage nach dem Austritt aus der Lebenswelt nur unzureichend beantwortet, indem sie dort einen „voluntaristischen Setzungsakt“⁷¹ anführt (dem im platonischen Höhlenmodell der Zwang zum Austritt aus der Höhle hin zu den „Sachen selbst“ gleichkäme), wo ein aus der Lebenswelt selbst erwachsender Aufbruch, der „Begriff eines ‚Anfanges‘ von Geschichte [...], der noch nicht selbst Geschichte sein kann“⁷², stehen müsste. In seiner Untersuchung der Struktur intentionaler Bezüge führt Blumenberg einige Kritikpunkte an, die denen der Lebensphänomenologie nicht unähnlich sind (und auf die wir letzten Kapitel noch zurückkommen werden), wie z.B. die Frage „ob ‚Lebenswelt‘ als Inbegriff von Korrelaten des Bewußtseins auch noch Korrelatbegriff dieses durch Intentionalität konsequent durchbestimmten Bewußtseinsbegriffs sein kann“⁷³, oder auch „ob schließlich Selbstbewußtsein als bloße Artikulation der Einheit des Bewußtseinsstroms gefaßt werden kann“⁷⁴. Dies beantwortet Blumenberg mit Verweis auf das „mythische Bewußtsein“, das sich durch „die Verwechselbarkeit von Symbol und Realität, von Namen und Sache, von Teil und Ganzem, von Berührung und Begründung“, d.h. „durch den Mangel [an] Differenzierung“⁷⁵ auszeichnet (und das wir an dieser Stelle schon als das in der Metapher agierende Bewusstsein identifizieren können⁷⁶). Hier wird deutlich, dass der intentionale, teleologische

⁷⁰ Vgl. Blumenberg, Hans, *Beobachtungen an Metaphern*, in *Archiv für Begriffsgeschichte*, 15, 1971, S. 169 ff.

⁷¹ Blumenberg, Hans, *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010, S. 172.

⁷² *Idem*.

⁷³ *Ibidem*, S. 171-172.

⁷⁴ *Ibidem*, S. 171.

⁷⁵ *Ibidem*, S. 173.

⁷⁶ Dem Bezug zwischen Metapher und Mythos hat Blumenberg ein Kapitel seiner *Paradigmen zu einer Metaphorologie* gewidmet: „Der Unterschied zwischen Mythos und ‚absoluter Metapher‘ wäre hier nur ein genetischer: der Mythos trägt die Sanktion seiner uralten-unergründbaren Herkunft, seiner göttlichen oder inspirativen Verbürgtheit, während die Metapher durchaus als Fiktion auftreten darf und sich nur dadurch auszuweisen hat, daß sie eine Möglichkeit des Verstehens ablesbar macht“ (Blumenberg, Hans, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998, S. 112). Mythos und Metapher greifen grundsätzlich ineinander: der Mythos gibt das Gerüst her, in das sich die Metapher einschreiben kann, wie es das Beispiel der runden Steine veranschaulicht: es bedarf eines Gottes, d.h. einer unergründbaren Instanz, damit die Metapher ihren letzten Sinn erhält. Umgekehrt eignet sich die Metapher die diese Gottheit in Frage stellenden Einfälle in die Lebenswelt an und macht sie dem Mythos wiederum gefügig. Dass diese wackelige Struktur zum Einsturz verurteilt ist, wird durch das der Metapher innewohnende *Differenzbewusstsein* deutlich. Die Autonomisierung

Bezug, vor allen Dingen des Bewusstseins auf sich selbst, *nicht* das jederzeit Mögliche ist, das selbst die Möglichkeit der Existenz der Welt übersteigt:

„Deskriptive Verfahren lassen das Maß an Voraussetzungen der Aufmerksamkeit, das in ihnen investiert ist, leicht übersehen; das phänomenologischen Prinzip der korrelativen Beschreibung von Phänomenen und Bewußtseinsakt suggeriert elementare Unausweichlichkeit“⁷⁷.

Der Aufbruch der Lebenswelt

In der Lebenswelt ist der Abstand zwischen Bewusstsein und „Wirklichkeit“ besonders klein, Symbole und Metaphern machen dem Menschen ein ihn übersteigendes, fürchterliches Weltganzes anschaulich, und gelten schließlich selbst als das Wirkliche. Teleologisches Bewusstsein, das Blumenberg als das für das theoretische Denken typische ausmacht⁷⁸, entspräche nicht den Modalitäten der Lebenswelt als einer Welt, „in der Philosophie nicht zufällig, sondern aus Mangel an Motivationen nicht stattfinden kann“⁷⁹, in der Nachdenklichkeit Lebensgefahr bedeutet. Die Negation kann in diesem Bewusstseinsmodell ebenfalls nicht wirklich auftreten. Im Höhlenmodell wird dies veranschaulicht durch die Tatsache, dass die von den Gefangenen betriebene „Wissenschaft“, die sich auf das Ausmachen gewisser Regelmäßigkeiten im Ablauf der künstlich produzierten Schattengebilde beschränkt (und hier für das wissenschaftliche Bewusstsein als solches steht), nichts zum Austritt aus der Gefangenschaftssituation beiträgt, dass es dazu stattdessen eines exogenen Einflusses bedarf, und zwar aufgrund einer gegenseitigen Abhängigkeit von Bewusstseinsmodell (als Erfassen regelmäßiger Strukturen) und Wirklichkeitsbegriff (als das, was aufgrund seiner Regelmäßigkeit erwartet werden kann).⁸⁰ Die Gefangenen können nur durch Zwang und unter Qualen ins Licht geführt werden, denn sie halten das in den enggesteckten Grenzen der Höhlenwand Erscheinende für die Wirklichkeit, und nicht die in absoluter Evidenz sich gebenden Ideen. Die Negation als Enttäuschung der Regelmäßigkeit

der Metapher, d.h. die sekundäre *Arbeit*, die das Subjekt am Mythos vollführt, indem es ihn systematisiert (eine Idee, die Blumenberg mit Verweis auf die *Traumlehre* Freuds in seiner *Arbeit am Mythos* ausführt), besteht u. E. in einer Ausdehnung dieses Differenzbewusstseins. Die Systematisation des Mythos ist seine einzige Überlebensmöglichkeit.

⁷⁷ *Ibidem*, S. 172.

⁷⁸ „Die Konzeption des Bewußtseins als Intentionalitätsstruktur, die Husserl der mechanistisch-atomistischen Auffassung entgegengestellt hatte, konnte nur deshalb schon im Ansatz auf eine Teleologie des Bewußtseins hinauslaufen, weil sie auf einer Phänomenologie des *theoretischen* Verhaltens aufgebaut war, als dessen eindeutige Zieldeterminante die Rechtfertigung und Sicherung von Wissenschaft in Geltung stand.“ *Ibidem*, S. 174.

⁷⁹ *Ibidem*, S. 49.

⁸⁰ Vgl. *Ibidem*, S. 175 f.

der Erscheinung sprengt allerdings den Rahmen ihrer Möglichkeiten, und zwar auf unwiederbringliche Weise: das Interesse für die Schatten schwindet oder verliert sich ganz und zurück bleibt ein auf rein passive Weise erfahrendes Bewusstsein.

An dieser Stelle wird klar, dass in der Lebenswelt eine andere als die teleologische, wissenschaftliche Bewusstseinsstruktur am Werk sein muss, denn wirklich ist hier auch und vor allem das unerwartet Eintretende. Blumenberg folgert, mit ständigem Verweis auf Husserls Untersuchungen zur Genese der Negation in *Erfahrung und Urteil*, dass diese andere Bewusstseinsform durch eine vorprädikative Vorgriffsstruktur ausgezeichnet ist, in der sich Regelmäßigkeitserwartungen noch nicht prädikativ artikuliert haben, und deren Enttäuschung, „als Feststellung der nicht durchgehaltenen Auffassung eines Gegenstandes“⁸¹, korrektiv wirkt, d.h. in den Erfahrungshorizont als ihn bereichernd eingefügt wird, allerdings unter der Bedingung, dass dieser Horizont eine Korrektur durch die Negation überhaupt zulässt.

„Wo alles geschehen kann, enttäuscht nicht, stört nichts. Wo prädikative Erwartung so überdefiniert wäre, daß sie keine Korrektur mehr zulässt [...] ist die Negation ebenfalls sinnlos. Der Horizont in der lebensweltlichen Erfahrung darf weder punktuell noch unendlich sein.“⁸²

Die Vorgriffsstruktur des lebensweltlichen Bewusstseins dient dessen Selbststabilisierung, ist allerdings auch der Ursprung des Aufbruchs der Lebenswelt insofern die immer komplexer werdenden Erwartungen an die Dinge in einem Moment notwendig enttäuscht werden. Blumenberg gibt dafür folgendes, interessantes Beispiel, das klar macht, wann eine Erwartung enttäuscht wird ohne dabei den Bewusstseinsrahmen vollkommen zu sprengen:

„Auch in der Lebenswelt muß es etwas ganz anderes sein, *nichts* zu sehen (in der Dunkelheit, im Nebel), als *nicht* zu sehen (geblendet, verdeckt), etwas ganz anderes, *nichts* zu hören (in der Stille, beim Schweigen eines anderen), als *nicht* zu hören“.⁸³

Um den Ursprung des Denkens aus dem radikal Anderen, dem Nicht-Denken zu erklären bedarf es jener vorprädikativen Vorgriffsstruktur, die in der Metapher manifest wird: „In ihr artikuliert sich der unbestimmte Erwartungshorizont erstmals“⁸⁴. Die Metaphorologie zeigt uns demnach nicht einfach nur, dass und warum es eine vorbegriffliche Sphäre gibt. Die Untersuchung der Kontinuität und des Wandels gewisser Metaphern im Laufe der

⁸¹ *Ibidem*, S. 179.

⁸² *Idem*.

⁸³ *Idem*.

⁸⁴ Blumenberg, Hans, *Beobachtungen an Metaphern*, in *Archiv für Begriffsgeschichte*, 15, 1971, S. 170.

Menschheitsgeschichte macht ebenfalls deutlich, wo die Grenzen unserer Erwartungshorizonte liegen, denn eine „gute“ Metapher, d.h. eine Metapher, die sich selbst in die begrifflichen Vernunft bisweilen einschleicht – eine „absolute Metapher“ im Sinne Blumenbergs also – erklärt nicht alles: sie vertritt Totalität ohne selbst total zu sein. Darüber hinaus wird das Gewordensein des begrifflichen Denkens deutlich, und zwar nicht als ein abrupter Einfall in die Lebenswelt des Menschen, als ein *Ereignis*, das nicht hinterfragt werden könnte, sondern als ein Prozess allmählicher Verzerrung und Aufspaltung der vormals selbstverständlichen Gegebenheiten, der in ihnen schon begründet liegt. Die alles in Frage stellende Krisensituation, die Überwältigung des Bewusstseins durch die Dinge *gibt es bei Blumenberg nicht*: das ständige Ineinandergreifen von Metapher und Begriff, von Mythos und Logos, von Lebenswelt und „radikaler Wissenschaft“ zeugt von der grundsätzlichen Unmöglichkeit einer *reinen* Vernunft. Die Metaphorologie Blumenbergs fügt sich insofern in sein Gesamtwerk ein als auch sie zur „transzendentalen Beschmutzung“ des (phänomenologischen) Ideals des reinen Zuschauers beiträgt⁸⁵: das menschliche Bewusstsein ist ebenso überwältigt von den Dingen, wie es immer schon in gewisser Weise auf sie vorbereitet ist; die existentielle Krisensituation ist, anthropologisch gesehen, tödlich.

„Was war es, das wir wissen wollten?“ – Blumenbergs Neuformulierung der Husserl’schen Rückfrage weist zurück auf das Moment des Aufbruchs der Lebenswelt, das Moment, in dem sich Metaphern als unzureichend erweisen, Erwartungen enttäuscht werden und die Formung von Begriffen gerade erst begonnen hat. Die Theorie der Lebenswelt und die Metaphorologie sind immer schon Theorien des Austritts und des Ungenügens. Allerdings zeigen sie uns auch, dass wir immer in Metaphern denken und sprechen, dass wir uns ständig in Lebenswelten befinden, dass wir also dem philosophischen Ideal des Erfassens des Weltganzen in vollkommener Klarheit und Verständlichkeit nicht näher gekommen sind, und es wahrscheinlich auch niemals werden. Blumenbergs Philosophie, die, zumindest im Falle ihrer metaphorologischen Facette, nichts zum Abbau dieser lebensweltlichen Strukturen durch Verobjektivierung beiträgt, da sie Stil vor Wahrheit stellt, ist eine Philosophie der Unbeständigkeit, eine phänomenologische Anthropologie des „Wesens, das *trotzdem* lebt“⁸⁶. Wie sollen wir ihr nun eine affektive Grundlage nachweisen, wie sollen wir sie aus dem absoluten Leben im Sinne Henrys erwachsen lassen?

⁸⁵ Aus diesem Grund könnte man etwas überspitzt behaupten, dass trotz der der Husserl’schen Phänomenologie zugrunde liegenden, aus dem Protestantismus erwachsenden Arbeitsmetaphorik Blumenberg der erste Phänomenologe ist, der sich in seinem Denken die „Hände schmutzig gemacht“ hat.

⁸⁶ Blumenberg, Hans, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001, S. 427.

Die lebendige Metapher

Es gibt einige Stellen in Blumenbergs Theorie der Lebenswelt, an der eine lebensphänomenologische Argumentation ansetzen könnte. Vergleichen wir beispielsweise Blumenbergs Ergebnisse mit Henrys Ausführungen zur Lebenswelt, so erkennen wir, dass beiden der Wille gemeinsam ist, die Lebenswelt als eine affektiv beladene Welt zu charakterisieren, als eine Welt des Lebens in der es ausschließlich um das Leben selbst geht⁸⁷, d.h. auch um die Mechanismen zur Selbststabilisierung und Weiterentwicklung des Lebens in denen – wir sahen es – die „Krankheit des Lebens“, um Henrys Ausdruck in der *Barbarei* zu verwenden, schon begründet liegt: „Es ist folglich *im Leben selbst* der Augenblick und die Wahl festzustellen, durch die es seine eigene Verdammung [...] ausgesprochen hat“⁸⁸. Gleichsam wird die Lebenswelt und das lebensweltliche Befinden dem theoretischen Wissen nicht einfach entgegen-, sondern vorangestellt; Theorie wird aus der Praxis des lebensweltlichen Vollzugs heraus gedacht. Der Tendenz der Metapher auf Hypostasierung, der in der Lebenswelt ein ständiger Wille zu größtmöglicher Dichte entspricht, kommt in Henrys Analysen die Bedürfnisstruktur des Lebens selbst gleich, deren Drang sich an sich selbst zu erbauen und derart zu verwirklichen der Motor einer jeden Kultur als lebendige Kultur ist, insofern Kulturgebilde wie Kunst, Religion oder auch Ethik die Zeugnisse der Selbstaffektion des Lebens in größtmöglichem Einverständnis mit sich selbst sind.⁸⁹ Die Negation wird bei Henry zur Krankheit des Lebens, die die Flucht des Lebens vor der eigenen Selbsterprobung, den Willen der Loslösung von der Passivität des eigenen Gegen-sich-gedrängt-Seins, von der Last des eigenen Pathos, bezeichnet.⁹⁰ Diese freilich illusionäre Selbstdistanzierung in der Selbstflucht – denn die Bedingung der Möglichkeit einer solchen Selbstflucht und schließlich Selbstzerstörung liegen in den affektiven Strukturen des Lebens selbst – geschieht beispielsweise im wissenschaftlichen Denken, allerdings auch in der Metapher als Versuch der Angst durch Projektion handhab zu werden, wobei diese Form der Selbstdistanzierung nach Henry ein gemäßiger Vorgang ist und noch nicht die Monstrosität

⁸⁷ „Im Maße dieser Voraussetzung [dass die Schau des Objekts das Wissen der Schau selbst voraussetzt, d.V.] ist dann die Schau des Objekts nie eine bloße Schau, sondern sie ist eine Sinnlichkeit, weil sie sich ständig selbstaffiziert und nur in dieser Selbstaffektion ihrer selbst sieht. Und deshalb ist die Welt kein bloßes Schauspiel, das einem unpersönlichen und leeren Blick dargeboten wäre, sondern sie ist eine sinnliche Welt, keine Welt des Bewußtseins, sondern eine *Lebenswelt*: mithin eine Welt, die nur dem Leben gegeben ist, die für, in und durch das Leben existiert.“ Henry, Michel, *Die Barbarei*, Freiburg/München, Alber, 1994, S. 105.

⁸⁸ *Ibidem*, S. 209.

⁸⁹ Vgl. *Ibidem*, S. 110-111.

⁹⁰ Vgl. *Ibidem*, S. 295 ff.

der Institution Wissenschaft oder der medialen Abstraktion erreicht hat. Während die Negation bei Blumenberg nur in der Vorgriffsstruktur der Metapher begründet war, wird die Metapher bei Henry allerdings selbst zur Negation, zu einem Symptom der Krankheit des Lebens. Was in diesen Anläufen schon klar wird, ist, dass sich ein Vergleich nicht mit terminologischen Unterschieden befassen kann, dass sie vielmehr die Motivationsgründe hinter den einzelnen Begriffen erfassen und hier ansetzen muss.

Treiben wir den Vergleich auf die Spitze, so ergibt sich folgendes Schema: Blumenbergs Definition der Lebenswelt als Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten können wir nur auf Henrys Definition der Lebenswelt als einer Welt des absoluten Lebens übertragen insofern wir den Bezug des Selbst zum eigenen Leben bzw. des Lebens zu sich selbst in der freudigen Selbsterfahrung als ein ausgezeichnetes Moment der Selbstverständlichkeit identifizieren: selbstverständlich ist das, was mir ebenso „natürlich“ gegeben sein kann, wie mein eigenes Leben, wobei dieser erste Bezug dem zweiten immer voransteht. Wir fügen Blumenbergs Schema also noch eine tiefere Dimension hinzu: die Metapher, indem sie sich lebensweltlicher Gegebenheiten bedient zu denen wir einen unproblematischen Bezug unterhalten, verweist hier tatsächlich auf eine pathische Einheit, die diesem wie jedem Bezug laut Henry zu Grunde liegt. Die metaphorischen und mythischen Vorgriffe drängen allerdings immer auch auf eine Erweiterung dieser Selbstverständlichkeitssphäre durch die Erneuerung des lebendigen Gefühls der Vertrautheit. Die Metapher mag zwar Selbstflucht sein insofern sie einen einfachen Ausweg aus der Erprobung der Angst, aus dem dramatischen Bezug des Lebens zu sich selbst bietet. Es gilt allerdings zu sehen, dass diese Selbstflucht durch Projektion, die das Gebiet der momentanen Evidenz absolut lebendigen Gefühls schon verlassen hat, nicht zu der von Henry in all seinen kulturkritischen Schriften mit viel Pathos heraufbeschworenen Selbstzerstörung des Lebens und der Menschheit führen muss, dass sie, wie uns die Metapher ganz deutlich zeigt, noch die Erinnerung an ein affektiv besonders starkes Moment in sich trägt und es in das Unbekannte hineinträgt, wobei dieser Prozess zwar nie jenes auf ewig verflossene Moment einer besonderen Selbstaffektion zurück zu bringen vermag, dessen Selbstverständlichkeit allerdings auf die Probe stellt. In der rein immanenten Ebene des Lebens stellt sich dieser Sachverhalt als ein ständiger Kampf zwischen Freude und Leiden dar, einem Willen, sich von sich selbst loszulösen, weil wir dieses oder jenes Gefühl einfach nicht ertragen können, und dennoch müssen. Die Selbstverständlichkeit, mit der wir uns auf uns selbst beziehen, muss konterkariert werden durch ein ständiges Drängen aus diesem Universum heraus, das diese Selbstverständlichkeit selbst problematisch macht, ohne dabei das Problem zu lösen spricht:

dem Leben zu entfliehen. Betrachtet man sich manche Mythen einmal genauer, so erkennt man, dass sie keineswegs „zimperlich“ vorgehen, dass sie kühn ins Unbekannte vorstoßen⁹¹, dabei grob verallgemeinern, auf simple Strukturen zurückführen und sich sozusagen über jeden Abgleich mit der Realität freuen. Nimmt man darüber hinaus das Beispiel der Metapher in einem Roman, so wird ebenfalls deutlich, dass zwar niemals das gesagt werden kann, was gefühlt wurde, dass allerdings die Metaphorisierung des Erlebten das Erleben selbst aus einem rein passiven Selbstverständlichkeitsbezug löst und beide einander sozusagen gegenüberstellt.

Metaphern entspringen der Lebenswelt und nehmen ihren Ausgang in der Selbsterprobung des Lebens, ebenso wie jeder andere Bezug, der die reine Immanenz der Selbstgegebenheit überschreitet. Sie beklagen zwar den Verlust der absoluten Evidenz des Lebens, allerdings sind sie es, die unser „weltliches“ Leben lebendig machen, indem sie in der geläufigsten Sprache die es gibt, nämlich der Sprache des Lebens, einen jeden ansprechen und berühren. Dass es von hier aus nur ein kleiner und, darüber hinaus, gesuchter Schritt hin zur Enttäuschung der Vorgriffsstrukturen ist, hin zum Eintritt der Negation und damit auch so mancher monströsen Idealität, stört dabei wenig. Tatsächlich ist es bemerkenswert, dass sich heutzutage immer mehr Metaphern herumtummeln, die sich explizit auf technische oder wissenschaftliche Errungenschaften beziehen. Die markantesten sind wohl die ständig wiederkehrende Computer-Metaphern, wobei das Gehirn zur Festplatte, Erinnerungen zu Dateien, Kraftreserven zu Akkus, usw. werden. Es zeigt sich, dass nicht nur Organisches zur Metaphorisierung taugt⁹², sondern dass auch hier ein Moment affektiven Bezugs möglich ist, der Spuren in uns hinterlässt. Das Technische ist längst in unsere Lebenswelt eingegangen und es befremdet teilweise weniger als so manches organische Phänomen. Schließlich müssen wir uns die Frage stellen, ob wir nicht die Momente der von Henry beschriebenen „Sakralität des Lebens“, zu denen bis jetzt vornehmlich Kunst, Ethik und Religion gehörten, ob dieser Katalog nicht um einige Elemente erweitert werden muss. So befremdlich es auch klingen mag: heutzutage sind nicht mehr nur Kunstgalerien und Klöster die ausgezeichneten Orte zur Erfahrung des Lebens, sondern wissenschaftliche Theorien und Konstrukte, und vor allem multimediale Welten sind Orte der Erfahrung, in denen wir uns ständig aufhalten. Es droht tatsächlich die Gefahr eines Selbstverlusts. Es ist allerdings sicher, dass hier nicht nur zerstört, sondern auch sehr viel gewonnen wird, nämlich Erfahrungen, Überraschungen, Empörungen,

⁹¹ Diese strategische Metaphorik kommt von Blumenberg selbst. Vgl. Blumenberg, Hans, *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010, S. 136.

⁹² „Alles Organische hat noch lange diesen Vorteil der Evidenz in der Lebenswelt, er ist im Grunde erst durch den Gedanken der Evolution zerstört worden.“ *Ibidem*, S. 137.

Infragestellungen etc. die nicht nur unser Leben prickelnd machen, sondern auch ihren Sinn auf rein immanenter Ebene haben.

Die Metapher „Leben“

Wir wollen jedoch noch eine andere, wenngleich provokantere, These aufstellen, wonach der Gebrauch des Begriffs „Leben“ bei Henry selbst metaphorisch ist: „Leben“ ist dann eine *absolute Metapher* im gleichen Maße wie die Höhle, der Fluss, das Buch, aber auch „Welt“, „Geschichte“, und „Gott“^{93, 94}.

Wir deuteten bereits an, dass absolute Metaphern „aufs Ganze gehen“, ohne dabei diese Ganzheit, diese Totalität zu bestimmen: „Absolute Metapher ‚beantworten‘ jene vermeintlich naiven, prinzipiell unbeantwortbaren Fragen, deren Relevanz ganz einfach darin liegt, daß sie nicht eliminierbar sind, weil wir sie nicht *stellen*, sondern als im Daseinsgrund *gestellte* vorfinden“⁹⁵. Diese Metaphern sind absolut, weil sie sich nicht in reine Begrifflichkeit übersetzen lassen, weil ihre Implikationen und Verweise zwar intuitiv aufgefasst werden können⁹⁶, allerdings im Versuch einer ausführlichen Erläuterung und Bestimmung verfälscht, d.h. ihrer *Lebendigkeit* beraubt werden. Dieses intuitive Auffassen der Implikationen der (absoluten) Metapher könnte man – wie wir es zu zeigen versucht haben – als eine Rückgebundenheit an das Leben im Sinne Henrys auslegen insofern die Metapher als aus der *Lebenswelt* erwachsende affektiv beladen ist, wobei diese affektiven

⁹³ „Die kühnste Metapher, die die größte Spannung zu umfassen sucht, hat daher vielleicht am meisten für die Selbstkonzeption des Menschen geleistet: in dem er den Gott als das Ganz-Andere von sich absolut hinwegzudenken versuchte, begann er unaufhaltsam, den schwierigsten rhetorischen Akt, nämlich den, sich mit diesem Gott zu vergleichen.“ Blumenberg, Hans, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001, S. 431.

⁹⁴ Für eine übersichtliche Zusammenfassung der Blumenberg’schen Theorie der Unbegrifflichkeit verweisen wir auf Trierweiler, Denis (Hrsg.), *Hans Blumenberg. Anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2010, S. 77-90.

⁹⁵ Blumenberg, Hans, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998, S. 23.

⁹⁶ Dabei hält sich diese Intuition der Bedeutungen und Konsequenzen der Metapher auch in bestimmten Grenzen, was wiederum die Arbeit des Metaphorologen ermöglicht, der die Metapher in all ihren Implikationen durchdenkt. Diese Grenzen werden dem Bewusstsein, so meinen wir, von der Gesellschaft aufgezwängt, in der sich der Gebrauch einer bestimmten Metapher verfestigt hat und nur unter Lossagung dieses Standards aufgelockert werden kann. Blumenberg handelt aus phänomenologischer Deskription heraus, wenn er den gesellschaftlichen Verfestigung der Metapher keine größere Aufmerksamkeit schenkt.

Ein Beispiel für das konsequente Zu-Ende-Denken der Metapher gibt Blumenberg in *Zu den Sachen und zurück*. „Mit Recht wird als tiefe Weisheit bewundert, was als Fragment des Heraklit überliefert ist: man könne nicht zweimal in denselben Fluß steigen. [...] Merkwürdig aber ist, daß dieser Spruch niemals weitergedacht worden ist. Tut man es, stößt man auf eine andere Unselbstverständlichkeit, die in der Metapher verborgen ist. Man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen, aber man kehrt an dasselbe Ufer zurück, und dies sogar dann, wenn man sich im Fluß, um mit ihm als demselben wenigsten für eine Zeit eins zu bleiben, hat treiben lassen. Ist man an das Ufer zurückgekehrt, ist es dasselbe, an welcher seiner Stellen auch immer. Da schert es einen nicht mehr, daß es nicht mehr derselbe Fluß ist, in den man ein weiteres Mal steigen würde. Blumenberg, Hans, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002, S. 12.

Konnotationen, die das Subjekt mit der Metapher verbindet, nicht vergegenwärtigt werden müssen.

„Aber genauso gilt, daß die überwältigende Fülle aller Wahrnehmungen urteils- und begriffslos durch uns hindurch geht, unverarbeitet, unbeachtet wie ein Geräusch, wie ein Hintergrund, wie eine diffuse Landschaft. [...] Die ständige Frage nach der Beziehung zwischen Begriff und Urteil einerseits, *Wahrnehmung und Erfahrung* andererseits verdeckt, daß wir es in der Begriffsbildung weitgehend nicht mit dem Gegenwärtigen zu tun haben, sondern mit dem Abwesenden, Entfernten, Vergangenen oder Zukünftigen.“⁹⁷

Während der Begriff definiert werden muss, scheint die Metapher auf eine Tiefe zu verweisen, die sich jeder Definition entzieht, und sich dem Subjekt dennoch spontan erschließt. Man könnte dementsprechend die Metapher als einen Versuch des lebendigen Subjekts deuten, die ihm fremd gewordene Realität in solcherlei Metaphern zurück an das Leben zu binden.

Man könnte allerdings auch behaupten, „Leben“ sei, ebenso wie „Sein“, eine absolute Metapher oder besser: ein Begriff, der mit Unbegrifflichkeit beladen ist, d.h. in dem mehr angedeutet als wirklich ausgesagt wird. Dieser Sachverhalt verdeutlicht sich, in einem Vergleich zwischen Henry und Heidegger, an der Frage nach dem Sinn vom Sein – bzw. vom „Sinn des Lebens“, die Henry u. E. nur aufgrund ihrer philosophischen und kulturellen Überstrapaziertheit so nie formuliert hat –, bei der wir genau genommen nicht verstehen, was damit überhaupt gemeint sein soll, was also tatsächlich in Frage steht. Dieser Sachverhalt drückt sich bei Henry nicht anders aus als bei Heidegger (obschon dieser die Frage bereits in den ersten Paragraphen seines Hauptwerks formuliert), insofern sein Denkweg von der Kritik am ontologischen Monismus über philosophiehistorische Betrachtungen führt, aus denen begreiflich wird, was das Leben nicht ist: die phänomenologische Essenz wird zunächst nur aus ihren Negaten bestimmt: „Unbegrifflichkeit ist hier, daß wir gründlich erfahren, welcher Art Seinsverständnis *nicht* ist“⁹⁸ Eine eindeutige Parallele zwischen Henrys und Heideggers Unbegrifflichkeiten besteht darüber hinaus in beider „Behauptung, die Frage [nach dem Sinn dieser Essenz, d.V.] brauche gar nicht erst auf dem Wege der Hinblicknahme auf ihren Gegenstand beantwortet werden“, da wir „diese Antwort bereits [besäßen], sogar aus gar nichts anderem als dem Besitz dieser Antwort [beständen]“⁹⁹. Seine wesentliche Unbestimmtheit und suggestive Kraft macht die Wirkung des Lebensbegriffs aus, anhand

⁹⁷ Blumenberg, Hans, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007, S. 32 f.

⁹⁸ Blumenberg, Hans, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001, S. 207.

⁹⁹ *Ibidem*, S. 206.

dessen nun all das erfassen werden soll, was das intentionale, d.h. begrifflich Bewusstsein vernachlässigt bzw. völlig außer Acht lässt: das Gefühl, den Trieb, das Unbewusste, etc. Dabei schöpft Henry, trotz seiner Renitenzen gegenüber diesem Lebensbegriff, unweigerlich aus der überlieferten Lebendigkeits-Rhetorik der Lebensphilosophie, die noch in Husserls *Krisis*-Schrift (mit ihren Quellen, Strömen und Flüssen des lebendigen Lebens) am Werk ist und sich gegen ein statisches Weltbild richtet.¹⁰⁰

Diese Interpretation, die wir hier nur andeuten können, stellt keineswegs die Errungenschaften der materiellen Phänomenologie in Frage, ebenso, wie Metaphorologie niemals einen Begriffs auf seine vorbegrifflichen Komponenten zurückführen will, sondern immer nur dessen *Genese* aufweist. Es gilt nur zu beachten, dass der Lebensbegriff, auf dem Henry sein System gründet, nicht nur historisch vorbelastet ist, sondern auch idealerweise genau soviel Unbestimmtheit zulässt, dass er die Totalität des Seins fassen kann, ohne deren unendliche Verzweigungen immer genau erfassen zu können. Die Gefahr besteht in einer aus dieser Metaphorik erwachsenden *Metaphysik*, in der die absolute Metapher des Lebens vergegenständlicht würde. Den Übergang von Metapher zu Metaphysik hat Blumenberg anhand der Lichtmetapher beschrieben.

„Transzendenz des Lichtes einerseits, seine Verinnerlichung andererseits kennzeichnen die Wendung vom metaphorischen zum metaphysischen Gebrauch der Vorstellung. Die beiden Korrelate dieser Entwicklung werden durch eine entscheidend neue Idee in Zusammenhang gehalten: das Licht bekommt eine *Geschichte*. [...] Die paideutische Geschichte des *Menschen*, der aus dem Dunkel ans Licht kommt, hat sich verwandelt in eine Geschichte des *Lichtes*, das sich an das Dunkel verliert und zu sich selbst zurückkehrt.“¹⁰¹

Die Metapher dynamisiert sich in dem Moment, in dem sie sich vom menschlichen Bewusstsein, von der Rückgebundenheit an seine Lebenswelt emanzipiert, und ihre eigenen Gesetze entwickelt. Dieser Gefahr, das sei hier abschließend und als Vorgriff auf die folgenden Kapitel unserer Arbeit erwähnt, sehen wir auch die Lebensphänomenologie ausgesetzt: indem Henry das Leben autonomisiert und es an Gott und vor allem Jesus Christus bindet, indem er diesen mit Unbegrifflichkeit beladenen Begriff vom Menschen loslöst und ihn immer mehr fixiert, schließlich mit Christus *identifiziert*, begibt sich Henry in die Metaphysik.

¹⁰⁰ Vgl. Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, S. 85 f.

¹⁰¹ Blumenberg, Hans, *Asthetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001, S. 153.

Angesichts dieser drohenden Gefahr plädieren wir für eine *lebendige Metaphorologie*, die einerseits das Leben als eine „absolute Metapher“ oder – wie wir bereits sagten – einen mit Unbegrifflichkeit beladenen Begriff auffasst, der andererseits an die von Henry beschriebene affektive „Struktur Leben“, an die pathische Stofflichkeit zurückgebunden ist, die sich, entgegen Henrys eingangs untersuchten Bemerkungen, in Metaphern äußert und verwirklicht, da sie das Subjekt mit der Totalität verbinden. Die Unbestimmtheit der Lebensmetapher, die für jeden einzelnen etwas anderes bedeuten mag, ist, so gesehen, der beste Beweis für die Realität des absoluten Lebens, das sich nicht im begrifflichen Denken erfassen lässt und dennoch ein unbestimmtes Gefühl in jedem Subjekt hervorruft.

Technik

Einleitung

Der am Ende des vorherigen Kapitels formulierte Einwand gegen Henrys Technikkritik, die Selbstverständlichkeit technischer Metaphern ließe auf eine Einbettung des Technischen in unsere Lebenswelt schließen und erschwere somit die für die phänomenologische Schule so typische Dämonisierung alles Technischen, soll nun vertieft werden. Es ist zwar völlig legitim und treffend, Henry in den Untersuchungen zur Technik, die er uns in *La barbarie* liefert, seine abgrundtiefe, an Starrsinn grenzende Abneigung gegenüber dem Technischen im Allgemeinen und gegen das Digitale und die Informatik im Besonderen vorzuwerfen („l'ère de l'informatique sera celle des crétins“¹⁰²). Die Kritik des Phänomenologen am Technischen allerdings mit dem Rat von der Hand zu weisen, er solle sich einmal eingehend mit den Funktionen eines Computers befassen und begreifen, dass hier Mechanismen am Werk sind, die nicht viel komplizierter sind als die in den Wänden seines Hauses (an denen er sich doch auch nicht stört), zollt ihm und dem Problem der Technik nicht den nötigen Respekt. Bei Blumenberg hingegen kommen zusammen seine Technikverliebtheit, seine entschiedene Ablehnung jeder Dämonisierung des Technischen sowie eine Auseinandersetzung mit dem Technischen die sich nicht auf die weltlichen Erscheinungen fokussiert, sondern eine anthropologische Begründung versucht, wofür seine Untersuchungen zur Rhetorik ein exzellentes Beispiel geben. Wir wollen uns nun also Blumenbergs Schriften zur Technik widmen, um die besondere Rolle, die das Technische in seinem Werk einnimmt zu erläutern.

Technik und Lebenswelt

Das Problem der Technik steht bei Blumenberg im engen Zusammenhang mit dem der Lebenswelt insofern beide um das Thema des *Ausbruchs* kreisen. Dieses Moment des Ausbruchs, d.h. (in diesem Fall) eines Übergangs von einem Zustand der Selbstgenügsamkeit zu einem neuen Zustand, zunächst ernst zu nehmen – es also nicht durch eine voluntaristische

¹⁰² Henry, Michel, *La barbarie*, Paris, PUF, 2008, S. 93.

Erklärung zu entkräften – und es anschließend in den Kontext einer Prozesses zu stellen, in dem jedes Moment sich aus dem ihm vorgängigen verstehen lässt, in dem also jeder Zustand seinen eigenen Verfall schon in sich trägt: das sind die Grundpfeiler der Geistesgeschichte der Technik nach Blumenberg¹⁰³, aber auch seiner Phänomenologie der Geschichte, deren Grundsatz er im Vorwort zu *Wirklichkeiten in denen wir leben* formuliert:

„Dienst an der Schärfung der Wahrnehmungsfähigkeit im weitesten Sinne ist das, was die Philosophie gemein macht mit allen ‚positiven‘ Disziplinen. Nur daß allein sie kein anderes Verfahren hat, ihre ‚Phänomene‘ zu konservieren, als sie zu beschreiben. Sogar wenn sie ihre eigene Geschichte schreibt, beschreibt sie das Hervortreten ihrer ‚Phänomene‘, für die es keine andere Präparation gibt als eben diese Geschichte. Und wie das geschieht, ist wiederum eines ihrer ‚Phänomene‘. Deshalb wird es eine Phänomenologie der Geschichte geben, [...]“¹⁰⁴

Es geht ihm darum, „die Motivationen eines auf Technik zielenden und von Technik getragenen Lebensstil[s] faßbar werden [zu lassen]“¹⁰⁵, ohne dabei in Ursündenmythologie und eine damit einhergehende nostalgische Sehnsucht nach dem Vortechischen zu verfallen. Dass eben dies entgegen allem Anschein nicht die phänomenologischen Position in der Frage nach der Technik bezeichnet, dass die Phänomenologie nicht die klassische Auffassung einer Antithese zwischen Natur und Technik teilt, versucht Blumenberg in seinem Aufsatz *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*¹⁰⁶ deutlich zu machen. Dazu widmet Blumenberg sich zunächst Husserls geschichtsphilosophischen Analysen in der *Krisis*-Abhandlung, wobei er die hier formulierte Idee der Teleologie nicht als einen genialen Alterseinfall auslegt, sondern sie sowohl in der Auffassung des Bewusstseins als Intentionalität, d.h. als „sinnvoll gerichtete Leistungsstruktur, durchwirkt von einer unablässigen Zielstrebigkeit“¹⁰⁷, als auch in der Ausweitung der Idee des Gegenstandshorizonts auf die Geschichte (und somit dem Verweis auf die stets mitgegebene Tradition), schon begründet sieht.

In der Auseinandersetzung mit dem Gedanken einer Teleologie der europäischen Geschichte tritt allerdings schon das erste Problem zu Tage: die Setzung eines vortheoretischen, der Seinsweise nach der postulierten *Umstellung* heterogenen, natürlichen Zustands ist insofern „eine mythische Fiktion“¹⁰⁸ als sie eine Inkonsequenz gegenüber dem

¹⁰³ Vgl. Blumenberg, Hans, *Geistesgeschichte der Technik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2009.

¹⁰⁴ Blumenberg, Hans, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 2009, S. 6.

¹⁰⁵ Blumenberg, Hans, *Geistesgeschichte der Technik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2009, S. 13.

¹⁰⁶ Blumenberg, Hans, *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010, S. 183-224.

¹⁰⁷ *Ibidem*, S. 193.

¹⁰⁸ *Ibidem*, S. 198.

Bewusstsein als Intentionalität und dessen Telos darstellt, das nämlich „nicht als etwas Neues gleichsam erfunden werden, sondern nur aus seiner intentionalen Implikation heraustreten, durchbrechen [kann] zur Formulierung und Anerkenntnis als einer *Aufgabenidee*“¹⁰⁹. Die Gefahr einer solchen scharfen Trennung zwischen dem vor- und dem nachtheoretischen Zustand liegt in der hierin suggerierten Loslösbarkeit der Lebenswelt von dem aus ihr Entsprungenen und somit in der Idealisierung der Lebenswelt als ein idyllisches, gar paradiesisches Gefilde vor aller Theorie, auf das zurückzugehen es nur bedürfe, um die durch Theoretisierung hervorgebrachten Probleme – darunter auch das der Technik – in den Griff zu bekommen. In dieser rückschließenden Idealisierung der Lebenswelt wird außer Acht gelassen, dass schon Husserls Diktum, in der Phänomenologie ginge es darum, das Selbstverständliche verständlich zu machen¹¹⁰, eben diese Lebenswelt als das Universum vorgegebener Selbstverständlichkeit fraglich macht. Somit wird denn auch klar, dass die Phänomenologie als Wissenschaft, will sie diesem Grundsatz treu bleiben, ihre Erfüllung nicht in einer irgendwie gearteten lebensweltlichen Glückseligkeit, d.h. einer Sphäre, die sich der eigenen Aufklärung immer schon widersetzt, finden kann:

„Nicht der Abbau der Lebenswelt als solcher kann die europäische Geschichte in ihre neuzeitliche Krise geführt haben; eher wird man Husserl damit gerecht werden, daß man sagt, die Form dieses Abbaues, ihre Illegimität als eines Raubbaues, habe in die Krise hineingeführt“¹¹¹.

Blumenberg lässt Husserl zu sich selbst kommen, wenn er zunächst die Unschuld der Lebenswelt an den späteren theoretischen Wucherungen in Frage stellt, um anschließend die eigentliche Funktion des Lebensweltbegriffs als der einer Grenzvorstellung, als geschichtslosen Ausgangspunkt des ständig möglichen Neuanfangs zu identifizieren – eine Idee, die Husserl von Descartes übernahm.

Um die Idee einer wesentlichen Gerichtetheit der europäischen Geschichte konsequent verfolgen zu können, bedarf es einer Entmystifizierung ihres Ausgangspunkts. Außerdem gilt es, jener ominösen *Umstellung* ein treibendes Moment voranzusetzen. Wie sonst könnte Husserl an die Verantwortlichkeit des Theoretikers appellieren, wenn die Entscheidung zur Formalisierung der lebensweltlichen Realität zum einfachen Ereignis degradiert wird, das in seiner Enormität keinerlei Grundlegung mehr bedarf? In Blumenbergs Interpretation verliert die Husserl'sche Analyse die Schärfe ihres Tons, vielmehr werden nun deren

¹⁰⁹ *Ibidem*, S. 197.

¹¹⁰ Vgl. Hua VI, S. 184.

¹¹¹ Blumenberg, Hans, *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010, S. 199.

Grundintuitionen sichtbar. Es wird klar, dass es Husserl nie um Dämonisierung des Technischen und um eine Rückkehr in das Idyll „Lebenswelt“, sondern vor allem um den Aufweis eines Fehlers ging, dessen Behebung stets möglich bleibt, da hier „von Verdeckung, nicht von Zerstörung die Rede [ist]“¹¹². Blumenbergs Beschäftigung mit Husserls Geschichtsphilosophie in den ersten vier Paragraphen seines Aufsatzes hat keinen anderen Sinn als den, deutlich zu machen, dass die Theorie der Lebenswelt immer schon die Theorie ihres Austritts ist. Dementsprechend gibt es ihm zufolge in der Phänomenologie keine Antithese von Natur und Technik, sondern nur den Versuch des Aufweis und, vor allem, der Korrektur eines *faux pas* – in diesem Falle: „das faktische Erliegen unter einer Versuchung, der Versuchung des kürzesten Weges, der perfekten Funktion“¹¹³.

Das Problem der Technik bei Blumenberg

Widmen wir uns nach diesen Erläuterungen dem eigentlichen Problem der Technik, so wie es sich für Blumenberg darstellt. Das Beispiel der Klingel, das er in seinem Text anführt¹¹⁴, lässt uns das Problem der Technik klar und deutlich erfassen. Im Gegensatz zu jenen älteren Modellen, an denen der Zusammenhang von eigener Körperenergie und erzeugtem Effekt noch offensichtlich ist, liegt in der elektronischen Klingel eine Entfremdung des Auslösers vom Ausgelösten vor insofern eben dieser Zusammenhang verdeckt bleibt hinter einem abstrakten Mechanismus, den sich kaum einer mehr die Mühe macht, in seinen Details nachzuvollziehen. Genau hier liegt das Problem: Nicht nur werden sowohl meine Aktion in diesem Kontext (denn verschiedene Kraftmengen lösen hier immer den gleichen Effekt aus), als auch der Auslöser selbst austauschbar (wozu Blumenberg uns das prägnante Beispiel des Lichtschalters gibt, den man aus Versehen anstelle des Klingelknopfes betätigt), sondern die uneinsichtig gewordenen Konstrukte streben gerade auf Abwehr aller aufkommenden Fragen und somit auf Selbstverständlichkeit hin. Indem er die Genese des Technischen sozusagen umkehrt, macht Blumenberg – darin Husserls Einsichten vertiefend – deutlich, dass das Technische nicht aus dem Selbstverständlichen erwächst und dadurch seine Existenzberechtigung erhält, die es anschließend gegen die störenden Fragen des Philosophen zu verteidigen gilt, sondern dass das Technische vielmehr versucht, sich selbst zu legitimieren, indem es die Problemhaftigkeit ihres Auftritts hinter der Maske stets bereiter

¹¹² *Ibidem*, S. 208.

¹¹³ *Idem*.

¹¹⁴ Vgl. *Ibidem*, S. 209-211.

Dienlichkeit zu verdecken versucht: „Vorhandensein hat nicht sinngebende Bedürfnisse zur Voraussetzung, sondern es fordert und erzwingt seinerseits Bedürfnisse und Sinngebungen“¹¹⁵. In diesem Zusammenhang sei nebenbei bemerkt, dass die allseits bekannte Betrachtung der IBM-Bosse zu Beginn des Computer-Zeitalters, es bestände weltweit ein Markt für maximal fünf Computer, fälschlicherweise die Rangliste der krassesten Fehlprognosen des zwanzigsten Jahrhunderts anführt. Die unaufhörliche Entwicklung der Computer-, aber auch der Automobilindustrie kann nämlich nur begriffen werden, wenn die von ihnen angestrebte Herabsinkung dieser doch höchst befremdlichen Objekte in die lebensweltliche Selbstverständlichkeit des Nicht-Anders-Sein-Könnens als solche erkannt wird. Am Ende dieses Prozesses zunehmender Entfernung des Subjekts von der selbst erschaffenen Technik steht nicht das Monstrum „Technik“ einem zusehends hilfloser werdenden Subjekt gegenüber – die völlige Übereinstimmung, nicht die Entfremdung scheint hier nämlich das Ziel zu sein. Gleichsam sollte am Gegenstand „Mobiltelefon“ weniger die zunehmende Anzahl oder Komplexität ihrer Funktionen erschrecken als die Tatsache, dass wir dem Sinn seiner Anschaffung sowie dessen Invasion in unser alltägliches Leben heutzutage meist fraglos gegenüberstehen.

Blumenbergs Neuauslegung der Genese und des *Telos* der Technik ändert jedoch nichts an der Grundabsicht der späten Schriften Husserls, die Blumenberg als „antibiotisch“¹¹⁶ ausmacht: die Phänomenologie muss auf die übersprungenen Etappen zurückkommen, die dem menschlichen Geist seit der Neuzeit durch die Idee der Formalisierung verdeckt geblieben sind, und die Verantwortung des Theoretikers gegenüber der Menschheit im Aufweis des Urstiftungssinns der Wissenschaften offenbar machen.

„Dem Immer-Fertigen setzt er [Husserl] das Immer-Anfangende des philosophischen Denkens entgegen, das allein *einen neuen Lebenswillen fassen kann* [Hua VI, 472], und widersetzt sich einer Welt, die sich immer nur durch die Faktizität ihres massiven Vorhandenseins als sinnhaft zu demonstrieren vermag, mit dem Aufruf zum Sich-Treubleiben in der teleologischen Konsequenz eines identischen, einmal ergriffenen Sinnes.“¹¹⁷

An dieser Stelle setzt Blumenbergs Kritik der Husserl'schen Phänomenologie und ihrer Vorbehalte gegenüber der Formalisierung an, für die die Technik paradigmatisch steht. Der Theraphiegedanke, der in Husserls später Phänomenologie so, wie sie sich in der *Krisis*-Abhandlung (und vor allem im Wiener Vortrag) präsentiert, stets mitschwingt, beruht auf der

¹¹⁵ *Ibidem*, S. 211.

¹¹⁶ *Ibidem*, S. 213.

¹¹⁷ *Idem*.

Deutung des Auftritts des Formalisierungsgedankens, dessen Inbegriff der der Methode ist, als einer Disgression, als „Abweg in der Selbstverwirklichung der Bewußtseinsintentionalität“¹¹⁸. Das Antibiotikum der transzendentalen Phänomenologie greift nur dann, wenn der aus dieser Formalisierung erwachsende Objektivismus der positiven Wissenschaften auch wirklich ein Symptom der Krankheit ist, die dem vom Ideal der Rationalität geleiteten europäischen Geist innewohnt. Blumenberg macht sich nun daran, dieses Korrekturbedürfnis der Phänomenologie kritisch zu hinterfragen, und schließlich zu widerlegen.

Unendliche Aufgabe und endliches Subjekt

Husserl beschreibt zu Beginn der *Krisis*-Abhandlung den Wandel von der in der Antike (beispielsweise in der Platonischen Ideenlehre) ihren Anfang nehmenden Idealisierung der geometrischen Formen und Eigenschaften im Angesicht der Aufgabe, „ein Ganzes aus reiner Rationalität, ein in seiner unbedingten Wahrheit einsehbares Ganzes von lauter unbedingten unmittelbar und mittelbar einsichtigen Wahrheiten“¹¹⁹ zu erschaffen, hin zur neuzeitlichen Erfassung der „Möglichkeit der unendlichen Aufgabe“¹²⁰ und der daraus entstehenden Idee einer universalen Wissenschaft, die durch zunehmende Formalisierung und Methodisierung ihres Urstiftungssinns, d.h. ihrer „ursprünglich sinngebende[n] Leistung“¹²¹ verlustig geworden ist. Die Phänomenologie streift durch ihre Rückfrage auf diese Motivationsgründe dem europäischen Menschentum das Ideenkleid der Methode ab, um darunter die Lebenswelt freizulegen. Tatsächlich verdeckt, so Blumenberg, das Pathos, mit dem Husserl hier die Heilskraft der Phänomenologie in Zeiten der Krise anpreist, die eigene Schuld an der Krise. Denn es besteht ein Widerspruch zwischen der von Husserl proklamierten unendlichen Aufgabe der wissenschaftlichen Kultur¹²² bzw. dem phänomenologischen Anspruch auf eine prinzipiell ins Unendliche hineinwachsende Deskription des Gegebenen einerseits und der Idee der absoluten Evidenz als Ziel der Philosophie andererseits. Dazu Blumenberg:

¹¹⁸ *Ibidem*, S. 214.

¹¹⁹ Hua VI, S. 19.

¹²⁰ *Idem*.

¹²¹ *Ibidem*, S. 49.

¹²² Vgl. *Ibidem*, S. 325.

„Wenn es richtig ist, daß die Neuzeit die im antiken Wissenschaftsbegriff noch latente Konsequenz der *Idee einer Unendlichkeit von Aufgaben* ans Licht gebracht hat, dann ist die Phänomenologie Husserls eine äußerste Zuspitzung dieses einem endlichen Dasein aufgebürdeten *unendlichen* Anspruchs.“¹²³

Was hier zu Tage tritt, ist die wesentliche Differenz zwischen Wissenschaft und Philosophie, über die Husserl, obgleich er sie doch sah, nicht hinaus kam. Das philosophische Ideal der stets möglichen Rückkehr zum absoluten Ausgangspunkt, der sich dem Geist in vollkommener Evidenz darbietet und das eigene Leben gleichsam „erhellt“, steht im Gegensatz zu einer Wissenschaft der unendlichen Aufgaben, die als solche immer schon in Methodisierung und Formalisierung begriffen ist – denn das endliche Wesen kann sich angesichts seiner begrenzten Lebenszeit solchen unendlichen Aufgaben nur widmen, wenn es die ständige Mitgegebenheit von Sinnfundamenten akzeptiert, die nicht mehr aktualisiert werden.

„Der Sinnverlust, von dem Husserl gesprochen hat, ist in Wahrheit ein in der Konsequenz des theoretischen Anspruchs selbst auferlegter Sinnverzicht. Man kann nicht vom *Werden zum Menschentum unendlicher Aufgaben* [Hua VI, S. 325] schwärmen und gleichzeitig den Preis für dieses Werde verweigern.“¹²⁴

Darüber hinaus bemerkt Blumenberg¹²⁵, dass Descartes mit seinem *Discours de la méthode* das beste Beispiel für die Methodisierung auch innerhalb der Philosophie gibt. Hier macht Descartes nämlich den Anspruch geltend, dem Problem des absoluten Anfangs ein für allemal auf den Grund zu gehen, um die daraus gewonnene Methode der Menschheit verfügbar zu machen. Das dem Traktat zugrunde liegende und in seinem zweiten Teil anhand der vier Grundregeln dargestellte Erkenntnisideal der mathematischen Wissenschaften, demzufolge „philosophische Erkenntnis [...] auf einem Grunde unmittelbarer und apodiktischer Erkenntnis ruhen [muss], die in ihrer Evidenz jeglichen erdenklichen Zweifel ausschließt“¹²⁶, gibt allerdings nicht die tatsächliche Vorgehensweise des Wissenschaftlers wieder, der sich immer schon Gedankensprünge, Vorgriffe oder Hypothesen bedient. Der menschliche Geist arbeitet selbst in höchsten theoretischen Höhen mit Momenten der Leere und Unerfüllung, mit Zwischenräumen, „die sich aus der Antinomie von Unendlichkeit und Anschauung

¹²³ Blumenberg, Hans, *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010, S. 215.

¹²⁴ *Ibidem*, S. 216.

¹²⁵ Vgl. *Ibidem*, S. 216-217.

¹²⁶ Hua IV, S. 77.

ergeben¹²⁷. Sogar im intentionalen Bezug gibt es schon die Sprünge, nämlich an dem Punkt, an dem ein Durchlaufen aller Perspektiven eines Gegenstandes müßig, geradezu unmöglich erscheint.

Blumenberg – darin einem Grundprinzip seines philosophischen Denkens, nämlich der Situierung eines Denkers in einen breiteren geschichtlichen Kontext, folgend – macht im Husserl'schen Unendlichkeitsbestreben ebenfalls das seit Plato gültige Ideal der Anschauung der Wahrheit in absoluter Evidenz aus, zu dem auch die Verdammung der Sophistik mit ihrer Betonung der Fertigkeit, des Sich-Verstehens-auf gegenüber der Wahrheit, dem reinen Verstehen gehört. Allerdings, so Blumenbergs vernichtendes Urteil, kommt der Mensch, der sich einer solchen unendlichen Aufgabe verschreibt, nicht über den vollkommen unbefriedigenden Status des einfachen Funktionärs hinaus, und dies eben aufgrund der Tatsache, dass er einer solchen Aufgabe niemals allein gegenüberstehen kann, sondern sich schon in einen durch und durch formalisierten und methodisierten Kontext, in eine wissenschaftliche Gemeinschaft einschreiben muss, um überhaupt mit dem ihm Aufgetragenen fertig werden zu können: „Bevor die technisierte Industriegesellschaft den Menschen funktionalisierte, hatte die neuzeitliche Wissenschaftsidee diesen elementaren Akt der neuzeitlichen Geschichte bereits exemplarisch vollzogen.“¹²⁸

Es ist nun an der Zeit, zu unserem Ausgangsproblem, nämlich der Lebenswelt und ihrem Bezug auf die Technik zurückzukehren. Wir sahen, dass die Technik in ihrer gegenwärtigen Form auf Hinabsenkung in die Lebenswelt drängt, indem sie ihre eigene Fragwürdigkeit hinter der Fassade der Selbstverständlichkeit versteckt. Wir sahen ebenfalls, dass die Husserl'sche Phänomenologie, aufgrund der ihr innewohnenden Diskrepanz zwischen unendlicher theoretischer Aufgabe und Wahrheitsschau im begrenzten Rahmen endlichen Lebens, keine Abhilfe für das Problem der Technik schaffen kann, da sie selbst in Formalisierungen begriffen ist. Aus all dem schließt Blumenberg¹²⁹, dass die Phänomenologie in ihrem Bestreben, das Selbstverständliche in und an dieser Welt verständlich zu machen, selbst zu einer Triebkraft für die Technisierung der Welt wird. Da die Resultate der phänomenologischen Methode nicht nur die Wesenheiten der Sachverhalte zu Tage fördern, sondern auch die *Kontingenz* des vormals als selbstverständlich Empfundene akzentuieren, schaffen sie dem sich nun von seiner Möglichkeit, von seinem Auch-anders-sein-Können her

¹²⁷ Blumenberg, Hans, *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010, S. 217.

¹²⁸ *Ibidem*, S. 219.

¹²⁹ Vgl. *Ibidem*, S. 220-224.

verstehenden Menschen den „Spielraum“¹³⁰ dessen er bedarf, um ihn mit Erfindungen füllen zu können:

„während er [Husserl] mit dem methodischen Instrument der Reduktion und der freien Variation das wesensnotwendige Invariable suchte [...] artikuliert er damit eher die Freiheit des Mittels als die Notwendigkeit des Zweckes, exekutierte den neuzeitlichen Geist, in der Meinung, ihn gegen die Neuzeit zu wenden [...]“¹³¹.

Es muss an dieser Stelle allerdings betont werden, dass Blumenberg, wenngleich er die Phänomenologie nicht, wie Husserl, in ihrer therapeutischen Funktion für das europäische Menschtum begreifen kann, dessen Überlegungen zum Verlust des Urstiftungssinns in der neuzeitlichen Wissenschaft und Technik keineswegs außer Kraft setzt. Indem er die Idee der Technisierung als dem europäischen Wissenschaftsideal selbst zugehörige, d.h. „aus der Spannung zwischen der sich als unendlich enthüllenden theoretischen Aufgabe und der als konstant gegeben vorgefundenen Daseinskapazität des Menschen“¹³² entspringende beschreibt, lässt Blumenberg weiterhin offen, wie es sich denn in anderen Kulturen verhalte. Der Problemkomplex, den er gegen Ende seines Aufsatzes mit seinem Verweis auf die vorschnelle Implantierung westlicher Techniken in andere, den unseren völlig fremde Kulturen und den in diesem Fall tatsächlich vollkommen abhanden gekommenen Urstiftungssinn, andeutet, bedürfte einer genaueren Untersuchung, die wir an dieser Stelle leider nicht liefern können.

Die Lebenswelt gewinnt in diesem Zusammenhang an Bedeutung, denn sie ist als Sphäre, in der Kontingenz noch nicht auf-, phänomenologische Analyse noch nicht eingetreten ist, das Gegenteil der technischen Welt als einer Welt, in der – anthropologisch gesehen – das endliche Subjekt einer ihn in ihren Möglichkeiten übersteigenden Wirklichkeit gegenübersteht, und mit ihr fertig werden muss.¹³³ Blumenbergs Kritik an Husserl hat den Verdienst, die Stellung der Lebenswelt in Husserls Denken etwas nuancierter auftreten zu lassen und uns jene zuvor allzu salopp beschriebene Mystifizierung der Lebenswelt durch die voluntaristische Erklärung ihres Aufbruchs (aber auch durch eine gewisse geschichtliche und

¹³⁰ *Ibidem*, S. 220.

¹³¹ *Ibidem*, S. 222.

¹³² *Ibidem*, S. 224.

¹³³ Dabei ist interessant zu beobachten, dass die in die Lebenswelt eingekehrte Technik nicht mehr der Sättigung eines Bedürfnisses oder der Lösung eines Problems, das sich dem Menschen im Laufe der ständigen Erschließung neuer Seinsregionen notwendig aufdrängt. Vielmehr treten erst vor dem Hintergrund lebensweltlicher Selbstverständlichkeit und Glückseligkeit die ästhetischen Eigenschaften des technischen Objekts auf den Plan, die die Frage nach Sinn oder Unsinn des Gegenstands selbst allmählich verdrängen.

kulturelle Vorbelastetheit des Lebensbegriffs¹³⁴), begreiflich zu machen. Dazu wollen wir im Folgenden Blumenbergs programmatischen Text *Die Lebenswelt als Thema der Phänomenologie*¹³⁵ zu Rate ziehen, in welchem er die Lebensweltthematik in Husserls philosophischen und biographischen Kontext zu situieren versucht.

Ausblick auf eine Theorie der Lebenswelt

Wenn eine konsequente Verfolgung des *Telos* der Intentionalität, d.h. größtmögliches Verständnis, aufgrund deren prinzipieller Unabschließbarkeit das Kontingenzbewusstsein des Menschen akzentuiert, dann bietet sich die Lebenswelt bei Husserl als „das unverstandene Korrelat und Korrektiv“¹³⁶ dieses Prozesses an. Blumenberg legt in seinem Text den Auftritt der Lebenswelt auf den phänomenologischen Plan als Radikalisierung von Husserls Denken, als eine „neue Art von Strenge“¹³⁷ in der Phänomenologie aus, die, angesichts des Scheiterns der von ihr proklamierten Forderung nach absoluter Evidenz an den Vorurteilen, die immer „Reste einer Totalität sind oder eine solche immer noch bilden, wenn auch gleichsam mit Rationalität durchlöchert“¹³⁸, auf sich selbst zurückgeworfen wird. Diese These unterstreicht er durch einen Verweis auf die Biographie Husserls, nämlich dessen akademische Einsamkeit in den späten Jahren, in denen unter dem Deckmantel seiner Phänomenologie Schellers und – wenn auch nicht ganz so eindeutig – Heideggers philosophische Anthropologien zunächst heran gedeihen, und später dann die Überhand gewinnen; das Programm der Phänomenologie als strenger Wissenschaft mit ausgesprochenem Nachfolgebefehl angesichts ihrer unendlichen Aufgabe musste in Anbetracht dieser Ereignisse neu überdacht werden.¹³⁹ Eben diese Strenge, deren Hauptmerkmal der generalisierte Zweifel ist, wie er sich in der ständig tiefer dringenden Reduktion äußert, kann man zunächst ganz klar als das typisch neuzeitliche Wissenschaftsideal bestimmen, dem sich auch Husserl verschrieben hat. (Nebenbei bemerkt versucht Blumenberg schon in diesem Text, das neuzeitliche Wissenschaftsideal anthropologisch zu begreifen, wenn er den generalisierten Zweifel als ein „Verhalten der Prävention“ bestimmt: „Allem zuvorzukommen, ist eine der elementaren Implikationen und

¹³⁴ Wir verweisen hier unter anderem auf Blumenbergs Untersuchungen zur Beziehung zwischen der Romantik und der Lebensphilosophie, in deren Fahrwasser sich die Phänomenologie entwickelte, wozu hier die Tatsache angeführt werden kann, dass Simmel gemeinsam mit Husserl zu den Herausgebern der *Logos*-Zeitschrift gehörte. Vgl. Blumenberg, Hans, *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010, S. 124-125.

¹³⁵ *Ibidem*, S. 111-132.

¹³⁶ *Ibidem*, S. 223.

¹³⁷ *Ibidem*, S. 130.

¹³⁸ *Ibidem*, S. 123.

¹³⁹ Vgl. Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, S. 17-24.

Präsumptionen der Neuzeit“¹⁴⁰. Die Parallele zur Technikanalyse besteht also.) Dass Husserl sich von diesem Ideal abwendet hin zu einem Denken, das die Frage nach der eigenen Möglichkeit stellt, das sich nicht mehr auf die Suche nach der noch größeren Evidenz begeben will, sondern die Suche selbst problematisiert und sie zuletzt in lebensweltlichen Sphären zur Ruhe kommen lässt: all das zeigt uns, dass sich Husserl sehr wohl des Problems bewusst war, vor das ihn das Programm einer unendlichen Aufgabe notwendigerweise stellte, obgleich er es wohl kaum unter Aspekten der Technisierung zu betrachten vermochte.¹⁴¹

Die Lebenswelt wird als Gegenpol zu einem generalisierten Zweifel entwickelt, der, zunächst als ein reflexiver Vorgriff auf die Welt ausgearbeitet, später eben aufgrund seines universalen Charakters zu einem Luxusgut verkommt.¹⁴² Wir haben es hier zu tun mit dem Übergang von einer Technik des Überlebens, die als solche aus dem lebendigen Gefühl einer konkreten Bedrohung bzw. aus dem geweiteten Raum an Möglichkeiten, den es auszuschöpfen gilt, erwächst, hin zu einer Technik, die eben diesen ihren Ursprung aus den Augen verloren hat. Gleich den modernen Technikgebilden, drängt der Zweifel im Moment seiner höchsten Fragwürdigkeit, nämlich dann, wenn er sich auf einen Kampf gegen Windmühlen einlässt, auf lebensweltliche Selbstverständlichkeit hin und erhält seine Legitimität nun von der Wissenschaft, die einen gewissen „Strengstandard“ einzuhalten sich gebietet. Die Phänomenologie wirft, indem sie nun aber die Lebenswelt zum Thema macht, die Frage nach Sinn oder Unsinn der Technik, also auch des theoretischen Zweifels, wieder auf: „was war es, was mit Wissenschaft gewollt worden ist, beziehungsweise gewollt werden mußte?“¹⁴³ Die Lebenswelt ist der vom Zweifel befreite Ausgangspunkt eines jeden Zweifels. Allerdings – und darin besteht die grausame Ironie für die Phänomenologie – löst die Thematisierung der Lebenswelt, ihr Eintritt in das Feld des intentionalen Blicks diese eben nur wieder auf. Dass sie immer schon Verständlichmachung des Selbstverständlichen ist, darin besteht das Paradox einer Theorie der Lebenswelt. Ob Husserl dies erkannt hat, bleibt angesichts seiner Erklärung des Austritts aus der Lebenswelt durch jene ominöse *Umstellung*, durch ein nicht weiter thematisiertes Ereignis fraglich. Der Unterschied von Blumenbergs Theorie der Lebenswelt zu allen anderen besteht dann wohl auch in diesem Punkt: der Auftritt von Theorie ist *nicht* selbstverständlich, er muss sich selbst schon dem phänomenologischen

¹⁴⁰ Blumenberg, Hans, *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010, S. 128.

¹⁴¹ Es schien uns wichtig, diesen Punkt zumindest anzuführen, denn Blumenbergs Aussagen in *Lebenswelt und Technisierung* über das „unverstandene Korrelat und Korrektiv“ Lebenswelt sowie die „unvermerkt mittätige Steigerung der Kontingenz durch die Phänomenologie“ (*Ibidem*, S. 223, wir heben hervor) stellt den Leser vor die Frage, wer denn hier nun was nicht begreift.

¹⁴² Vgl. *Ibidem*, S. 130.

¹⁴³ *Ibidem*, S. 131.

Blick fügen, wenngleich auch auf Kosten des „Mythos Lebenswelt“. Blumenbergs Anliegen ist es schließlich „immer wieder zu zeigen, dass gute Theorien gar nicht anders sein können, als so schlecht, um deutlich zu machen, daß wir gerade auf den Höhenwegen theoretischer Leistungen ganz bestimmte kalkulierte Verzichte zugestehen müssen“¹⁴⁴, wie z.B. die nicht weiter thematisierte Umstellung vom natürlichen auf den theoretischen Zustand, oder auch, wie bei Freud, die Entscheidung zur sexuellen Einschränkung an Stelle der sexuellen Sättigung als Antriebsfeder menschlicher Kultur; diese Sprünge im ansonsten strikten Raisonement sind, so Blumenberg, der Ausdruck einer „Einschränkung des theoretischen Fremdbedarfs auf die kleinste mögliche Menge“¹⁴⁵.

„Husserl hat die ‚Urgeschichte‘ seiner Gründung allzu sehr unter dem Aspekt der Abwehr tödlicher Drohungen von der Art des Psychologismus gesehen. Als Rezeptor des Zeitgenössischen war er der auf Unbedenklichkeit fixierte Mathematiker, herausgefordert, sich Unklarheit und Unreinheit von jedem Typus der Relativierung nicht bieten zu lassen.“¹⁴⁶

Indem Husserl das Moment der Umstellung der Verantwortung des Theoretikers entzieht, macht er dessen Verantwortlichkeit seiner Arbeit gegenüber überhaupt erst möglich, denn eine generalisierte Verantwortung, die auch auf sich selbst geht, löst sich selbst auf, gleich eines generalisierten Zweifels am Zweifel selbst. Dabei verkommt das Moment des Austritts aber zu einem historischen Faktum, das auch genauso gut nicht hätte auftreten können und öffnet dem Menschen somit, wie wir schon sahen, den Raum der Möglichkeiten. Grob zusammengefasst können wir, mit Blumenberg, also sagen, dass Husserl in der Lebenswelt „zur Ruhe kommen will“, wozu er sie völlig von der Theorie loslösen muss, was allerdings einen unzureichend begründeten Sprung darstellt. Dieser Sprung beschreibt einen Raum (der Kontingenz), der wiederum Antrieb zu seiner Füllung durch Technik bietet.¹⁴⁷

¹⁴⁴ *Ibidem*, S. 127.

¹⁴⁵ *Idem*.

¹⁴⁶ Blumenberg, Hans, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001, S. 335.

¹⁴⁷ Diese These Blumenbergs bleibt fraglich: wollte Husserl hier wirklich zur Ruhe kommen? Bot ihm die Lebenswelt nicht vielmehr ein weiteres Feld unendlicher Recherchen und Arbeiten, das ihn weiter anspornte? Solcherlei Fragen weisen die Grenzen einer Philosophie auf, die sich auf die Biographie eines Autors stützt: sie ist ebenfalls in Sinnsedimentierungen und Sprüngen begriffen – Sprüngen auf die Biographie und den Charakter eines Denkers.

Überlegungen zu Blumenbergs Methode

Der Ausweg, den Blumenberg aus dieser Situation bietet, besteht in der Erfassung der Problematik in ihrer ganzen Komplexität, wozu bei ihm auch immer der Rückgriff auf die Biographie eines Denkers gehört. Die Rede von der Notwendigkeit einer Entmystifizierung der Lebenswelt gehört nicht zur Rhetorik eines Denkers, der Husserl gegen ihn wenden und das Postulat „Zu den Sachen selbst“ schlicht radikalisieren wollte. Wenn wir nämlich den Aufbruch der Lebenswelt aus ihr selbst heraus zu verstehen beginnen, wenn wir die Umstellung nicht einfach in den Raum stellen, dann akzeptieren wir damit auch schon die Tatsache, dass in menschlichen Gefilden die absolute Einseitigkeit unmöglich ist, will heißen: dass es keinen absolut natürlichen, „zweifellosen“ Zustand vor dem Umbruch, und keinen absolut theoretischen, „total skeptischen“ Zustand danach gibt. Indem wir aus dem Bruch der Lebenswelt keinen unüberbrückbaren Abgrund, sondern ein nachvollziehbares Moment unserer eigenen Geschichte machen, integrieren wir die Lebenswelt in unser Denken (freilich ohne dabei das Denken in die Lebenswelt hineinzudrängen) und erkennen, dass es immer schon Sprünge im Denken gibt, dass sich immer und überall lebensweltliche Flecken bilden. Dieser Befund ändert zwar nichts an unserer Gewordenheit, kann allerdings zu einer gewissen *Akzeptanz* der Durchsetztheit unseres Denkens mit Lebensweltlichem führen. Ein Beispiel für eine solche Durchsetztheit bietet uns Husserl selbst, wenn er einerseits in seinem theoretischen Bestreben nie recht zur Ruhe kommen kann, da die Verständlichmachung immer weiter getrieben werden muss, andererseits aber diese Ruhe immer wieder anstrebt, und sie schließlich auch gefunden zu haben glaubt. Dem Husserl'schen Versuch, sich zwischen den Extremen von unendlicher Arbeit und lebensweltlicher Genügsamkeit einzurichten, bevorzugt Blumenberg ein Denken, das sich nicht davor scheut den Menschen in seiner wesentlichen Unreinheit anzutreffen – und somit eine Vermengung dieser beiden Extreme im menschlichen Leben zulässt. Man kann gar nicht oft genug Blumenbergs Bescheidenheit im Umgang mit dem großen Thema der Lebenswelt betonen, an das er eben keine ethische Forderung und auch kein Aufgabenbewusstsein knüpft. Selbst die Technik, eines der großen Übel des zwanzigsten Jahrhunderts, gerät hier niemals vor das Tribunal der phänomenologischen Vernunft. Blumenberg begnügt sich vielmehr damit, die Vorgänge zu beschreiben (und nicht: ihnen vorzugreifen), so wie sie sich unter anthropologischen Gesichtspunkten darbieten, und dort Abhilfe zu schaffen, wo ganz offensichtlich ein innerer Widerspruch besteht. Die phänomenologische Anthropologie hebt durch ihre Anerkennung

des „menschlichen Moments“ im Denken die Spannung zwischen Leistung und Einsicht, allerdings nie die Technizität des Menschen auf. So steht denn auch am Ende der Untersuchung nicht mehr als ein Plädoyer zur Aufmerksamkeit im Umgang mit den Lebenswelten (und somit auch mit der in sie einzudringen versuchenden Technik), deren Auftritt als solcher indessen unvermeidlich bleibt – weil wir Menschen sind.

Dass sich der philosophische Geist nicht mit einer solchen Antwort begnügen kann, vor allem in Fragen des Lebens und der Welt, hat Blumenberg sicherlich erkannt. Darin besteht zugleich das Eigenartige, beinahe Ironische seines Denkens: dass es, indem es sich mit bemerkenswerter Disziplin auf die Beschreibung des Menschenmöglichen beschränkt, den Menschen dazu anstachelt, über sich hinaus zu wachsen, das „Unmögliche“ zu versuchen. Der Mensch, den Blumenberg beschreiben will, liegt nicht einfach am Ende in der Beschreibung vor, sondern besteht an dem Ort, auf den die Beschreibung nur hinweisen kann, da er immer außerhalb des Werks liegt. Das Argument, die philosophische Anthropologie schnüre sich durch ihren ständigen Rückbezug auf die menschliche Realität in ein Korsett ein, das ihr die Luft zum Atmen nimmt, kann widerlegt werden durch eben jenen Drang auf das Mehr hin, der sich im Moment des Erfassens zumindest einer Facette des eigenen „Wesens“, beispielsweise während der Lektüre einer anatomischen Studie, bildet: „Beschreibung *enthält* die Evidenz nicht, sie *ermöglicht* nur ihre authentische Erzeugung“¹⁴⁸. Insofern ist Husserls Rede von der unendlichen Arbeit selbst zugleich entdeckend und verdeckend: entdeckend weil der Mensch tatsächlich einen Hang zur Unendlichkeit, zum Mehr hin hat; verdeckend weil die Unendlichkeit im Moment ihrer Thematisierung (und vor allem ihrer Thematisierung als „Aufgabe“) als eine Last empfunden wird. Wir sehen, wie sich die Elemente der Husserl’schen Analyse sozusagen verschieben: der Ort, den die Reflexion nicht einzuholen vermag liegt nun nicht mehr vor der Theorie als ein „Weniger“, sondern immer erst hinter der Theorie, nachdem alles gesagt ist, als ein „Mehr“ (im Sinne der „Lebensprobleme“ Wittgensteins).

¹⁴⁸ *Ibidem*, S. 328.

Dasein oder Bewusstsein

Einleitung

Wir wollen uns nun dem Werk Blumenbergs widmen, in welchem er seine phänomenologische Anthropologie auf den Punkt gebracht und erstmals detailliert beschrieben hat. Angesichts des beeindruckenden Umfangs der *Beschreibung des Menschen* sowie ihrer Unübersichtlichkeit ob gänzlich fehlender Textgestaltung haben wir uns dazu entschlossen, Blumenbergs Gedankengang Kapitel für Kapitel zu verfolgen, dem Text sozusagen begleitend nachzudenken¹⁴⁹, um zu sehen, wo die Schnittpunkte mit der Lebensphänomenologie, aber auch die Schnittpunkte zu anderen Werken Blumenbergs liegen. Am Ende dieser Untersuchung wird hoffentlich das, was wir bisher nur andeuten konnten, in klarerem Licht erscheinen, und uns verständlich werden, wo die entscheidenden Probleme der jeweiligen Theorien auftreten und wo sie einander Abhilfe schaffen mögen.

Beim ersten Teil der *Beschreibung des Menschen* handelt es sich um eine konsequente Auseinandersetzung mit den Grundthemen der Husserl'schen Phänomenologie, vornehmlich dem Zeitbewusstsein und der Intersubjektivitätsproblematik, aber auch mit dem Heidegger vor der *Kehre*. Blumenberg reflektiert im Ausgang dieser beiden Denker über die Möglichkeit einer Verbindung von Anthropologie und Phänomenologie eben innerhalb dieser großen Themenkomplexe, deren ständige Wiederkehr auf den phänomenologischen Plan ein Anzeichen dafür sein mag, dass der Theorie etwas Grundlegendes fehlt, nämlich eine anthropologische Annäherung: „Ich möchte zeigen, daß die Phänomenologie beim Thema der Intersubjektivität als der anschaulichen Basis der Objektivierung nicht tief genug ansetzen kann, weil sie sich jeder anthropologischen Zumutung verweigert.“¹⁵⁰ Im Folgenden macht sich Blumenberg auf die Suche nach den tieferen Gründen für die Aversion der Phänomenologie – vor allem Husserls und Heideggers – gegenüber der Anthropologie und ihren spezifischen Fragestellungen und zeigt, warum die Ansätze, die beide Autoren geliefert zu haben scheinen, nicht genügen – und wie eine philosophische Anthropologie Lösungen

¹⁴⁹ Dieser Entscheidung steht Jean Greischs bemerkenswerter Kommentar der *Beschreibung des Menschen Qui sommes-nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme* Pate. Vgl. Greisch, Jean, *Qui sommes-nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Louvain/Paris, Editions Peeters, Bibliothèque philosophique de Louvain, 2009.

¹⁵⁰ Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, S. 54.

bringen kann. Wir wollen uns nun dem ersten, einführenden Kapitel des ersten Teils widmen, um zu sehen, ob sich hier schon Pisten anbieten, die unserem Vorhaben dienlich sein könnten.

Phänomenologie und Anthropologie

Im Jahre 1947 beklagte der Physiker und Begründer der Quantenmechanik Erwin Schrödinger in seiner wissenschaftsgenealogischen Abhandlung *Die Besonderheit des Weltbilds der Naturwissenschaft*¹⁵¹ den in der von der Wissenschaft angestrebten Objektivierung des Weltganzen begründeten allmählichen Ausschluss des forschenden Subjekts aus dem von ihm erschaffenen System. Um der Verständlichkeit dieses Systems willen fügt sich das Subjekt nämlich sowohl seiner Beobachterrolle im verobjektivierten, in sich geschlossenen Weltganzen, dessen gründliche Erklärung durch subjektive Unsicherheitsfaktoren wie Unbewusstes, Triebe, Emotionen, psychologische Strukturen, etc. nur erschwert wird, als auch seinem reinen Funktionärsdasein in der ihn übersteigenden Forschungsgemeinschaft, der er angehören muss, um die Aufgabe der Erklärung verrichten zu können. Mit großer philosophischer Intuition beschreibt Schrödinger weiter, wie der Mensch sich im Angesicht der nun objektivierten „anderen Menschen“ durch eine Art Analogie wieder in dieses naturwissenschaftliche Weltganze hinein versetzt – und seines *Selbst* in dieser Projektion längst verlustig gegangen ist. Es wird deutlich, dass sich der Mensch in seinen wissenschaftlichen Theorien immer noch „einen Platz freihält“ und dies obschon die Idee der Wissenschaft grundsätzlich die Idee einer Tilgung des Menschen aus dem Universum beinhaltet¹⁵².

„Auf dem Dürerschen Allerheiligenbild sind um die hoch in Wolken schwebende Trinität zwei große Zirkel von Gläubigen anbetend versammelt, ein Kreis der Seligen in den Lüften, ein Kreis von Menschlein auf Erden. Könige, Kaiser und Päpste unter ihnen. Und wenn ich mich recht

¹⁵¹ Schrödinger, Erwin, *Was ist ein Naturgesetz? Beiträge zum wissenschaftlichen Weltbild*, München, R. Oldenbourg Verlag, 2008, S. 27-85.

¹⁵² „In der Vollstreckung der Idee von Wissenschaft vollstreckt der Mensch an sich selbst, indem er seine Möglichkeiten in der Welt ernst nimmt, das Gesetz der Entropie: Er verliert sich als unwahrscheinliches Ereignis im physischen Universum.“ Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, S. 16-17. Das, was Schrödinger in einer Theorie „Verständnisbilder“ nennt – beispielsweise das Bild der hinter der Stirn liegenden Seele, der „strahlenden Augen“ (obwohl die Augen doch rezeptive Organe sind) aus denen uns das Gemüt zuspricht, des Sonnenuntergangs (obwohl die Sonne nie *unter* geht), etc. – und das für ihn ein Beweis für die vollkommen notwendige und löbliche Einfügung des Menschen in ein Weltbild, in dem er eigentlich keinen Platz hätte, würde Blumenberg im Übrigen als „Metapher“ bezeichnen. Das ist an dieser Stelle allerdings nur Vorüberlegung und bedürfte genauerer Untersuchungen, vor allen Dingen da Blumenberg Schrödinger häufig zitiert.

erinnere, hat der Künstler in den irdischen Kreis, als eine recht bescheidene Nebenfigur, die auch fehlen könnte, sich selber hingekniet.¹⁵³

Die Ausgangsproblematik der Untersuchungen Blumenbergs zur Möglichkeit einer phänomenologischen Anthropologie kommt dem, was Schrödinger einige Jahrzehnte zuvor schon andeutete, sehr nahe: Wie und warum konnte der Mensch aus dem eigens gezeichneten Bild verschwinden? Wo steht die Philosophie bzw. Phänomenologie in diesem sich seit dem Auftritt des neuzeitlichen Wissenschaftsideals zunehmend bemerkbar machenden Prozess der Evakuierung des Menschen? Warum entschieden sich die Gründerväter der Phänomenologie dazu, aus dem Menschen eine Etappe auf ihrem Denkweg hin zum Höheren zu machen? Was ist die Rolle des Menschen in der Wissenschaft bzw. in der Philosophie und wie macht er sich in ihr bemerkbar?

Das Problem des Menschen, das Blumenberg in seiner Abhandlung neu zu formulieren sucht, kommt der Phänomenologie nicht von außen zu gleich einer späten Aufgabe, die am Ende eines abgeschlossenen Denkwegs stünde. Es tritt vielmehr schon am Anfang der phänomenologischen Bewegung auf, beispielsweise in Schelers, aber auch Heideggers Denken¹⁵⁴, und zwar in verschleierte Form als Fragestellung, die auf das Vor-Objektive, so Blumenberg, abzielt, das „unterhalb der theoretischen Subjekt-Objekt-Differenzierung“¹⁵⁵ auftritt. Der Mensch ist dabei zwar noch nicht das ausdrückliche Thema

¹⁵³ Schrödinger, Erwin, *Was ist ein Naturgesetz? Beiträge zum wissenschaftlichen Weltbild*, München, R. Oldenbourg Verlag, 2008, S. 83.

¹⁵⁴ Es ist natürlich klar, dass Blumenberg Heidegger genauso auslegt, wie dieser eben nicht verstanden werden wollte, nämlich als philosophischen Anthropologen. „In der Frage nach dem Sein des Menschen aber kann dieses nicht aus den überdies erst wieder noch zu bestimmenden Seinsarten von Leib, Seele, Geist summativ errechnet werden. [...] Die für die traditionelle Anthropologie relevanten Ursprünge, die griechische Definition und der theologische Leitfad, zeigen an, daß über einer Wesensbestimmung des Seienden ‚Mensch‘ die Frage nach dessen Sein vergessen bleibt, dieses Sein vielmehr als ‚selbstverständlich‘ im Sinne des *Vorhandenseins* der übrigen geschaffenen Dinge begriffen wird“ (Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemayer, 2006, S. 48-49). Die Frage allerdings, ob Heidegger mit dieser Bezeichnung einverstanden wäre, ist im Zusammenhang von Blumenbergs Untersuchungen allerdings bedeutungslos, da sie sie nicht außer Kraft setzt – dafür spricht im übrigen auch die Tatsache, dass, entgegen besagtem zehnten Paragraphen, eine ganze Generation von Denkern das Dasein als Menschen auslegt. Den Ansprüchen, die ein Autor an seine Leser stellt, hat Blumenberg übrigens einen Essay gewidmet, in welchem er sich die Frage stellt, ob „ein Autor seinen Leser von den Vergnügungen des Lesens aussperren [darf], die er so erkennbar selbst genossen hat und deren Spuren dann mit Wehmut bei der zeilenweisen Lektüre seines Werkes wahrgenommen werden müssen?“ (Blumenberg, Hans, *Lebensthemen*, Stuttgart, Reclam, 1998, S. 32). Das Problem der Blumenberg’schen Methode kommentiert Alexander Schnell folgendermaßen: „Diese philosophische Lesart kümmert sich nicht so sehr darum, was insbesondere Husserl ‚getreu‘ zuzuschreiben wäre, sondern wirft mit einer wirklich beeindruckenden Intelligenz Fragen auf, die für unser Empfinden auf die *eigentlichen wesentlichen* Probleme verweisen“ (Schnell, Alexander, *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg, Verlag Königshausen und Neumann, 2011, S. 93). Wir zitieren hier aus dem Kapitel *Reflexion und Sicht. Die phänomenologische Anthropologie Hans Blumenbergs*. Bei dieser Gelegenheit möchten wir uns ganz herzlich beim Autor bedanken, der uns freundlicherweise gestattet hat, dieses Kapitel vor seiner Veröffentlichung einzusehen.

¹⁵⁵ Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, S. 23.

dieser Phänomenologie, gleichsam weisen Husserls Zeitgenossen in ihren Erweiterungen und Umformulierungen der phänomenologischen Methode den Weg in diese Richtung. In seiner Analyse von Husserls Vortrag mit dem Titel *Phänomenologie und Anthropologie*¹⁵⁶ macht Blumenberg deutlich, wie bedrückend das Auftun dieses neuen Wegs innerhalb der eigens begründeten Disziplin für Husserl wirklich ist. Diese Bedrücktheit steht dabei wohl korrelativ zu der anfänglichen Unterschätzung, mit der Husserl Heideggers im *Jahrbuch* und somit unter dem Deckmantel *seiner* Phänomenologie erschienen *Sein und Zeit* entgegentrat. Husserl stellt sich diesen Neuerscheinungen nicht, wie zu erwarten wäre, kämpferisch und herausfordernd, sondern, so Blumenberg, mit „Verachtung und Verschweigung“¹⁵⁷ entgegen.

„Während die ursprüngliche Phänomenologie, als transzendente ausgereift, jeder wie immer gearteten Wissenschaft vom Menschen die Beteiligung an der Fundamentierung der Philosophie versagt und alle darauf bezüglichen Versuche als Anthropologismus und Psychologismus bekämpft, soll jetzt das strikte Gegenteil gelten: Die phänomenologische Philosophie soll völlig neu vom menschlichen Dasein her aufgebaut werden.“¹⁵⁸

Was sich hier ankündigt, ist nicht der in Anbetracht der besonderen Stimmung und Einflüsse der Zeit¹⁵⁹ naheliegende Richtungswechsel Husserls von einer Erkenntnistheorie zu einer phänomenologischen Existenztheorie oder Anthropologie bzw. die Integration dieser neuen Fragestellungen in Husserls eigene Methode, eventuell durch Modifikation der eigenen, aber auch jener neuen. Im Gegenteil preist er in seinem Vortrag, der all diejenigen vollends enttäuscht, die eine kritische Auseinandersetzung mit Heidegger und Scheler erwarteten, die Radikalisierung der Phänomenologie als den einzigen Ausweg aus der „faulen Vernunft, die sich die Unendlichkeit der Arbeit erspart, indem sie tiefsinnige Reden dichtet und sich's im Irrationalismus und Mystizismus wohl sein lässt“¹⁶⁰. Es könne, so Husserl, nicht angehen nach all dieser schon geleisteten Arbeit wieder in den naiven Naturalismus und den unbefragten Seinsglauben zurückzufallen, ebenso wenig er selbst anders könne als „die Entscheidung als eine endgültige anzusehen und auch alle phänomenologisch sich nennenden Philosophien als Verirrungen zu erklären, die die eigentlich philosophische Dimension

¹⁵⁶ Hua, XXVII, S. 164-181.

¹⁵⁷ *Ibidem*, S. 23.

¹⁵⁸ Hua, XXVII, S. 164.

¹⁵⁹ Husserl selbst nennt Dilthey und zielt damit wohl auch auf Simmel ab, ebenso wie er durch Scheler hindurch Heidegger anzuvisieren scheint: „In dem letzten Jahrzehnt macht sich, wie bekannt, in der jüngeren philosophischen Generation Deutschlands eine schnell anwachsende Hinneigung zu einer philosophischen Anthropologie geltend. W. Diltheys Lebensphilosophie, eine Anthropologie neuartiger Gestalt, übt jetzt eine starke Wirkung aus.“ *Idem*.

¹⁶⁰ *Ibidem*, S. 238-239.

überhaupt nie erreichen können¹⁶¹, und dies aufgrund ihrer Befangenheit im natürlichen Weltglauben, in der unbefragten Einstellung zur Welt und dem Menschen vor der Reduktion, die ihr das Feld der transzendentalen Subjektivität erschließt.

Der Mensch: eine Nebensächlichkeit?

Es ist an dieser Stelle und für das allgemeine Verständnis von Blumenbergs Kritik an der Phänomenologie (vor allen Dingen in *Zu den Sachen und zurück*) wichtig zu erkennen, dass die Frage nach der Möglichkeit einer phänomenologischen Anthropologie auf eine weitere, komplexe Problemlage verweist, die die üblichen Generationenkonflikte zwischen Gründungsvätern und Nachfolgern übersteigt und vielmehr die eigenartige Methode der Phänomenologie betrifft, die Phänomene in ihrem Erscheinen, in ihrer (Selbst)Gegebenheit zu betrachten und zu beschreiben. Wenn sich nämlich alle Parteien zur Phänomenologie und phänomenologischen Methode bekennen, stellt sich die Frage, wer denn nun die *Sache selbst* gefunden bzw. das Wesen des Erscheinenden am genauesten erfasst hat. Die Phänomenologie ist, so könnte man behaupten, eine Schule, deren Lehrer nicht Husserl, sondern das Phänomen selbst ist. Das ihrer deskriptiven Methode innewohnende Vertrauen auf das Phänomen und auf die reine Anschauung seiner Gegebenheit eint die Phänomenologen: die Sache wird in ihrem Wesen erfasst, solange man nur genau genug hinsieht, denn sie ist ja *da*. Allerdings:

„Wenn es bei der reinen Anschauung Fehler am Gegebenen oder an der Bedingung der Gegebenheit nicht geben kann, dann wird es doch Fehler auf der Seite des Subjekts geben [...] Wie immer, wenn es nur an Aufmerksamkeit und Beharrlichkeit des Hinsehens gemangelt hatte, sehen sogleich alle, was einer erblickt, wenn er darauf ‚aufmerksam gemacht‘ hat.“¹⁶²

Wir denken, dass dieser Glaube an das Phänomen die Gemeinschaft der Phänomenologen ebenso entzweit wie eint, denn wenn sich die Phänomene mit zunehmender Schärfung ihrer „Betrachtungsausensilien“ – z.B. der Reduktion – besser erfassen lassen, dann

¹⁶¹ *Ibidem*, S. 179. Wie scharf Husserls Kritik eigentlich ist, wie weit sie wirklich geht wird erst klar wenn man begreift, dass „nachdem diese Naivität [des alltäglichen natürlichen Lebens und der Philosophie alten Stils] endlich enthüllt ist, nachdem das echte transzendente Problem in seiner apodiktischen Notwendigkeit gewonnen ist, es zu ihr keine Rückkehr [gibt]“. (*Idem*) Folgt man Husserls Gedankengang haben die neuen Anthropologen also nicht nur den falschen Weg, sondern eigentlich *nie* den transzendentalen Weg, den Husserl ihnen geordnet hatte, eingeschlagen. Hätten sie die Reduktion geübt, wären sie nur bei der transzendentalen Subjektivität geblieben, so hätten sie nie auch nur daran denken können, aus diesem Feld der Untersuchung hinauszutreten.

¹⁶² Blumenberg, Hans, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002, S. 70.

sind nicht die Sachen, sondern *man selbst* das Problem. Von diesem konkreten Beispiel aus erklärt sich nun auch, was die viel zu wenig berühmten Anfangsworte von *Zu den Sachen und zurück* beschreiben – nämlich eben jene Mischung aus dem Gefühl, die eigenen Möglichkeiten erschöpft, und dem traurigen Wissen, das Wesen dennoch nicht erfasst zu haben:

„Philosophie ist, worauf man beinahe von selbst gekommen wäre. Und das, worauf man beinahe von selbst kommt, sind ‚die Sachen‘. Und das muß so genommen werden, daß die Zugangsweise, die Einstellungsart, bestimmt, was im Sinne dieser ‚Sachlichkeit‘ zur ‚Sache‘ *wird*: das, wohin und wazu es so wenig ‚weit‘ war, daß es dem Sehen zum Anstoß wird, es bis dahin übersehen zu haben.“¹⁶³

Der Verweis auf das von uns schon erörterte Problem der Technik und die eigenartige „Zwischenräumlichkeit“ der Phänomenologie als Methode springt sofort ins Auge – und bedarf keiner weiteren Erklärung. Wir führen all dies nur an um deutlich zu machen, warum Husserl auf eine Fortsetzung und Radikalisierung des schon Geleisteten eher denn auf eine Konfrontation mit den neuen Beschreibungen der *Sache selbst* setzt¹⁶⁴.

„Ich kann nicht anders, als in der transzendentalen oder konstitutiven Phänomenologie die rein ausgewirkte und zu wirklich wissenschaftlicher Arbeit gekommene Transzendentalphilosophie zu sehen. Viel beredet und kritisiert ist sie doch *eigentlich noch unbekannt*, natürliche und traditionelle Urteile wirken als Blenden und lassen ihren wirklichen Sinn nicht durchdringen. *Kritik, statt zu helfen, zu bessern, hat sie daher noch nicht berührt.*“¹⁶⁵

Aber warum – so möchte man fragen – sollte man zur Erfüllung der Vision eines anderen beitragen, wenn die eigenen Einsichten in die Phänomene viel stärker d.h. wesenhafter zu sein scheinen?

Die Wissenschaft vom Menschen kommt also einem Rückfall in die Naivität gleich, „die zu überwinden, wie wir meinen, der ganze Sinn der Neuzeit“¹⁶⁶ und somit auch der Phänomenologie als deren späte Erfüllung ist. Im weiteren Verlauf des Vortrags, den man ruhig auch als eine weitere Einführung in die transzendente Phänomenologie ansehen könnte, präsentiert Husserl dem Publikum eine Aufgabenstellung, die über den Menschen

¹⁶³ *Ibidem*, S. 9.

¹⁶⁴ Darüber hinaus ist es unser Anliegen zu zeigen, wie *Zu den Sachen und zurück* schon auf einige Analysen der *Beschreibung des Menschen*, wie z.B. die Intersubjektivitätstheorie, die Zeitanalyse aber auch das Problem der Phänomenologie als Beruf, vorgeht und phänomenologisch ausgereifter präsentiert.

¹⁶⁵ Hua XXVII, S. 168 (wir heben hervor).

¹⁶⁶ *Ibidem*, S. 179.

hinaus auf eine Theorie verweist, die durch Befragung der Welt, „die allzeit für uns die wirkliche ist (die uns geltende, uns sich ausweisende, für uns den einzigen Sinn habende ist)“, „alle erdenklichen Weltprobleme und alle über sie hinaus, aber transzendental sich erschließenden Seinsprobleme [gewinnt]“¹⁶⁷ – die Anthropologie natürlich mit eingeschlossen. Die Faszination, die vom Vor-Objektiven ausgeht und auf die Nachfolger wirkt, erklärt sich in Betracht der Husserl’schen Insistenz auch in diesem Vortrag auf den intentionalen Bezug des Ichs auf die Welt und deren Konstitution im Bewusstsein, wobei das Ich als solches zunächst in den Hintergrund tritt.

„Natürlich, es ist andererseits aber auch dem Wesenzusammenhang zwischen den *cogitationes* und den entsprechenden Vermögen nachzugehen, auch das ‚ich kann‘, ‚ich tue‘, schließlich ‚ich habe ein bleibendes Vermögen‘ ist ein Wesensvorkommnis und jedes Vermögen und Vermögen des Ichbewußtseins, tätig zu sein. Auch das Ich, das zunächst als ein leeres Zentrum sichtlich wird, ist ein Titel für eigene transzendente Probleme [...]. Doch das erste ist die Korrelationsforschung von Bewußtsein als Erlebnis und darin Bewusstsein als solchem (dem *cogitatum*).“¹⁶⁸

Es soll zunächst weder nur das Ich, noch nur die Welt beschrieben werden, sondern beide in ihren wesentlichen Beziehungen untereinander. Blumenberg weist darauf hin, dass sich die Welt in diesem Vorgang allerdings „in der Schweben“ befindet und zunächst das dem transzendentalen Subjekt notwendige Objekt ist bevor es durch die Intersubjektivitätsthematik zu eigenem Bestand kommt.¹⁶⁹

„Aus mir selbst als Seinssinn Konstituierendem, im Inhalt des privat eigenen Ich gewinne ich die transzendentalen anderen als meinesgleichen und gewinne so die gesamte offen endlose *transzendente Intersubjektivität*, sie gewinne ich als diejenige, in deren vergemeinschaftetem transzendentalen Leben sich erst die Welt als *objektive*, als identische *Welt für jedermann* konstituiert.“¹⁷⁰

Diese objektive Welt als Reich des Menschen und dessen intersubjektiver Bezüge ist ein spätes Thema, das schon außerhalb des „Bannkreis der Epoche“¹⁷¹, nach den Untersuchungen

¹⁶⁷ *Idem*.

¹⁶⁸ *Ibidem*, S. 176-177. Es ist unschwer zu erkennen, dass auch die Lebensphänomenologie ihren Ausgang in einer Kritik am Vorrang der Welt- und Korrelationsthematik in der Phänomenologie sowie in der Thematisierung eben jenes Vermögens (und sogar des Vermögen-Vermögens) nimmt.

¹⁶⁹ „Ein absolutes Subjekt ohne Objekt wäre ein spekulatives Konstrukt, das aus einer deskriptiven Philosophie nicht hervorgehen kann.“ Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, S. 28.

¹⁷⁰ Hua XXVII, S. 178-179.

¹⁷¹ *Ibidem*, S. 173.

zur Wesenheit der Dinge und der Welt steht. Der Vortrag macht deutlich, wie Husserl sozusagen vom Allerkleinsten auf das Allumfassenden, auf die „absolute transzendente Erkenntnis des überhaupt Seienden“¹⁷² hin schreitet. Dass dieser Fortschritt der Phänomenologie nur durch Sprünge und Methodisierungen möglich ist, haben wir schon erläutert. Ein weiterer dieser Sprünge besteht, unserer Meinung nach, schon auf einem ganz fundamentalen Niveau im Selbstverständnis des Phänomenologen, das es ihm verbietet, sich der Untersuchung gewisser Themen und Probleme zu widmen, die unter dem Anspruch seiner Disziplin liegen – wie z.B. die Frage nach dem Menschen: „für Husserl ist Philosophische Anthropologie eine philosophische Untertreibung“¹⁷³. Dass hier ein Problem begraben liegt, dem Blumenberg nicht leichtfertig sondern mit größter Einsicht entgegentritt, wird aus folgendem Zitat aus seiner ideengeschichtlichen Untersuchung unter dem Titel *Das Lachen der Thrakerin* ersichtlich: „Husserls späte Krisis-Abhandlung [...] ist gegen so etwas wie Sprunghaftigkeit in der europäischen Geschichte der Theorie gerichtet und entwirft das Programm der Wiederherstellung von Stetigkeit eines Weges, der als noch nachgehbar vorgestellt wird“¹⁷⁴. Die transzendentale Phänomenologie muss in ihrem Willen, auf das Ganze zu gehen, Abstriche machen, denen laut Blumenberg auch der Mensch *als solcher*, d.h. als Thema einer eigenständigen Untersuchung und nicht als etwas aus allgemeinen Prämissen Abgeleitetes, zum Opfer fällt: „was phänomenologisch gilt und gesichert ist, gilt auch für den Menschen, aber eben nur ‚auch‘“¹⁷⁵. Die Aufgabe einer philosophischen Anthropologie ist es, auf diesen Sprung, auf diesen Verzicht zurückzukommen und den Menschen in die (phänomenologische) Diskussion einzubringen, und zwar weder als „Wesen Mensch“ noch in der totalen Befreiung von jeder starren Form der Wesenheit, wie sie beispielsweise der Existentialismus proklamierte.¹⁷⁶

¹⁷² *Ibidem*, S. 179.

¹⁷³ Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, S. 30. Es ist, das sei an dieser Stelle einmal hervorgehoben, äußerst wichtig, Blumenbergs Einschätzungen zur Person Husserls oder auch Heideggers nicht als Überheblichkeiten eines unseriösen Schriftstellers abzutun, dem es um die Biographie eines Denkers statt um die Inhalte seiner Werke ginge. Blumenbergs eigenwillige Methode der Integration biographischer Gegebenheiten in die Analyse eines Werks schmälert nicht den außer Frage stehenden philosophischen Gehalt seiner Untersuchungen – im Gegenteil: sie erfordert eine Auseinandersetzung mit dem *air du temps* eines Denkers, mit seinen professionellen wie persönlichen Lebenswelten.

¹⁷⁴ Blumenberg, Hans, *Das Lachen der Thrakerin*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987, S. 159.

¹⁷⁵ Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, S. 31.

¹⁷⁶ Vgl. *Ibidem*, S. 32.

Anthropologische Kritik an phänomenologischen Vorurteilen

Den Menschen nicht in seinem Wesen sondern in seiner faktischen Gegebenheit antreffen zu wollen macht es unumgänglich, mit einigen philosophischen Vorurteilen aufzuräumen; allen voran das Problem der Vernunft. Dass der Mensch schon seit ewigen Zeiten das mit Vernunft *begabte* Wesen ist, ist an dieser Stelle vielsagend. Die Rede von der Gabe wirkt allerdings ebenso entdeckend wie verdeckend: sie erschwert, bei aller Demut vor dem Höheren, eine anthropologische Auseinandersetzung mit dem, so Blumenberg, „Faktum Vernunft“. Denn selbst in ihrer von Descartes bezeugten Funktion als Sitz der absoluten Selbstgewissheit ist die Vernunft doch auch etwas, das genauso gut nicht hätte auftreten können. Es gilt zu verstehen, dass die offensichtliche Existenz und Nützlichkeit der Vernunft ihren Auftritt nicht adelt als unbefragtes Geschenk eines höheren Prinzips.

„Zu denken ist [...] ein Bewußtsein ohne den Akt, der zur absoluten Selbstgewißheit führt, wie auch nach Kant zwar jenes ‚Ich-denke‘ alle meine Vorstellungen muß begleiten können [...], aber nichts verlangt jemals, ausdrücklich dieses ‚Ich-denke‘ zu vollziehen, bis es in einer geschichtlich-faktischen Zwangslage weit vorangetriebener intellektueller Systemschwierigkeiten einen Ausweg aus diesen zu bieten scheint.“¹⁷⁷

Dieses Motiv der Entmystifizierung des Auftritts theoretischen Denkens in die menschliche Lebenswelt, aber auch der sogenannten „Wesenheiten“ durchzieht das gesamte phänomenologische Werk Blumenbergs.¹⁷⁸ Sein Anliegen ist es, gegen die Spaltungen anzukämpfen, deren nicht nur die Phänomenologie bedarf, um die „Anwesenheit *absoluter* Evidenzen in einem Bewußtsein von im übrigen *faktischer* Kontingenz“¹⁷⁹ erklären zu können. Eine solche Spaltung liegt beispielsweise vor, wenn dem faktischen Ich eine transzendente Dimension untergeschoben wird um dergestalt die Selbstverständlichkeit theoretischer Fragestellungen in einer ansonsten vernunftfreien Existenz zu legitimieren, denn „wir denken nicht, weil wir erstaunen, hoffen oder fürchten; wir denken, weil wir dabei gestört werden, nicht zu denken“¹⁸⁰. Hier kommen wir der Lebensweltproblematik so, wie sie Blumenberg auslegt, sehr nahe: die Lebenswelt ist als Universum vorgegebener

¹⁷⁷ *Ibidem*, S. 34.

¹⁷⁸ Vgl. Blumenberg, Hans, *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010, S. 7-108; Ders., *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, S. 7-68.

¹⁷⁹ Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, S. 36.

¹⁸⁰ Blumenberg, Hans, *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010, S. 61.

Selbstverständlichkeiten eine Sphäre, in der Probleme und die daran geknüpften Fragen noch nicht bestehen. Als ein Bereich vollkommener Glückseligkeit d.h. Freiheit von Unruhe und Sorge kann in ihr Philosophie bzw. Wissenschaft aus Mangel an Bedarf einfach nicht auftreten. Blumenbergs Theorie der Lebenswelt richtet sich, das ist unschwer zu erkennen, gegen die klassische Meinung, der Wahrheitsbesitz durch Vernunft stelle die höchste Form des Glücks dar. Dem hält er die Tatsache entgegen, dass die Mehrheit aller Lebewesen dieses Planeten – Tiere, Pflanzen, Mineralien – dieser Vernunft zu ihrer Existenz geschweige denn zu ihrer Glückseligkeit schlicht nicht bedürfen. Von dieser Annahme zeugt denn auch die gängige Annahme, Bewohner anderer Planeten seien mit Vernunft, mit *unserer* Vernunft begabt. Die Richtigkeit beispielsweise unseres Zahlensystems ist selbst auf anderen Planeten gültig; ob dessen Besitz diese Bewohner glücklich(er) macht, mag dahingestellt bleiben. Im Rahmen unserer Untersuchungen ist es wichtig zu sehen, dass Glück nicht von unserer Vernunftbegabung abhängt, dieser sogar entgegengesetzt zu sein scheint, und dass der Auftritt der Vernunft ein spätes Ereignis innerhalb der „menschheitsgeschichtliche[n] Lokalepisode ‚Theorie‘“¹⁸¹ ist. In Blumenbergs Denken steht der Mensch dem eigenen Organ „Vernunft“ vor – und ist dennoch ein recht kurzes Kapitel im großen Buch der Weltgeschichte, eine Spezies unter vielen: Anthropologie ist nicht gleich Anthropozentrismus, auch nicht in der Philosophie.

Dies ist auch der Grund, weshalb Blumenbergs Anthropologie kein Dogmatismus ist, der sich durch systematische Widerlegung der Errungenschaften Husserls und der Phänomenologie seiner Überlegenheit vergewissern müsste. Es geht Blumenberg im ersten Kapitel, in dem er schon auf die Untersuchungen zur Intersubjektivität und zum Zeitbewusstsein vorgreift die den ersten Teil des Werks darstellen, vielmehr darum, Husserl schlicht „die Rechnung zu präsentieren für seine Absage an die ‚anthropologische Wende‘“¹⁸². Das grundsätzliche Problem, das Blumenberg an Husserls Verweigerung

¹⁸¹ *Ibidem*, S. 50.

¹⁸² Greisch, Jean, *Qui sommes-nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Louvain/Paris, Editions Peeters, Bibliothèque philosophique de Louvain, 2009, S. 442 (wir übersetzen). Blumenbergs eigenes geschichtstheoretisches Modell, das, von der Annahme ausgehend, dass „historische Zustände nicht mehr nur Folge und Niederschlag bestimmbarer historischer Ereignisse [sind], sondern ihrerseits Ereignisse erst verstehbar werden [lassen]“ (Blumenberg, Hans, *Geistesgeschichte der Technik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2009, S. 10), den Denker in seinem spezifischen biographischen Kontext situiert, verbietet es ihm über die einfache Feststellung einer der Phänomenologie innewohnenden pathologischen Angst vor dem Anthropozentrismus und dem Psychologismus hinauszugehen und all dies als einen tragischen Fehler abzutun. Dazu bedürfte es einem teleologischen Geschichtsmodell, das bei Blumenberg allerdings nie anklingt: „Die alten wie die neuen Formeln umschreiben den Spielraum im Selbstverständnis. Die Fragen werden nicht entschieden oder nur auf Zeit entschieden; aber es werden die Fluchtwege markiert, auf denen aus Verfestigungen und Verkrustungen von Vorentscheidungen entkommen werden kann. Wem ‚Spielraum‘ zu wenig und beliebig ist, der möge nicht übersehen, daß wir uns nie auf dem Nullpunkt des Wahlverhaltens vor solchen Angeboten befinden, sondern

gegenüber der Anthropologie ausmacht, besteht jedoch nicht einfach in der Vorherrschaft der Frage nach den Bedingungen und dem Wesen der reinen Vernunft, sondern in ihrer allmählichen Verselbstständigung bis hin zur totalen Absorption alles anderen. Um dies zu veranschaulichen greift Blumenberg auf den Erzfeind philosophischer Reflexion zurück: den infiniten Regress – der wohl deutlichste Ausdruck für den Sachverhalt, dass die Reflexion bzw. die Vernunft der Disziplinierung bedarf, dass „man sich nicht damit begnügen darf, in der Theorie und erst recht in der Reflexion die bloßen Gipfelpunkte der Entwicklung des menschlichen Geistes zu bestaunen“¹⁸³ da eben dieser sich in einer derart autonomisierten, um sich greifenden Vernunft leicht zu verlieren mag. „Die Reflexion behebt einen Schaden, den sie selbst angerichtet hat“¹⁸⁴: das vom Solipsismus bedrohte transzendente Bewusstsein bemüht sich durch Appräsentation des Leibkörpers um die Rückkehr zum „Anderen“ und somit zur objektiven Welt; der Phänomenologe, indem er sich deskriptiv-reflexiv zu den Grundpfeilern seiner eigenen Vernunft begibt, reißt das Problem der „Identität des Bewußtseins im Vollzug diskursiver Operationen“¹⁸⁵ und sieht sich gezwungen, das klassische Schema von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durch Retention und Protention zu ergänzen. Was sie dazu zwingt, ist ein ihr innewohnender Selbsterhaltungstrieb: die Vernunft kann nicht die Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit und Beständigkeit unbefragt lassen. Wenn nun aber die Vernunft bzw. das reine Bewusstsein zum Grundprinzip alles Seienden – und allen voran der Subjektivität – erklärt wird, dann wird dieser Selbsterhaltungstrieb zur „konstitutiven Leistung [der Subjektivität] und damit [...] das Subjekt sich selbst zum fraglosen Besitz“¹⁸⁶. Das hat nicht nur besagte Selbstverständlichkeit zur Folge, mit der wir uns an die Beantwortung all jener Fragen machen, die die Reflexion uns aufträgt. Vielmehr werden die möglichen Ansätze für eine anthropologische Untersuchung schon zu Beginn dadurch getilgt, dass die Fragen wesentlich keine andere Beantwortung als die rein phänomenologische zulassen.

„Die Abweisung der neuen Anthropologen durch Husserl selbst beruht, wie man ebenfalls leicht sieht, darauf, daß die Phänomenologie ihnen die wesentlichen Themen ihres Einzugsbereichs längst vorweggenommen zu haben glaubt und daher nur sich weggenommen glauben kann.“¹⁸⁷

immer schon in ‚überforderten Situationen‘“. Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, S. 32.

¹⁸³ Blumenberg, Hans, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002, S. 333-334.

¹⁸⁴ *Ibidem*, S. 333.

¹⁸⁵ Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, S. 41.

¹⁸⁶ *Ibidem*, S. 43.

¹⁸⁷ *Idem*.

Dabei klingt in Blumenbergs Definition der Vernunft und der Reflexion als *Organ* des Menschen, als der „Inbegriff [der] Leistungen auf Distanz“¹⁸⁸ sowie im Aufweis der Notwendigkeit seiner Disziplinierung d.h. in der Möglichkeit eines Kontrollverlusts über das eigene Organ schon die anthropologische Auslegung der Vernunft an, die Blumenberg nicht nur in der *Beschreibung des Menschen*, sondern ebenfalls in seiner Theorie der Unbegrifflichkeit thematisiert. „Der Begriff vermag nicht alles, was die Vernunft verlangt“¹⁸⁹ – ebenso wenig, wie die Vernunft alle Ansprüche des Menschen zu befriedigen vermag.

Wir erkennen nun, dass sich Blumenbergs Kritik in diesem Kapitel gegen das Primat der reinen Vernunft in der Phänomenologie bzw. der Philosophie wendet. Das Thema „Mensch“ ist keine philosophische Untertreibung, kein einfach aus allgemeinen Grundsätzen zu deduzierendes Seiendes, unbedeutend für die Ausbildung der Vernunft, obwohl er deren Träger ist. Blumenbergs Anliegen war es, zunächst die Richtung anzugeben, in die die *Beschreibung des Menschen* hinführt, nämlich zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der Intersubjektivitäts- und der Zeitbewusstseinsproblematik. Des Weiteren zeigt Blumenberg – wenn auch nicht ganz so explizit, wie man es sich von einer Einführung erwarten dürfte – worin die Notwendigkeit einer philosophischen Anthropologie für die Phänomenologie liegt. Das phänomenologische Anthropologieverbot ist nämlich nur dann gültig, wenn das „Denken über das Denken“¹⁹⁰, d.h. die transzendente Zuschauerposition vollständig legitim ist.

„Wenn dagegen diese Legitimation scheitern sollte (wovon Blumenberg überzeugt zu sein scheint), dann heißt das natürlich nicht, dass allein eine Anthropologie uns hierfür eine Lösung böte – es sei denn, und genau hierin besteht Blumenbergs Argument, die Anthropologie hätte es eben mit einem Faktum zu tun, das genau diese Legitimation lieferte.“¹⁹¹

Es gilt nun also klar zu machen, wieso die transzendente Einstellung in Bedrängnis kommt, und worin ihre grundsätzlichen Probleme bestehen. Erst dann kann das als „anthropologisches Faktum“¹⁹² verstandene Reflexionsvermögen helfend einspringen – und die Phänomenologie sich bereichern durch eine Öffnung hin zur Anthropologie. Wir möchten zum Schluss dieses Kapitel, das überraschend viele Themen überraschend wenig expliziert, noch einmal betonen, dass es Blumenberg nicht um eine Widerlegung der Phänomenologie geht: „Nicht in der Vergeblichkeit der eigenen, sondern in der Entwertung der fremden Anstrengungen liegt [...]

¹⁸⁸ Blumenberg, Hans, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007, S. 9.

¹⁸⁹ *Ibidem*, S. 11.

¹⁹⁰ Blumenberg, Hans, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002, S. 331.

¹⁹¹ Schnell, Alexander, *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg, Verlag Königshausen und Neumann, 2011, S. 96.

¹⁹² Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, S. 39.

das Bedenkliche [an der Phänomenologie]¹⁹³. Die immanente Kritik an der Phänomenologie kann nur in größter Bescheidenheit und Demut vor dem schon Geleisteten vollzogen werden.

Wegweiser

Es sei uns erlaubt, schon jetzt nach möglichen Schnittpunkten mit der Lebensphänomenologie zu fragen. Bemerkenswert ist zunächst einmal die Tatsache, dass auch Henrys bedeutendste phänomenologische Untersuchungen – gesammelt in seiner *Phénoménologie matérielle* – sich sowohl der Intersubjektivitätsthematik als auch dem Problem des inneren Zeitbewusstseins widmen. Was die Parallelen zwischen Henry und Blumenberg betrifft, so kann zum jetzigen Zeitpunkt nur gesagt werden, dass sich beide Denker gegen eine Gleichsetzung von Fremdbewusstsein mit Objektbewusstsein der Form nach aussprechen: der Andere kann nicht auf die gleiche Art und Weise wie ein Objekt wahrgenommen werden.

„In dem Moment, in dem das Assoziationsschema [*schéma d'accouplement*] auf das Problem der Fremdwahrnehmung angewandt wird um es zu erfassen und dergestalt zu banalisieren indem es ihm seiner charakteristischen Rätselhaftigkeit beraubt, schlägt es sich wörtlich darauf nieder mit seiner ganzen ontologischen Last, das ihm vom Universum der Wahrnehmung und seinen grundsätzlich unangemessenen Kategorien zukommt, und zerstört es.“¹⁹⁴

Könnte man diese Insistenz auf die Eigenart des Anderen als einen Schritt hin zum Menschen deuten? Diese Frage muss offen bleiben, allerdings ist sicher, dass sie einen Schritt fort von der Husserl'schen Phänomenologie und der Allmacht der Intentionalität bedeutet. Diese Tatsache eint denn auch Henry und Blumenberg – unter vielen anderen.

Henry hat aus seiner Missbilligung gegenüber anthropologischen Annäherungen an phänomenologische Fragen nie einen Hehl gemacht. Der Leser kann dieses Anthropologieverbot in seiner radikalsten Form betrachten im zweiten und dritten Kapitel der *Paroles du Christ*, betitelt „Décomposition du monde humain pas l'effet des paroles du Christ“ und „Le bouleversement de la condition humaine par la parole du Christ“. Es muss beachtet werden, dass es sich hier um christologische Schriften handelt, denen das Prädikat „streng phänomenologisch“ nur schwer verliehen werden kann. Allerdings zeugen auch die „strengeren“ Schriften Henrys nicht von einer besonderen Offenheit gegenüber der

¹⁹³ *Ibidem*, S. 47.

¹⁹⁴ Henry, Michel, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 2008, S. 147-148 (wir übersetzen).

Anthropologie. In diesem Sinne bleibt er, trotz aller Kritik, in einer Denklinie mit Husserl und Heidegger. Es geht ausdrücklich nicht darum, Henrys Denken möglichst treu zu bleiben, sondern zu sehen, wo eine philosophische Anthropologie ansetzen und Frage aufwerfen kann, die den Lebensphänomenologen eventuell sogar in Verlegenheit bringen. Unsere Reflexion zur „Phänomenhörigkeit“, die ironischerweise ebenfalls auf den Phänomenologen zutrifft, der eben niemals dem Phänomen richtig trauen mochte, könnte ein solches Moment der Verlegenheit darstellen: das Leben, im Sinne Henrys, ist eben auch das, worauf man beinahe von selbst gekommen wäre. Es stellt sich die Frage, ob man darauf hätte kommen müssen. Wenn dem für Henry nicht so ist, hat er tatsächlich mehr mit Blumenberg gemeinsam, als man vermuten könnte.

Der Weg liegt nun klar und deutlich vor uns. Wir wollen uns nun der Fremderfahrung widmen.

Intersubjektivität

Einleitung

Schon im vorgängigen Kapitel bestimmte Blumenberg, wir sahen es, zwei klassische Themenkomplexe der Geschichte der Phänomenologie, nämlich „Intersubjektivität“ und „Zeitbewusstsein“, als Dreh- und Angelpunkt für eine anthropologische Annäherung an die Phänomenologie: „der Rang des Themas Intersubjektivität ist im Aufbau der Phänomenologie nur zu vergleichen mit dem der Konstitution des inneren Zeitbewußtseins, insofern diese die Genese des Bewußtseins selbst zugänglich macht“¹⁹⁵. Es gilt nun der Frage nachzudenken, inwiefern die Theorie des Fremden in Husserls Phänomenologie Ansätze für eine philosophische Anthropologie bietet. Damit sie der Phänomenologie nicht einfach von außen aufgedrängt wird, muss bewiesen werden, dass die Theorie Probleme birgt, die aus einer unzureichenden Verarbeitung des anthropologischen Moments erwachsen. Der erste Teil behandelt die Frage, ob Husserls Intersubjektivitätstheorie überhaupt Ansätze für eine philosophische Anthropologie gibt. Der zweite Teil bringt die Theorie der Lebenswelt und die Intersubjektivitätsproblematik in Beziehung und sucht auch hier nach anthropologischen Ansätzen. Der dritte und letzte Teil zieht gleichsam die Konsequenzen aus den beiden vorgängigen Teilen, fügt sie zu einer großen Fragestellung: Warum dachte Husserl nicht an die Anthropologie? Und warum hätte er sie dennoch in Erwägung ziehen sollen? Die Notwendigkeit einer phänomenologischen Anthropologie, das sei hier schon vorausgeschickt, deutet Blumenberg in diesem ersten Teil seines Werks allerdings nur an. Schließlich gilt es zu beachten, dass Blumenberg in seinen Reflexionen über Husserls Phänomenologie äußerst umgänglich verfährt, was, so denken wir, nicht nur der Ausdruck eines tiefen Respekts vor dem Werk des Schulbegründers ist sondern vielmehr die dem Vorhaben einer „Entfurchung vor dem Anthropologismus“¹⁹⁶ förderlichste Haltung bezeichnet: Gespenster vertreibt man nämlich nicht, indem man sie erschreckt.

¹⁹⁵ Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, S. 49. Dazu auch Vgl. Blumenberg, Hans, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002, S. 122.

¹⁹⁶ *Ibidem*, S. 132.

Anthropologische Intersubjektivität?

Der Ausgangspunkt der Untersuchungen Blumenbergs zur Unmöglichkeit einer phänomenologischen Anthropologie im Ausgang der Intersubjektivitätsproblematik so, wie sie erstmals von Husserl formuliert wurde, ist die Erkenntnis, dass es für eine Theorie der Fremderfahrung, die sich im Wesentlichen auf die Wahrnehmung des Leibs des Anderen und dessen Identifikation als eines dem meinen ähnlichen stützt, gleichgültig ist, ob dieser Leib menschliche Züge trägt, oder nicht, denn „hätte ich den Körper eines Krokodils, so würde ich nur Krokodilen in meinem Wahrnehmungsfeld unterstellen, daß sie Iche wären“¹⁹⁷. Dass sich das hier aufgeworfene Problem nicht einfach als Pedanterie von der Hand weisen lässt wird deutlich angesichts der phänomenologischen Grenzsituation einer außerirdischen Begegnungen der dritten Art, d.h. eines direkten Kontakts des Menschen mit extraterrestrischen Lebensformen. Der Raumfahrer in Husserls Gedankenexperiment¹⁹⁸ wäre im Laufe seiner Reisen wohl nie auf Lebewesen anderer Planeten gestoßen – falls doch hätte er ihnen kein Bewusstsein zusprechen können.¹⁹⁹ Darüber hinaus bemerkt Blumenberg, dass, einmal als solcher identifiziert, dieser Menschenleib sogleich übergangen wird insofern er nur Bedingung der Möglichkeit ist, transzendente Bewusstseinsfähigkeit beim Anderen zu appäsentieren d.h. ihn als „anderen Phänomenologen“ auszuweisen. Hier wird schon der intermediäre Charakter der Intersubjektivitätsproblematik bei Husserl fassbar: der Andere wird auf das Nötigste reduziert, nämlich auf die reine Subjektivität. Warum verfährt Husserl auf diese Art und Weise? Warum bedurfte es einer ausführlichen Thematisierung der Intersubjektivitätsproblematik? Und wie fügt sie sich in den phänomenologischen Gesamtkomplex ein?

Blumenberg macht deutlich, wie eng das Problem der Fremdwahrnehmung mit der Lebensweltproblematik bzw. mit den Vorgegebenheiten, als deren Inbegriff der der Lebenswelt steht, verknüpft ist. Allen voran steht dabei die sogenannte Urthesis der Welt, d.h. der unbefragte Glaube an die Weltexistenz, der, zunächst durch Reduktion ausgeklammert,

¹⁹⁷ Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, S. 70.

¹⁹⁸ Husserl, Edmund, *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*, in Farber, Marvin (Hg.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Harvard University Press, 1940, S. 307-325.

¹⁹⁹ Ohne dieser Betrachtung allzu viel Bedeutung schenken zu wollen, können wir nicht umhin, hierin schon ein Anzeichen dafür zu sehen, dass dem ausgesprochenen Anthropologieverbot in der Phänomenologie ein unausgesprochener Anthropozentrismus zugrunde liegt, der wiederum in der Tatsache begründet zu liegen scheint, dass die Kontingentialisierung der Stellung des *Menschen* im Kosmos – um mit Max Scheler zu sprechen – zu diesem Zeitpunkt, d.h. in den dreißiger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts noch nicht eingetreten bzw. im Begriff ist, in der Gesellschaft Fuß zu fassen. Dem Wesen, das „sich immer schon wichtig genug“ ist (Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, S. 30), bedarf es im Gang auf das Wesentliche keiner besonderen Betrachtung.

sich immer wieder bemerkbar macht und nie ganz ausschalten lässt – und späterhin, als ein ausgezeichnetes Beispiel jener reduktionsresistenten Gegenden des Daseins, den Nährboden für ein Jahrhundert Phänomenologie liefern wird. Husserl geht es darum, diesen Urglauben durch Rekurs auf die Theorie des Anderen objektiv zu fundieren, denn, so fasst Blumenberg Husserls Gedanken zusammen, „was mir eigenheitlich gegeben ist, hätte die Qualität einer objektiven Welt, wenn es auch für andere gegeben wäre“²⁰⁰. Diese Schlussfolgerung weist aber laut Blumenberg eine wesentliche Unzulänglichkeit auf insofern die Tatsache der Gegebenheit der Welt für den Anderen nichts über dessen tatsächliche Existenz in der Welt aussagt. Es reicht nicht, den Anderen in der sich mit der transzendentalen Reduktion eröffnenden Sphäre der Eigenheitlichkeit²⁰¹ zu haben und von hier ausgehend auf eine die Weltexistenz objektiv fundierende Gemeinschaftlichkeit gleichartiger Iche zu schließen. Hierin bestände nämlich nur „die Begründung dessen, was ‚objektive Welt‘ meint, nicht die Begründung der objektiven Welt selbst“²⁰²; Vorstellung ist nicht gleich Erfahrung. Was hier anklingt ist Blumenbergs Misstrauen gegenüber dem phänomenologischen Ideal eines Erfassens der Dinge in transzendentaler Betrachtung, in Reduktion auf das Wesentliche, in vollkommener Reinheit also, dessen systematische Widerlegung die Grundintention von *Zu den Sachen und zurück* ist: der Mensch ist ungemein komplexer, als die Phänomenologie in ihren Betrachtungen (beispielsweise zur Fremdwahrnehmung) durchblicken lässt. Es muss Blumenberg hoch angerechnet werden, dass er in seinen kritischen Untersuchungen nicht etwa Spitzfindigkeiten anführt, sondern auf grundsätzliche, beinahe alltägliche Sachverhalte zurückgreift, wie z.B. die Tatsache, dass man nie wissen kann, was „in dem Anderen vorgeht“.

„Die Schwäche der Gewißheitsbasis in der Subjektivität ist, daß es keine Gewißheit von der Gewißheit anderer geben kann. Selbst wenn mir einer das Cogito-Argument des Descartes vorträgt, erfahre ich nichts über die Gewißheit, die er sich dadurch von sich selbst erworben hat,

²⁰⁰ *Ibidem*, S. 56.

²⁰¹ Vgl. Hua I, S. 124-130.

²⁰² Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M, Suhrkamp, 2006, S. 56. Jean Greisch hat im übrigen darauf hingewiesen, dass Blumenberg in diesem Argument auf die Cartesische Unterscheidung zwischen *juger* und *voir* zurückgreift. Vgl. Greisch, Jean, *Qui sommes-nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Louvain/Paris, Editions Peeters, Bibliothèque philosophique de Louvain, 2009, S. 445. Gesetzt der Phänomenologie ginge es weniger um das Urteil über das Gesehene (wie bei Descartes) als um das Sehen selbst, um die Gegebenheit des Gesehenen, um die Möglichkeit des Sehens und den Akt des Sehens selbst, so wird deutlich, dass Blumenberg mit seiner Kritik an der transzendentalen Phänomenologie auf den Inhalt des Sehens zurückkommen will, der im Hinblick auf das enorme Feld der Konstitutionsleistungen des Bewusstseins zu leicht übergangen wird.

da ich zwischen einer angelernten Satzfolge und einer vollzogenen Einsicht bei anderen nicht mit Sicherheit unterscheiden kann.“²⁰³

Husserls Anliegen, die Existenz der Welt außerhalb meines Bewusstseins von dieser Welt anhand der Existenz des Anderen, der sozusagen meine Sicht der Dinge teilt, transzendental zu belegen, setzt Blumenberg in Beziehung zu Heideggers Frage nach dem Sinn von Sein: beiden ist gemeinsam, dass der Mensch nur Etappe auf dem Weg hin zu diesem Sinn vom Sein ist. Forscht man dieser unscheinbaren Etappe jedoch einmal nach, so treten die Sprünge d.h. all jene *Sinnverzichte* zu Tage, deren die Phänomenologie bedurfte, um sich auf die Wesenheiten konzentrieren zu können.

Die Fremdwahrnehmung rückt in den Mittelpunkt phänomenologischen Interesses unter anderem aufgrund der notwendigen Auflösung der Seinsdoxa. Dass sich der Phänomenologe letzterem Problem, „das zur Freilegung der Wesenslandschaft *uno actu* ausschaltbar zu sein scheint“²⁰⁴, überhaupt widmet, ist für Blumenberg ein weiteres hartnäckiges Stück Cartesianismus im Denken Husserls: der Phänomenologe wird nämlich selbst Gegenstand der phänomenologischen Untersuchung, allerdings nicht als Phänomenologie betreibender Mensch, sondern als transzendentes ego. Exemplarisch für eine solche Untersuchung steht natürlich Descartes *Cogito ergo sum*. Husserl wirft Descartes bekanntlich vor, sich allzu schnell auf die mundane Ebene zurückbegeben zu haben, die er von Anfang an im Blick zu haben schien, als er die Epoché erstmals vollzog, woher denn auch Descartes' notwendiger Rekurs auf die dritte Instanz „Gott“ rührt, die dem Subjekt die Wahrhaftigkeit seiner Erkenntnisse garantiert.²⁰⁵ Der historische Gehalt einer solchen Aussage geht, angesichts der gründlichen Verkennung der geschichtlichen Umstände, aber auch der Interessengebiete und Motivationen der damaligen Zeit, natürlich gegen Null; allerdings liegen genau hier die wesentlichen Unterschiede zwischen Cartesianismus und Phänomenologie offen zu Tage. Die von Husserl proklamierte Ausschöpfung der transzendentalen Möglichkeiten des reinen Subjekts, die Entdeckung „seine[r] eigene[n] Notwendigkeit jenseits seiner Kontingenz“²⁰⁶ im Moment seiner radikalen Selbstergreifung konnte Descartes nicht in den Sinn kommen in Anbetracht der göttlichen Garantieinstanz. Das Ich entdeckt mit der Unendlichkeit Gottes nämlich zugleich seine eigene Endlichkeit, da die Wirkung formal niemals die Ursache übertreffen kann. Mit dieser transzendenten Instanz fällt

²⁰³ Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, S. 58 (wir heben hervor).

²⁰⁴ *Ibidem*, S. 60.

²⁰⁵ Vgl. Hua VI, S. 74-85.

²⁰⁶ Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, S. 63.

bei Husserl auch die Endlichkeit des *cogito*; das selbstbewusste Subjekt, das „in der Intentionalität seiner Vernunft (durch Vernunftakte) objektive Erkenntnis zustandebringt“²⁰⁷, wird nun das Prinzip. Angesichts dieser Selbstgegebenheit stellt sich allerdings die Frage, „wie es dann dieses Subjekt anders als im Singular geben könne“²⁰⁸ – ein Problem, dem Descartes sich nicht gegenübergestellt sah insofern durch den Gottesbeweis auch die Fremdwahrnehmung vom Zweifel befreit ist.²⁰⁹ Die erdrückende Evidenz der Fremdwahrnehmung bringt den um Distanz bemühten philosophischen Geist in Verlegenheit – so auch bei Husserl: den Anderen kann es nicht *nicht* geben (da von ihm allein die objektive Existenz der Welt abhängt), er darf aber auch nicht weiter ein unbefragtes Vorurteil bleiben. Hier setzt die Theorie der Einfühlung an, die es ermöglicht, nur vom Ich ausgehend auf ein meinem Leib ähnliches und darum mit Vernunft begabtes Du zu schließen, das sich an anderen Stellen im Raum befinden kann – wobei die Tatsache, dass das Ich sich selbst in der Erinnerung als an einem anderen Ort zu einer anderen Zeit befindliches erfassen kann, ihm die Möglichkeit bietet, die „Anderen“ versetzt zu denken und sich in sie einzufühlen.²¹⁰ Es folgt aus all dem, dass die Theorie der Fremdwahrnehmung bei Husserl nicht am Anfang einer philosophischen Anthropologie stehen kann, da das Menschsein immer schon vorausgesetzt werden muss und nicht aus den phänomenologischen Strukturen des Fremden erwächst.

²⁰⁷ Hua VI, S. 85.

²⁰⁸ Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M, Suhrkamp, 2006, S. 65.

²⁰⁹ Diesem scheinbar lapidaren Einwand liegt bei genauerer Betrachtung ein Gedankengang zu Grunde, der sich u. E. gegen eine vorschnelle Ausschaltung des Gottesbeweises ungeachtet ihrer philosophischen Konsequenzen, d.h. gegen eine Philosophie richtet, die historischen Feingefühls ermangelt. Blumenbergs metaphorologische Betrachtungen sollen „fassbar machen, mit welchem ‚Mut‘ sich der Geist in seinen Bildern selbst voraus ist und wie sich im Mut zur Vermutung seine Geschichte entwirft“ (Blumenberg, Hans, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a.M, Suhrkamp, 1998, S. 13). Es scheint uns allerdings nicht im Sinne Blumenbergs, den hier in Frage stehenden Bereich des Unbegrifflichen als ein Reich vor-menschlicher, gar mystischer Kräfte zu bezeichnen; unbegrifflich ist nicht gleich unbegreiflich. Vielmehr gilt es, ebenfalls auf die Behutsamkeit, mit der dieser mutige Mensch das ihn unendlich übersteigende Weltganzen fassbar macht, hinzuweisen. Nur eine „anthropologische“ Geistesgeschichte vermag es – im Gegensatz zur Seins-, Lebens- oder Bewusstseinsgeschichte – diesen Mut nicht einseitig als ein ebenso rast- wie rücksichtsloses Streben hin zur Erfüllung des ihm immanenten *telos* auszulegen, sondern die Kulturgeschichte als ein ständiges Auf und Nieder im durch eben diese beiden Pole – Mut und Behutsamkeit – abgesteckten Feld des Menschenmöglichen zu fassen. Diese Verfehlung – wobei fraglich bleibt, ob es sich tatsächlich um eine solche handelt – scheint auch Husserl zu begehen, wenn er fraglos Cartesianische Denkschemen übernimmt und darüber die von ihm vollzogene Loslösung vom Cartesianismus, d.h. seinen eigenen Platz im großen Buch der Philosophiegeschichte, vergisst.

²¹⁰ Vgl. Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M, Suhrkamp, 2006, S. 67-70.

Lebenswelt und Intersubjektivität

Kommen wir nun, nach dieser immanenten Kritik an der Theorie der Fremdwahrnehmung, auf die Lebensweltproblematik in der Phänomenologie Husserls zurück: bietet sie Ansätze für die Anthropologie? Ist auf diesem tiefsten aller Gründe, um Husserls Bodenmetaphorik aufzugreifen, der Andere schon als Mensch gegeben? Oder, um sich auf die im *Ur-sprung* verarbeitete Quellen- und Wassermetaphorik rückzubedenken: erfasst und trägt der Strom des Lebens nicht auch schon immer den Anderen – und zwar so, wie er mich trägt? Das Vorhaben einer genetischen Phänomenologie böte tatsächlich die Möglichkeit einer anthropologischen Auslegung des Auftritts der Theorie auf den menschlichen Plan, der der Zerstörung des Universums vorgegebener Selbstverständlichkeiten, d.i. die Lebenswelt, gleichkommt. Blumenberg bestimmt insbesondere den Eintritt der Negation in diese Sphäre unbefragter Vorgegebenheiten und tatsächlich „einfachen Lebens“ als ein besonderes Moment einer anthropogenetischen Geschichtsphilosophie. Deutet man das Thema „Lebenswelt“ in der Phänomenologie als den Versuch einer Loslösung vom Platonismus und dem Sündenfall der Seele in die Welt, so muss man das Subjekt, dessen Lebenswelt in Frage steht, als behaftet mit Attributen verstehen, die denen eines allmächtigen und allwissenden Philosophengottes radikal entgegenstehen: das Subjekt ist ein schwaches Wesen, das sich seine Welt erst noch formen muss, allerdings unter der ständigen Bedrohung ihrer Zerstörung durch die heftigen Erschütterungen der Enttäuschung. Theorie (in ihrem weitesten Sinne) erwächst als Reaktion auf diese Erlebnisse und versucht „das System der Welt intakt zu erhalten oder wiederherzustellen“²¹¹: die Vernunft wird zu einem *Organ* des Subjekts – und das Subjekt spätestens an dieser Stelle zum Menschen. Wäre das Subjekt kein Mensch, so könnte man nämlich kaum nachvollziehen, warum die Theorie überhaupt auftreten musste: der Gedankensprung, den der Term „Umstellung“ überbrückt, stellt, einmal als solcher entlarvt, die Reinheit der transzendentalen Beschreibung in Frage. Einen weiteren Problempunkt stellt die Intentionalität dar, da sie als eine ständige Forderung an die Dinge mehr von sich preis zu geben, und zwar im Hinblick auf eine zu schaffende Einstimmigkeit, nur Reaktion auf vorgängige Enttäuschungen und Negationen, nur „Kompensation einer Minderwertigkeit von Organen“²¹² sein kann. Die Intentionalität ist das Organ, das Werkzeug eines Wesens, das sich seiner Sache nicht sicher ist, was eine Tatsache ist, die zwar biologisch

²¹¹ *Ibidem*, S. 74.

²¹² *Ibidem*, S. 76.

begründet ist, sich allerdings in Angst, Verstörung, Unsicherheit, etc. ausdrückt. Dass dieses Wesen ein Mensch ist, macht Blumenberg anhand der beständigen Lebenswelten der Tiere und der Pflanzen deutlich: nur der Mensch kann dem drohenden Tod durch Einbruch lebensweltlicher Selbstverständlichkeit entrinnen und das ihn bedrängende Unbekannte in seine Lebenswelt integrieren bzw. antizipieren.

„Denkt man seine [d.h. des Menschen] Beschaffenheit zu Ende, so ist sie charakterisierbar als die Disposition eines Wesens, das Vorurteile hat und zu einem guten Teil durch sie die Last von sich wirft, ebenso solide wie angestrengt zu existieren. Dagegen freilich steht der Phänomenologe, der in Weltentsagung mit unendlichen Aufgaben und zureichenden Begründungen, nur mit erfüllten Intentionalitäten, leben zu sollen und zu können glaubt.“²¹³

Obzwar es also genug Gründe für eine Auslegung des Subjekts als Mensch in der Theorie der Lebenswelt gegeben hätte (die im übrigen die Frage aufkommen lassen, inwieweit die Theorie selbst von anthropologischen Mitgegebenheiten beeinflusst ist), blieb Husserl auf der transzendentalen Ebene verhaftet. Es wäre ihm niemals in den Sinn gekommen, die Vernunft zu einem menschlichen Organ zu machen – im Gegenteil. In den zahlreichen Auseinandersetzungen mit Husserls verstörender Rede von dem „Funktionär der Menschheit“, die im Laufe der Jahre unternommen wurden, scheint der Fokus auf dem Funktionär, selten aber auf der *Menschheit* zu liegen, als deren Retterin sich die Phänomenologie ja gebiert. Verlegt man diesen Fokus und vergegenwärtigt man sich dabei, dass die Phänomenologie dazu noch an der Spitze der Teleologie der Vernunft steht, die in der antiken Idee einer reinen Vernunft ihren Ausgang nimmt, so folgt daraus der Sachverhalt, dass die Menschheit nur von der Vernunft aus verstanden wird, oder besser gesagt: „die Menschheit selbst ist Funktionär der Vernunft, und dies in jedem seiner Glieder, in jedem Schritt ihrer Geschichte“²¹⁴.

Im weiteren Verlauf dieses zweiten Teils des Texts geht Blumenbergs Kritik in viele Richtungen, wobei der Tenor allerdings derselbe bleibt: bei Husserl muss der Mensch dem transzendentalen Subjekt weichen, das nichts mehr mit dessen weltlicher Existenz zu tun hat, folglich nur schwer im Plural formuliert werden kann. Wir wollen uns damit begnügen, dem Sachverhalt nachzudenken, dass, je tiefer die phänomenologische Analyse vordringt, die Lebenswelt desto mehr an Menschlichkeit verliert – und dass eben daraus eine neue Form der Menschlichkeit entspringt. Die erste Form des von uns hier nur vage als Menschlichkeit

²¹³ *Ibidem*, S. 77.

²¹⁴ *Ibidem*, S. 81.

Umschriebenen bezeichnet einen dem Menschen inhärenten und im Begriff „Lebenswelt“ sich ausdrückenden Willen zur Geborgenheit. Dieser Geborgenheit ist die Philosophie natürlich feindlich gesinnt und zwar aufgrund der Tatsache, dass das Staunen, der Zweifel und die Erschütterung, aus denen sie – laut Jaspers²¹⁵ – erwächst, nur durch den Zerfall dieser ursprünglichen Geborgenheit ermöglicht wird. Es gilt zu bedenken, dass Philosophie uns nicht in einen Zustand vollkommener Glückseligkeit und Fraglosigkeit hineinführen kann, dass sie sich hingegen aus (Ver)Störungen nährt, deren Überwindungen durch Philosophie wiederum neue Fragen aufwirft, usf. Blumenberg veranschaulicht dies anthropologisch: der Mensch, der große Nomade dieser Welt, drängt auf Sesshaftigkeit und Sicherheit.²¹⁶ Eine *Theorie* der Lebenswelt spitzt diesen Zustand ständiger Vertriebenheit weiter zu, denn der Wille, die lebensweltlichen Strukturen in Distanz zu beobachten, *ins Auge zu nehmen*, hat nichts mehr zu tun mit dem ursprünglichen Lebenlassen bzw. Lebendig-Sein, das aus sich selbst heraus niemals auf die Reflexion drängen würde, die ihm sozusagen *aufgesetzt* wird, wovon denn auch die von Husserl proklamierte „Einstellung *über* dem universalen Bewußtseinsleben“²¹⁷ zeugt: „Es gehört zum Dilemma der Sehnsucht aller Lebensphilosophen nach dem ‚wahren Leben‘, daß man, wenn man es hätte oder in ihm so aufginge, wie es sich verheißt, weder Lust noch Sicht hätte, es zu beschreiben“²¹⁸. Interessant für unsere Untersuchung ist Blumenbergs zweimaliger Verweis²¹⁹ auf französische Phänomenologen, nämlich einerseits auf Maurice Merleau-Ponty und dessen These von der *opacité du Soi*, in der Blumenberg eine anthropologische Fragestellung zu erkennen glaubt (die er freilich unkommentiert lässt), andererseits auf Jean Paul Sartres Ponge-Interpretation, in der er die Rolle des großen Beobachters – Gott – als Ausdruck des menschlichen Willens zum Beobachtet-Sein auslegt, d.h. „nicht nur des Wunsches, Zuschauer zu *sein*, sondern ebenso, wenn nicht noch mehr, des Wunsches, Zuschauer zu *haben* – was beides nur der

²¹⁵ Jaspers, Karl, *Einführung in die Philosophie*, München/Zürich, Piper, 1971, S. 16. Blumenbergs Ausspruch: „Wir denken nicht, weil wir erstaunen, hoffen oder fürchten; wir denken, weil wir dabei gestört werden, nicht zu denken“ (Blumenberg, Hans, *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010, S. 61), geht ganz eindeutig gegen jede Form der „Romantisierung“ des Ursprungs der Philosophie, wie sie Jaspers durch dessen emotionale Beladung vornimmt. Die Störung bleibt, als plötzlich auftretendes Faktum, farblos.

²¹⁶ Vgl. Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, S. 84.

²¹⁷ Hua VI, S. 153.

²¹⁸ Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, S. 85. In dieser Argumentation scheint Blumenbergs Affinität für Metaphorik und Bilderwahl durch. Dabei ermöglicht Husserls metaphernarmes Schreiben es uns, die wenigen Sinneinheiten klar aufzuweisen. Es sei hier nur an den Urstrom, den Boden und die Wurzel erinnert. Umso befremdlicher wirkt da der Wille, den Dingen „an die Wurzel“ gehen zu wollen, denn „es liegt im Bild, daß das den Boden verletzt und unterwühlt, auf dem sich alle Wirklichkeit befindet“ (*Ibidem*, S. 87). Die berechnete Frage, aus welchem Grund eigentlich Husserls „Baum des Wissens“ erwächst, weist hin auf das grundsätzliche Problem eines um Reinheit bemühten Denkens aus der Reduktion heraus.

²¹⁹ *Ibidem*, S. 88, 90.

transzendente Zuschauer vereinigt²²⁰. Darin liegt denn auch die zweite Form der „Menschlichkeit“, nämlich die Neugier (im weitesten Sinne), die aus der Geborgenheit erwächst.

Die große Lücke allerdings, die im Gang auf die transzendente Ebene aufgerissen und nicht wieder geschlossen werden kann, besteht in der zuvor schon angedeuteten Ungewissheit in Bezug auf die „transzendentalen Fähigkeiten“ des Anderen, die mir, trotz Apperzeption, verschlossen bleiben. Diesen Sachverhalt, der sich im Kontext nicht nur eines ausdrücklichen Anthropologieverbots für die Husserl'sche Theorie der Lebenswelt sondern auch einer ausgesprochenen Ordnung des Menschseins unter die Prinzipien der Vernunft als besonders problematisch erweist, drückt Blumenberg gewohnt spitz in folgender Fragen aus: „Gibt es noch andere Phänomenologen als mich selbst?“²²¹ In dem Moment, in dem „die Sache persönlich wird“, in dem Blumenberg also den Phänomenologen selbst als Mensch und als transzendentes Subjekt in den Fokus seines eigenen Denkens rückt, wird das Problem vollends erfassbar; die Forschungsgemeinschaft der Phänomenologen, will sie auf mehr als auf dem sprachlichen Konsensus, nämlich auf grundsätzlichen Einsichten beruhen, steht plötzlich in Frage, denn „Phänomenologen können untereinander nicht feststellen, ob die anderen wirklich tun, was sie sagen, oder nur sagen, was sie zu verstehen glauben“²²². Es wäre nicht Blumenberg, würde diese philosophische Konsequenz nicht in direkten Bezug zur Biographie Husserls, d.h. zum „Trauma der Unlehrbarkeit der Phänomenologie, als akademische Erfahrung des Scheiterns einer Schule“²²³, gesetzt werden. Die Einsamkeit des transzendentalen Ego im letzten Werk (auf das Blumenberg sich hier hauptsächlich bezieht) spiegelt die Einsamkeit Husserls in dieser Zeit wieder und lässt, treibt man die Spekulation auf die Spitze (was Blumenberg nicht getan hat), Heideggers „Mitsein“ in einem unschönen Licht erscheinen.

Das Primat des transzendentalen Subjekts

Husserls Gang auf das transzendente Ego und die damit korrelierende Deduktion des Anderen aus diesem Prinzip heraus liegt vornehmlich begründet in dessen absoluter Selbstgewissheit gegenüber dem immer nur vermuteten *cogito* des Anderen. Die Denkbewegung hin zum transzendentalen Ego kann mit Husserls Geschichtsphilosophie

²²⁰ *Ibidem*, S. 90.

²²¹ *Ibidem*, S. 92.

²²² *Ibidem*, S. 93.

²²³ *Ibidem*, S. 95.

verglichen werden, die ja ebenfalls die Rückkehr auf das vereinigende Prinzip (mit dem Präfix „Ur“ ebenso bedeutungsschwanger wie arm an deskriptivem Gehalt umschrieben) durch die Epoché anstrebt, aus dem dann die objektive Welt bzw. die Wissenschaft deduziert wird. An dieser Stelle setzt Blumenbergs Kritik an: Gesetzt, das transzendente Subjekt ist so beschaffen, dass es auf ein erfülltes intentionales Bewusstsein von den Dingen hinstrebt, dann könnte diese Erfüllung nur über das Bewusstsein von einer Weltidee vollzogen werden, die wiederum, nach dem was wir sahen, intersubjektive Bezüge voraussetzt. Wie aber kann das transzendente Subjekt diese Welt stiften, deren es für die Erfüllung seiner Wesenheit offensichtlich bedarf? An solcherlei Fragestellungen kristallisiert sich u. E. *die Kernfrage des gesamten Projekts einer phänomenologischen Anthropologie* heraus, die da lautet:

„Könnte nicht die menschliche Physiologie die notwendige Ausstattung sein, die sich die transzendente Subjektivität zulegen muß, um ihrer Funktion überhaupt genügen zu können, dem absoluten Prinzip des einsamen transzendentalen Ego eine Welt, die seiner Intentionalität allein genügende Welt, beizugesellen?“²²⁴

Ein prägnantes Beispiel für ein solches Ineinandergreifen von transzendentalen Bedürfnissen und menschlichen Eigenschaften ist die Stiftung der Idee einer „Welt an sich“ durch die Endlichkeit des menschlichen Leibkörpers: die Existenz der Welt ist von meiner vergänglichen Existenz unabhängig.²²⁵ Einen weiteren Beleg für die Möglichkeit (und Notwendigkeit) einer solchen Interpretation liefert Husserl selbst mit seinem Anspruch, Phänomenologie als unendliche Arbeit zu betreiben. Wir sahen bereits, dass das transzendente Subjekt, als Phänomenologie betreibendes, die ihm aufgetragene unendliche Aufgabe nicht alleine lösen kann. Daher bedarf es der anderen transzendentalen Subjekte, d.h. der anderen Phänomenologen, was wiederum die eigenen Anstrengungen weniger vergeblich erscheinen lässt.²²⁶

Des Weiteren macht Blumenberg auf die Fremdheit aufmerksam, die wir für uns selbst immer schon darstellen, etwa in der Erinnerung an einen vorgängigen oder auch in der Erwartung eines zukünftigen Zustands, in dem das Ich ein anderes ist, ohne dabei jedoch seine Identität zu sprengen. Demzufolge würde dem absoluten Solipsisten das Sich-selbst-Überlassen an die eigenen Erinnerungen genügen, um den Begriff des Anderen, des Nicht-Identischen zu gewinnen: *ich war damals ein anderer*. Dass wir es hier mit einer

²²⁴ *Ibidem*, S. 98.

²²⁵ Vgl. *Ibidem*, S. 99.

²²⁶ Vgl. *Ibidem*, S. 101-102.

anthropologischen Fragestellung zu tun haben macht Blumenberg deutlich durch seinen expliziten Bezug auf die Erinnerung, die nicht mit der Retention gleichzusetzen ist, da letztere bewusstseinskonstitutiv, erstere rein „akzessorisch“²²⁷ ist; es wäre durchaus denkbar, „daß es den Hiatus von Retention und Erinnerung nicht gäbe“²²⁸. Dergestalt wird die Erinnerung zur Disposition nicht etwa eines jeden bewusstseinsbegabten Wesens oder transzendentalen Subjekts, sondern allein des Wesens, das die Akuität gegenwärtiger Bezüge und Zeitmomente für einen Augenblick außer Acht lassen und sich dem auf ewig Vergangenen widmen kann.²²⁹

Auch die ambivalente Rolle des Leibes in der Intersubjektivität lässt auf ein Manko an anthropologischen Erklärungsmustern schließen. Das Ich ist ein verleiblichtes Ich, es ist in dieser Welt anwesend durch seinen Leib. Blumenberg wirft Husserl diese Deduktion des Leibes vor, dessen Form vollkommen gleichgültig bleibt für das Funktionieren des Ich²³⁰: „Wenn der Leib nur der episodische Aufenthalt eines Ich-Prinzips höherer Herkunft und Bestimmung wäre, ja geradezu deren Aufschub und Gefährdung, müßte für ihn auf jeden Anteil an spekulativer Notwendigkeit verzichtet werden“²³¹. Nur eine philosophische Anthropologie, die die transzendentalen Möglichkeiten des Subjekts aus der spezifischen Form seines Leibes erwachsen lässt, kann Leib und Ich zusammenbringen. Der Anthropologie widersetzt sich allerdings Husserl reger Gebrauch des Begriffs „Faktum“. So z.B. in der Geschichtsphilosophie: die Tatsache, dass die Geschichte des europäischen Menschentums ihrem Urstiftungssinn nach faktisch ist, verbietet es gerade „das ‚europäische Menschentum‘ aus der Natur des Menschen abzuleiten und seine Geschichte als deren Epiphänomen zu sehen“²³². Worauf es ankommt, ist die reine Vernunft, deren Ideal sich im Laufe der Geschichte vollstreckt, verliert, und durch den Phänomenologen *wiederbelebt* wird – und nicht deren Träger. Daraus folgt, nach Blumenberg, ein Rückkehr der *Kontingenz*: ebenso wie das Ich nicht *nicht* sein kann, ebenso wie es sich nicht *außerhalb* einer Welt aufhalten kann, da es als intentionales Bewusstsein auf größtmögliche Erfüllung, d.h. auf Welt strebt, so kann auch die Vernunft sich nicht *nicht* realisiert haben. Es *bedarf* eines faktischen Subjekts in der Welt, ebenso wie es des Trägers des Ideals der reinen Vernunft bedarf – in diesem Fall: das europäische Menschentum. Die Kontingenz entsteht aus diesem *Bedürfnis nach Faktizität*.

²²⁷ Blumenberg, Hans, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002, S. 208.

²²⁸ *Idem*.

²²⁹ Diese komplexe Zeitthematik, der Blumenberg sich schon in *Lebenszeit und Weltzeit* widmete und die das wohl am besten ausgearbeitete Stück seiner Phänomenologie darstellt, können wir hier leider nur andeuten.

²³⁰ Dieser Sachverhalt unterscheidet Blumenberg von Henry, da für letzteren die *Materialität* des Leibes, seine pathische Stofflichkeit also, vor dessen Form steht.

²³¹ Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, S. 107.

²³² *Ibidem*, S. 112.

„Aber kein faktisches Ich kann sich darauf berufen, es selbst sei als dieses das notwendige [...]. Auf dieser Kontingenz beruht, daß dem unbedingten Weltbedürfnis des Subjekts nicht das bestimmte Subjektbedürfnis der Welt entspricht, denn darin besteht ihre Autonomie: die Welt bleibt, wenn ich gehe; sie wäre, wenn ich nicht wäre.“²³³

Hier stoßen wir wieder auf den schon im Kapitel zur Technik angesprochenen Zwiespalt zwischen einem endlichen Wesen und einem Bewusstsein mit einer unendlichen Aufgabe, der den Raum der Kontingenz aufspannt. Diese Differenz zwischen endlichem Subjekt und unendlichem Bewusstsein, zwischen Körper und Geist, sowie Husserls Versuch, ersteres aus letzterem zu deduzieren und somit die Menschlichkeit dieses Geistkörpers zu übergehen, sind wiederkehrende Motive in seinen phänomenologischen Betrachtungen. Für eine Intersubjektivitätstheorie die in enger Verknüpfung zur Urdoxa steht – wie wir es bereits gezeigt haben – ergibt sich schließlich die Erkenntnis, dass „Weltglaube nicht erst aus der Intersubjektivität als einer fungierenden, realisierten [entsteht], sondern dass „er im Kontingenzbewußtsein des endlichen, raumzeitlich lokalisierten Subjekts als immer eines seiner Gattung vorweggenommen [ist]“²³⁴.

Die Kontingenz, unter deren Siegel das mundane Subjekt steht, greift schon auf die tatsächliche d.h. leibhaftige Fremderfahrung vor, indem dieses Subjekt sich frei variierend an anderen Stellen des Welt-Raums denken kann. Dieser Sachverhalt, für den die okkasionellen Bedeutungen exemplarisch stehen, eröffnet dem Subjekt allerdings, wie Blumenberg betont, nur die *Möglichkeit* des Anderen. Die *Wirklichkeit* des Anderen ist nur über die Leiblichkeit, die tatsächlich erfahren wird. Die Appräsentation ist selbstverständlich auch nur durch das Vorhandensein des anderen Leibs im Raum möglich.²³⁵ In der Leibeswahrnehmung bewährt sich „die Idee, daß die mir zugängliche Wirklichkeit auch die Konsistenz des Verhaltens anderer in ihrer Sichtbarkeit bestimmt“²³⁶, dass das Subjekt ein Wahrnehmungsfeld mit dem anderen teilt, auf das der andere ebenfalls reagiert. Die Frage ist nun, inwiefern die Notwendigkeit der Leiblichkeit für die Fremderfahrung die von Husserl postulierte und von Blumenberg scharf kritisierte transzendente Deduktion des Anderen und der Welt aus den Bedürfnissen und Prinzipien des transzendentalen Subjekts heraus, widerlegt. Die Antwort überrascht nicht: die ideelle Selbstversetzung bedarf eines leiblichen Pendantes insofern der Begriff des Anderen erst durch die Uneinnehmbarkeit gewisser Stellen im Raum, an die sich

²³³ *Ibidem*, S. 115.

²³⁴ *Ibidem*, S. 122.

²³⁵ Es sei hier angemerkt, dass Blumenbergs Insistenz auf die grundlegende Wichtigkeit des Leibes in der Phänomenologie ihn in eine Reihe mit Henry setzt.

²³⁶ *Ibidem*, S. 125.

das Ich nicht versetzen kann, entsteht.²³⁷ Darüber hinaus verweisen alle Bewegungen und Situationen (links, rechts, oben, unten, etc.), alle Empfindungen und Zustände sowie die Erinnerungen auf den leiblichen „Nullpunkt“: „Vor allem aber gründet es im Leib, daß das ich schließlich auch seine Erinnerung lokomotorisch aufbaut, indem es jeden beliebigen erinnerten Zeitpunkt mit einer Raumstelle verbinden muß“²³⁸.

Wichtiger ist (im Kontext dieser Untersuchung) jedoch die sich daran knüpfende Frage, ob dieser Leib ein *menschlicher* Leib ist. Im Rahmen des hier Dargelegten verneint Blumenberg dies, denn Selbstversetzung ist kein rein anthropologisches Faktum, wie man am Verhalten der Tiere beobachten kann. Allerdings hat Blumenberg in *Zu den Sachen und zurück* den Versuch unternommen, die Intersubjektivität aus der Mehrsinnigkeit des Menschen zu deduzieren. Widmen wir uns für einen Moment dieser Untersuchung zur *Innersubjektiven Intersubjektivität*²³⁹.

Mehrsinnigkeit und der „Schock des Anderen“

Ausgangspunkt dieser Untersuchung ist die menschliche *Mehrsinnigkeit*. Blumenbergs sofortiger Verweis auf Merleau-Pontys *Phénoménologie de la perception* ist bemerkenswert: hier beschreibt letzterer die „Herrschaftsräume der Sinne“²⁴⁰, die sich wie die Wahrnehmungsfelder der Subjekte zueinander verhalten, nämlich begrenzend, aber auch ineinander verfließend. Diese Parallele zwischen dem Verhältnis der Sinne zueinander und der Subjekte zueinander ist schon ein Anzeichen für die innersubjektive Intersubjektivität, für das Sich-selbst-fremd-Werden des *menschlichen* Ich: „Jeder stellt selbst die Vorbereitung auf den Schock des Anderen dar“²⁴¹. Für Blumenberg ist die vereinigende Instanz der Leib des Subjekts – auf die vereinigende Instanz der Anderen, die *chair du monde*, geht er dabei freilich nicht ein.

Ohne näher auf die rein anthropologische Erklärung des Auftretens der Doppeläugigkeit eingehen zu wollen, die hier paradigmatisch für die Mehrsinnigkeit steht, aus dem Zusammenrücken der Augen bedingt durch den evolutive Prozess der Selbstaufrichtung, der einen geraden Blick auf ein dem Menschen sich nun mit etwas mehr Distanz (räumlicher und

²³⁷ „Man könnte sagen, dies sei die primäre und früheste Form der Einschränkung der eigenen Freiheit durch das Faktum der anderen, die deshalb auch die Grundlage einer apriorischen Rechtstheorie sein muß: auf die Stelle, auf der einer steht, hat er einen ausschließlichen und nicht anfechtbaren Anspruch.“ *Ibidem*, S. 128.

²³⁸ *Ibidem*, S. 127.

²³⁹ Blumenberg, Hans, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002, S. 44-62.

²⁴⁰ *Ibidem*, S. 46.

²⁴¹ *Ibidem*, S. 44.

zeitlicher gleichermaßen) darbietendes Feld ermöglichte, widmen wir uns nun der phänomenologischen Deduktion der Intersubjektivität aus der Mehrsinnigkeit. Blumenberg macht deutlich, dass die Doppeläugigkeit des Subjekts diesem die Nötigung erspart, sich um das Ding, das in Betracht genommen, wird, nicht nur herumbewegen, sondern es auch anfassen zu müssen, um dessen Dreidimensionalität zu erfassen: „Das doppelte optische Organ vertritt im Ansatz den Tastsinn, wie er jene kinästhetische ‚Umschreitung‘ ohne den Vollzug von Schritten [...] vornimmt, indem der Körper mit ‚etwas mehr‘ als seiner Vorderseite gesehen werden kann“²⁴². Diesen Sachverhalt bringt Blumenberg nun in Zusammenhang mit der Präsenz des Anderen im Raum, der als *alter ego* wie ein zweites Auge wirkt, um dessentwillen die Welt erst ihre Existenz erhält; *der Andere als ein eine andere Stelle des Raums besetzender Leib erspart es mir, mich in und um die Welt herumzubewegen*.

„Noch ohne auf einen anderen angewiesen zu sein oder sich dessen Existenz auch nur vorstellen zu müssen, ist das Subjekt vor dem gefürchteten Solipsismus geschützt, indem es zu präsumieren und zu intendieren vermag, was ein anderer in bezug auf dasselbe zu leisten in der Lage wäre, könnte es die Basis seiner Bildverschiebung vergrößern.“²⁴³

Der Tiefgang, den die Doppeläugigkeit ermöglicht, bietet den Antrieb für das Bewusstsein die Rückseite, die Abschattungen der Dinge zu betrachten: „sie ist das *missing link*, durch das jede plane Gegebenheit den ‚Überschuß‘ erhält, der ihre Randunbestimmtheit zur Verweisung“²⁴⁴ macht. Gleichsam wird, freilich metaphorisch gesprochen, auf der Rückseite der Dinge ebenfalls der Andere als der Betrachter eben dieser Rückseite angetroffen.

Das ist das Schema, das die phänomenologische Anthropologie verfolgt: sich nicht einfach auf anthropologische Gegebenheiten versteifen und dergestalt in einen ungesunden Relativismus zurückfallen, sondern von diesen Gegebenheiten ausgehend eine immanente Kritik an der Phänomenologie üben, aus der wiederum neue Erkenntnisse für ebendiese erwachsen. Kehren wir nun aber zur *Beschreibung des Menschen* zurück.

²⁴² *Ibidem*, S. 51. „Wir sehen *in* die Welt *hinein*, weil wir immer etwas mehr als die Vorderseite der Dinge wahrnehmen und dies aus der Nahwelt auf die Fernwelt projizieren können. *Ibidem*, S. 55.

²⁴³ *Ibidem*, S. 54.

²⁴⁴ *Ibidem*, S. 57.

Zur anthropologischen Begründung von Reflexion

Die folgenden Ausführungen Blumenbergs entfernen uns streng genommen vom Problem der Intersubjektivität, für das sich zusammenfassend sagen lässt, dass es viele Ansätze für eine anthropologische Annäherung bietet, die Husserl allerdings allesamt ignoriert hat. Den Grund dafür sieht Blumenberg im Primat des transzendentalen Subjekts gegenüber dem mundanen Subjekt, welches dennoch eine entscheidende Rolle nicht nur in der Fremdwahrnehmung, sondern in der Phänomenologie überhaupt spielt, wofür die Unauflösbarkeit der Urdoxa der Welt exemplarisch stehen mag.

Die Feststellung, die Welt könne nicht nur aus die Dinge in eidetischer Wesensschau betrachtenden Phänomenologen bestehen, ist typisch für Blumenbergs Philosophie, die sich immer um eine Integration des denkenden Menschen selbst in das System bemüht hat (wovon seine unter dem Titel *Die Verführbarkeit des Philosophen*²⁴⁵ erschienenen Glossen und Essays Zeugnis ablegen). Der Grund dafür liegt in der Tatsache, „daß sich gerade für diesen Standort [des Phänomenologen, d.V.] die Welt nicht zu ‚objektivieren‘ vermag, also die Gesamtheit möglicher positiver Wissenschaften nicht nur nicht begründet, sondern geradezu verhindert würde“²⁴⁶. Es bedarf der Nicht-Phänomenologen in der Welt, da nur sie in ihrem intersubjektiven Verbund deren Existenz ermöglichen, von der sich der Phänomenologe distanziert: „Phänomenologen sind Spätzeitwesen, die erst in ihrer gesicherten Existenz als Weltwesen beginnen, auch noch das phänomenologische Gewerbe zu betreiben“²⁴⁷. Von dieser Beobachtung ausgehend weist Blumenberg auf die Frage nach dem Status der Reflexion hin, die wir schon im vorgängigen Kapitel angedeutet haben.²⁴⁸ Diese Frage stellt

²⁴⁵ Blumenberg, Hans, *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005. Nebenbei bemerkt besteht hier eine wesentliche Differenz zu Henrys Philosophie, die der Biographie kaum Wichtigkeit zukommen lässt. Das Leben hat, für Henry, keine Geschichte, die im Stile einer Biographie nacherzählt werden könnte. Dies ist der Grund, weshalb sich Henry in seinen philosophiehistorischen Betrachtungen niemals auf die geschichtlichen Umstände einer Epoche, auf den intellektuellen Kontext eines Autors oder auf eine Metaphorologie einlässt. Das Leben drückt sich für Henry im Lebendigen, in seinem Werk und seinem Denken aus, es *gibt sich*, in einem gewissen Sinne, und kann nicht durch biographische Nachzeichnungen erfasst oder bestimmt werden. Hierin sehen wir eines der großen Defizite der lebensphänomenologischen genealogischen Untersuchungen, die, den Eindruck aufkommen lassen, dass, wie Bernhard Waldenfels es beschreibt, „eine Geschichte purer Lebensvergessenheit am Ende ebenso monoton wie die einer Seinsvergessenheit [wirkt]“ (Waldenfels, Bernhard, *Buchnotiz zu: Généalogie de la psychanalyse*, in *Philosophische Rundschau*, 34 [1987], S. 158).

²⁴⁶ Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, S. 130.

²⁴⁷ *Idem*.

²⁴⁸ Dazu auch: Schnell, Alexander, *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg, Verlag Königshausen und Neumann, 2011, S. 97-100.

sich in Anbetracht des Selbstverständnis, mit dem der Phänomenologe ihr gegenübertritt und sie als das Ideal der Vernunft, als Seinsweise des reinen Subjekts krönt.

Blumenberg macht darauf aufmerksam, dass Reflexion eine Störung des intentionalen Bewusstseinsvollzug darstellt (gleich der Metapher, die ebenfalls eine Störung für ein auf Einstimmigkeit und Einheit bedachtes Bewusstsein ist²⁴⁹): „Das Bewußtsein ist immer bei dem, wovon es Bewußtsein ist und was es nicht selbst ist: aber gerade deshalb nur ‚gewaltsam‘ bei sich selbst“²⁵⁰. Für einen Vergleich mit der Lebensphänomenologie ist der von Blumenberg angeführte und von Henry gleichsam kommentierte Sachverhalt aussagekräftig, die von Kant postulierte Notwendigkeit aller Vernunftakte vom *Ich denke* begleitet werden zu müssen, stelle noch keine Reflexion dar, insofern hiermit noch keine Motivation gegeben sei, sich wirklich dem „Ich“ reflexiv zu widmen.

Henry würde – einmal in die Begrifflichkeit seines Systems übersetzt – diese Auffassung wohl teilen. In der Tautologie *Ich denke*, in welcher das Subjekt sich zum Objekt wird und die, nach Heidegger, den denkenden Menschen und das Sein im Ereignis zusammenbringt²⁵¹, begreift sich das Subjekt *nicht* in seinem ursprünglichen Sein, sondern objektiviert dieses ihm absolut immanente Sein in der Transzendenz der Vor-stellung. Sich dem Leben durch ein selbstbewusstes Denken zu nähern kommt einer Entfremdung des Lebens, dem Stoff der Selbstheit des *Ego* gleich. Selbst wenn Kant hier ein unbestimmtes *etwas* fühlt (das Blumenberg übrigens auch erwähnt²⁵²), so mangelt es ihm doch an einem adäquaten Ausdruck für dieses *etwas*, das im Kantischen System immer vorstellig werden muss, um (in einem gewissen Sinne) existieren zu können. Die Reflexion wird also auch in einer Lebensphänomenologie nicht durch ein Wortgebilde motiviert. Sie muss bekanntlich dem sich fühlenden Gefühl weichen, das keine Reflexion als Bewusstseinsakt in sich trägt, sondern der Wesenheit des Gefühls selbst eingeschrieben ist. Insofern könnte man behaupten, dass für Blumenberg der Mensch sich in einem ebenso hohen Maße bei den Dingen aufhält, wie das fühlende Subjekt bei Henry im Gefühl, d.h. im Leben aufgeht. Allerdings lässt das von Blumenberg im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der geistesgeschichtlichen Vorbelastetheit des Reflexionsbegriffs unterstrichene Moment der Selbstgenügsamkeit, beispielsweise des sich selbst denkenden Gottes, hell aufhorchen, da diese *formale* Struktur

²⁴⁹ Blumenberg, Hans, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001, S. 194.

²⁵⁰ Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, S. 134.

²⁵¹ Vgl. Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2008, S. 18, 24.

²⁵² „Auch die Umwandelbarkeit jedes gegenständlichen Urteils in das Objekt eines Ich-denke nach dem Schema ‚Ich denke S als P‘ ist noch nicht Reflexion, obwohl die Frage, wie die okkasionelle Bedeutung ‚Ich‘ genuin verstanden werden kann, auf elementare Gegebenheiten vorprädikativer Selbstwahrnehmung zurückführen muss.“ Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, S. 134.

schließlich auch dem phänomenologischen Leben zugrunde liegt. Die Schwierigkeiten, die aus dieser Selbstgenügsamkeit des Lebens erwachsen, wollen wir uns im folgenden Kapitel in Betracht nehmen.

Es ist hier nur wichtig zu erkennen, dass die Reflexion auch anthropologisch als „die späte und zur Redundanz freigegebene Fassung eines wohl niemals artikulierten Imperativs der Selbsterhaltung“²⁵³ gedeutet werden kann. Eine solche Erklärung widersetzt sich dem aus der Tradition geerbten Primat der Reflexion in der Phänomenologie. Anthropologisch gesehen ist die Reflexion die Eigenschaft eines Lebewesens, das sich seiner Sichtbarkeit in der Welt aufgrund seiner Selbstaufrichtung schlagartig bewusst wird.

„Ich versuche zu zeigen, daß der Mensch gerade deshalb kein ‚reines‘ intentionales Subjekt sein kann, weil er die Erweiterung seiner Öffnung gegenüber der Darbietung der Umwelt als Gegenstandswelt durch die Akutisierung seiner Anwesenheit in dieser zu kompensieren erlernen mußte.“²⁵⁴

Es bedarf nun einer Analyse dieses Selbsterhaltungstriebes bei Blumenberg, aber auch bei Henry insofern wir schließlich einen Vergleich zwischen beiden Denkern ziehen wollen. Was in diesen Gedankengängen nämlich zum Vorschein tritt, ist ein Subjekt, das nicht der Herr seiner selbst ist, sondern in gewisser Weise ein Spielball der ihn übersteigenden Mächte ist. Das Leben im Sinne Henrys macht sich immer schon bemerkbar, es bedarf dazu nicht der Reflexion. Bei Blumenberg haben wir die Idee einer zur Reflexion *genötigten* Menschen, „gerade weil er kein ‚reines‘ Subjekt ist“²⁵⁵. Dieser Analyse möchten wir uns im folgenden Kapitel widmen.

²⁵³ *Ibidem*, S. 140.

²⁵⁴ *Ibidem*, S. 144.

²⁵⁵ *Ibidem*, S. 139.

Intentionalität

Einleitung

Dieses letzte Kapitel unserer Arbeit erwächst unmittelbar aus dem ihm vorgängigen, ohne jedoch zum begleitenden Kommentar der *Beschreibung des Menschen* zu gehören insofern wir uns hauptsächlich auf *Zu den Sachen und zurück* beziehen werden. Wir wollen uns hier eingehend Blumenbergs zuvor nur kurz angedeuteten Versuch widmen, die Intentionalität des Bewusstseins auf ein anthropologisches Fundament zu stellen, und daraus Konsequenzen für die Lebensphänomenologie schließen.²⁵⁶ Wir sahen es bereits: die transzendentalen Fähigkeiten des Anderen sind mir nicht unmittelbar zugänglich, im Gegensatz zu meiner eigenen „transzendentalen Dimension“. Um dieser Dimension beim Anderen einsichtig werden zu können, müsste das Subjekt der Andere *sein* – ein Sachverhalt, den die grundsätzliche Unabschließbarkeit der Gegenstandserfahrung deutlich macht: ich erfahre die Gegenstände, ohne sie jedoch sein zu müssen oder zu können, folglich ohne sie jemals in ihrer Ganzheit zu erfassen. „Was man *uno actu* ganz haben wollte, das müßte man sein. Denn nur deshalb soll man das *Ego* eben *uno actu* ganz und in absoluter Gewißheit haben können.“²⁵⁷ Das Bewusstsein kann die Gegenstände nicht in ihrer Ganzheit erfassen, da die Verweise auf andere Sachverhalte in der Welt unendlich sind. Das muss es allerdings auch nicht, denn das intentionale Bewusstsein kann sich, trotz seiner Befangenheit in einem unendlichen Prozess, den Gegenstand sehr wohl aneignen: „niemand ist er selbst, ohne ein anderer als der andere zu sein kraft einer Struktur der Intentionalität, die ihren deutlichsten, ja in gewisser Weise übersteigerten Ausdruck in der Appräsentation der Fremderfahrung erfährt“²⁵⁸. Dadurch, so Blumenberg, verschiebt sich das phänomenologische Ideal einer reinen Wesensschau hin zum Evidenzbegriff des Unausschöpflichen, ständig Vorseilenden. Daraus schließt Blumenberg folgendes:

„Damit aber, daß die phänomenologische Evidenz selbst unter die Problematik fällt, die durch den Bewußtseinsbegriff der Intentionalität ausgelöst und virulent gehalten wird, ist auch die Folgerung

²⁵⁶ Vgl. Blumenberg, Hans, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002, S. 122-144. Wir knüpfen hiermit ebenfalls an Blumenbergs disparate Bemerkungen zur Intentionalität an, die wir im Kapitel zur Metaphern kurz angeschnitten haben.

²⁵⁷ *Ibidem*, S. 125.

²⁵⁸ *Ibidem*, S. 127.

der wesensmäßigen Zugehörigkeit der Zeitstruktur zum Bewußtsein betroffen. Positiv gewendet hieße dies: Zeitbewußtseins ist ein anthropologischer Begriff.²⁵⁹

Auch in *Zu den Sachen und zurück* stellt Blumenberg also der anthropologischen Annäherung eine immanente Kritik an der transzendentalen Phänomenologie und ihren Kategorien voran. Diese Annäherung nimmt ihren Ausgang in der Frage nach Sinn (d.h. Nutzen) oder Unsinn der zu betrachtenden Eigenschaft für das *Leben* des Menschen (in einem biologischen Sinn): sinnvoll ist, was das *Überleben* sichert; woraus sich wiederum der anthropologische Vorrang des Ökonomieprinzips erklären lässt: überlebenssichernd ist, was den geringsten Aufwand bedeutet. Auf die Intentionalität angewandt bedeutet dies, dass „es immer effektiver [ist] [...] für die Lebensnutzenqualität von etwas, was wir ‚Ding‘ nennen, nur ein einziges Merkmal zu benötigen [...] um darauf mit einem bestimmten Verhalten einzugehen“²⁶⁰, was wiederum bedeutet, dass Intentionalität als potentiell unendlicher Bezug auf die Dinge rein anthropogenetisch nicht vertretbar ist. Den Bruch zwischen rein reaktivem und gegenständlichem Bewusstsein macht Blumenberg in der Selbstaufrichtung des Menschen aus, die ihm zwar den Vorteil der Distanz zu den Gegenständen seiner Umwelt sowie eine gewisse Zeitverzögerung bietet, diese Gegenstände allerdings auch unklarer, weniger eindeutig erscheinen lässt. Die Intentionalität verknüpft dann das Vorteilhafte der Zeitgewinnung mit dem Unvorteilhaften des Bedürfnisses nach mehr Informationen über die jeweiligen Gegenstände.

Identisches und nicht-identisches Bewusstsein

An dieser Stelle setzt Blumenberg zu einer kurzen Überlegung an, die wir in Verbindung setzen möchten zur Henry'schen Lebensphänomenologie. In seinem Bestreben, die Intentionalität anthropologisch zu erfassen bzw. zu begründen²⁶¹, ist Blumenberg auf die grundsätzliche Zerrissenheit des menschlichen Bewusstseins zwischen dem Nahbewusstsein, das von einem Minimum an punktuellen Merkmalen auf den ganzen Gegenstand schließt, und dem intentionalen Bewusstsein, das, aus der Selbstaufrichtung des Menschen erwachsen, eine möglichst große Fülle an Aspekten des Gegenstands anstrebt, gestoßen. Mit dieser Definition macht Blumenberg klar, dass für ihn „Intentionalität“ nicht einfach nur die Gerichtetheit des

²⁵⁹ *Ibidem*, S. 131.

²⁶⁰ Blumenberg, Hans, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002, S. 132.

²⁶¹ „Die Aussage, Intentionalität sei das Wesen von Bewußtsein, überschreitet also die deskriptive Behauptung durch ihre anthropologische Integration.“ *Ibidem*, S. 136.

Bewusstseins, sondern vielmehr dessen Streben nach möglichst großer Übereinstimmung mit den Dingen bei gleichzeitiger Unerfüllbarkeit dieses Strebens bezeichnet; die Intentionalität hält sozusagen die Mitte. Das Verhältnis dieser beiden Extreme – vollkommene Identität sowie unüberbrückbare Nicht-Identität von Bewusstsein und Gegenstand – wird laut Blumenberg durch „Gegenstrebigkeit“²⁶² bestimmt. Es scheint uns allerdings, dass identisches und nicht-identisches Bewusstsein (so wie es Blumenberg beschreibt²⁶³), bei Henry schon als grundsätzlich vereint gedacht werden. Jenes „Bewußtsein absoluter Evidenzen und reiner Idealitäten, ein darin schon zur Mystik disponiertes Bewußtsein“²⁶⁴ könnte man durchaus mit dem Bewusstsein von der Wahrheit des Lebens gleichsetzen, in der dieses Bewusstsein gleichsam aufgeht – was tatsächlich (und Henry hätte dies als Eckhard-Leser wohl niemals bestritten) ein gewisses mystisches Element in sich trägt insofern „Mystik die Erscheinung des Religiösen [ist], in der durch Preisgabe des Selbstseins das völlige Aufgehen des Ich in der Gottheit erreichbar sein soll“²⁶⁵. Dass dieses Bewusstsein erst durch das pathische Gefühl ermöglicht wird, verbindet diesen ersten mit dem zweiten Bewusstseinsbegriff nach Blumenberg, nämlich dem

„Bewusstsein reiner Vollstreckung des Sensualismus, der punktuellen Reize, der erfüllenden und überfließenden Gefühle, die einmal genügt haben mögen, um die Ökonomie der Selbsterhaltung zu leisten, und deswegen auch versprechen können, dies wieder erreichbar zu machen, sobald nur das Leben dem Geist entkommen wäre“²⁶⁶.

Was den letzten Teil dieses Satzes betrifft, so findet sich hierzu ein Echo in Henrys *Die Barbarei* – besser gesagt im dritten Kapitel über die Technik, in welchem er deren Genese in Husserl'scher Manier beschreibt.²⁶⁷ Die Technik erwächst laut Henry aus dem *Ich kann*, das dem subjektiven Leben immanent ist, seinen Ursprung in der Selbst-Affektion des

²⁶² *Idem*.

²⁶³ Wir wollen ebenfalls auf Blumenbergs Text *Zwei Begriffe von Bewußtsein* verweisen, in dem er das intentionale Bewusstsein einem interimistischen Bewusstsein entgegenstellt. Dazu Blumenberg: „Man kann die Differenz der beiden Begriffe von Bewusstsein mit Hilfe eines anderen Begriffs beschreiben, des Begriffs der Lebenswelt. Das intentionale Bewusstsein geht aus der Lebenswelt hervor, indem es diese abbaut, zerstört, ohne sie notwendig ganz zu absorbieren. [...] Umgekehrt tendiert das interimistische Bewußtsein, gleichgültig von welchem Ausgangspunkt es herkommt, auf Herstellung von Lebenswelt als der dem Leben günstigen Form aller Gegebenheit. [...] Wo für Lebenswelt ‚Alltäglichkeit‘ eintreten kann, ist auch diese ein Gegenbegriff zum Bewußtsein als einem Selbstwert, auch sie immer nur auf ihre Selbsterhaltung als ungestörte Lebensform angelegt.“ *Ibidem*, S. 146-147.

²⁶⁴ *Ibidem*, S. 136.

²⁶⁵ *Ibidem*, S. 123.

²⁶⁶ *Ibidem*, S. 136. Da die Bemerkung aus ihrem Kontext gerissen wurde ist es wichtig anzumerken, dass Blumenberg hier durchaus ironisch spricht. Leben und Geist sind in Blumenbergs phänomenologischer Anthropologie miteinander verknüpft.

²⁶⁷ Vgl. Henry, Michel, *Die Barbarei*, Freiburg/München, Alber, 1994, S. 160-167.

(Ur)Lebens nimmt und unseren Leib sozusagen „bewohnt“, d.h. den Urgrund seiner Fähigkeiten bildet. Diesem reinen Können, diesem kraftvollen Trieb widersetzt sich nicht nur unser Körper (*corps organique*), sondern auch die Erde – natürlich streng lebensphänomenologisch in Form eines *erlebten* Widerstands, dessen Erprobung die Grundlage für den phänomenologischen Begriff der Technik gibt. Es stellt sich die Frage, inwiefern die nun von Henry gezogene Schlussfolgerung, die Wurzel der Entfremdung des subjektiven Bezugs zur Technik liege im Auftritt des Denkens in diese Sphäre reiner Praxis²⁶⁸, aus strenger phänomenologischer Deskription oder aus seiner unbestreitbaren Abneigung gegenüber dem Technischen erwächst, die wiederum zu einer unterschwelligem Romantisierung der Erde und der Handarbeit führt (der sich auch schon Heidegger hingab²⁶⁹). Auf die in solcherlei Gedankengängen suggerierte Loslösbarkeit des „schlichten Lebens“ vom Geist und von der Vernunft werden wir im weiteren Verlauf des Texts noch zu sprechen kommen.

Wichtiger ist jedoch der erste Teil des Satzes mit seiner expliziten Referenz auf das Gefühl, dem der Mensch sich vollends hingibt und auf dem er sein gesamtes Weltbild aufbaut, bevor er sich durch Selbstaufrichtung Distanz zur Welt schafft. Dieser *anthropologische* Urzustand des Menschen vor der Bipedie wird bei Henry zur *phänomenologischen* Essenz. Machen wir zunächst all die Schritte klar, die zu dieser Aussage führen.²⁷⁰ Dem weltlichen Erscheinen setzt Henry bekanntlich das sich selbst offenbarende Leben entgegen, das sich nicht in der Erscheinung veräußerlicht, sondern vielmehr das Wesen einer jeden Erscheinung darstellt. Diese Selbstoffenbarung vollzieht sich in der Affektivität des Gefühls, da das Gefühl nicht durch einen ekstatischen Bezug auf ein von ihm noch so minimal Getrenntes verweisen muss, da es ganz in sich selbst aufgeht, ganz es selbst ist: das Pathos ist der Stoff, aus dem die Selbstoffenbarung des Lebens gewebt ist. Fernwahrnehmung als ekstatischer Bezug auf die im transzendenten Horizont der Welt erscheinenden Dinge beruht dann auf der sich im Gefühl ausdrückenden immanenten Selbstbezüglichkeit des Lebens. Treiben wir die Überlegung nun weiter voran, so erkennen wir, dass die Verknüpfung der beiden oben genannten Extreme, d.h. einerseits der vollkommenen Übereinstimmung des Subjekts mit dem Objekt bzw. des Erfassens einer Sache in ihrer Ganzheit, mit einem

²⁶⁸ Wir möchten an dieser Stelle die Passage aus der Originalfassung von *La barbarie* anführen, die in der deutschen Übersetzung leicht abgeschwächt wurde – zu Unrecht, wie wir meinen: „Toutes les difficultés relatives à l’intelligence de la praxis *proviennent de la pensée*: dès qu’au lieu de vivre le déploiement intérieur du corps organique dans la tension subjective du Corps originel on s’est avisé de le représenter“. (Henry, Michel, *La barbarie*, Paris, PUF, 2008, S. 83 (wir heben hervor).

²⁶⁹ Heidegger, Martin, GA Band 5 (*Holzwege*), Frankfurt a.M., Klostermann, 1977, S. 18-20.

²⁷⁰ Dazu beziehen wir uns auf: Gondek, Hans-Dieter, Tengelyi, László, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2011, S. 114-151.

punktuellen Erfassen nur eines Merkmals der Sache (d.i. der Reiz) im Gefühl andererseits von in der Lebensphänomenologie durchaus denkbar ist. Der Grund dafür liegt in der ursprünglichen Passivität der Affektivität: das einzelne Gefühl übersteigt die Einzigartigkeit seines Auftretens und verweist noch einmal selbst auf die Affektivität als solche, d.h. auf das unendliche Leben (*Vie*). Im Fühlen eines Gefühls werden immer auch schon alle anderen möglichen Gefühle mitgeföhlt.

Warum Welt?

Wir wollen uns nun zu einer Übertreibung hinreißen lassen, die Blumenbergs anthropologische mit den lebensphänomenologischen Kategorien kreuzt. In einer solchen Überschneidung beider Autoren wird deutlich, dass Henry, würde dieses Schema nicht für alle lebendigen Wesen (also auch für Tiere²⁷¹) gelten, in seinem Subjekt, den wir in dieser Übertreibung als Menschen identifizieren können, das animalische Aufgehen im Gefühl sowie Gottes unmittelbares Erfassen einer Sache in ihrer Wesenheit zusammenkommen lässt.²⁷² So gesehen haben Blumenberg und Henry einen gemeinsamen Ausgangspunkt, nämlich die *lebensdienliche* Disposition des Subjekts, im Gefühl aufzugehen, wobei der Ausdruck „Leben“ von Blumenberg biologisch, von Henry phänomenologisch gebraucht wird.

Worauf wir in dieser Parallelsetzung aufmerksam machen wollen ist die Tatsache, dass der Auftritt beispielsweise der Intentionalität in den einfachen Lebensvollzug nicht adäquat erklärt werden kann solange man sich *ausschließlich* auf eine phänomenologische Totalstruktur wie jenes absolute Leben beruft.²⁷³ Im phänomenologischen Urzustand eines reinen Auslebens des Gefühls, wie ihn Henry in seinen Überlegungen zur Technik anzudeuten

²⁷¹ Vgl. Brohm, Jean-Marie, Leclercq, Jean (Hrsg.), *Michel Henry*, Lausanne, Editions l'Age d'Homme, 2009, S. 527. Dazu muss gesagt werden, dass Henry nicht über einige Bemerkungen zum Tierischen hinausgekommen ist, weshalb es problematisch bleibt, ob das lebendige Wesen der Wahrnehmung auch in der animalischen Wahrnehmung am Werk ist.

²⁷² Es sei trotz aller Parallelen ausdrücklich darauf hingewiesen, dass Henry niemals von dieser Dreifaltigkeit zwischen Gott, Mensch und Tier spricht, dass wir es hier also mit *rein phänomenologischen* Betrachtungen über das Wesen der Wahrnehmung zu tun haben, wohingegen Blumenberg explizit Bezug auf die *Evolution des Menschen* und, in einem gewissen Sinne, auf die Entwicklung seiner Kopfposition im Laufe der Jahrtausende nimmt, sich also schon in anthropologischen Sphären bewegt: „der schon um neunzig Grad aus der Richtung der Erde hin in die Horizontale aufgerichtete Blick wird *nochmals um neunzig Grad* erhoben und auf den *Sternenhimmel* gerichtet“ (Blumenberg, Hans, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007, S. 15).

²⁷³ Der im Folgenden unternommene Versuch, diese Grundthese zu beweisen, den wir in engem Austausch mit den gängigen Henry-Kritiken durchführen wollen, legitimiert letztlich die Kreuzung von phänomenologischer Anthropologie und Lebensphänomenologie.

scheint, ist das Subjekt nicht nur mit seinem eigenen Leben verbunden, sondern ebenfalls mit *dem* Leben als solchen, aus dessen Selbstaffektion das Leben des Subjekts (*vie*) entspringt. Dadurch ist das lebendige Subjekt wiederum mit dem Gegenständen in der Welt verbunden insofern das Erscheinen dieser Dinge im Leben selbst als Wesen einer jeden Erscheinung gründet. Dieser Urverbundenheit des lebendigen Ich mit allem Lebendigen und dem Leben selbst, d.h. mit dem Wesen des Seins, wollen wir mit dem Begriff „Totalstruktur“ einen Namen geben. Es ist allerdings klar, dass das, was wir hier „Urverbundenheit“ nennen, eben nicht über ein unbestimmtes Gefühl hinausgehen kann, was wiederum nahelegt, dass es einer Festigung dieses „uraffektiven Bezugs“ zu den Dingen bedarf: die Materie – um ein klassisches Denkschema neu aufzugreifen – bedarf einer Form. Ziel der materiellen Phänomenologie ist es, diese Form aus der Materie selbst erwachsen zu lassen, was wiederum den Dualismus verhindert. Das bedeutet, dass das Leben selbst auf seine Verobjektivierung bzw. Konkretisierung hindrängt, indem das Gefühl „bei sich selbst anlangt, mit sich selbst identisch, also ganz es selbst wird“²⁷⁴, sich dergestalt „verfestigt“ und somit als ein bestimmtes Gefühl identifizierbar wird. Diesen Vorgang beschreibt Henry beispielsweise in seinen Bemerkungen zum Roman und zur Einbildungskraft, wobei letztere, als eine Ausdrucksweise des Lebens, als ein Mittel sich von der schweren Bürde des zu erprobenden Gefühls zu befreien, dieser noch unbestimmten pathischen Stofflichkeit Form verleiht – beispielsweise in einem literarischen Werk.²⁷⁵ Dieser Vorgang stiftet gleichsam die Selbstheit (*ipséité*) und macht aus diesem oder jenem Fühlen *mein* Fühlen: „Nur so kann aber aus dem Gefühl das Gefühl des Selbst eines Ich werden“²⁷⁶.

Es stellt sich uns allerdings die Frage, inwiefern hier tatsächlich von einem dem Leben *wesentlichen* Vorgang gesprochen werden kann. Kehren wir noch einmal zum Ausgangspunkt dieser Überlegung zurück, d.h. zu demjenigen Zustand, den wir parallel zum anthropologischen Urzustand als *lebensdienlichen* ausgemacht haben. Ein solcher Zustand reinen Aufgehens im unbestimmten Gefühl ohne Identifikation dieses oder jenes Gefühls als Trauer, Angst, Wut, etc. geschweige denn seiner Ursache in der Welt *ist denkbar* – Henry hat

²⁷⁴ Gondek, Hans-Dieter, Tengelyi, László, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2011, S. 124.

²⁷⁵ „L'une des voies par lesquelles le pathos veut se délivrer de ce qu'il a de trop lourd, par où la vie, en se supportant elle-même, de par sa condition métaphysique, veut justement se *décharger* du fardeau de l'existence – expression qu'utilise Freud, c'est la projection imaginaire: parce qu'elle donne l'impression qu'une mise à distance est possible et que celle-ci est avant tout une délivrance.“ Henry, Michel, *Phénoménologie de la vie. Tome III. De l'art et du politique*, Paris, PUF, 2004, S. 314.

²⁷⁶ Gondek, Hans-Dieter, Tengelyi, László, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2011, S. 124.

ihn in einer seiner wenigen Überlegungen zum Tierischen selbst beschrieben. Ein längeres Zitat ist an dieser Stelle vonnöten.

„Eine solche Situation finden wir in der tierischen Hypnose vor. Wenn ein Eichhörnchen fasziniert ist von einer Schlange die im Begriff ist es zu verschlingen, dann nimmt es die Schlange nicht als Bedrohung wahr – so, wie man von der Kuh sagt, sie fasse das Gras als etwas Essbares auf – ebensowenig wie es sich selbst in Gefahr wähnt. Solange eine solche Unterscheidung bestände, wäre die Hypnose zum Scheitern verurteilt. Sie gelingt nur in dem Moment, in dem das ‚Tier‘ mit einer ihm immanenten Bewegung, mit einer Kraft übereinstimmt, dergestalt, dass sie nichts anderes als diese Kraft ist, von der sie sich tragen lässt“²⁷⁷.

Dass Henry im weiteren Verlauf seiner Überlegung diese Form des hypnotischen Zustands beispielsweise auch in der Beziehung zwischen Analytiker und Analysten vorfindet, nimmt ihm seinen letalen Charakter (der im Beispiel des Eichhörnchens zu sehr in den Vordergrund rückt). Es kann also eine überlebensfähige Lebensform gedacht werden, die sehr viel „näher“ am ursprünglichen Leben siedelt als das Leben des Subjekts, das letztlich auf eine Verfestigung der reinen Passivität, des Lebensstromes angewiesen bleibt, um ein *Selbst* zu werden. Wie lässt sich dann allerdings der Auftritt einer Lebensform erklären, die einer Selbsttheit bedarf? Warum sollte sich das Leben auf Verfestigung und Verobjektivierung, auf Ekstase und Verweltlichung einlassen, wenn es, wie wir anhand der Möglichkeit einer Lebensform in vollkommener Identität mit dem ursprünglichen Leben ohne die geringste Form von Bewusstsein oder Selbstheit, auch anders und vor allem *einfacher* ginge? Wir übertragen hier nur die Blumenberg'sche Fragestellung in lebensphänomenologische Register: Was rechtfertigt den Auftritt des Subjekts mit seinem Bedürfnis nach Verfestigung des Lebensstroms in Anbetracht der Tatsache, dass eine solche Verobjektivierung nicht wesentlich für das Leben zu sein scheint? Das Problem liegt, wie wir erwähnten es bereits, in der Selbstbezüglichkeit und Selbstgenügsamkeit des Lebens als phänomenologischer Essenz. Man weiß nämlich nicht, in welchen Kategorien man dieses Leben, diese unendlichen Macht, „die aus unvordenklichen Tiefen hervorquillt“²⁷⁸, erfassen könnte. Die unermessliche Kraft, die in diesem Leben als Trieb steckt, macht zugleich seine Unberechenbarkeit und

²⁷⁷ „Une telle situation se trouve probablement dans l’hypnose animale. Lorsqu’un écureuil est fasciné par un serpent qui se prépare à l’avaloir, il ne le perçoit pas comme autre menaçant – à la manière dont on dit qu’une vache perçoit l’herbe comme bonne à manger – pas plus qu’il ne se perçoit lui-même comme en danger. Aussi longtemps qu’une telle différenciation subsisterait, la fascination, l’hypnose serait en échec. Elle ne s’accomplit semble-t-il que lorsque l’ ‚animal‘ coïncide avec une motion en lui, avec une force, de telle manière qu’il n’est plus rien d’autre que cette force et se laisse emporter par elle.“ Henry, Michel, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 2008, S. 172 (wir übersetzen).

²⁷⁸ Gondek, Hans-Dieter, Tengelyi, László, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2011, S. 131.

Unbeherrschbarkeit für den menschlichen Geist aus. In diese Richtung geht ebenfalls die oftmals an Henry adressierte Kritik, dieses von ihm avancierte Leben wiese „eine deutliche *Tendenz zur Anonymität*“²⁷⁹ auf, da es gleichsam zu kraftvoll und mächtig ist, um sich nicht *nicht* verfestigen d.h. ipseisieren zu können: „Man hat Marmorköpfe gestaltet, die den Zorn oder den Kummer darstellen, ohne die Züge einer unverwechselbaren Einzelperson zu tragen“²⁸⁰.

Eine Radikalisierung dieses oft formulierten Einwands²⁸¹ – der, soweit wir sehen können, auf den *Grad* abzielt, mit dem das Leben sich in der Veräußerlichung²⁸² selbst verwirklicht – stellt die durchaus berechtigte Frage dar, warum es überhaupt lebendiges Leben als *Lebensform*, warum es überhaupt *Welt* als solche gibt.²⁸³ Diese Fragen siedeln nahe an theologischen Problemen, wobei Henrys letzte Schriften der Beweis für die geistige Verwandtschaft zwischen Leben und Gott sind. Hans Blumenberg wiederum hat auf die Frage, warum Gott sich auf das (verlustreiche) Abenteuer „Welt“ einließ, eine originelle Antwort gefunden:

„Somit ist auch die Allmacht einfach und stabil in ihrer Ewigkeit – würde es ihr nicht selbst zum Verdruß, die erhabensten Attribute zu besitzen, ohne jemals aus ihnen ‚etwas zu machen‘. Ich nenne das Langeweile – aber es ist, wie sich versteht, eine auf höchstem Niveau: eine der Unverträglichkeit mit sich selber. Obwohl nichts geschehen müßte, muß doch etwas geschehen; die Disposition ist übergewaltig.“²⁸⁴

In der offensichtlichen Unmöglichkeit, sich dieser Allmacht, heiße sie nun Gott oder Leben, anders als mit rein weltlichen bzw. menschlichen Kategorien zu nähern, liegt die grundsätzliche Schwierigkeit mit der Totalstruktur „Leben“. Diesen Sachverhalt bringt Bernhard Waldenfels in seiner Besprechung der *Généalogie de la psychanalyse* auf den Punkt: „Ob dieses X ein Leben ist, das in seinem Selbstempfinden allen rationalen Ordnungen voraus ist, wird man jedenfalls bezweifeln können; wäre es dies, so wüßte man nicht, wie man

²⁷⁹ *Idem.*

²⁸⁰ *Idem.*

²⁸¹ Dazu auch: Henry, Michel, *Phénoménologie de la vie Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004, S. 214-225.

²⁸² Es ist von größter Wichtigkeit, den Begriff der Veräußerlichung, unter den beispielsweise auch das Subjekt fällt, nicht negativ zu konnotieren. Unter Veräußerlichung verstehen wir alle dasjenige, was nicht primär zum „einfachen Lebensvollzug“ des Lebens gehört. Unter „einfachem Lebensvollzug“ verstehen wird das ursprüngliche Bei-sich-selbst-Sein des Lebens. Was in Frage steht, ist die Intensität dieser Veräußerlichung, die wiederum auf die Frage nach der Notwendigkeit der Veräußerlichung selbst verweist.

²⁸³ Vgl. Sebbah, François-David, *La parole henryenne*, in Brohm, Jean-Marie, Leclercq, Jean (Hg.), *Michel Henry*, Lausanne, Editions L'Age d'Homme, Les dossiers H, 2009, S. 488 (Fußnote 1).

²⁸⁴ Blumenberg, Hans, *Matthäuspasion*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988, S. 18.

es sagen sollte²⁸⁵. Ohne dass es des Rekurs auf eine so harschen Kritik an der Henry'schen Lebensphänomenologie wirklich bedürfe, ist unschwer zu erkennen, dass sich in der Spannung zwischen selbstgenügsamen Leben und erklärungsbedürftigem Subjekt ein Raum der Unbestimmtheit öffnet, der zur Füllung aufträgt – und dabei Gedankensprünge und Voraussetzungen still in Kauf nimmt.

Lebensgefahr

Es konnte bisher *nicht eindeutig* klar gemacht werden, warum die Intentionalität in den einfachen Lebensvollzug sozusagen eindringt bzw. weshalb sich der Lebensstrom in solcherlei Veräußerlichungen verfestigen muss, obwohl ihm dies nicht wesentlich ist.²⁸⁶ Die Existenz einer Lebensform, die im reinen Gefühl aufgeht, schürt jedenfalls Zweifel an der Wesentlichkeit der Selbstveräußerlichung des Lebens, ebenso wie die wiederkehrende Kritik an der Anonymität des Lebens, was die etwas unverfrorene Schlussfolgerung zulässt, die materielle Phänomenologie habe sich im Gang auf das Wesentliche zunehmend von der mundanen Existenz entfremdet: zu den Sachen selbst – aber warum zurück?

Unsere These ist, dass ein biologischer Lebensbegriff, wie ihn Blumenberg in seinen Überlegungen zur Anthropogenese anführt, besser dazu geeignet ist, das durchaus problematische Eintreten des intentionalen Bezugs (der hier paradigmatisch für derlei Formen der Veräußerlichung stehen kann) in den „einfachen Lebensvollzug“ zu erklären, als ein durch und durch essentialisiertes Leben im Stile Henrys. Deshalb bedarf es einer Verknüpfung beider Lebensbegriffe. Der Grund liegt, meinen wir, im *Überleben*, dem – im Gegensatz zum biologischen Lebensbegriff – im phänomenologischen Begriff eines selbstbezüglichen Lebens nicht Genüge getan wird. Die zwei Bedeutungen von „Überleben“ –

²⁸⁵ Waldenfels, Bernhard, *Buchnotiz zu: Généalogie de la psychanalyse*, in *Philosophische Rundschau*, 34 [1987], p. 158.

²⁸⁶ Dieser letzte Punkt ist durchaus streitbar, wenngleich Henry selbst auf diese Frage keine klare Antwort zu geben vermochten, wie er es bei einer Podiumsdiskussion um sein Werk verlauten ließ (Vgl. Henry, Michel, *Phénoménologie de la vie Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004, S. 225). Es gilt zu sehen, dass es uns in der vorliegenden Reflexion weniger um eine langwierige Diskussion jedes Details, das für oder gegen die von uns aufgestellte These spräche, als um das Ausmachen einer *Unbestimmtheit* im Denken Henrys geht – ein Verfahren, mit dem sich Henry selbst durch die Geschichte der Philosophie gekämpft hat, wovon beispielsweise seine Überlegungen zu Kants Paralogismen der reinen Vernunft zeugen (Vgl. Henry, Michel, *Destruction ontologique de la critique kantienne de la psychologie rationelle*, in Hatem, Jad; Kühn, Rolf; Ciocan, Cristian (Hrsg.), *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology*, Vol. IX/2009, Bucharest, Humanitas, 2009, S. 17-53). In diesem Sinne könnte man behaupten, dass Henry und Blumenberg dieselbe Methode befolgen, da beide aus gewissen Momenten der Unbestimmtheit und der Unklarheit eine immanente Kritik an dem in Frage stehenden System, Autor oder Gedankengang erwachsen lassen, die auf eine anthropologische bzw. lebensphänomenologische Lösung des jeweiligen Problems hinausläuft.

einerseits die *Fortdauer des Lebendigseins*, andererseits (und in einem weiteren Sinne) all dasjenige, was sich gleichsam *über dem Leben befindet, über es hinausdrängt* – wollen wir dabei unmittelbar in Verbindung zueinander stellen, denn um das Überleben garantieren zu können muss der einfache Lebensvollzug überstiegen werden.

Betrachten wir Michel Henrys *Die Barbarei* so haben wir es auf der einen Seite zu tun mit einer tragischen Beschreibung des steten Verfalls des Lebens, dessen Entfremdung von sich selbst in einer zunehmend medialen Kultur reiner Vermittlung und Virtualitäten, schließlich der Verwandlung dieses sich einst in der Kultur selbst verwirklichenden Lebens in die Barbarei; auf der anderen Seite kann man allerdings nicht umhin den apokalyptischen Prophezeiungen, zu denen sich Henry mitunter hinreißen lässt, mit relativer Indifferenz gegenüberzutreten und dies eben aufgrund der fehlenden Verbindung zwischen dem absoluten und dem mundanen Leben. Zur besseren Veranschaulichung dieses Problems möchten wir einen Vergleich anführen. Der Vorzug, den Husserls Kulturkritik vor Henrys Barbarei-Analyse hat, liegt – so anstößig es klingen mag – zu großen Teilen im jeweiligen Zeitpunkt der Publikation bzw. im *air du temps*. Die (unterschwellige) Warnung vor dem „in der Gestalt einer öffentlich geförderten, politisch instrumentalisierten Bewußtlosigkeit“²⁸⁷ sich anbietenden, technisierten Bewusstsein des Wissenschaftlers, der sich des Urstiftungssinns nicht mehr bewusst ist, wenige Jahre *vor* den Grauen des Nationalsozialismus gibt der Rede vom Funktionär der Menschheit, so gefährlich und irreführend sie auch sein mag, erst wirklich einen Sinn, nämlich durch den Gedanken, dass der Philosoph (d.h. der Mensch) hier wirklich etwas hätte ausrichten können. Der Begriff „Funktionär der Menschheit“ ist, das muss einmal ausdrücklich betont werden, ein rhetorischer Kunstgriff! Er suggeriert nicht nur die *Möglichkeit* einer tatsächlichen Einflussnahme auf das Weltgeschehen und die Menschheit, sondern auch die *Notwendigkeit* des Handelns des Philosophen. Dieses schwere Erbe tritt Henry an. Allerdings waren seine Untersuchungen zur Technik, Informatik oder Wissenschaft schon im Moment der Publikation von der *Barbarei*-Schrift, nämlich 1987, völlig überholt und fanden dementsprechend kein Echo. Diese Tatsache ebenso wie das Ausbleiben der laut Henry damals schon unmittelbar bevorstehenden Katastrophe lässt den Aufruf zur Rückkehr hin zum unsichtbaren Leben und den Orten der Sakralität des Lebens schlicht reaktionär erscheinen, denn dieses einem barbarischen Dasein geweihte Leben scheint uns nichts anzugehen.

Wir möchten diese Spekulation festigen durch eine Neuauslegung von Dominique Janicauds Abhandlung *Le tournant théologique de la phénoménologie française* aus dem

²⁸⁷ Blumenberg, Hans, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002, S. 150.

Jahre 1990, in welcher der Autor der Entwicklung der phänomenologischen Bewegung in Frankreich nachdenkt und dabei eine immer deutlicher sich abzeichnende Hinwendung der französischen Phänomenologen zu theologischen und christologischen Fragen ausmacht. Diese Annahme hat sich zwei Jahrzehnte nach Erscheinen des Texts bewahrheitet, wobei vor allen Dingen Michel Henrys sogenannte „Trilogie“, aber auch Jean-Luc Marions Philosophie der Gabe paradigmatisch für diese Neuorientierung in der Phänomenologie steht. Janicauds Kritik – die erste ausführliche kritische Auseinandersetzung mit der Henry'schen Phänomenologie – zielt vor allen Dingen auf Henrys Methode ab, unter dem Deckmantel der von ihm so scharf kritisierten Phänomenologie allzu Mystisches als Ergebnis einer streng phänomenologischen Analyse auszugeben.²⁸⁸ Die „phänomenologischen“ Strukturen des absolut immanenten Lebens – d.h. des Wesens der Phänomenalität –, auf die Henry sich beruft, haben nichts Strukturierendes an sich und gehen nicht über die dem Leben eigene Tautologie der Selbstbezüglichkeit, über seine Selbstaffektion hinaus wobei dieses derart essentialisierte Leben in den Rang des Absoluten erhoben wird.²⁸⁹

Was auffällt, ist der paradoxe Charakter des Lebens, das sich jeder Art Intentionalität entzieht und nur gefühlt werden kann, in der absoluten Passivität des Lebendigen gegenüber dem ihn überwältigenden Gefühl, im vorbegrifflichen Erleben einer Emotion, in dem Bezug, den man zum eigenen Körper unterhält, in der Unmittelbarkeit des Schmerzes und der Freude, etc. Allerdings meinen wir, dass die Widersprüchlichkeit weniger in den dem Leben immanenten Strukturen als in *der Beziehung zwischen Werk und Leser*, d.h. Leben und Mensch liegt. Janicaud gibt das Beispiel der absoluten *Einsamkeit* des Lebens, das zugleich auch die *universale Grundstruktur* des Seins sein soll²⁹⁰; man kann aber auch die Henry'sche Reduktion des pathischen Grundstoffs des Lebens auf Freude und Leiden angesichts der unbeschreiblichen Fülle an menschlichen Emotionen anführen; die systematische Wiederholung der gleichen Begriffe zur Charakterisierung des Lebens, die aufgrund ihrer (bewußten) Metaphernarmut enttäuscht; die zunehmende Entfernung des Lebens von der menschlichen Logik, die in dem *Décomposition du monde humain par l'effet des paroles du Christ* betitelten Kapitel der *Paroles du Christ* gipfelt; der ständige Rekurs auf weltliche

²⁸⁸ „Sur quoi porte donc, en définitive, notre contestation? Précisément sur l'utilisation du pavillon et du manteau de la méthode phénoménologique pour en inverser ou en compromettre les acquis effectifs, transformer des procédures précises, limitées, éclairantes, en préludes incantatoires à l'auto-référence absolue de la vie et à sa sacralité pathétique.“ Janicaud, Dominique, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009, S. 127.

²⁸⁹ „Le processus méthodologique qui permet à Michel Henry de donner d'abord toutes les apparences (et les titres) de la phénoménologie pour parvenir à la restauration la plus fantastique de l'essentialisme est finalement assez simple: à force d'originare, on s'installe dans l'essentiel, on l'autonomise, on le célèbre même.“ *Ibidem*, S. 112.

²⁹⁰ *Ibidem*, S. 114.

Strukturierungen und Kategorien bei gleichzeitigem Willen einer absoluten Reduktion dieser horizonthaften Weltlichkeit²⁹¹; schließlich die nur schwer zu durchdringende Dichte der Lebensstrukturen, denen allerdings ohne viel Mühe der Gottesbeweis entlockt werden kann, da das Leben uns ja schließlich *gegeben* wurde – all das *wirkt* befremdlich auf den Leser, dem das sogenannte Wesen seiner Existenz plötzlich sehr fremd vorkommen muss. Dabei verschärft die vollkommene Nachvollziehbarkeit der Henry'schen Argumentation und Deduktion nur die Trennung zwischen dem Leser und dem ihn überwältigenden Werk, das den bewiesenen Urgrund allen Seins doch nur (und wieder einmal) in die Abstraktion des Weltfremden versinken lässt.²⁹²

Die methodologischen Fehler, die Janicaud der materialen Phänomenologie vorwirft²⁹³ interessieren uns an dieser Stelle nur insofern sie Zeichen einer Entfremdung dieser Richtung der Phänomenologie von der menschlichen Wirklichkeit sind, wie sie in der *Barbarei*-Schrift exemplarisch zum Ausdruck kommt: die Heterogenität des sich selbst gebenden „Objekts“ und der aus diesem „Objekt“ ihre Daseinsberechtigung beziehenden Methode der Phänomenologie²⁹⁴ sowie der in all dem operierende Zirkel der Auto-Explication des Lebens sind, so denken wir, der Ausdruck eines *Mangels an menschlichen Strukturen*, Charakteristika und Verhaltensweisen deren Grundmerkmal die *Unsicherheit* ist, aus der – nach Heidegger²⁹⁵ – eine jede Entscheidung erwächst. Deshalb bleibt in einer Theorie der Auto-Explication und Selbstaffektion beispielsweise unverständlich, warum sich der Phänomenologe dem Problem des Lebens überhaupt erst zuwendet: Was sind die Grundmotivationen einer solchen Wissenschaft?²⁹⁶ Oder, um mit Blumenberg zu sprechen: Warum wollte der Forscher eigentlich wissen, was er nun zu wissen glaubt?

²⁹¹ Vgl. Waldenfels, Bernhard, „Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie“, in: Ders.; Därmann, Iris (Hrsg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München, Fink 1998, S. 41.

²⁹² „À l'indifférence envers ce problème [du destin chez Hegel] correspond plus généralement, dans la phénoménologie mystique de Michel Henry, un mépris complet pour toutes les déterminations effectives de la vie, de telle sorte que le souci du fondamental et de l'originaire congédie tout autre souci, désincarnant cette affectivité qu'on voulait concrète.“ Janicaud, Dominique, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009, S. 117.

²⁹³ Vgl. *Ibidem*, S. 118-127.

²⁹⁴ „La méthode phénoménologique est l'auto-explication de la vie transcendente de la subjectivité absolue sous la forme de son auto-objectivation. [...] Je peux me représenter ma vie et cette possibilité principielle est incluse dans la vie.“ Henry, Michel, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990, S. 129.

²⁹⁵ Heidegger, Martin, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart, Reclam, 1960, S. 54.

²⁹⁶ „Dans le cas de l'économie politique comme dans celui de la phénoménologie, il ne suffit pas d'avoir fait retour à la subjectivité vivante et au *pathos* originaire pour prétendre à une nouvelle fondation. L'espace de pensée ainsi dégagé doit aussi permettre de mesurer quelles sont les présuppositions minimales de toute discipline de type scientifique et le caractère inévitable, destinal, de cette détermination rationnelle de l'expérience.“ Janicaud, Dominique, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009, S. 126.

Worum es uns in obiger (zugegeben stark vereinfachten) Parallelsetzung zwischen Henry und Husserl sowie in unserer anthropologischen Neuauslegung der Janicaudschen Kritik an der Lebensphänomenologie geht, ist der Aufweis des feinen Unterschieds zwischen der Henry'schen und beispielsweise der Husserl'schen Kulturkritik, der in dem für den Leser deutlich spürbaren Gefühl einer *drohenden Gefahr* liegt, die ihn selbst unmittelbar betrifft. Unser Anliegen ist es – um es anders auszudrücken – den phänomenologischen und den biologischen Lebensbegriff miteinander zu verbinden, was einer In-Gefahr-Setzung des absoluten Lebens gleichkäme, die seine Selbstbezüglichkeit um eine „kämpferische“ Dimension erweitert und dem Henry'schen Diktum von der unendlichen Kraft des Lebens den Begriff des *schwachen Lebens* entgegensetzt, der korrelativ steht zu Blumenbergs „Wesen, dem Wesentliches mangelt“²⁹⁷. Eine Integration des Moments der Gefahr, das in den biologischen Drang auf Selbsterhaltung und also in den Überlebenstrieb einspielt, in den phänomenologischen Lebensbegriff so, wie ihn Henry beschrieben hat, würde tatsächlich eine Annäherung zwischen dem absoluten und dem mundanen Leben bedeuten, für die Husserls „Funktionär der Menschheit“ exemplarisch steht. Eine Integration des Moments der Unsicherheit und der Gefahr in das Leben beinhaltet nämlich die Notwendigkeit, dass das Über-Leben zu einem wesentlichen Bestandteil des absoluten Lebens wird: Intentionalität, Technisierung, Vernunft und Begrifflichkeit als Ausdruck der Entlastung von der erdrückenden Bürde der Impressionen, als Distanznahmen zum einfachen Lebensvollzug würden ihm wesentlich. Der Auftritt der Intentionalität in das Leben des lebendigen Subjekts als Mittel zum Überleben wäre dann selbst noch einmal fundiert im Überlebenswillen des Lebens selbst. Das Denkschema kehrt sich gleichsam um: von einem Hinabschauen in die Tiefe, in den Abgrund des Lebens zu einem „Hinaufschauen“ auf die Welt, auf all die weltlichen Formen, die das Leben aus sich selbst hervorgebracht hat und die Ausdruck des ihm inhärenten Willens sind, seine gefährdete „Existenz“ zu sichern.

Was aber bringt das Leben in Gefahr? Was sind die „natürlichen Feinde“ des Lebens, deretwegen es Schutzmechanismen entwerfen muss? Diese Fragen werfen uns wieder auf den Ausgangspunkt der Untersuchung zurück: Warum veräußerlicht sich das Leben? Auf dieser tiefsten aller Ebenen, die die Grenze zum Unsagbaren streift, kann die Antwort natürlich nur im Leben selbst gesucht werden. Der Versuch einer Beantwortung dieser Frage – die Kernfrage der Lebensphänomenologie – könnte in der eingangs bestimmten Doppeldeutigkeit des Worts „Überleben“ liegen. Wir sahen bereits, dass es zum Überleben des Über-Lebens bedarf, für das die Technik exemplarisch steht: Distanz zum rein intuitiven Lebensvollzug,

²⁹⁷ Blumenberg, Hans, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001, S. 423.

Sammlung und Vereinfachung der Impressionen, Gedankensprünge und Sinnverzichte sind Garanten für ein sicheres Leben. An der Funktionalität des Über-Lebens als Garant des Überlebens besteht kein Zweifel. Was vielmehr in Frage steht, ist die Legitimität der von uns aufgestellten Behauptung, der Wille zum Überleben sei das Wesen des Lebens selbst. Es fehlt uns das antreibende Moment einer *Gefahr* für das absolute Leben, das es dazu nötigt, nicht einfach „nur vor sich hin leben“ zu können, sondern, darin dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik widersprechend, spontan und aus sich selbst heraus auf den unwahrscheinlichsten Zustand von allen, auf das weltliche Leben, das Über-Leben hinzudrängen. Wir vertreten im Folgenden die These, dass dieses antreibende Moment in dem dem Leben inhärenten *Selbststeigerungstrieb* gefunden werden kann. Es bedarf nun einiger Erklärungen, die wir – dabei den von Blumenberg beschriebenen Eintritt begrifflichen Denkens in die menschliche Lebenswelt ständig vor Augen haltend – durch die Verknüpfung von Anthropologie und Lebensphänomenologie zu geben versuchen.

Es versteht sich von selbst, dass die dem Leben drohende Gefahr, die den Impuls für den Überlebenswillen gibt, von nichts anderem als vom Leben selbst ausgehen kann, da wir uns sonst in einem dualistischen Denkschema bewegen müssten. Daraus folgt, dass das Leben für sich selbst die größte Gefahr darstellt. Diese Gefahr besteht, so die Grundannahme, im einfachen Vor-sich-Hinleben des Lebens, das sich seinem Selbststeigerungstrieb widersetzt. Es gibt nun zwei Möglichkeiten, diese Grundthese zu erläutern; beide stehen für die verschiedenen Denkwege, die eine anthropologischen Untersuchung eingeschlagen kann. Die erste Möglichkeit ist die Gleichsetzung des dem Leben immanenten Selbststeigerungsprinzips, das – wir wiederholen es – den Wechsel des Zustand des Systems „Leben“ zu einem anderen, unwahrscheinlichen Zustand wie „Welt“ beschreibt, mit dem Prinzip der Mutation in der Evolutionstheorie. Erst dieses Prinzip gibt den Anstoss für eine Veränderung der körperlichen und geistigen Möglichkeiten und somit für eine gesteigerte Überlebensmöglichkeit – gesetzt, die Mutation entwickelt sich zum „Guten“ hin. Der Überlebenswille, den wir dem Lebewesen bereits zugeschrieben haben, ist nur der Wille, die durch die Mutation eröffneten Möglichkeiten zu ergreifen, um das eigene Leben zu sichern und zu verlängern. Auf tiefenphänomenologischer Ebene würde dies bedeuten, dass das Leben sich der sich plötzlich auftuenden Möglichkeiten spontan bewusst würde und sogleich die Gelegenheit ergriffe, den Zustand schlichten Lebens gegen die Möglichkeit einer „gesteigerten“ Existenz einzutauschen. Selbststeigerungs- und Überlebenstrieb gehen in diesem Modell eine Symbiose ein: das Leben ergreift die Möglichkeit, sich selbst zu überleben, die ihm der Selbststeigerungstrieb bietet. Dieses Erklärungsschema weist

allerdings zu viele Unzulänglichkeiten auf, als dass wir es hier weiter verfolgen wollten. Eine dieser Ungereimtheiten besteht beispielsweise in dem Sachverhalt, dass die Mutation in der Evolutionstheorie wiederum erbtheoretisch begründet wird, nämlich (unter anderem) durch natürliche Radioaktivität. Das Fehlen einer heterogenen Ursache in der tiefenphänomenologischen Sphäre, in der es nichts als das Leben gibt, führt zu einem unendlichen Regress: was ruft wiederum die Selbststeigerung/Mutation des Lebens hervor, etc.? Des Weiteren käme eine Erklärung des phänomenologischen Lebens durch die Evolutionstheorie, durch die Logik der Wissenschaft also, der völligen Missachtung der Henry'schen Errungenschaften sowie der Grundprinzipien seiner Philosophie gleich.²⁹⁸ Dies sind die Gründe, weshalb wir diesen Antwortversuch hier nicht weitertreiben wollen.²⁹⁹

²⁹⁸ Den Versuch einer Verbindung von Wissenschaft und Leben – das sei hier nebenbei erwähnt – sehen wir in *Schrödingers Plädoyer für ein akausales Denken* angedeutet, das er in Reaktion zum dem Befund ausarbeitet, in der Natur herrschten grundsätzlich Chaos und Unregelmäßigkeit. Angesichts dieser wesentlichen Unbeherrschbarkeit der Natur (für die die in systematischer Beziehung zum bereits angeführten zweiten Hauptsatz der Thermodynamik stehende Entropie ein Paradebeispiel ist insofern der *wahrscheinliche* Zustand, auf den ein System hinstrebt, zugleich der molekular *ungeordnete*, d.h. unwahrscheinliche Zustand ist, was wiederum ein Indiz für die Willkür ist, mit der in den Wissenschaften Prinzipien und Gesetze festgelegt und dynamisiert werden), verkommen die scheinbar strengen Naturgesetze zu rein statistischen Werten. Ein Beispiel für dieses akausale Denken findet Schrödinger im ostasiatischen *Tao*, das es uns (in bescheidenem Maße) ermöglicht die in der westlichen Welt als *Butterfly Effect* bekannte irgendwie sinnvolle Verkettung der unmöglichsten Begebenheiten zu erfassen. Statt nach einem Grund wird hier nach dem Sinn gefragt, der, so Schrödinger, unsere Suche nach dem Grund in ein viel größeres Ganzes einfügt, es als Nebensächlichkeit auftreten lässt. Eine Aufwertung der Kontingenz, der Unbeherrschbarkeit und des Chaos – des Lebens, in einem gewissen Sinne – in den Wissenschaften soll uns wegführen von einem determinierten und verobjektivierten Weltganzen hin zu einem Zustand, in dem das Treiben der Menschen noch Werte hat und Sinn macht: „Ich meine vor allem die ethischen und ästhetischen Werte, Werte jeder Art, alles, was auf Sinn und Zweck des Geschehens Bezug hat“ (Schrödinger, Erwin, *Was ist ein Naturgesetz? Beiträge zum wissenschaftlichen Weltbild*, München, R. Oldenbourg Verlag, 2008, S. 84). Es geht, im Grunde genommen darum, die ursprüngliche Hilflosigkeit des Menschen gegenüber der Natur in ihren positiven Seiten zu betrachten, sich auf sie zu besinnen und möglichst in diesem Stadium verhaftet zu bleiben. Denn sie ist das Äquivalent zum Chaos der Natur, und macht nur als solche wirklich Sinn: Hilflosigkeit und Chaos sind der allernatürlichste Zustand. Wir erkennen also, dass diese Rückbesinnung auf den Urzustand, der in gewisser Weise den Urzustand des Lebendigen im Leben bezeichnet, aus den unerschließbaren Tiefen des Alls, des Lebens schöpft, und der Wissenschaft eine Form der Demut zuträgt, die ihr selbst höchst dienlich ist insofern sie den sich in intellektuelle Höhenflügen versteigenden Wissenschaftler auf den Boden der Tatsachen zurückdrängt, der doch einer genaueren Betrachtung bedarf als es die Erfolge der tatsächlich rein statistischen Naturgesetze vermuten ließen. Schrödingers Plädoyer für ein akausales Denken ist zugleich ein Plädoyer für das Moment der Überraschung und Überwältigung, das dem Forscher verlustig gegangen ist. Der Sinn der Verknüpfung des Lebens mit der Wissenschaft besteht nicht in der Dämonisierung der Wissenschaft und ihrer Fortschritte, sondern in der Demut, die sie dem Forscher aufträgt.

²⁹⁹ Schließlich könnte man sich die Frage stellen, ob die Lebensphänomenologie nicht mit der klassischen Phänomenologie dahingehend übereinstimmt, dass beide der Evolution keine große Beachtung zukommen lassen – ein Sachverhalt, der durch Henrys Zuwendung zur Theologie und zu christologischen Fragen an Schärfe gewinnt. Dazu Blumenberg (über Husserl): „Zur transzendentalen Intersubjektivität gehört zwar notwendig eine ‚Geschichte‘ ihrer Leistungen, nicht aber ein Geschichte der organischen Voraussetzungen ihrer Leistungsfähigkeit.“ Blumenberg, Hans, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002, S. 49.

Der Wille zum Überleben

Wir möchten uns statt dessen auf Blumenbergs Untersuchungen rückbesinnen und den Selbststeigerungstrieb anthropologisch fassen als ein Streben hin auf den Genuß, den Luxus und das Glück. Dies ist der dritte Sinn von „Überleben“, den wir unterscheiden können: das überschäumende, sich überstürzende Leben, das auf den Genuß seiner selbst hindrängt. Das „einfache“ Leben hemmt dieses *Überleben-Wollen* des Lebens, weshalb letzteres sich dagegen zur Wehr setzt, worin wiederum sein Überlebenstrieb als Kampf gegen die drohende Stagnation bzw. den Verfall besteht. An dieser Stelle müssen wir den biologischen Lebensbegriff, mit dem wir den phänomenologischen koppeln wollen, um eine Dimension erweitern, die nicht mehr rein biologisch legitimiert wird: *das Leben kann sich nicht im Kampf um das reine Überleben erschöpfen, da dieser Kampf nur durch Anpassung an die Umwelt gelingen kann.*³⁰⁰ Da die größtmögliche Anpassung des Lebens an sich selbst allerdings nur im „einfachen“ Lebensvollzug, d.h. im stillen Weiterleben bestehen kann, träte das rein biologische Leben in einen Zirkel ein: im Versuch zu überleben vertieft sich das Leben nur noch mehr in die Stagnation, aus der es eigentlich herauszukommen sucht.

In der eingehenden Auseinandersetzung mit dem biologischen Überlebensbegriff wird allerdings klar, dass die von uns zu Beginn der Untersuchung hervorgehobene Verbindung zwischen Überlebenstrieb und Über-Leben *nur anthropologisch zu rechtfertigen ist*. Als solche hat sie keinen Platz in der Teleologie der Natur: Leben – biologisch gesehen – drängt nicht auf Veräußerlichung und Distanz, sondern auf Anpassung, Nähe und Ruhe. Der zwischenzeitlich vom Lebensphänomenologen erhobene, durchaus berechtigte Einwand, die dem phänomenologischen Leben von uns zugeschriebenen Charakteristika, Triebe und Dränge seien allesamt schon von Henry in seinen philosophischen Werken thematisiert, ausgearbeitet und bestimmt worden, weshalb es unserer bisher vorangetriebenen Parallelsetzung des phänomenologischen mit dem biologischen Lebensbegriff zum besseren Verständnis der Lebensphänomenologie gar nicht erst bedürfe, ist entlarvend! Er macht deutlich, *in welchem Maße rein anthropologische Verhaltensmuster die phänomenologische Beschreibung des Lebens unterwandern*.

Der Überlebenswille des Lebens steht parallel zum Überlebenswillen des Menschen, der sich, entgegen des ihm von seinen biologischen Fähigkeiten vorgezeichneten Wegs, auf

³⁰⁰ Vgl. Klein, Rebekka A. (Hrsg.), *Auf Distanz zur Natur. Philosophische und theologische Perspektiven in Hans Blumenbergs Anthropologie*, Würzburg, Verlag Königshausen und Neumann, 2009, S. 166 f.

Distanz zur Natur setzt. Paradigmatisch für diese Distanznahme zum natürlichen Lebensvollzug, der letztlich im Tod des Menschen enden würde, steht der Eintritt des begrifflichen Denkens in seine Lebenswelt: „Der Begriff hat etwas zu tun mit der Abwesenheit seines Gegenstandes“³⁰¹. Was im Moment der Reflexion auf den Plan tritt ist die im Warten begriffene Dimension der Zeitlichkeit, der Mittelbarkeit und der Endlichkeit. Diese menschlichen Eigenschaften sind dem phänomenologischen Leben nur scheinbar fremd. In seinem Drang auf das *Überleben* hin, der seinen Überlebenstrieb bestimmt, bedarf das Leben des *Über-Lebens* insofern nur hier, in der Distanznahme zur eigenen Unmittelbarkeit (beispielsweise in der Technik, der Wissenschaft, im reflexiven bzw. intentionalen Denken, etc.) eine *Problematisierung* seiner selbst stattfinden kann. Dies ist u. E. der tiefere Sinn des von Henry in den Mittelpunkt seiner Theorie gestellten Begriffs der Erprobung (*épreuve*) bzw. der Selbsterprobung (*auto-épreuve*): erst in der Distanznahme zu sich selbst *erfasst* das Leben die Kräfte, die in ihm schlummern, gleich dem Menschen, der sich erst in der Geborgenheit der Höhle seiner intellektuellen Fähigkeiten vollends bewusst werden kann.³⁰² Es gilt allerdings zu beachten, dass der Gang in die Höhle trotz des Schutzes, den er dem Menschen bietet, mit einer gewissen Unsicherheit behaftet bleibt, da es einerseits meist nur *einen* Ausweg aus der Höhle gibt, da andererseits in ihr selbst tödliche Gefahren lauern könnten. Bis zu dem Moment, an dem die Höhle sich als geeigneter Aufenthaltsort „bewährt“ hat, bleibt sie eine tödliche Falle: der Mensch, der seinen unmittelbaren, „reaktiven“ Lebensvollzug gegen den Schutzraum der Höhle, d.h. das begriffliche Denken eintauscht, begibt sich unter Umständen und für eine gewisse Zeit in eine lebensgefährliche Situation, in welcher er sozusagen mit dem Rücken zur Wand steht. Die In-Gefahr-Setzung des Lebens bleibt also bestehen, da selbst im momentanen Verweilen im *Über-Leben* der

³⁰¹ Blumenberg, Hans, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007, S. 9.

³⁰² Diese Intuition verdanken wir den originellen Recherchen Raphaël Gély's zur Rolle der Einbildungskraft im Denken Henry's. Zum besseren Verständnis seines Denkens und der Patenrolle, die es für die vorliegende Reflexion einnimmt, wollen wir ein längeres Zitate anführen: „Lorsque le donné sensible est purement et simplement replié sur lui-même, lorsqu'il n'est plus vécu comme travaillé de l'intérieur par ce qui ne se donnera peut-être jamais en présence, nous entrons dans un régime perceptif où la vie tente en fait de fuir l'épreuve affective qu'elle fait de sa force et où par conséquent la perception se trouve purement et simplement fonctionnalisé. Inversement, lorsque la perception est amenée à se déployer de façon plus riche et dans une attention à l'épreuve radicalement immanente que le vivre même de la vie y fait de lui-même, elle nourrit d'autant plus la vie imaginaire. C'est dire que l'imaginaire henrien occupe une place tout à fait centrale dans l'épreuve radicale que l'acte perceptif fait de la réalité même de ce qu'il est en train de percevoir.“ Hatem, Jad; Kühn, Rolf; Ciocan, Cristian (Hrsg.), *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology*, Vol. IX/2009, Bucharest, Humanitas, 2009, S. 189. Die Hervorhebung der Arbeit, die das Leben an sich selbst zu vollstrecken hat, um sich selbst steigern zu können, imponiert in dieser Auslegung des Henry'schen Denkens. Es ist klar, dass eine solche Interpretation das in die Abstraktion abzurutschen drohende Leben zurück in den weltlichen Vollzug holt, ohne es diesem zu unterwerfen. Gély's Prüfsteine – die Sprache, die Imagination und das literarische Schaffen – sind der Ausdruck dieser Schweben, in der sich das „wahre“, d.h. selbstgesteigerte Leben befindet. Zwischen Realität und Irrealität, zwischen Arbeit und Inspiration west das lebendige Leben.

Welt ein gewisses Moment der Gefahr einspielt, in dem Leben *auf die Probe gestellt wird* – gleich dem Menschen, der nur im Ausgang aus diesem (wenn auch kurzen) Moment vollkommener Unbestimmtheit und Unwahrscheinlichkeit in Bezug auf das eigene Überleben in den Genuß der Vernunft, der Kunst (wie sie sich in den Höhlenmalereien ausdrückt) und der Sozietät (was, in einem gewissen Sinne, die Religion impliziert) kommt. Die Orte, an denen das Leben auf Distanz zu sich selbst geht, sind nicht etwa Orte der Ruhe und des Unmittelbaren, sondern der vorübergehenden *Lebensgefahr*, die das Leben dazu nötigen, sich selbst zu problematisieren, sich von seinen innersten Möglichkeiten her zu ergreifen, was für das Leben als reiner Affektivität einem neuen „Lebensgefühl“ gleichkommt, das aus dieser heftigen Erschütterung der eigenen pathischen Stofflichkeit erwächst. Dieses aus der Distanz zur (eigenen) Natur erwachsene neue „Lebensgefühl“ charakterisiert Blumenberg anthropologisch als den aus diesem Abtauchen in die Begrifflichkeit sich nährenden Willen des Menschen, zurück zur reinen Sinnlichkeit zu kommen:

„Die Abkehr von der Anschauung steht ganz im Dienst der *Rückkehr zur Anschauung* [...] Der Begriff, das Instrument der Entlastung [...] ist zugleich das Instrument einer Anwartschaft auf neue Gegenwärtigkeit, neue Anschauung – aber diesmal einer nicht aufgezwungenen, sondern aufgesuchten“³⁰³.

Die Selbststeigerung, auf die das Leben hinstrebt, realisiert sich in diesem neuen Lebensgefühl des Lebens, das wiederum den Ausgangspunkt für die lebendige Kultur bietet. Kultur ist sowohl ein Ausdruck des Genuss, den das Leben an sich selbst hat, als auch die Erfüllung ihrer Notwendigkeit, zu *Überleben*, die ihr wiederum *überlebenswichtig* ist: „Die höheren Bedürfnisse, die aus der Natur des Bedürfnisses selbst folgen, ergeben die ausgebildeten Kulturformen, die in der Kunst, Ethik, Religion vorliegen“³⁰⁴.

Ein veränderter Lebensbegriff

Es ist an der Zeit, unsere Gedanken zu sammeln und eine Schlußfolgerung aus dem bisher Dargelegten zu ziehen. Der Ausgangspunkt unserer Überlegung war der Befund, das phänomenologische Leben (*Vie*), das dem subjektiven Leben (*vie*) selbst noch vorsteht, drohe in die Anonymität abzurutschen, und dies aufgrund der Unbestimmtheit in Bezug auf die Notwendigkeit einer Veräußerlichung des Leben in der Welt bzw. in der Subjektivität. Unser

³⁰³ Blumenberg, Hans, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007, S. 27.

³⁰⁴ Henry, Michel, *Die Barbarei*, Freiburg/München, Alber, 1994, S. 112.

Versuch, die Kluft zwischen Leben als materiell-phänomenologischer Essenz und dem subjektiven Leben mit seinen weltlichen Vollzügen zu überbrücken, zeugt dabei von unserem aufrechten Willen, die Grundprinzipien der Lebensphänomenologie nicht einfach preiszugeben, sondern kritisch zu erneuern. Blumenbergs Anthropologie bietet u. E. einen Ausweg aus der Anonymität des phänomenologischen Lebens. Wir haben versucht, den von Blumenberg hervorgehobenen Begriff des Überlebenskampfes auf den Lebensbegriff nach Henry zu übertragen, wobei sich drei verschiedene Bedeutungen von „Überleben“ abzeichneten: der erste – der Kampf – ist insofern von den beiden anderen – die „überlebendigen Hilfsmittel“ sowie der Drang, in den Genuss des eigenen Lebens zu kommen – unterschieden als er nicht rein menschlich ist. Das Leben muss auf das *Überleben* hindrängen, da alles andere seinem Verfall gleichkäme. Dazu Blumenberg: „Nichts als leben, das ist, was das Leben nicht erträgt, worüber es hinausdrängt, weil Selbsterhaltung zwar seine Notwendigkeit, aber nicht sein Sinn ist“³⁰⁵. Im Weg hin auf dieses überschäumende Leben muss es sich allerdings zunächst von sich selbst distanzieren, weshalb ihm die Veräußerlichung zur Notwendigkeit wird. Erst in seinen von uns als Über-Leben bezeichneten Veräußerlichungen kann das Leben sich selbst zum Problem werden und dadurch erst aus den Quellen schöpfen, die ihm andernfalls verborgen geblieben wären.

Unser Versuch, diese Veräußerlichung des Lebens als eine Wesenheit des Lebens zu bestimmen kann zugleich als Versuch angesehen werden, der Technik, der Wissenschaft oder der medialen Kultur mehr Gewicht im Prozess der Selbstaffektion des Lebens zukommen zu lassen. Unser Anliegen ist es, die gefährliche Barbarei-Rhetorik Henrys zu überwinden indem wir aufzuweisen versuchen, dass das Leben sich in der allergrößten Entfremdung von sich selbst wiederum zum allergrößten Problem wird. In den Bemerkungen zur Barbarei kommt Henrys Schwanken zwischen einem vollends autonomisierten und einem von seinen kulturellen Auswüchsen abhängigen Leben wohl am deutlichsten zum Ausdruck. Indem wir dem Leben einen Überlebenstrieb einschreiben, plädieren wir – das ist unschwer zu erkennen – für eine Einbindung der „weltlichen Auswüchse“ des Lebens in den Prozess seiner Selbstfindung. Bewegte sich die Analyse bisher noch in geistiger Nähe zu Henry, wollen wir ihm nun Blumenbergs Schema der Entwicklung der Wissenschaften entgegensetzen, das in weiten Teilen von der Wissenschaftstheorie Thomas S. Kuhns beeinflusst wurde.³⁰⁶ Diesem Modell zufolge bestimmt nicht etwa das Prinzip der Denkökonomie (für das Ockhams

³⁰⁵ Blumenberg, Hans, *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010, S. 33. In solcherlei Zitaten wird deutlich, wie nahe sich Blumenberg und Henry bisweilen kommen, ohne sich jedoch wirklich berühren zu können.

³⁰⁶ Vgl. Blumenberg, Hans, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007, S. 19-25.

Rasiermesser exemplarisch steht) die Entwicklung der Wissenschaft, denn sie „entsteht im Randbereich der übertriebenen Verfeinerung durch das Auftreten inkonsistenter Daten“³⁰⁷. Blumenberg behauptet weiterhin Folgendes:

„Die *Idee der theoretischen Ökonomie* ist ein Produkt geschichtlicher Bedrängnisse des Menschen, der biologistischen Beschreibung seiner Situation als einer ständigen Darwin-Situation, nicht der Inbegriff der Beschreibung geschichtlicher Motivation zu Wissenschaft.“³⁰⁸

Henry macht die Momente größter Sakralität d.h. der maximalen Selbststeigerung des Lebens in der Kunst, der Ethik und der Religion aus. Es bleibt fraglich, inwiefern wir es hier mit einer phänomenologischen Beschreibung oder mit einer persönlich motivierten Bestimmung zu tun haben; inwiefern Henry dem Leben nicht ein gewisses Maß an Besonnenheit unterlegt, für deren Legitimität sich keine Anzeichen im Leben finden lassen. Wir vertreten jedenfalls die Ansicht, dass man in Sachen des Lebens nur „aufs Ganze gehen“ kann! Dementsprechend darf Kultur nicht in eine barbarische und eine lebendige Kultur eingeteilt werden; die Selbstverwirklichung des Lebens umfasst die *Totalität* aller aus ihm erwachsenden, weltlichen Erscheinungen. Selbst im „lebensfeindlichsten“ aller Auswüchse moderner Wissenschaftlichkeit wird sich das Leben zum Problem, erfasst sich selbst im Schmerz der drohenden Vernichtung (die letztlich doch immer nur illusionär bleibt³⁰⁹): das Barbarische ist, allen Anzeichen entgegen, ein Ort tiefster Selbsterkenntnis des Lebens. Umgekehrt ist die von Blumenberg beschriebene Evolution der Wissenschaften aus einer an Unerträglichkeit grenzenden Verfeinerung ihrer selbst heraus³¹⁰ ein Ausdruck der *Verschwendungssucht des Lebens*, das sich in der Sterilität einer der Lebenspraxis fernen Untersuchung von sich selbst entfremdet, nur um als gesteigerter Lebenswille in die Ausarbeitung eines neuen Paradigmas einzufließen. Ein besseres weil von empirischen Gegebenheiten unabhängiges Beispiel für diesen Sachverhalt bietet die Kunst: Kreativität und Innovation entstehen nur im Anlaufen gegen die Schranken der Konvention, im Überschreiten

³⁰⁷ *Ibidem*, S. 23.

³⁰⁸ *Idem*.

³⁰⁹ „Dieser Sprung ist eine Flucht in die Äußerlichkeit, in der es darum geht, vor sich selbst zu fliehen und sich folglich dessen zu entledigen, was man ist, sowie vom Gewicht dieser Malaise und dieses Leids. Doch bleibt diese Flucht in ihrem eigenen Pathos gefangen, nämlich in der Unzufriedenheit, aus der sie hervorgeht, sowie dieses in sich gefangen bleibt. Anstatt sich von dem loszumachen, wovor sie fliehen will, und es auf dem Weg zurückzulassen, trägt die Flucht die Unzufriedenheit mit sich und bringt sie bei jedem Schritt wieder hervor.“ Henry, Michel, *Die Barbarei*, Freiburg/München, Alber, 1994, S. 295.

³¹⁰ Es sei hier angemerkt, dass dieses Schema ebenfalls dem Aufbruch der Lebenswelt zu Grunde liegt: im Moment zu hoher Verdichtung des in der Lebenswelt waltenden Metaphernkonstrukts, in der übertriebenen Verfeinerung der Details des Mythos tritt das abwägende Denken und damit die Begrifflichkeit in die Sphäre vorgegebener Selbstverständlichkeiten ein, woran die Lebenswelt zerbricht.

der geltenden Grenzen. Die Leidenschaft, mit der sich der Künstler der Perfektionierung gängiger Techniken widmet wird ihm mit einem Mal so unerträglich, dass sich der aus der Frustration entstandene neue Lebenswille ungebremst in einem neuen Werk einer neuen Stilrichtung niederschlägt. Diese Leidenschaft, die unter anderem aus der Selbsterprobung in der Distanz zum eigenen Selbst erwächst, muss eine allumfassende, sich in *allen* Formen weltlicher Kulturalität äußernde sein. Dem (durchaus konnotierten) Ideal der Besonnenheit, der „goldenen Mitte“, das wir in Henrys Darstellung der Momente der Sakralität des Lebens ausmachen konnten und das sich aus der von ihm vorgenommenen Einteilung der Affektivität selbst in zwei sich durchdringende Grundtonalitäten, nämlich Schmerz und Freude, ergibt (da es gilt, zwischen diesen beiden die Mitte zu halten), diesem Ideal wollen wir einen „lebendigen Extremismus“ entgegenstellen, in dem die Flucht nicht nur als Flucht *vor* sich selbst, sondern auch als Flucht *zu* sich selbst verstanden wird.

Hier haben wir es allerdings nicht mehr mit phänomenologischer Beschreibung, sondern mit einer persönlich motivierten Interpretation des Lebensbegriffs zu tun. Dies könnte man auch Henry vorwerfen: dass seine Kulturkritik sich phänomenologisch ausgiebt (was Janicaud bereits anklagte), letzten Endes allerdings nur ein Aufruf zur Rückkehr hin zum Konservativismus und zur Infragestellung der säkularisierten Gesellschaft ist, dem ein metaphysisches Fundament unterlegt wurde. Zum Gelingen der Kulturkritik bedarf es der genauen Bestimmung der „Mechanismen“ des Lebens, von denen allein auf die ausgezeichneten Momente der Selbstverwirklichung und der Barbarei des Lebens geschlossen werden kann. Unsere Parallelsetzung der Evolution des Menschen mit dem Henry'schen Lebensbegriff sollte zeigen, dass eine Deutung möglich ist, die, indem sie den Überlebenstrieb des Lebens in den Vordergrund stellt, *alle* weltlichen Erzeugnisse in den Prozess der Selbstverwirklichung und Selbststeigerung einbezieht. Eine anthropologische Annäherung an die Lebensthematik, aber auch an die Definition des Subjekts in der Lebensphänomenologie mit dem Verweis auf die anthropologischen Strukturen (die selbst in diesem Denken, das sich gegen jede Form der Weltlichkeit stellt am Werk sind), zielt nicht auf den Umsturz des Henry'schen Denksystems ab sondern versucht, die Wesenheiten des Lebens *in freier Variation* zu erweitern. Das bedeutet nicht etwa, dass der Schöpfer nun den Gesetzen seiner eigenen Schöpfung unterworfen wird, dass das Leben also ausschließlich durch den Prozess der menschlichen Evolution zu verstehen ist. Vielmehr geht es darum, durch die Kontingentialisierung der Wesenheiten in die ansonsten glatte Struktur „Leben“ einzudringen: *das Leben muss nicht so sein, wie der Philosoph es beschreibt*. Angesichts der Unmöglichkeit, das absolute Leben in seinen Verhaltensweisen zu bestimmen und daraus die

Konsequenzen für Kultur und Gesellschaft zu ziehen, plädieren wir für eine Rückkehr hin zum personalen Leben des Subjekts, dessen Rückgebundenheit an das absolute Leben unthematisch bleiben sollte, um nicht der Philosophie der Eigentlichkeit zu verfallen, die keinen praktischen Wert hat.

Kurzer Ausblick auf eine lebensphänomenologische Anthropologie

Nach dieser weitausschweifenden Untersuchung wollen wir nun zum Ausgangspunkt dieser Untersuchung, d.h. zu Blumenbergs anthropologischen Erklärung der Intentionalität zurückkommen um zu sehen, wie eine lebensphänomenologische Angehensweise die philosophische Anthropologie erweitern und bereichern kann. Wir sahen, dass Blumenberg den Auftritt der Intentionalität anthropogenetisch zu fassen versucht, nämlich aus der Selbstaufrichtung des Menschen und dem mit dieser Distanzialisierung einhergehenden Bedürfnis des Bewusstseins nach mehr Informationen heraus. Die beiden Extreme – Übereinstimmung und absolute Differenz zwischen Bewusstsein und Wirklichkeit – zwischen denen der Mensch sich bewegt haben wir mit Blumenberg als das göttliche und das tierische Bewusstsein ausgemacht. An dieser Stelle macht Blumenberg auf das Problem der Identität des Bewusstseins und der Selbstheit des Ich aufmerksam:

„Für ein gedachtes göttliches wie für ein gedachtes animalisches Bewußtsein ist es gleichgültig, ob seine momentanen Empfindungen oder gar Evidenzen miteinander in einem Kontext stehen, ob dieser Begriff überhaupt sinnvoll auf ein solches Bewußtsein anzuwenden ist“³¹¹.

Die Frage nach der Bewusstseinsidentität des Menschen erwächst aus der Tatsache, dass die Dinge in unendlichen Abschattungen gegeben sind: das Ding selbst verweist auf eine Unendlichkeit. Warum bricht das Bewusstsein allerdings den intentionalen Vorgang ab? Warum verliert es sich in seinem Bestreben, die Dinge ganz zu haben, nicht in diesen? Darüber hinaus „wäre es denkbar, daß sich mit jedem solchen Ablassen von einem ihrer Gegenstände die Intentionalität des Bewußtseins jeweils erschöpft“³¹². Dieser pathologische Zustand eines kurzweiligen Aufenthalts bei den Dingen und nur bei den Dingen, hätte den Aufbruch der Einheit des Bewusstseins zur Folge, da es sich niemals selbst gegeben wäre. Blumenberg zieht daraus die Schlußfolgerung, dass einerseits „Identität des Bewußtseins

³¹¹ Blumenberg, Hans, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002, S. 137.

³¹² *Ibidem*, S. 138.

nicht die Bedingung der Möglichkeit seiner Intentionalität [sei]³¹³, andererseits die Intentionalität die Einheit des Bewusstseins nicht stiften kann insofern sie auf das Unendliche abzielt, dieses allerdings nicht ausschöpft und den Bezug zur Sache nach einiger Zeit abbricht.

An dieser Stelle stößt, wie unschwer zu erkennen ist, die Blumenberg'sche Phänomenologie, die trotz aller Innovation noch im damals herrschenden Paradigma der intentionalen Phänomenologie verhaftet geblieben ist, an ihre Grenzen. Dementsprechend fällt auch die Lösung des Problems dezidiert „weltlich“ aus: das Ablassen vom intentionalen Bezug hat seinen Grund im Horizont aller Horizont, nämlich der Welt, bei der zu bleiben „gewichtiger [ist] als bei der Sache zu bleiben, denn ‚Welt‘ ist, in einer ungelenten Redeweise, die ‚Sache der Sachen‘ – das, was es mit ihnen letztlich auf sich hat, etwa: daß sie wirklich sind“³¹⁴. Korrelativ zu dieser Einheit der Gegenstände in der Welt steht die Einheit der Intentionalitäten im subjektiven Bewusstsein: „Die Weltlichkeit der Objekte verlangt die Selbigkeit des Ich, produziert sie sich als die ihr korrele Leistungsstruktur“³¹⁵. Durch eine ausführlichen Vertiefung dieser Intuition wäre Blumenberg wohl auf das gestoßen, was Henry das unendliche Leben nennt. Die zu dieser Einsicht notwendige Lossagung vom Primat der Intention und der Welt³¹⁶ deutet Blumenberg schon an in seinen kurzen Reflexionen zur Urimpressionalität im Husserl'schen Zeibewusstsein.

„Es könnte sein, es ist sogar wahrscheinlich, daß eine weitere Analyse zeigen würde, die Konstitution des Zeitbewußtseins liege tiefer als die Strukturen der Intentionalität im Bewußtsein. Da aber die Konstitution des Zeitbewußtseins von der lückenlosen Folge der Urimpressionen abhängig [...] ist, dürfte die Intentionalität mit der Abfolge der Urimpressionen nichts zu tun haben; wohl aber ist deren Lückenlosigkeit, Unausgesetztheit, ein Korrelat für den Welthorizont, dessen Dichte darin besteht, daß es Impressionslosigkeit [...] nicht gibt. *Diese Impressionsdichte mit dem wahren horror vacui wäre als passives Grundereignis der Affektion seiner Herkunft und Regelhaftigkeit nach unerklärbar.*“³¹⁷

³¹³ *Idem.*

³¹⁴ *Ibidem*, S. 139.

³¹⁵ *Ibidem*, S. 140.

³¹⁶ Eines der wenigen Zitate eines französischen Phänomenologen, nämlich Merleau-Ponty, in Blumenbergs phänomenologischen Schriften ist hier an dieser Stelle aussagekräftig: „*Was wir wahrnehmen, ist die Welt*“ Blumenberg, Hans, *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010, S. 105.

³¹⁷ Blumenberg, Hans, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002, S. 140 (wir heben hervor).

Hier, an der Grenze der anthropologischen Beschreibung³¹⁸, setzt Henrys Analyse der Urimpression an, die er in ihrer Materialität als Affektivität deutet. Ohne weiter ins Detail gehen zu müssen, ist leicht zu erkennen, dass eine lebensphänomenologische Variation der Husserl'schen Untersuchungen zum inneren Zeitbewusstsein Blumenbergs Problem der Identität des Bewusstseins hätten lösen können ohne dazu wieder auf einen intentionalen Bezug rückgreifen zu müssen. In diesem Denkmodell wird die Einheit des Bewusstseins, d.h. die Selbstheit des Ich nicht, wie von Blumenberg vorgeschlagen, durch den *erinnernden* oder *erwartenden* Bezug des Subjekts auf vergangene oder zukünftige Ich-Zustände gestiftet. Die „Ipseität“ des Subjekts bedarf eben *nicht* der Distanznahme zum gegenwärtigen Lebensvollzug in Erinnerung und Erwartung, sondern erwächst aus dem lebendigen Gefühl einer unmittelbaren Rückgebundenheit an ein unendliches Leben, das im Subjekt waltet und sich in Gefühlen und Stimmungen äußert. Dieses lebendige Selbst steht dem intentionalen Bezug vor, weshalb die Pathologie eines durch kurzzeitigen Aufenthalt bei den Dingen aufgespalteten Bewusstseins in der Lebensphänomenologie nicht denkbar ist: als Lebendiger im Leben kann die Selbstflucht – wir sahen es bereits – nur illusionär sein. An diesem Beispiel wird nicht nur deutlich, wie weit sich Blumenberg und Henry bisweilen voneinander entfernen, sondern auch und vor allem, wie relativierend die philosophische Anthropologie und wie menschenfremd die Lebensphänomenologie mitunter wirken können.

³¹⁸ „Die Weltlichkeit der Objekte verlangt die Selbigkeit des Ich, produzierte sie sich als die ihr korrele Leistungsstruktur. Diese läßt sich anthropologisch nicht mehr unmittelbar begründen.“ *Idem*.

Schlusswort

Diese Arbeit ist der Versuch, mit einigen Schwierigkeiten mit der Lebensphänomenologie aufzuräumen. Dazu haben wir uns der philosophischen Anthropologie Blumenbergs gewidmet, in die es zunächst einzuführen galt. Dazu haben wir uns der Metaphorologie und den ästhetischen Schriften gewidmet, und dies aufgrund der Tatsache, dass diesen Theorien schon auf die phänomenologische Anthropologie vorgreifen: der Mensch als *schwaches Wesen*, als *Mängelwesen*, der hin- und hergerissen ist zwischen unendlicher Aufgabe und begrenzter Lebenszeit, zwischen begrifflicher Sicherheit und metaphorischer Unbestimmtheit, zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit. Das Menschenbild, das Blumenberg hier zeichnet, hat nichts zu tun mit dem lebendigen Subjekt Henrys, dessen Rückgebundenheit an das radikal immanente, das absolute Leben ihm eine unendliche Kraft verleiht, die aus dem lebendigen Spiel zwischen Macht und Ohnmacht, zwischen Flucht und Ausgeliefertheit im Leben selbst entsteht, und das allein ihm die Kraft des *Ich kann* gibt, das dem tatsächlichen Vollzug noch bevorsteht. Als Lebendiger im Leben ist das Ich ein mächtiges Wesen, ohne sich dieser Macht stets bewusst zu sein. Dieser Sachverhalt deutet schon die Differenz an, die zwischen einem an die *Welt* ausgelieferten Subjekt, das sich wehren muss, und einem aus dem *Leben* „entsprungenen“ Ich, das in seinen weltlichen Vollzügen nur an Kraft verlieren zu können scheint.

In solcherlei Reflexionen wird deutlich, wo die Grenzen eines Vergleichs zwischen Anthropologie und Lebensphänomenologie liegen. Die kulturelle Differenz zwischen Henry und Blumenberg ist trotz aller Versuche beiderseits, zum Begründer selbst zurückzukehren, das größte Hindernis für einen wirklichen Austausch zwischen beiden Philosophien. Es ist unbestreitbar, dass Henry vom intellektuellen Milieu seiner Zeit zwar insofern geprägt wurde, als er sich kritisch beispielsweise vom Deleuzschen Pluralismus, von der Grammatologie oder von der Merleau-Pontianischen Wahrnehmungsphänomenologie distanziert, dass er dennoch in einer Form des Denkens verhaftet bleibt, die einzigartig in Frankreich ist. Blumenbergs intellektueller Horizont wirkt angesichts der in Frankreich gängigen Technologie- und Wissenschaftskritik, des Immanentismus oder der Philosophie der Leiblichkeit fast ein wenig veraltet und rückständig – weshalb der Brückenschlag zu Problemkomplexen wie Leiblichkeit, Lebenswelt und (Vor-)Intentionalität umso schwerer fällt. Zum besseren Verständnis der jeweiligen Phänomenologien bedürfte es einer genealogischen Aufarbeitung

des Denkens Henrys und Blumenbergs, eines kritischen Vergleichs ihrer Einflüsse und Gemeinsamkeiten, die wir im Rahmen dieser Arbeit nicht liefern können.

Gleichsam haben wir in unserem Kommentar der *Beschreibung des Menschen* versucht anzudeuten, inwiefern die Anthropologismuskritik auch bei Henry am Werk ist. Eine konsequente, anthropologische Rückfrage auf diese philosophischen Standards (wie sie Henry selbst ja auch praktiziert hat) würde auch die Lebensphänomenologie in ihren Grundfesten erschüttern. Dies haben wir versucht in unserer metaphorologischen Kritik des Lebensbegriffs sowie in der kurzen Untersuchung über Reflexion anzudeuten.

Im letzten Kapitel haben wir versucht zu zeigen, dass eine Verknüpfung dieser grundverschiedenen Denker möglich ist, dass sie allerdings nur aus der Nicht-Beachtung gesetzter Terminologien und Begriffe entstehen kann und schließlich das „Beste aus beidem“ miteinander verbindet. Dies war der Sinn unserer Arbeit: eine Auflockerung des Bodens, auf dem beide Denker ruhen, freilich ohne ihnen dabei an die Wurzel zu gehen! In diesem Sinne möchten wir uns auf Michel Henrys Ausgangsfrage – *Qui suis-je?* – besinnen und uns fragen, ob wir nicht vielmehr *Lebendige* als *Lebendige im Leben* sind, ob Henrys vollkommener berechtigter Aufruf, dem Leben wieder mehr Gewicht zukommen zu lassen, nicht dem zumindest manchmal sich äußernden Willen des Lebens widerspricht, in Vergessenheit zu geraten. Ironischerweise lässt Henrys Philosophie der Nacht die Selbstflucht des Lebens hinein in die Dunkelheit der Verstecke und Höhlen nicht zu. Auf praktischer Ebene gilt es, sich nicht einem sonstwie gearteten Leben, von dem immer noch nicht sicher ist, ob es der Welt wirklich bedarf, sondern einzig der eigenen subjektiven Lebendigkeit zu überlassen, um in ihr vollends aufzugehen; auf theoretischer Ebene wird einzig die Variation des Lebensbegriffs dem Wesen des Lebens gerecht, unfassbar zu sein und zu bleiben. Mit dieser Einsicht lösen sich zumindest einige unserer Schwierigkeiten mit der Lebensphänomenologie auf – natürlich nicht ohne dass neue wieder aufgeworfen würden.

Bibliographie

- Blattmann, Ekkehard; Granzer, Susanne; Hauke, Simone; Kühn, Rolf (Hg.) *Sprache und Pathos. Zur Affektwirklichkeit als Grund des Wortes*, Freiburg/München, Alber, 2001.
- Blumenberg, Hans, *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001.
- Blumenberg, Hans, *Beobachtungen an Metaphern*, in *Archiv für Begriffsgeschichte*, 15, 1971.
- Blumenberg, Hans, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006.
- Blumenberg, Hans, *Das Lachen der Thrakerin*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1987.
- Blumenberg, Hans, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1986.
- Blumenberg, Hans, *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005.
- Blumenberg, Hans, *Geistesgeschichte der Technik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2009.
- Blumenberg, Hans, *Lebensthemen*, Stuttgart, Reclam, 1998.
- Blumenberg, Hans, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2001.
- Blumenberg, Hans, *Matthäuspasion*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988.
- Blumenberg, Hans, *Theorie der Lebenswelt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010.
- Blumenberg, Hans, *Theorie der Unbegrifflichkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007.
- Blumenberg, Hans, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 2009.
- Blumenberg, Hans, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2002.
- Brohm, Jean-Marie; Leclercq, Jean (Hrsg.), *Michel Henry*, Lausanne, Editions l'Age d'Homme, 2009.
- Farber, Marvin (Hg.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Harvard University Press, 1940.
- Gondek, Hans-Dieter, Tengelyi, László, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2011.
- Greisch, Jean, *Qui sommes-nous? Chemins phénoménologiques vers l'homme*, Louvain/Paris, Editions Peeters, Bibliothèque philosophique de Louvain, 2009.
- Hatem, Jad; Kühn, Rolf; Ciocan, Cristian (Hrsg.), *Studia Phænomenologica. Romanian Journal for Phenomenology*, Vol. IX/2009, Bucharest, Humanitas, 2009.

- Heidegger, Martin, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Stuttgart, Reclam, 1960.
- Heidegger, Martin, GA Band 5 (*Holzwege*), Frankfurt a.M., Klostermann, 1977.
- Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2008.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemayer, 2006.
- Henry, Michel, *Die Barbarei*, Freiburg/München, Alber, 1994.
- Henry, Michel, *La barbarie*, Paris, PUF, 2008.
- Henry, Michel, *Phénoménologie de la Vie. Tome III. De l'art et du politique*, Paris, PUF, 2004.
- Henry, Michel, *Phénoménologie de la vie Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris, PUF, 2004.
- Henry, Michel, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 2008.
- Henry, Michel, *Romans*, Paris, Les belles Lettres, 2009.
- Husserliana I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, 2. Auflage, S. Strasser (hrsg.), Den Haag, Nijhoff, 1973.
- Hua VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Philosophie*, W. Biemel (hrsg.), Den Haag, Nijhoff, 1976.
- Hua, XXVII, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, H.R. Sepp; Th. Nenon (hrsg.), Dordrecht, Kluwer, 1989.
- Janicaud, Dominique, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009.
- Jaspers, Karl, *Einführung in die Philosophie*, München/Zürich, Piper, 1971.
- Klein, Rebekka A. (Hrsg.), *Auf Distanz zur Natur. Philosophische und theologische Perspektiven in Hans Blumenbergs Anthropologie*, Würzburg, Verlag Königshausen und Neumann, 2009.
- Marquard, Odo, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982.
- Rorty, Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Schnell, Alexander, *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg, Verlag Königshausen und Neumann, 2011.
- Schrödinger, Erwin, *Was ist ein Naturgesetz? Beiträge zum wissenschaftlichen Weltbild*, München, R. Oldenbourg Verlag, 2008.
- Trierweiler, Denis (Hrsg.), *Hans Blumenberg. Anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2010.

- Waldenfels, Bernhard, *Buchnotiz zu: Généalogie de la psychanalyse*, in *Philosophische Rundschau*, 34 [1987].
- Waldenfels, Bernhard, Därmann, Iris (Hrsg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München, Fink 1998.
- Wetz, Franz Josef; Timm, Hermann (Hrsg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1999