Radikalisierung des Denkens

Zur Lebensphänomenologie Michel Henrys

Rolf Kühn

Mit Radikalität meint Husserl die Selbstbesinnung der phänomenologischen Methode auf einen absolut-gewissen Anfang der Erkenntnis, der von keiner unausgewiesenen Voraussetzung mehr abhängig sein soll. Was er im immanenten Bewusstseinsleben des transzendentalen Ego als einen solchen Ursprung zu finden glaubte, wurde von der nachfolgenden Phänomenologie auf unterschiedliche Weise in Frage gestellt. So versuchte Heidegger, das Seinsverständnis des Ego als sich-sorgendes »Dasein« zu klären, während Merleau-Ponty in der Verflechtung von Leib und Welt eine nicht weiter reduzierbare transzendente Vorgegebenheit sah. Und wies Lévinas die ganz andere Art der ethischen Intentionalität in der uns »geiselhaft« in Verantwortung nehmenden Andersheit des Anderen auf, so lehnte Derrida durch seine prinzipielle Metaphysikkritik der »Präsenz« den Anspruch eines irgendwie gegebenen reinen »Ursprungs« überhaupt ab. Durch diese Entwicklung wurde immer deutlicher, dass der eigentliche »Gegenstand« der Phänomenologie letztlich nicht die im Einzelnen zu beschreibenden Phänomene sind, als vielmehr die »Wahrheit« der originären Phänomenalisierungen als solcher. Wahrheit bedeutet hier, dass unsere Zugänglichkeit zur Phänomenalität dieser Phänomenalisierung aufzuklären bleibt, das heißt, entweder in der Zeitlichkeit, im In-der-Welt-sein (Ek-sistenz), im Sinnaufschub (Differänz) oder in der reinen Passivität unseres sinnlichen Betroffenseins besteht. Dabei sollen alle rationalen Totalisierungsversuche des »Seins« vermieden werden, damit das reine Sich-Geben des Erscheinens in seinem ungetrübten Geschehen-Lassen in den Mittelpunkt der philosophischen Betrachtung rücken kann.

1. Das reine Selbsterscheinen als Affektivität und kulturelle Praxis

Michel Henry, der 1922 in Haiphong (Vietnam) geboren wurde, bis 1987 den Lehrstuhl für Philosophie an der Universität Montpellier innehatte, nachdem er 1945 die Agrégation in Paris erwarb und sich danach dem französischen Widerstand gegen die deutsche Besetzung Frankreichs anschloss, griff seinerseits diese radikale »Rückfrage« nach dem phänomenologisch-ontologischen Wesen des Erscheinens auf, wie sein frühes und umfangreiches Hauptwerk von 1963 in zwei Bänden *L'Essence de la manifestation* zeigt. Dabei ging er in der Radikalisierung weiter als die übrigen Phänomenologen, insofern er die mit dem *Seinsbegriff* als solchem verbundenen Vorentscheidungen seit dem griechischen Denken bis Heidegger und darüber hinaus hinterfragte. Seine kritische Aufklärung innerhalb der klassischen Metaphysik- und Erkenntnistradition zusammen mit der innerphänomenologischen Auseinandersetzung führte nicht einfach zu

einer Substitution des Seins durch das *absolut-phänomenologische Leben* als eines neuen philosophischen Paradigmas, sondern zu einer notwendigen Differenzierung im Wahrheitsbereich der Phänomenalisierung selbst: Vor jeder transzendent-intentionalen Welteröffnung durch Ego oder Dasein hat immer schon das sich-selbst-affizierende Leben als konkrete Subjektivität sein Werk getan, um diese Bewegung der Ekstasis und Seinsentbergung zu ermöglichen, ohne jedoch seinerseits in irgendeiner phänomenal erschlossenen »Welt« zu erscheinen. Damit bezieht sich die Radikalisierung bei Henry auf die strenge Analyse eines immemorial-unsichtbaren Lebens, dessen Wahrheit allein sein phänomenologisches Sich-selbst-Offenbaren sein kann, das alles Erscheinen als unser Erfahren-Können bestimmt.

Die von Henry seit *L'Essence de la manifestation*¹ erarbeitete »Materiale Phänomenologie«² mündet auf diese Weise in eine alle Erscheinungsbereiche umfassende »Radikale Lebensphänomenologie«³ ein. Der Ausgang von den klassischen Konzepten der Phänomenologie von Descartes bis Heidegger dient also hauptsächlich dazu, nach deren originärer Ermöglichung zu fragen: *Ego-cogito*, Bewusstsein, Intentionalität, Horizont oder Ekstasis können in ihrem Transzendenzverweis nur als relatives Apriori für den Aufweis einer konkret-phänomenologischen »Substantialität« gelten, die als »selbstaffektiv-pathische Materialität« das eigentliche Apriori aller Phänomenalisierung umfasst.⁴ Der schon genannte phänomenologisch-ontologische Phänomenalisierungsunterschied von Leben/Welt ist anders gesagt eine Differenz der jeweiligen Phänomenalitätsart als »Licht« (Idee, Theorie, Schau usw.) und »Dunkelheit« (Nacht, Vergessen, Unsichtbarkeit, reines Empfinden usw.). Dadurch wendet sich Henry aber nicht nur erkenntnis- wie metaphysikkritisch gegen einen »ontologischen Monismus« seit dem griechischen Denken bis in die heutige Philosophie hinein, sondern vor allem auch gegen ein »Wissenschaftswissen«, das sich szientistisch-positivistisch als alleiniger Wahrheitszugang im Sinne der »Objektivität« sieht.⁵ Gewisse Ausnahmen bilden in dieser gesamten Traditionskette der Descartes der *II. Meditation*⁶, Meister Eckhart⁷, Maine

¹ Michel Henry, *L'Essence de la manifestation* (2 Bde.). Paris 1963 (Neuauf. 1990).

² Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*. Paris 1990.

³ Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*: dt. Teilübers. *Radikale Lebensphänomenologie*. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie. Freiburg/München 1992.

⁴ Michel Henry, *Quatre principes de la phénoménologie*. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 1 (1991) 3–26.

⁵ Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*. A.a.O., 59ff.; ders., *C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme*. Paris 1996, 21ff.; dt. *Ich bin die Wahrheit. Für eine Philosophie des Christentums*. Freiburg/München 1997, 24ff.

⁶ Michel Henry, *La généalogie de la psychanalyse*. Paris 1985, 1ff.

⁷ Michel Henry, *Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale*. In: *Archivio di Filosofia* 1–3 (1988) 383–393; ders., *Acheminement vers la question de Dieu: Preuve de l'Être ou épreuve de la Vie?* In: *Archivio di Filosofia* 1–3 (1990) 521–530; *Radikale Lebensphänomenologie*. A.a.O., 251ff.

de Biran⁸, Schopenhauer, Nietzsche⁹, Marx¹⁰, Kandinsky¹¹ sowie neuerdings das radikal-phänomenologisch verstandene Christentum als stringente, aber noch nicht mit aller Konsequenz genutzte Phänomenologie des unaufkündbaren »Selbstoffenbarungsprozesses des absoluten Lebens« (Gott) und dessen »transzendentalen Ur-Sohnes« (Christus als Logos) im »Selbstbezug« jeder lebendigen Subjektivität.¹²

Der Begriff des »Zugangs zum Leben« impliziert insbesondere eine Kritik der *phänomenologischen Methode* seit Husserl, sofern diese in einer Wesensschau »zu sehen geben« will, was als Urimpression nicht »exhibiert« werden kann, da diese als *Pathos* nur dem rein immanenten Selbstempfinden unterliegt.¹³ Ist solches Sich-Fühlen die eigentliche *ratio* als »Gebung« im Sinne einer rein affektiv-materialen Verwirklichung ohne »etwas«, dann muss die Reduktion alles »natürliche Licht« (Descartes) – das heißt letztlich den Horizont aller Seienden sowie das Sein selbst als »lichtend-verbergendes Ereignis« (Heidegger) – eben radikal aufheben, um allein jene absolute Subjektivität aufzuklären, die als »Ursprungsleben« keiner Epoché mehr unterliegen kann.¹⁴ In der anfänglichen Phänomenologie Descartes' übernimmt das *videre videor*¹⁵ als reine *cogitatio* des Traumes, des Schmerzes, der Bewegung usw. diese Einklammerung aller Vorstellung und Welthaftigkeit, sodass Henry auch genauer von einer *Gegen-Reduktion*¹⁶ spricht, weil es keinen e-vident überprüfbareren, das heißt »sichtbaren« Rückgang von der Welttranszendenz in die Lebensimmanenz hinein geben kann. Jede Epoché nimmt zu ihrer Ausübung die Lebensselbstaffektion als »Kraft« oder »Potentialität« bereits in Anspruch, anders gesagt die *passio* eines »Willens«, der keinem intentionalen »Zweifel an« bzw. keiner selbstsetzenden Vorstellung vom »Ich« mehr unterliegt, da jede Idee eines »Menschseins« mit der Reduktion des Sichtbarkeitsraumes als solchem (*videre*) dahingefallen ist. Das transzendente Ego bricht daher erst in jenem Augenblick hervor, wo es weder Welt, Zeit noch Vor-Stellung mehr gibt und jeder ursprüngliche Raum als Horizont der Erscheinung zugunsten der »reinen Impressionalität« (*videor*) zurücktritt, die als absolut-phänomenologische Materialität keine »Objektivität« im Sinne Kants oder Husserls mehr sein kann, sondern nur das autarke Leben als Affektivität, Sinnlichkeit, Trieb, Wille, Energie usw.¹⁷ Letztlich ist allerdings selbst diese *pathische Egologie* nicht mehr der äußerste Grund des Selbsterscheinens des Erscheinens in seinem

⁸ Michel Henry, Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne. Paris 1965.

⁹ Michel Henry, La généalogie de la psychanalyse. A.a.O., 159 ff.

¹⁰ Michel Henry, Marx (2 Bde.). I: Une philosophie de la réalité; II: Une philosophie de l'économie. Paris 1973 (Neuauf. 1991).

¹¹ Michel Henry, Voir l'invisible. Sur Kandinsky. Paris 1988.

¹² Michel Henry, C'est Moi la Vérité. A.a.O., Paris 1996, 71 ff.; dt. 79 ff.

¹³ Michel Henry, Phénoménologie matérielle. A.a.O., 61–135; dt. 63–186.

¹⁴ Michel Henry, La généalogie de la psychanalyse. A.a.O., 34 ff.

¹⁵ René Descartes, Med. II, AT 7, 24.

¹⁶ Michel Henry, Phénoménologie matérielle. A.a.O., dt. 279 f.

¹⁷ Michel Henry, La généalogie de la psychanalyse. A.a.O., 88 ff.

lebendigen »Wie«, sofern das Ego aus der Sicht eines phänomenologisch-(christlich)-göttlichen Lebensselbstoffenbarungsprozesses endgültiger in der Transzendentalität eines rein »passiven Mich« gegründet wird.¹⁸

Die Konzeption einer »transzendentalen Geburt« als »Sohn des Lebens«¹⁹ impliziert nämlich das Verlassen des *ego-cogito* als traditionellerweise apodiktisch angenommenen Anfang der Phänomenologie.²⁰ Jedoch bedeutet dies gerade den Gewinn einer *Ipseitätslehre*, die besagt, dass das Ego sich selbst nur auf dem Grund einer älteren Ipseität als es selbst gegeben wurde. In dieser »Selbstgebung« an sich selbst ist das Ego im Akkusativ als »Mich« ohne jede Initiative; es erleidet vielmehr diese »Lebensselbstumschlingung« in sich wie eine »Gewalt« vor jeder Freiheit. Aber nur dank des a-temporal vorausgehenden »Sich des Lebens« – als »Logos« oder »Ur-Sohn« – kann das »Ich« selbst zu einem »Sich« (*soi*) in dieser ersten Lebensipseität (*le Soi*) werden. Insoweit diese jüngere Sichtweise M. Henrys unter anderem kritisch gegen die ontologisch-ethische Univozität der Heideggerschen »Daseins-Geworfenheit« als »Seinshüterchaft« entworfen wird, die ihre »Subjektkritik« am rein vorstelligen *cogito me cogitare* ausrichtet²¹, muss auch Henrys *Humanitas*-Begriff ein fundamental anderer sein. Das »Ich-kann«, das jede transzendental-lebendige Subjektivität ständig ausübt, verdankt sich weder der existenzialgeschichtlichen »Bewegtheit« in ihrer »Entschlossenheit zum Tode« (Heidegger) noch einer monadologisch-unendlichen Ego-Teleologie (Husserl), sondern vielmehr der genannten »Lebensipseität« als immanenter »Selbsterprobung« (*épreuve de soi*). Letztere vollzieht das Leben vor aller Zeit als seine nie aufgehörende und ureigenste »Selbstoffenbarung«, um jedem Lebendigen darin wesenhaft-affiziert den Zugang zum Leben zu geben. Durch seine »transzendente Geburt« wird dem Ego als »Aktzentrum« (Husserl) folglich diese »Ur-Mächtigkeit« als »Potentialität« des Lebens selbst vermittelt. Damit ist nicht nur die Rückbindung an die in sich bewegte Selbstoffenbarung »Gottes« als »Kraft« (*dynamis* im NT) gegeben. Vielmehr kann jetzt auch das schon früher – über eine originelle Marxlektüre – erarbeitete Konzept der »immanent-subjektiven Praxis«²² in den Gesamtentwurf einer phänomenologischen Krisentheorie gegenwärtiger Zivilisation und Gesellschaft²³ bzw. ihres ästhetischen, ethischen und religiösen Gegenbildes eingehen.²⁴

Affektiv-geistige Lebensselbststeigerung als »subjektive Praxis« besagt neben ihrem ökonomischen Aspekt der Produktion und Konsumtion (der

¹⁸ Michel Henry, *C'est Moi la Vérité*. A.a.O., 168 ff.; dt. 186 ff.

¹⁹ Ebd. 120 ff.; dt. 133 ff.

²⁰ Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, A.a.O., 1 ff.

²¹ Michel Henry, *La généalogie de la psychanalyse*. A.a.O., 87 ff.

²² Michel Henry, *Marx I: Une philosophie de la réalité*. 314 ff; dt. 1992, 293 ff.

²³ Michel Henry, *La Barbarie*. Paris 1987; ders., *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*. Paris 1990.

²⁴ Michel Henry, *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*. Paris 1988; ders., *L'invisible et la révélation*. In: *La curiosité (Série Morale 12)*. Paris 1993, 79–97; *C'est Moi la Vérité*. A.a.O.

allerdings für Henry unverzichtbare Bedeutung für unser leibgegründetes »Im-Griff-Halten« und »Hervorbringen« der gemeinschaftlichen Welt als solcher hat²⁵) auch *ästhetische Praxis*, um *das Unsichtbare zu sehen*, wie der Titel seines Kandinsky-Buches lautet.²⁶ Jede Ausübung künstlerischen Schaffens entstammt jener Ursprungsdimension, wo die Elemente des Kosmos, letztlich Farbe und Form, sich in der »Nacht der impressionalen Sinnlichkeit« selbst ergreifen, bevor sie sich perzeptiv im Kunstwerk entfalten.²⁷ Von einer Linie etwa sind so viele Variationen möglich, wie es innere »Schwingungen« dazu gibt, denn die Kraft der Ur-Leiblichkeit, die sich in Bewegung und Richtung einer Komposition mitteilt, entspricht der immanent-pathischen Lebensaffektion in deren ständig modalen Übergängen als *Gewissheiten des Gefühls*. Die »Verfeinerung« und »Entwicklung«, die sich aus solch ästhetischer Praxis wie Kontemplation für die Formung unserer »Bedürfnisse« an ihrer phänomenologischen »Ursprungsstätte« selbst ergibt, folgt damit ebenfalls einem der pathischen Grundgesetze des Lebens: Der Affekt als Kraft, Trieb oder Begehren strebt zu einem »Mehr«, das zum unausschöpfbaren Wesen des Lebens selbst gehört, seine »Potentialitäten« – und zwar in kompossibler Verbindung untereinander – zur Vollendung zu bringen. Insofern ist die Lebensphänomenologie eine »Ontologie der Fülle«, die sich gegen die dialektischen oder psychologisierenden »Sein und Nichts«-Philosophien von Hegel bis Sartre und darüber hinaus wendet, wie auch die »affektive Zeitlichkeit« immer eine »volle Historialität« ist, in der sich das Leben niemals von sich selbst abwendet – im Unterschied zur zeitlichen Welt-ekstasis, wo Projekt und Ausführung stets auseinanderklaffen.²⁸ Jeder Blick gehorcht einem »Interesse des Lebens«, sodass bereits unsere transzendente Einbildungskraft als lebensweltlich-ästhetische Welteröffnung *vor* aller intentionalen Ausrichtung konkret-affektiv bestimmt ist. Die Sinne, die kinästhetisch in sich geeint mich auf die Welt hin entwerfen, werden von demselben inneren pathischen Sich-Fühlen bewohnt (*senti-mus nos videre*, sagte Descartes), sodass dieses Pathos darüber entscheidet, was wir ertasten, sehen usw.²⁹ In seiner reinen Immanenz folgt jeder Weltentwurf, ohne zunächst hetero-affektiv beeinflusst zu sein, den ästhetischen Gesetzen der transzendentalen Affektivität, die im ontologisch wie phänomenologisch fundamentalen Sinne ein selbstaffektives »Erleiden/Erfreuen« der passiven »Selbsterprobung des Lebens« in sich selbst ist.³⁰ Erwähnt sei an dieser Stelle auch, dass Henry Autor von bisher vier Romanen ist, die eine »Meta-Genealogie des Lebens« in imaginär erzählender Form bieten, deren Intrigen das »Pathos des Lebens« als eine

²⁵ Michel Henry, Marx II: Une philosophie de l'économie. A.a.O., 138 ff.

²⁶ Michel Henry, Voir l'invisible. A.a.O., dt. 274 ff.

²⁷ Michel Henry, Dessiner la musique. Théorie pour l'art de Briesen. In: Le Nouveau Commerce 61 (1985) 49–106.

²⁸ Entretien avec M. Henry (Interview). In: Agone 2–3 (Marseille 1991) 50 f.

²⁹ Michel Henry, La Barbarie. A.a.O., 43 ff.; dt. 116 ff.

³⁰ G. Dufour-Kowalska, L'art et la sensibilité. De Kant à M. Henry. Paris 1996.

fiktive »Narration« für jedes mögliche individuelle Leben mit dessen gemeinschaftlichen Bezügen darstellen.³¹

Die Grundstimmungen oder Tonalitäten der ästhetisch-praktischen Sinnlichkeit als je konkrete Bestimmung unseres »Bewusstseins« in allem Tun, Denken und Fühlen bilden des Weiteren umfassend die lebenseidetische Eigenschaft der *Kultur*, die sich bis zur Moderne jeweils in Korrelation von Arbeit, Wirtschaft, Religion, Kunst, Ethik, Epistème und alltäglichem Lebenswissen entfaltet hat. Nachdem das »Galileische Projekt« in die technisch-szientistische Wahrheitsauffassung als alleinige »objektive Realität« eingemündet ist, wie wir schon erwähnten, leben wir in einer bisher nie dagewesenen »Barbarei«.³² Es herrscht aus einer methodologisch-prinzipiellen Entscheidung heraus eine Zivilisation, die erstmals die »Kultur« als Leben systemimmanent verbannt. Galilei schied in der Tat die sinnlichen Qualitäten der Subjektivität als *animalitas* aus der geometrisch-physikalischen Welterkenntnis aus, um zu einer durch Experiment und Messung gesicherten Erkenntnis des materiellen Universums zu gelangen, was heute durch die Algebraisierung seit Descartes, Newton etc. bis in die Humanwissenschaften wie Biologie und Psychologie hinein angewandt wird.³³ Jene zunächst rein methodologische Notwendigkeit wird im Positivismus der Gegenwart zu Ideologie und Religionsersatz, denn die »Wissenschaft« als Methode impliziert an sich keine allgemein-ontologische Realitätsaussage. Durch die technisch-ökonomische Finalisierung der Wissenschaften gewinnt die prinzipielle Ausscheidung der Subjektivität als »täuschendem« Wahrheitszugang noch eine zusätzliche Zuspitzung in kapitalistischen wie sozialistischen Systemen, die ein »Doppelgesicht des Todes« darstellen.³⁴ Als »lebendige Arbeit« (Produktion) und »Lebensregenerierung« (Verzehr) verschwinden die Individuen tendenziell aus dem Wirtschaftskreislauf³⁵, um einer sich selbstregulierenden *Technik* Platz zu machen, deren Autotelie nur ihre eigene Weiterführung ohne jedes inhärent »ethische Denken« als »Interesse am Leben« kennt. Für diese »alchemistische Umwandlung« der Erde, die selbst in allem als »Natur« zu Technik werden soll, ist seit jüngster Zeit die Informatik als mediale Errichtung einer neuen »virtuellen Realität« einzubeziehen, bei der die subjektive Sinneserfahrung keine eindeutigen Kriterien von »wahr« und »falsch« mehr abgibt und daher simulierbar wie manipulierbar wird.³⁶ Wie schon Nietzsche erkannte, verfällt jedoch ein kulturelles Leben, für dessen pathische Grundmodalitäten wie Freude, Schmerz, Leidenschaften usw. keine individuellen und gemeinschaftlichen »Austauschmöglichkeiten« mehr bestehen, der »Krankheit des Lebens«. Die letzte Stufe derselben ist die *Selbstzerstörung des Lebens* unter ihren viel-

³¹ Michel Henry, *Narrer le pathos*. In: *Revue des Sciences Humaines* 1 (1991) 49–65.

³² Michel Henry, *La Barbarie*. A.a.O., 7 ff.; dt. 87 ff.

³³ Michel Henry, *C'est Moi la Vérité*. A.a.O., 46 ff.; dt. 51 ff.

³⁴ Ders., *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*. Paris 1990.

³⁵ Rolf Kühn, *Leben als Bedürfen. Eine lebensphänomenologische Analyse zu Kultur und Wirtschaft*. Heidelberg 1996.

³⁶ Michel Henry, *C'est Moi la Vérité*. A.a.O., 325 ff.; dt. 361 ff.

fältigen Formen von Selbstabdankung, Mediensucht, Fundamentalismen oder Gewalt, weil sich das Leben als seine eigene, absolut-subjektive »Last«, die es unter dem »Gewicht« der reinen Selbsterprobung bildet, selbst unerträglich wird. Es erblickt keine noch nachzuvollziehenden Verwandlungswege seines »Sich-Erleidens« in sein »Sich-Erfreuen« mehr, wie sie bisher die affektiv-kulturelle Historialität der Generationenabfolge zur passiv-synthetischen wie schöpferischen »Nachahmung« hinterlassen hatte.³⁷

2. Phänomenologie des Christentums als Zukunftsperspektive

Greifen wir hier noch einmal die Frage des Christentums als phänomenologisches Modell in theoretischer wie praktischer Hinsicht auf, um M. Henrys Gegenentwurf zu seiner Zivilisationskritik in seiner möglichen epochalen Bedeutung genauer zu würdigen. Zunächst: Welcher Zugang zur Wahrheit des Christentums ist überhaupt noch möglich, wenn die dogmatischen Formulierungen seines Gehaltes sich als geschichtlich abhängige Aussagen und spekulativ überladene Reflexionen erweisen, die heute kaum mehr eine Aussagekraft zu besitzen scheinen? Die Antwort bei M. Henry ist ebenso klar wie direkt, denn wie wir schon anzeigten, ist die Wahrheit des Christentums das *Leben Gottes selbst* in dessen ganzer Fülle, und die Offenbarung Gottes an die Menschen besteht in seiner sich ohne jeden Rückhalt gebenden *Selbstoffenbarung* durch seinen Sohn als den »Erst-Lebendigen«. Wenn das Christentum, wie die Schriften des Neuen Testaments erkennen lassen, von vornherein – und damit prinzipiell – die Wirklichkeit solcher Offenbarung mit dem Leben verknüpft und nicht mit bloßen Sätzen, Symbolen oder Bildern, dann ist dieses Leben zugleich das unsrige. Ohne Leben existierten wir nicht, würden wir nichts wahrnehmen noch erkennen und wären unfähig, auch nur die einfachste Handlung zu vollziehen, die jeweils durch unsere lebendige Leiblichkeit bedingt ist. Seit dem Begründer der Phänomenologie, E. Husserl, wird daher das Leben mit Recht als der Ursprung allen Erscheinens angesehen, aber M. Henry radikalisiert diesen Ansatz noch – wie wir schon erkannten – indem er aufweist, dass das absolut-phänomenologische Leben wesentlich *unsichtbar* ist und von keiner Intuition oder Erkenntnis angemessen in den Blick zu bringen ist. In der Tat setzen wir für jeden Akt, den wir bewusst oder unbewusst vollziehen, das Leben als gewährte Bedingung immer schon voraus, und diese ebenso notwendige wie in sich gewisse Bedingung ist nichts anderes als die *Selbstaffektion*, wie Kapitel 3 von »Ich bin die Wahrheit. Für eine Philosophie des Christentums« nochmals herausstellt.

Ist diese Weise des uns affizierenden Lebens im phänomenologischen Sinne der absolute Ursprung unserer selbst, ohne dass wir einen reflexiven Zugang dazu hätten (da dieser immer schon später als dieses Leben selbst

³⁷ Michel Henry, *La Barbarie*. A.a.O., 101 ff; dt. 189 ff.

wäre), dann liegt auf der Hand, dass Gottes Leben und unser Leben unmittelbar verknüpft sind. Dieses Band – *religio* – zwischen Gott und uns ist Christus als jener »Erst-Lebendige«, den M. Henry in seinem zentralen 5. Kapitel zur »Phänomenologie Christi« im zitierten Buch auch den *Ur-Sohn* nennt. Die göttliche Sohnschaft im Prozess der ewig-lebendigen Selbstzeugung Gottes ist das entscheidende Offenbarungsmoment als die konkrete Selbstbestimmung dieses innergöttlichen Prozesses als solchem: Der »Vater« ergreift sich als das Leben selbst, und diese Selbstergreifung ist zugleich sein »Wort« (Logos), in dem sich dieses uranfängliche Leben als immer lebendiges aussagt und sich in solcher Selbstergriffenheit an seinen Ursprung zurückgibt, ohne dass irgendein Abstand zwischen Vater und Sohn entstünde. Dieser sich absolut-selbstgenügende innergöttliche Lebensprozess schließt mit ein, dass das Ausgesagte und die liebende Zurückwendung *in identischer Reziprozität* in allem das Leben und nichts als das Leben sind. Dadurch jedoch, dass die Lebensselbstmitteilung als Sichergreifen in Gott zugleich ihre eigene Rezeptivität bedeutet, in der sie sich aussagt, besitzt sie eine einmalige »Ipseität« oder »Selbstheit« (*ipséité*), die als der »Ur-Sohn« das Prinzip allen individuierten Lebens überhaupt ist. Das heißt, den zuvor schon erwähnten Zugang zum Leben bzw. eine »transzendente Geburt« in diesem gibt es nur dank der ur-christologischen Konkretion des göttlichen Lebens, oder wie das Johannesevangelium sagt: Christus als der ewige Logos, der »im Anfang beim Vater war«, ist die Wahrheit und der Weg *als* Leben für jeden Lebendigen. Insofern unser eigener Selbstbezug im »Ich« sowie unser Fremdbezug zu »Anderen« nur als lebendige Relation möglich ist, heißt dies, dass die ur-christologische Ipseität als Leben auch diesen Relationen zugrunde liegt. Wir können mithin keinen Schritt auf den Anderen oder auf uns selbst zu machen, ohne in unserem lebendig-phänomenologischen »Fleisch« nicht mit Christus in Berührung zu kommen. Wir sind daher nicht nur »Söhne Gottes«, sondern genauer – wie Paulus sagt – »Söhne im Sohn«, das heißt: Lebendige durch das göttliche Leben des Einen, des »Erstgeborenen Sohnes«, wie es Kapitel 6 und 7 analysieren.

Auf diese Weise gelingt es M. Henry, die Wahrheit des Christentums als eine bisher »beispiellose und ungenutzte Phänomenologie« zu erweisen, die grundsätzlich das Wesen des Menschen nicht an die Ratio oder an das Sein bindet, sondern an das Leben, das immer einmalig und konkret individuell ist. Deshalb könnte das Christentum gerade heute eine gewaltige Leuchtkraft für die Zukunft besitzen, insofern das Leben durch die oben skizzierten verschiedenartigsten nihilistischen Theorien und wirtschaftlich-technischen Manipulationen in seinem Prinzip selber bedroht ist. Die absolute Bindung des Christentums an das rein phänomenologische Wesen des Lebens schlechthin, das Gott selber ist, könnte der Menschheit nämlich insgesamt sowie jedem Einzelnen – und zwar unabhängig von allen äußeren Faktoren wie Rasse, Geschlecht, Stand, Bildung usw. – eine Würde zurückgeben, die nicht erst abstrakt-allgemein zu belegen wäre, sondern direkt durch die bloße Faktizität seiner lebendigen Existenz als

solcher gestiftet wird. In den Kapiteln 10 und 13 greift M. Henry diese Konsequenzen aus der göttlich-menschlichen Lebenspriorität daher für die Ethik als solcher auf. Denn aus der genauen Analyse des Verhältnisses des Christentums zur Welt ergibt sich, dass der christliche Glaube gar keine »Weltflucht« bedeuten kann, wie ihm schon Hegel und der Marxismus vorwarfen, weil das Gebot der Nächstenliebe auf eine unverzichtbare *Praxis* verweist, die als die *regeneratio* des Lebens sowohl in allen materiellen wie geistigen Bedürfnissen selbst angesprochen werden kann. Mit anderen Worten stellt die christliche Ethik keinen Imperativ dar, der dem Leben von außen als eine ihm fremde Norm auferlegt würde, ohne nicht auch unmittelbar die Motivation wie die Kraft zum entsprechenden Handeln dafür bereitzustellen, wie dies in allen anderen Morallehren als wesentlicher Mangel der Fall ist. M. Henry zeigt dies exemplarisch an den »Werken der Barmherzigkeit« wie auch an der neutestamentlichen Auseinandersetzung zwischen »Altem« und »Neuem Gesetz«. Aber maßgeblich bleibt vor allem, dass die Ethik des Christentums ganz der phänomenologischen Ontologie des Lebens als solcher entspricht, welche die Wahrheit des Christentums begründet – nämlich dank einer »zweiten Geburt« den Ursprung in Gott als Leben zu erneuern, sofern dieses egohaft vergessen wurde, wie Kapitel 9 hervorhebt.

Nach der antiken und mittelalterlichen Bestimmung als »vernunftbegabtem Wesen« und »endlichem Geschöpf« hat die neuzeitliche Philosophie von Descartes bis Heidegger und noch danach vor allem das *Subjektsein* oder den *Sorgecharakter* des Daseins als das Wesensmerkmal des Menschen unterstrichen, aber ohne zu bedenken, dass aller ichhaften Aktzentrierung eine originär-phänomenalisierende Passivität vorausliegt, die als absolute Lebensselbstübereignung all unsere Potentialitäten in geistiger wie praktischer Hinsicht schon in sich birgt. Kann also eine radikalisierte Phänomenologie wie die M. Henrys das »Mich« im Akkusativ – wie auch E. Lévinas sagte – als unsere eigentliche selbstaffektive Geburt im Leben erweisen, dann ist damit zugleich der Vorwurf überwunden, der *Subjektivitätsbegriff* gehöre insgesamt einem überkommenen onto-theologischen Substanzdenken der Metaphysik an. Vielmehr sind die bisherigen und neueren differentiellen oder alterologischen Konzepte der Philosophie – bzw. der Humanwissenschaften überhaupt – ihrerseits auf ihre *Überdeterminiertheit* hin zu befragen, sofern sie den Lebensbegriff, wie etwa bei Merleau-Ponty oder Derrida, nur im Sinne von »Opazität« und »Schweigen« benutzen, ohne diese *Dunkelheit* als immanent-notwendige Erscheinungsweise des Lebens in seinem subjektiv-affektiven Pathos selbst aufzuklären. Im Übrigen unterstreicht M. Henry mit Recht, dass zum Beispiel Jesu Ich-Reden von einer »Egozentrik« getragen werden, die maßloser nicht sein könnte und sich daher nur aus seinem unmittelbaren »Wissen« um die Einmaligkeit seiner Sohnschaft in Gott heraus verstehen lassen. Dieses Ich-Sein Jesu schließt den »Gehorsam« gerade nicht aus, da dieser innerhalb der lebendigen Reziprozität des göttlichen Lebensgeschehens genau dem Wesen des Sohnes entspricht, das lebendige Wort der Selbstoffenbarung Gottes selbst zu sein, in dem sich der Vater ganz

aus-sagt. Dies ist nur ein, aber ein sehr gewichtiges Beispiel, um zu zeigen, inwieweit in der Tat die innere Realität des Lebens Gottes in den Modalisierungsweisen des phänomenologischen Lebens als solchem ihre Affinität besitzt.

Henrys Analyse in seinem Buch *Ich bin die Wahrheit* scheint daher methodologisch und inhaltlich einen der wichtigsten Vorstöße für das phänomenologisch-radikale wie religiös-christliche Denken in der Gegenwart sowie für die Zukunft überhaupt darzustellen, denn es geht um einen *epistemologischen Paradigmawechsel* innerhalb der Wahrheitsdiskussion als solcher mit ihren Folgen, die beide entweder noch vom geschichtlich-hermeneutischen bzw. vom sprachanalytischen Erbe geprägt sind. *Geschichte* wie *Sprache* können aber weder die eine noch die andere letztlich transzendente »Wahrheit« material-phänomenologisch bezeugen, sofern die intentionale Verweisstruktur notwendigerweise immer idealisierend – und damit irrealisierend – ist, wie dies schon Husserl in seiner wichtigen Auseinandersetzung mit Psychologismus und Szientismus bahnbrechend gezeigt hat. Ist Wahrheit jedoch transzental in ihrem Selbsterscheinen konkret an eine lebendig-materiale Ermöglichung gebunden, dann kann auch nur das Leben selbst als ein solcher selbstaffektiver oder pathischer »Grund« für sich als Wahrheit zeugen. Ur-christologisch bedeutet dies vor allen theologischen oder philosophischen Diskursen *über* Christus, dass die ewige Sohnschaft Christi immer schon in unserer absoluten Lebensaffektion grundgelegt ist, *bevor* wir sie als »Wort Gottes« in der Heiligen Schrift wiedererkennen. Damit soll nicht behauptet sein, dass für das Verhältnis von Leben/Historie im Zusammenhang mit dem ekklesial bezeugten »Jesus von Nazareth« als »Sohn Gottes« durch M. Henry alle Kontroversen ausgeräumt seien, aber zumindest zeigen Kapitel 2 wie 12 über den Wahrheits- und Schriftbegriff, dass eine rein exegetisch-historische Methode nicht den erhofften Wahrheitszugang im Sinne lebendiger Realität und Unmittelbarkeit vermitteln kann, was für jedes Glaubensverständnis – insbesondere auch für das kommende – jedoch maßgeblich sein dürfte.

Wenn Christus tatsächlich »Jener« ist, »der lebendig macht«, wie das Neue Testament sagt, dann muss diese radikale, ontologische Verlebendigung als unser Eintreten in die ebenso lebendige Selbstoffenbarung Gottes eben eine Realität besitzen, die von irgendeiner bloßen Satzaussage niemals ausgeschöpft werden kann, weil letztere stets auf Horizonte dieser Welt und auf deren Sprache bezogen bleibt. Die Eucharistie ist ein deutlicher Hinweis auf das hier notwendige Umdenken, das zentral die neu zu gewinnende Zukunftsperspektive betrifft: »*Tut* dies zu meinem Gedächtnis!« Das *Vollziehen* verleiht nämlich erst dem Wort seine Verwandlungsfähigkeit, womit phänomenologisch aufs Deutlichste unterstrichen wird, dass die stringente Analyse des Lebens einschließlich seiner konkret-leiblichen Vollzugsweisen dem Verstehen des Christentums einen geistig-denkerischen Rahmen gibt, der dem Wesen wie weiterhin notwendigen Wirken des christlichen Glaubens in seiner Natur selbst entgegenkommt. Mit M. Henrys phänomenologischem Ansatz zum Verste-

hen des Christentums scheint daher das Anknüpfen an ein fundierendes Denken gegeben zu sein, dessen Ergebnisse eben nicht nur in Auseinandersetzung mit wichtigen Teilen der abendländischen Tradition erarbeitet wurden, sondern auch eine Zukunftsmotivation antizipieren, deren Dringlichkeit nicht länger zur Debatte steht.

3. Anfragen an die Henry'sche Lebensphänomenologie

Dass sich unser Leben trotz dieses Grundes absoluter Fülle und dessen Glück selbst zur Last werden kann, ist sein größtes Paradox, was jedoch ebenso von der abyssalen Affektwirklichkeit allein her einsichtig zu machen ist, wie das nicht-erinnerbare »Selbst-Vergessen« des Lebens als unsere eigentliche Geburt zu fassen bleibt. Damit ist die transzendente Bedingung der konkret-lebendigen Möglichkeit der Erfahrung als solche stets angefragt und Kontroversen wie Rezeption hinsichtlich der Lebensphänomenologie laufen entscheidend auf die Problematik hinaus, ob eine *Phänomenologie des Unsichtbaren* überhaupt ein Widerspruch in sich sei oder nicht.³⁸ Die gegenwärtige philosophische Situation dieser Fragestellung trifft mit einer zunehmenden Heideggerkritik wie Husserlrenaissance und mit postmodernen Differenz- oder Andersheidiskursen (Lévinas, Derrida, Deleuze zum Beispiel) zusammen. M. Henrys Denken muss sich einerseits in seiner Stellungnahme gegen die fast gesamte philosophische Tradition – und zwar mit seinem Postulat einer originär-ontologischen Affektivität als Erkenntnisgrund – noch behaupten, andererseits fehlt heute der Bezug auf die Lebensphänomenologie weder explizit noch zumindest zitathaft in keiner phänomenologischen Kernaueinandersetzung mehr. Greifbarer Beweis dafür sind neben den zahlreichen Übersetzungen seiner Hauptwerke ins Japanische, Englische, Deutsche, Italienische, Portugiesische und Türkische die ihm gewidmeten Sondernummern von Zeitschriften ab 1987 bzw. die internationalen Tagungen wie »Epreuve de la Vie«³⁹ und »Michel Henry à Beyrouth«⁴⁰, nachdem zuvor schon die ersten Gesamtmonographien von Dufour-Kowalska⁴¹, Kühn⁴² oder Detailuntersuchungen von Cantin⁴³, Terestchenko⁴⁴, Forthomme⁴⁵ wie Jain⁴⁶ die Breite und die Systematik dieser Phänomenologie aufgewiesen hatten.

Die Frage nach dem Erfahrbarkeitsapriori eines »phänomenologisch

³⁸ D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris 1991, 57–73.

³⁹ *Epreuve de la Vie*. Akten der M. Henry-Tagung Cerisy-la-Salle 1996, hg. von J. Greisch/A., David, Paris 1998 (im Druck).

⁴⁰ *Annales de Philosophie* 18 (1997): M. Henry à Beyrouth.

⁴¹ G. Dufour-Kowalska, *M. Henry, un philosophe de la vie et la praxis*. Paris 1980.

⁴² Rolf Kühn, *Leiblichkeit als Lebendigkeit. M. Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität*. Freiburg/München 1992.

⁴³ S. Cantin, *Le philosophe et le déni du politique. Marx, Henry, Platon*. Laval/Sainte-Foy 1992.

⁴⁴ M. Terestchenko, *Enjeux de philosophie politique moderne*. Paris 1992.

⁴⁵ F. Forthomme, *Manifestation et Affectivité suivant M. Henry*. Beirut/Paris 1995.

⁴⁶ E. Jain, *Hermeneutik des Sehens*. Frankfurt/M 1995, 147 ff.

Unsichtbaren« ist auf diesem Hintergrund mit der nicht mehr abweisbaren Problematik einer *anderen Phänomenologie* als der bisher intentional-hermeneutischen verbunden⁴⁷, einschließlich ihrer ethischen, sprachanalytischen oder »differe(ä)ntiellen« Modifikationen und kognitivistischen Analogien. Außer der Tatsache, dass dabei auch M. Henrys Umgang mit seinen Quellen untersucht werden muss – und zwar über Meister Eckhart⁴⁸, Descartes⁴⁹, Marx⁵⁰, Freud⁵¹ und Heidegger⁵² hinaus vor allem hinsichtlich Spinoza, Deutschem Idealismus von Kant bis Hegel, Maine de Biran und Husserl – zeichnen sich jedoch innerhalb der gegenwärtigen Phänomenologie deutlich »Arbeitsfelder« ab, die für eine verstärkte Berücksichtigung der radikalen Lebensphänomenologie sprechen. Es sind zugleich Thematiken, die Letztgenannte selbst noch zu vertiefen hat, da sie entweder die ständige Grundauseinandersetzung der Phänomenalitätsweisen betreffen oder bisher nur in Umrissen erarbeitet wurden, nämlich hauptsächlich das Verhältnis von Transzendenz/Immanenz, die Fremderfahrung sowie die Sprache mit ihrer jeweiligen Bedeutung für Anthropologie, Ethik usw.

Dem Missverständnis der materialen, selbstaffektiven oder pathischen *Immanenz* als einer »inneren Welt«⁵³ im Unterschied etwa zur unmittelbaren Leib/Welt-Verschlungenheit auf der Ebene einer »empirisch ernüchterten Phänomenologie«⁵⁴ bzw. in Fortsetzung des ich-anonymen Ansatzes von Merleau-Ponty⁵⁵ ist auf zweifache Weise zu antworten: Zum einen gibt es ohne transzendente Aufklärung des originären »Wie« der Phänomenalisierungsmodi wohl kaum eine ernst zu nehmende Phänomenologie⁵⁶ und zum anderen bedeutet die Immanenz keinerlei »Weltflucht«, da durch die Sinnlichkeit als affektiver Kraft jeder Weltbezug im apriorischen, perzeptiv-intentionalen wie logischen Sinne von vornherein ein praktischer ist. Jeder »Weltgehalt« bildet, anders gesagt, eine »Objektivierung des Lebens«, während die Re-Präsentation eben nur eine sekundäre »Wiederholung« der ersten pathischen »Präsentation« durch die Vorstellung zu sein vermag.⁵⁷ Der Grund (*Fond*) des Lebens enthält daher die

⁴⁷ J. Greisch, Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique. M. Henry, M. Heidegger et P. Ricoeur. In: Revue des Sciences philosophiques et théologiques 4 (1989) 529–548.

⁴⁸ G. Dufour-Kowalska, M. Henry lecteur de Maître Eckhart. In: Archives de Philosophie 36 (1973) 603–624.

⁴⁹ J.-L. Marion, Générosité et phénoménologie. Remarques sur l'interprétation du *Cogito* cartésien par M. Henry. In: Les Etudes Philosophiques 1 (1988) 51–72.

⁵⁰ P. Ricoeur, Le »Marx« de M. Henry. In: Esprit (1979) 124–139; T. Rockmore, M. Henry, Marx I-II. In: Man and World 11 (1978) 429–442.

⁵¹ G. Vachon, L'affect est-il toujours conscient? In: Dialogue 3 (1987) 513–522.

⁵² M. Haar, M. Henry entre phénoménologie et métaphysique. In: Philosophie 15 (1987) 30–54.

⁵³ B. Waldenfels, Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt/M 1983, 349–355.

⁵⁴ Schmitz 1995.

⁵⁵ R. Barbaras, Le corps chez M. Henry et M. Merleau-Ponty. In: J. C. Goddard/M. Labruno (Hg.), Le corps. Paris 1992, 245–255.

⁵⁶ Michel Henry, Phénoménologie matérielle A.a.O., 5 ff.

⁵⁷ Michel Henry, Radikale Lebensphänomenologie. A.a.O., 87 ff.; C'est Moi la Vérité. A.a.O., 292 ff; dt. 326 ff.

konkrete Möglichkeit der Transzendenz selbst als »Welt«, ohne allerdings die Immanenz als deren Träger in der so rein pathisch oder passiv ermöglichten »Natur« selbst sichtbar werden zu lassen.⁵⁸ Die Immanenz ist keine Substanz im klassischen Sinne, sondern Prinzip und Modus der »Parusie« als Selbstoffenbarung des Sich-Erscheinens, sodass keine Begriffsphilosophie an sie heranreicht, sofern diese bereits schon wieder Sinnhorizonte voraussetzt.⁵⁹

Für die *Fremderfahrung* ergibt sich eine notwendige Analyse der »primordialen Eigenheit« im Sinne einer tatsächlichen »Triebvergemeinschaftung«, die Husserl in seinen Spätschriften anspricht⁶⁰, sodass wir vor jeder »analogisierenden Apperzeption« eines *alter ego* stets schon in einer vor-intentionalen, rein affektiven Lebensgemeinschaftlichkeit von Liebe, Hass, »Übertragung« usw. stehen. Die Diskussion mit der *Psychoanalyse* und *Psychologie* ist daher eine direkte Konsequenz dieser Ersten Philosophie als Pathos, denn wenn nach Freud die Angst den »notwendigen Durchgang« all unserer Affekte bildet, dann muss ich deren immanente Pathos Erfahrung bereits in mir tragen, um überhaupt zum »Bewusstsein« der affektiven Verhältnisse gelangen zu können.⁶¹ Und bildet die transzendente Affektwirklichkeit als nicht hintergehbare, unmittelbare »Lebenswissen« jeder Subjektivität den »Logos« des Lebens selbst, dann kann auch weder eine phänomenologische noch analytische, pragmatische oder linguistische *Sprachphilosophie* das letzte Verständnis unseres Sprechens als »Wort« (*parole*) und »Ausdruck« liefern. Die Sprache als originäres Sich-sagen-Wollen ist nur möglich, weil sie ständig dem transzendentalen Leben jenes »Wissen« entleiht, das sie ihrerseits als Bedeutungs- und Sinntranszendenz selbst zu bilden scheint. In Bezug auf die ontologische Referenz als Wirklichkeit ist die Sprache eine Irrealität, denn nur indem ich selbstaffektiv weiß, was Wollen, Begehren, Kommunizieren, Abstrahieren, Handeln usw. »sagen« wollen, kann ich mir diese Modalitäten auch als ideale Wesen oder »Bedeutungen« vorstellen und sie sprachlich formulieren.⁶² Sieht man schließlich eine künftige *Ethik* an die Tatsache gebunden, dass bisher nur ein begrenzter Sektor des »Erscheinens« von der Phänomenologie berücksichtigt wurde, nämlich die Welttranszendenz, dann wird die ethische Frage als Krise der »Weltglobalisierung« darin bestehen, das »überall am Werk« seiende »unsichtbare Leben« in Anschlag zu bringen – oder verleugnend preiszugeben.⁶³ Die Phänomenologie ist nicht deshalb unverzichtbar, weil sie in der Vergangenheit glanzvolle Ergebnisse hervorgebracht hat, indem sie unsere Kenntnis der Bewusstseinsarten unendlich erweiterte, sondern weil im Gegenteil »die

⁵⁸ Rolf Kühn, *Leiblichkeit als Lebendigkeit*. M. Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität. Freiburg/München 1992, 51 ff.; ders., *Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff*. Cuxhaven/Dartford 1994, 393 ff.

⁵⁹ C. Macann, *Deux concepts de transcendance*. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 1 (1986) 24–46.

⁶⁰ Michel Henry, *Phénoménologie matérielle*. A.a.O., 187 ff; dt. 1992, 213 ff.

⁶¹ Ebd. dt. 1992, 187 ff.

⁶² Michel Henry, *C'est Moi la Vérité*. A.a.O., 272 ff; dt. 303 ff.

⁶³ Michel Henry, *La Barbarie*. A.a.O., 164 ff; dt 270 ff.

fundamentalen Fragen« noch auf sie warten: »Jede Sphäre der Wirklichkeit muss Gegenstand einer neuen Analyse werden, die darin bis zu ihrer unsichtbaren Dimension zurückgeht.«⁶⁴

4. Bibliographie

a) *Philosophische Werke*: L'Essence de la manifestation (2 Bde.). Paris 1963 (Neuauf. 1990). – Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne. Paris 1965 (Neuauf. 1988). – Marx, 2 Bde. I: Une philosophie de la réalité. II: Une philosophie de l'économie. Paris 1973 (Neuauf. 1991). – La généalogie de la psychanalyse. Paris 1985. – La Barbarie. Paris 1987; dt. Die Barbarei. Eine phänomenologische Kultur-analyse. Freiburg/München 1994. – Voir l'invisible. Sur Kandinsky. Paris 1988. – Phénoménologie matérielle. Paris 1990; dt. Teilübers. Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie. Freiburg/München 1992. – Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe. Paris 1990. – C'est Moi la Vérité. Pour une philosophie du christianisme. Paris 1996; dt. Ich bin die Wahrheit. Für eine Philosophie des Christentums. Freiburg/München 1997. – Vie et Révélation. Beirut/Paris 1996 (Artikelsammlung). – *Romane*: Le jeune Officier. Paris 1954. – L'amour les yeux fermés. Paris 1976. – Le Fils du Roi. Paris 1981. – Le cadavre indiscret. Paris 1996.

b) *Artikel und Beiträge (Auswahl)*: Le bonheur chez Spinoza. In: Revue d'histoire de la Philosophie 39–41 (1944–46) 187–225 (Gesamtveröffentlichung Beirut 1997). – Le concept d'âme a-t-il un sens? Revue philosophique de Louvain 64 (1966) 5–33. – Phénoménologie de la conscience et phénoménologie de la vie. In: G. B. Madison (Hg.), En hommage à Paul Ricoeur. Paris 1975, 128–151. – Dessiner la musique. Théorie pour l'art de Briesen. In: Le Nouveau Commerce 61 (1985) 49–106. – Théodicée dans la perspective d'une phénoménologie radicale. In: Archivio di Filosofia 1–3 (1988) 383–393. – La peinture abstraite et le Cosmos (Kandinsky). In: Le Nouveau Commerce (1989) 37–52; dt. in: Radikale Lebensphänomenologie, 274–292. – Acheminement vers la question de Dieu: Preuve de l'Être ou épreuve de la Vie? In: Archivio di Filosofia 1–3 (1990) 521–530; dt. in: Radikale Lebensphänomenologie, 251–273. – Phénoménologie et psychanalyse. In: P. Fédida/J. Schotte (Hg.), Psychiatrie et Existence. Grenoble 1991; dt. in: Radikale Lebensphänomenologie, 187–212. – Narrer le pathos. In: Revue des Sciences Humaines 1 (1991) 49–65. – Entretien avec M. Henry. In: Agone 2–3 (Marseille 1991) 47–69. – Quatre principes de la phénoménologie. In: Revue de Métaphysique et de Morale 1 (1991) 3–26. – L'invisible et la révélation. In: La curiosité (Série Morale 12). Paris 1993, 79–97. – Pathos und Sprache. In: E. Blattmann/S. Granzer/S. Hauke/R. Kühn (Hg.), Sprache und Pathos. Zur Affektwirklichkeit als Grund des Wortes. Wien 1998 (im Erscheinen).

⁶⁴ Michel Henry, Phénoménologie matérielle. A.a.O., 11 f.

c) Sekundärliteratur

1. *Monographien*: S. Cantin, *Le philosophe et le déni du politique*. Marx, Henry, Platon. Laval/Sainte-Foy 1992. – G. Dufour-Kowalska, *M. Henry, un philosophe de la vie et la praxis*. Paris 1980; *L'art et la sensibilité. De Kant à M. Henry*. Paris 1996. – F. Forthomme, *Manifestation et Affectivité* suivant M. Henry. Beirut-Paris 1995. – Ders. und J. Hatem, *Affectivité et altérité* selon Lévinas et M. Henry. Paris 1996. – E. Jain, *Hermeneutik des Sehens*. Frankfurt/M 1995, 147 ff. – D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Paris 1991, 57–73. – R. Kühn, *Leiblichkeit als Lebendigkeit*. M. Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität. Freiburg/München 1992; *Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff*. Cuxhaven/Dartford 1994; *Leben als Bedürfen*. Eine lebensphänomenologische Analyse zu Kultur und Wirtschaft. Heidelberg 1996. – M. Terestchenko, *Enjeux de philosophie politique moderne*. Paris 1992, 193–244. – B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt/M 1983, 349–355.

2. *Zeitschriften und Lexika*: *Annales de Philosophie* 16 (1995); 18 (1997): M. Henry à Beyrouth. – *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Bd. III/2: *Oeuvres*, Hg. J.-F. Mattéi, Paris 1992, 3393–3346. – *Les Etudes Philosophiques* 1 (1988): M. Henry. *Recherches*. – *Philosophie* 15 (1987): M. Henry. – *Stanford Literature Review* 2 (1989): M. Henry. *Philosophy and Psychoanalysis*.

3. *Artikel und Beiträge (Auswahl)*: R. Barbaras, *Le corps chez M. Henry et M. Merleau-Ponty*. In: J. C. Goddard/M. Labruno (Hg.), *Le corps*. Paris 1992, 245–255. – G. Dufour-Kowalska, *M. Henry lecteur de Maître Eckhart*. In: *Archives de Philosophie* 36 (1973) 603–624. – *Epreuve de la Vie*. Akten der M. Henry-Tagung Cerisy-la-Salle 1996. Hg. J. Greisch/A. David, Paris 1998 (im Druck). – J. Greisch, *Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique*. M. Henry, M. Heidegger et P. Ricoeur. In: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 4 (1989) 529–548. – M. Haar, *M. Henry entre phénoménologie et métaphysique*. In: *Philosophie* 15 (1987) 30–54. – C. Macann, *Deux concepts de transcendance*. In: *Revue de Métaphysique et de Morale* 1 (1986) 24–46. – J.-L. Marion, *Générosité et phénoménologie*. *Remarques sur l'interprétation du Cogito cartésien* par M. Henry. In: *Les Etudes Philosophiques* 1 (1988) 51–72. – P. Ricoeur, *Le »Marx« de M. Henry*. In: *Esprit* (1979) 124–139. – T. Rockmore, *M. Henry, Marx I-II*, in: *Man and World* 11 (1978) 429–442. – G. Vachon, *L'affect est-il toujours conscient?* In: *Dialogue* 3 (1987) 513–522.

Bisher vollständigste Bibliographie in: M. Henry, *Die Barbarei* (1994), 377–389. Seitdem ergänzt durch »Bulletin du Centre d'Etudes Michel Henry« (Beirut/Namur). In: *Annales de philosophie* 18 (1997) ff. (c/o Bureau de l'Université St. Joseph Beyrouth, Département de Philosophie, 42 rue de Grenelle, F-75 343 Paris Cedex O7 bzw. J.-M. Longneaux, Faculté de Philosophie et Lettres, 61 Rue de Bruxelles, B-5000 Namur).