

Rolf Kühn

Postmoderne und
Lebensphänomenologie

VERLAG KARL ALBER 

Seele, Existenz und Leben

Band 33

Herausgegeben von
Rolf Kühn und Frédéric Seyler

Forschungsstelle für jüngere französische Religionsphilosophie,
Forschungskreis Lebensphänomenologie, Universität Freiburg i. Br

und

Department of Philosophy
DePaul University, Chicago

Rolf Kühn

Postmoderne und Lebensphänomenologie

Zum Verhältnis von Differenz und
Immanenz des Erscheinens

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Rolf Kühn

Post-Modernity and Phenomenology of Life

On the Relationship of Difference and Immanence of Appearance

Immanence and difference have been the leitmotifs and central notions of the phenomenology of life and postmodernism since the 1960s. Along these leitmotifs Kühn's new book presents a critical dialogue between deconstruction and radical phenomenology. Based on Husserl's and Heidegger's revolution of the thought of modernity Kühn analyses and discusses the developments of this new thinking by postmodern authors such as Bataille, Merleau-Ponty, Levinas, Deleuze, Lacan, Lyotard, Baudrillard, Foucault sowie Derrida and Nancy. Their respective affinities for the phenomenology of life as a deconstruction of the »metaphysics of representation« found in Henry's work lead to a significant thematical consideration of the body, intensity, desire and *jouissance*. The book hence also treats postmodern critique of knowledge and power in relationship with discourse and language in order to imagine an ethical-aesthetic future for culture and society which cannot be ignored by recent developments of norm-oriented post-postmodernism.

The Author:

Rolf Kühn (born 1944), PhD from Paris-Sorbonne; lecturer of philosophy in Vienna, Beirut, Nice, Lisbon, Louvain-la-Neuve; director of »Research Centre for Contemporary French Philosophy of Religion« at the University of Freiburg as well as of the »Research Group Phenomenology of Life« Freiburg-im-Breisgau; several publications in phenomenology, psychological anthropology, philosophy of culture and of religion.

Rolf Kühn

Postmoderne und Lebensphänomenologie

Zum Verhältnis von Differenz und Immanenz des Erscheinens

Am Leitfaden von *Immanenz* und *Differenz* als den beiden zentralen Begriffen, die Lebensphänomenologie und Postmoderne seit den 1960er Jahren charakterisieren, erfolgt in der vorliegenden Untersuchung ein kritisches Gespräch zwischen Dekonstruktion und radikaler Phänomenologie. Im Ausgang von Husserl und Heidegger als Umbruch des Denkens in der Moderne werden die Weiterentwicklungen bei den postmodernen Autoren wie Bataille, Merleau-Ponty, Levinas, Deleuze, Lacan, Lyotard, Baudrillard, Foucault sowie Derrida und Nancy aufgegriffen und diskutiert. Ihre entsprechenden Affinitäten zur Lebensphänomenologie als einer Dekonstruktion der »Metaphysik der Vorstellung« bei Henry führen zur besonderen thematischen Berücksichtigung von Leiblichkeit, Intensität, Begehren und *jouissance*. Dabei wird ebenfalls die postmoderne Wissens- und Machtkritik im Zusammenhang mit Diskurs und Sprache behandelt, um eine ethisch-ästhetische Zukunft in Kultur und Gesellschaft in den Blick zu bekommen, welche auch die neuere normorientierte Post-Postmoderne nicht ignorieren kann.

Der Autor:

Rolf Kühn (geb. 1944), Dr. phil. Paris-Sorbonne; Univ.-Dozent für Philosophie in Wien, Beirut, Nizza, Lissabon, Louvain-la-Neuve; Leiter der »Forschungsstelle für jüngere französische Religionsphilosophie« an der Universität Freiburg-im-Breisgau sowie des »Forschungskreises Lebensphänomenologie« Freiburg-im-Breisgau; zahlreiche Veröffentlichungen im Bereich Phänomenologie, Psychologische Anthropologie, Kultur- und Religionsphilosophie.

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der
*Erich und Maria Russell-Stiftung, c/o Deutsche Bank AG,
Stiftungsverwaltung, 20079 Hamburg), sowie der
Erzdiözese Freiburg-im-Breisgau.*



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2019
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49040-2

Inhalt

Einleitung: Die Postmoderne als epochales Ereignis	11
--	----

Teil I: Metaphysik und Phänomenologie

1. Reduktion und Destruktion bei Husserl und Heidegger	43
1. Zum Verhältnis von Reduktion und Daseinsanalytik	44
2. Bedürfen und »pathische Onto-do-logie«	59
3. Sichgeben und transzendente Geburt	66
2. Michel Henry und die Dekonstruktion der »Metaphysik der Vorstellung«	75
1. Die reine Phänomenalität als Affektivität und ursprüng- liche Einheit	76
2. Mitpathos und Unbewusstes als phänomenologische Zukunftsfragen	88
3. Der differe(ä)ntielle Zeitbezug als grundsätzliche Aus- einandersetzung mit der Postmoderne	108
3. Der Leib/Welt-Chiasmus bei Maurice Merleau-Ponty als »Opazität«	123
1. Welthafte Inkarnation	124
2. Die Frage der Passivität und Immanenz	133
3. Sprache und Leib	147
4. Trieb und Erotik in der Lebensphänomenologie und bei Georges Bataille	176
1. Die Absolutheit des erotisch sensuellen Leibes	177

Inhalt

2.	Intersubjektivität und Erotik als transgressiv-kulturelle Problematik	188
3.	Konfrontation mit der Erotik als »Verausgabung« bei Bataille	194

Teil II: Dekonstruktion und Postmoderne

5.	Wiederholung und Immanenz als »Intensität« gemäß Gilles Deleuze	217
1.	Wiederholung als Intensität	222
2.	Begehrender Wille und fragmentierte Immanenz im »nomadischen Denken«	230
3.	Transzendentalität, Empirismus und Anti-Dogmatismus	241
6.	Cogito/sum und Phantasma im ethisch-analytischen Denken Jacques Lacans	264
1.	»Lustprinzip« und »Ding« (<i>la chose</i>) schlechthin – oder Descartes, Kant und Sade	265
2.	Sublimierung und Tod des Subjekts als <i>creatio ex nihilo</i>	277
3.	Das Verschwinden des Anderen (<i>A</i>) als postmoderne »Melancholisierung«	293
7.	Religion und Kultur bei Levinas als »Substitution« und Pluralität	307
1.	Menschwerdung und Messiasstum des »Ich« diesseits der Ontologie	311
2.	Affektion und Reduktion in Bezug auf »Inkarnation« und »Leben«	323
3.	»An-archie« und Pluralisierung als kulturelles Kriterium	329
8.	Jacques Derrida und Jean-Luc Nancy: Dekonstruktion als »Fraktur«	353
1.	Dekonstruktion als Dissemination und Aufschub bei Derrida	354
2.	Intuition und Haptologie als Grundorientierung abendländischer Metaphysik	368

3. Das Apriori des Außen in der »Dekonstruktion des Christentums« nach Nancy	383
Ausblick: Wovon wir berührt werden – was wir berühren . . .	409
Gesamtbibliographie	433

Einleitung: Die Postmoderne als epochales Ereignis

Lebensphänomenologie wie Postmoderne entstanden als zwei wichtige neuere Richtungen innerhalb des philosophischen Denkens seit den 1960er Jahren in Frankreich, aber bisher wurden beide mit Ausnahme von verstreuten Einzeluntersuchungen noch nicht einem systematischen Vergleich zugeführt. Er wird in dieser Untersuchung unter den beiden tragenden Begriffen der *Immanenz* und *Differenz* vorgenommen, wobei der Ausgangspunkt in den Selbstradikalisierungen der Phänomenologie seit Heidegger ruht, der den methodisch leitenden Begriff der »Dekonstruktion« den postmodernen Denkern unter anderem vorgab. Von diesen werden in den folgenden Kapiteln vor allem Maurice Merleau-Ponty, Georges Bataille, Gilles Deleuze, Jacques Lacan, Emmanuel Levinas sowie Jacques Derrida und Jean-Luc Nancy berücksichtigt, insofern sie hinsichtlich der lebensphänomenologischen Grundanalysen Michel Henrys zu Leib, Immanenz, Intensität oder Begehren sowie einer Kritik der »Metaphysik der Vorstellung« eine gewisse Affinität implizieren. Dabei sind die postmodernistischen Stellungnahmen von Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard wie Michel Foucault zum Verhältnis von Wissen/Macht einerseits als auch von Sprache/Trieb in der Moderne andererseits nicht ausgeblendet,¹ insofern sie eine ethische Kultur- und Gesellschaftsdebatte implizieren, die maßgeblich auch der »Selbstsorge« für das eigene Leben gewidmet ist, welche die moralischen Urteile

¹ Für den Hintergrund der politisch-geschichtlichen Krise der Moderne des 20. Jahrhunderts hierbei vgl. R. Behrens, *Postmoderne*, Frankfurt/M., Europäische Verlagsanstalt 2014. Außerdem A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1993; K. Riha, *Prämoderne, Moderne, Postmoderne*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1995; Y. Boisvert, *Le Monde postmoderne. Analyse du discours sur la postmodernité*, Paris, L'Harmattan 1996, sowie D. Madson, *Postmodernism. A Bibliography*, Amsterdam, Rodopi 1995; P. Baum u. S. Höltgen (Hg.), *Lexikon der Postmoderne – Von Abjekt bis Žižek. Begriffe und Personen*, Bochum – Freiburg, Projektverlag 2010.

durch ästhetische ersetzen will, was ebenfalls eine gewisse Parallele zur Einheit von *ethos* und *religio* als »Lebensmystik« bei Henry darstellt.

In unserer Auseinandersetzung geht es dabei zentral um die phänomenologische wie dekonstruktive Kernfrage, ob die Differenz sich *allein* hervorbringen kann oder nicht vielmehr eine lebendige Immanenz voraussetzt, die das ständige Differieren der Transzendenz (*différance*) als »Spur« bzw. »Aufschub« eines ursprünglich Absoluten praktisch-transzendental zu verstehen gibt. Denn ohne ein solch immanentes Leben in der singular-pluralen »Subjektivierung« der Individuen würde – im Gegensatz zur originären Selbstaffektion in der Lebensphänomenologie – in der Tat nie mehr eine ursprüngliche Einheit des Erscheinens erreicht. Durch den »Tod des Subjekts« innerhalb der permanenten »Nachträglichkeit« unendlich sprachlicher Existenz- oder Situationsurteile in der Nachfolge des »Todes Gottes« bei Nietzsche, der ebenfalls schon keine hermeneutische Einheit von Sinn und Werten mehr zuließ, verdeckt daher die Postmoderne strukturell eine unverzichtbare Vorgabe, die als solche für das Denken zwar unsichtbar und unbenennbar ist – aber radikal phänomenologisch nicht negiert oder verloren gehen kann. Denn der vorhandene Quasi-Transzendentalismus der Sprache bei den meisten postmodernen Autoren antwortet nicht auf die Frage nach einer *unmittelbar selbstgegebenen Vollzugswirklichkeit*, die als intensive Leiblichkeit implizit von denselben Denkern unter der Wirklichkeit des Begehrens oder Triebs bzw. der Lust (*jouissance*) im Sinne eines an-archischen Energetismus als stets differentem Ur-Chaos des Seins – wie in der Figur des Dionysos bei Nietzsche – in Anspruch genommen wird. Diese ästhetisch-ethischen als »a-theologische« Vorentscheidungen (Bataille) können somit für das dekonstruktive Vorgehen hinterfragt werden, wenn sie mit einer radikalen oder gegen-reduktiven Lebensvorgabe konfrontiert werden, die ihrerseits die Vorstellungskritik der Postmoderne epistemologisch integrieren kann. So die Frage, ob durch die sprachliche Nicht-Entscheidbarkeit seitens einer unmöglichen meta-differenten oder metaphysischen Hermeneutik nur der permanente »Widerstreit« als agonaler Konflikt bleibt (Lyotard), um auf diese Weise schließlich das »Subjekt« als solches selbst aufzuheben und durch Narratologie oder Diskursivität im Sinne einer abgründig vorgegebenen Struktur zu ersetzen. Diese unendliche Verweisung als »Spur« favorisiert somit die *Ereignishaftigkeit* der ephemeren Neuheit eines jeden Augenblicks, der aber dennoch nicht von

einer immanenten Ursprünglichkeit getrennt sein muss, wenn man diesen »Augenblick« notwendigerweise selbstaffektiv in der material phänomenologischen Lebenspassibilität verankert sieht.

Begriffe wie »asketische Praxis« oder auch »Spiritualität« etwa bei Foucault, um hierbei den Weg eigener Autarkie gegenüber diskursiven Machtansprüchen zu charakterisieren und sich zugleich ebenfalls über die Sprache davon zu befreien, bleiben jedoch der *Endlosigkeit* des Kampfels um eine solche Freisetzung verpflichtet. Aber selbst wenn solche Askese und Spiritualität als Lebensästhetik kein Ziel kennt, weil das Subjekt nie definitiv innerhalb eines solchen skeptisch-ironischen Anti-Essentialismus zu sich selbst gelangen kann, führt solche *résistance* dennoch zur Ethik einer »freimütigen Rede«². Mit anderen Worten sollen jene Einschränkungen oder sogar Ausschließungen durchbrochen werden, welche *Geltung* erheischen, anstatt in ihrer historischen *Genese* transparent zu werden, wie es die Diskursanalyse beabsichtigt, die bei Derrida hinsichtlich einer »Ur-Schrift« (*archi-écriture*) sicher stärkere ontologische Züge einer negativen Metaphysik besitzt als die empirisch-transzendente Sichtweise der Historisierung von »Wissen« (*savoir*) bei Foucault im Schatten Kants. Jedenfalls wird Wahrheit in keinem Fall über irgendein substanzbezogenes oder dialektisches Werden (*devenir*) erzielt, denn jegliche geschichtliche Teleologie bedeutet nur ein Aufbrechen von Positivitäten, die zugleich über das jeweils herrschende institutionelle Regelwerk der Macht (*pouvoir*) verändert werden, um auf diese Weise die *Interpretation* zu einer unablässigen Aufgabe werden zu lassen. Dabei darf allerdings nicht vergessen werden, dass dieser geschichtlich-kategoriale Machtanspruch mittels herrschender Diskurse ein »Objekt des Begehrens« bildet und somit letztlich auf die energetische oder intensive Differenz der *Körper* (Deleuze) zurückverweist, ohne eine ur-leibliche Selbstaffektion als lebensphänomenologische Wirklichkeit näher in Betracht zu ziehen.

Damit dürfte der heuristische Rahmen eines philosophischen und praktischen Gesprächs eröffnet sein, welches für unsere kulturelle Zukunft selbst entscheidend bleibt, indem sich nämlich in der gegenwärtigen *Post-Postmoderne* die Tendenz abzeichnet, wieder

² Vgl. M. Foucault, »Der Wille zum Wissen«, in: *Schriften* 2, Frankfurt/M., Suhrkamp 2002, 295 ff.; zur Diskussion ebenfalls O. Friedrich, D. Aurenque, G. Assadi u. S. Schleidgen (Hg.), *Nietzsche, Foucault und die Medizin. Philosophische Impulse für die Medizinethik*, Bielefeld, Transcript 2016.

auf feste Normen und Imperative oder »Realismus« und »starkes Denken« zurückzugreifen, bzw. »Dekonstruktion« durch »Rekonstruktion« von Naturrecht und Objektivität zu ersetzen, um den politischen und ökonomischen Zusammenhalt von Gruppen und Gemeinschaften zu sichern. Die teilweise Überkreuzung von Lebensphänomenologie und Postmoderne kann hierzu verständlich machen, wie die theoretischen Gewinne der letzteren phänomenologisch aufgeklärt weitergeführt werden können, ohne in eine Nostalgie der Restauration zu verfallen, die sich zum Teil in Kunst und Religion sowie in neuen gesellschaftlichen Narrativen heute bereits deutlich manifestiert. Denn es herrscht aktuell beispielsweise nicht nur eine *Ambivalenz* zwischen Körperfetischismus und Körperverneinung vor, indem Selbstinszenierung und Selbstkontrolle sich keineswegs ausschließen, um Individualismus und Effizienz zwecks sozialer Anerkennung miteinander zu verbinden. Vielmehr wird auch der Prozess zur sichernden Herausbildung eigener persönlicher Teilidentitäten in der gegenwärtigen Multioptionsgesellschaft meist unbewusst von einem *Markt* gesteuert, der wie ein abwesender »Großer Anderer« (*A*) im Sinne Lacans fungiert und dem früheren »Gott« der universalen Sinnstabilisierung innerhalb eines theologischen Schöpfungsgedankens funktional gleicht.³

Die »Lebenskunst«, welche daher von vielen in Anspruch genommen wird, um solchen individuellen wie lebensweltlichen Ambivalenzen zu entgehen, kann allerdings nur gelingen, wenn die postmodern reklamierte Priorität des subjektiven *Fühlens* vor der abstrakten Vernunft als prinzipiell abgelehntem Allgemeinheitsanspruch die effektive Ursprünglichkeit solchen Empfindens immanent auch wirklich zu *erproben* weiß. Damit sollte die »Berührung« durch ein phänomenologisch »Reales« möglich werden, das durch keine gesellschaftliche Symbolik mehr imaginär verstellt ist und demzufolge solche »Wahrheit« des Einzelnen nicht länger ausschließlich einem regulativen Konsensdiskurs wie in der pragmatisch kommunikativen Moderne (Apel, Habermas) überlässt.⁴ Denn die berechtigte postmoderne Skepsis gegenüber dem selbstzerstörerischen Potenzial dieser Moderne seit dem 19. Jahrhundert spätestens dürfte

³ Vgl. U. Beck, *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Frankfurt/M., Suhrkamp 2007.

⁴ Vgl. J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1986.

ebenso zukünftig zu einer erweiterten Erkenntnis gehören wie der bisher zu einseitig verallgemeinerte szientistische oder empirische Vernunftbegriff, oder epistemologisch gesehen die Kritik jeder analytischen Methodologie, da sie hermeneutischen Problematiken unterliegt, die interpretativ keine einheitliche Letztbegründung von Realität und Erkenntnis zulassen. Die lebensphänomenologische Immanenz als Selbstaffektion muss dabei allerdings nicht den unendlich aufgeschobenen Zielverweis im Sinne einer infinitistischen Bedeutungskritik teilen, da sie selber keine neue »Metaerzählung« (Lyotard) anstelle der bisherigen rationalen, ontologischen oder theologischen Letztprinzipien bietet. Die Selbstaffektion ist nämlich im *Wie* ihres rein phänomenologischen Erscheinens keine Vorstellung oder ein Signifikat, sondern in der Tat eine ab-gründig affektive *Erprobung*. Demzufolge hinterlässt die ontologische Leerstelle einer negativ konnotierten unendlichen oder transversalen Vernunft⁵ nicht bloß *simulacra* als libidinös-energetisch aufgeladene Bilderflut, wie insbesondere gemäß Baudrillard und Deleuze, sondern es ergibt sich in solcher Erprobung die unmittelbare »Offenbarungs«-Wirklichkeit eines nie fehlenden Lebens als Potenzialität, die als inneres »Wort des Lebens« jeder Hermeneutik und Dekonstruktion bzw. Delimitation vorausliegt.

Schon bei Levinas war meine Geiselnahme durch das »Antlitz« des Anderen eine ursprüngliche *Gewalt*, welche in die Rekurrenz der Sinnlichkeit als Passivität selbst eingeschrieben ist. Ähnlich bildet vor allem bei Derrida die jedem Subjekt vorhergehende »Spur« der Schrift als *différance* eine solche Gewalt, die durchaus in struktureller Hinsicht der Gewalt reiner Lebensempfänglichkeit durch das uns inkarnatorisch gebärende transzendente Leben gleicht. Anders gesagt, gibt es postmodern wie lebensphänomenologisch eine Ur-Situativität oder faktisch immanente Ereignishaftigkeit, die auf ein »schweigen-des Cogito« verweist, wie auch schon Merleau-Ponty es nannte, ohne selbstreflexiv oder rational je eine solch fleischliche *cogitatio* als *passio* einholen zu können. Wenn auch die aus dieser originären Vorgegebenheit gezogenen Konsequenzen unterschiedlich sind, nämlich dekonstruktiv ein permanent sich aktualisierendes disjunktives Sprachapriori und lebensphänomenologisch eine immanent passible Einheitserprobung ohne Repräsentation in jedem subjektiven Voll-

⁵ Vgl. W. Welsch (Hg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Berlin, Akademie Verlag 1994.

zug, so will gerade eine diesbezüglich strukturelle wie thematische Übereinstimmung nicht nur den Leitfaden der folgenden Analyse bilden. Vielmehr soll darüber hinaus diese unumgänglich individuelle wie kulturelle Konstellation einer solchen Anfangsgewalt unserer Gegenwart wie Zukunft zu verstehen geben, die Wahrheit einer dergestalt einmaligen Ursprungswirklichkeit für alle Menschen nicht zu vorschnell durch neu aufgesuchtes moralisches, religiöses oder normatives Wissen zu verdunkeln – um vielleicht von daher ebenfalls alle Gewalt zu verstehen, wie sie geschichtlich auftritt, nämlich verwurzelt in einem Begehren, das sich selbst »Gewalt« bleibt, weil es prinzipiell kein Objekt der Erfüllung weder in Sprache noch Welt zu finden vermag.

Insofern teilen wir die Einschätzung von Peter Engelmann,⁶ die Postmoderne nicht nur unter verkürzenden Vorgaben medialer Rezeption als ein Phänomen der »Beliebigkeit« zu verstehen, sondern als den ernsthaften Versuch der Spätmoderne, sich aus den Einengungen ideologischer Allgemeinheitsansprüche zu befreien, um die emanzipatorischen Werte der Moderne wie etwa Aufklärung und Humanismus als Anerkennung der *Heterogenität* in deren Prinzip zum Durchbruch zu verhelfen. Der Ansatz bei den »Sprachspielen« Wittgensteins,⁷ wie er sich im programmatischen Entwurf der Postmoderne bei Lyotard findet, war daher das Bemühen, die totalitären Allgemeinheitsansprüche wie etwa im Kommunismus und Faschismus sowie im wissenschaftlichen Objektivismus als Szientismus, wodurch das Heterogene oder Plurale ausgeklammert war, durch die Öffnung der Sprache auf eine nicht geschichtlich begrenzte Diskursivität weiterhin zu ihrem Recht zu verhelfen. Dieses Verhältnis von Subjektivem/Allgemeinem, wodurch gleichzeitig eine Konfrontation mit Hegels dialektischer Logik als einem gewissen Abschluss abendländischer Metaphysik vorgezeichnet war, ist als philosophische Auseinandersetzung naturgemäß komplexer als nur mediale Inszenierungen des »postmodernen Denkens«, wie sie hauptsächlich dann

⁶ Vgl. »Einführung: Postmoderne und Dekonstruktion. Zwei Stichwörter zur zeitgenössischen Philosophie«, in: P. Engelmann (Hg.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Leipzig, Reclam 1990, 5–32, hier bes. 12f.

⁷ Vgl. dazu bereits R. Kühn, *Wort und Wahrheit. Phänomenologische Untersuchungen zum originären Sprachverständnis*, Hildesheim – Zürich – New York, Olms 2005. 89–124: »Sprachgrammatik und Sprachspiele«.

auch für ein größeres Publikum zunächst im Bereich der Literaturwissenschaft, Kunst und Architektur stattfanden.⁸

Innerhalb der genannten philosophischen Perspektive kann sich die lebensphänomenologische Analyse im Gespräch mit der postmodernen Kritik an den Defiziten der metaphysischen Tradition und Moderne ebenfalls nur in das heutige Bemühen einreihen, adäquate Formen der Gesellschaftlichkeit freier bzw. ipseisierter Individuen zu finden. Insofern ist dann der Lebensbegriff auf keinen Fall zu hypostasieren, um Bedürfnis- und Entfremdungsvorgaben zu bedienen, die einen vergessenen Bezug zur eigenwesentlichen Phänomenalisierung des Lebens als reiner Immanenz beinhalten. Daher ist unser Ansatz bei der lebendigen Immanenz, die keinerlei Vorgabe hinsichtlich einer »menschlichen Natur« macht, sondern allein das radikale *Empfindenkönnen* der Subjektivität als angemessenen phänomenologischen Leitfaden für jegliches Erscheinen betrachtet, ein kritischer Begriff gegenüber allen Verkürzungen, die das originäre Cogito nur als gesellschaftlichen Habitus bzw. sprachliche Symbolisierung festschreiben wollen. Allen »Sprachspielen« oder »Metaerzählungen« geht in der Tat eine lebendige Gemeinschaftlichkeit als *Pathos* voraus, das keiner letzten abstrakten Rechtfertigung unterworfen werden kann, sei diese allgemein rational oder postmodern differe(ä)ntiel, insoweit es sich bei diesem Pathos um eine rein passible oder uranfängliche Phänomenalisierungsweise handelt, die sich jeder Interpretation entzieht, da sie selbstaffektiv zunächst als radikal ursprüngliche Faktizität *praktisch zu leben ist*. Distanz zu jeder theoretischen Interpretation markiert daher sowohl postmodern als auch lebensphänomenologisch einen epochal epistemologischen Einschnitt, um sich der verkürzenden Abstraktionsprozesse jeglicher Art mit ihren

⁸ Vgl. G. Wunberg u. S. Dietrich (Hg.), *Die literarische Moderne. Dokumente zum Selbstverständnis der Literatur um die Jahrhundertwende*, Freiburg-im-Breisgau, Rombach 1998, wo sich als *Modernismus* – etwa in der Wiener und Pariser Moderne – die Postmoderne ankündigt, was zeigt, dass die Begriffe *Spätmoderne* und *Modernismus* ab ca. 1850 erst im Rückblick erkennbar und definierbar sind. Außerdem A. Berger u. G. E. Moser (Hg.), *Jenseits des Diskurses. Literatur und Sprache in der Postmoderne*, Wien, Passagen 1994; M. Lützel (Hg.), *Spätmoderne und Postmoderne. Beiträge zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, Frankfurt/M., Fischer 1991; P. V. Zima, *Moderne / Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur*, Tübingen, Francke-UTB 42016, 237–376. Zur Architektur siehe Ch. Jencks, *Die Sprache der postmodernen Architektur. Die Entstehung einer alternativen Tradition*, Stuttgart, Metzler 1978; I. Flagge u. R. Schneider (Hg.), *Die Revision der Postmoderne. Post-Modernism Revisited*, Hamburg, Junius 2004.

logischen und totalitären Ausschlüssen in Bezug auf das originäre oder lebendige Selbsterscheinen als Immanenz bewusst zu werden.

Sollte sich erweisen, dass der Differe(ä)nzbegriff als *Dekonstruktion* selbst noch an einem solchen Ausschluss teilhat, obwohl er gerade letzteren methodisch verhindern möchte, dann kann dies nur bedeuten, genau das in den Blick zu nehmen, was verdunkelt oder vergessen wird, wenn alles Sein zum *Text* (Sprache) deklariert wird, wie es unter anderem beim frühen Derrida der Fall ist. Mit anderen Worten handelt es sich für uns um eine Auseinandersetzung mit dem hypostasierten philosophischen *Transzendenzbegriff*, der als Anschauung, Idee oder Sprache jenen ontologischen wie diskursiven Abstand grundlegt, in dem sich überhaupt erst allgemeine Aussagen und deren normative Ansprüche etablieren lassen. Die selbstkritische Einsicht der Dekonstruktion in methodischer Hinsicht, nicht selbst unter den Vorwurf unstatthafter Verallgemeinerung fallen zu wollen, obwohl sie diese in erklärender Hinsicht einer plausiblen Argumentation nicht ganz zurückzuweisen vermag, kann sich daher nicht nur auf den je zu berücksichtigenden Bezug von Text und *Kontext* beschränken. Denn auch jeder Kontext ist allein in einer Transzendenz denkbar, der als existentieller Situiertheit oder lebensweltlicher Symbolisierung jene immanente Ur-Situativität vorausliegt, in der die ebenso unauflösbare wie immemorable Verbindung von Leben/Leib als pathischer Inkarnation in transzendentaler Hinsicht geschieht. Das kritische lebensphänomenologische Gespräch mit der Postmoderne hat daher bis in diese Grundstruktur von Text, Diskurs und Transzendenz als prinzipieller *Kluft* zurückzugehen, um hierin jene unbefragte Ermöglichung des abendländischen Logos als Ontologie auszumachen, wie er zu den unterschiedlichen geschichtlichen Gewaltformen der Ausgrenzung des Heterogenen geführt hat.

Erst wenn deutlich wird, dass *Pathos* und *Heterogenität* in der Wirklichkeit der Subjektivität als originäres Empfindenkönnen zusammenfallen, ist keine Entgegensetzung von Subjektiv/Allgemein mehr möglich, die nach der richtigen Einsicht der theoretischen Postmoderne keineswegs dem totalitären Anspruch von Ausschluss/Einschluss entgeht. Denn mit dem originär passiblen Empfindenkönnen als reinem Selbsterscheinen wird eine andere Phänomenalisierungsweise erreicht, die dem *Monismus* der Transzendenz entgeht, wie er auch noch in jeder sprachlichen oder diskursiven Differe(ä)nz waltet.⁹

⁹ Vgl. als grundlegende Analyse M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF

Es reicht daher in unseren Augen nicht, bloß eine Aufmerksamkeit für die jeweilige Kontextabhängigkeit von Sprachen und Texten als Grundlage dekonstruktiver Haltung auszubilden, da der Methodenbegriff als solcher in seinem umfassenden Anspruch durchschaut werden soll. Unbefragt bliebe nämlich sonst das dogmatische Apriori, dass es kein »Außerhalb des Textes« gäbe,¹⁰ und zwar in jener fundamentalen Hinsicht, ob das immanente Selbsterscheinen des Lebendigen nicht gerade ein solch meta-genealogisches *Voraus* oder *Außerhalb* aller denkbaren Texte überhaupt darstellt, um niemals in eine Bedeutung, Metapher oder Symbolik als »Sinn« einzutreten. Hier erst findet die dekonstruktive Methodendiskussion ihren wirklichen Abschluss, um zwischen dem äußeren »Wort der Welt« und dem immanenten »Wort des Lebens« eine prinzipielle Heterogenität offen zu legen, die Heterogenität und Pluralität der Individuen erst radikal phänomenologisch verständlich macht.¹¹

Damit ist gleichfalls die differe(ä)ntielle Dialektik von *Anwesenheit/Abwesenheit*, wie sie sowohl von Hegel wie Freud übernommen wurde und noch von einer Vorstellungsmetaphysik des Bewusstseins abhängig ist, einer radikalen Dekonstruktion zugeführt. Diese Dialektik gilt in der Tat im Bereich des Unbewussten wie der Texte, Signifikanten und Symbolik, insofern sich ein Sinn immer letztlich entzieht, um im Horizont der Weltbedeutungen auf weitere Sinnimplikationen zu verweisen, wie wir seit den Analysen klassischer Phänomenologie bei Husserl wissen.¹² Die Selbstgegebenheit unserer originären Leiblichkeit entzieht sich uns hingegen niemals als selbst-

1963, 59–163 (dt. *Das Wesen des In-Erscheinung-Tretens*, Freiburg/München. Alber 2018, Teil I); dazu auch unser folgendes Kapitel I,2.

¹⁰ Vgl. zum Beispiel J. Derrida, zit. P. Engelmann, »Einführung: Postmoderne und Dekonstruktion«, 21. – Zum Verständnis bleibt zu ergänzen, dass für Derrida die Differenz zugleich Iterabilität (*itérabilité*) ist, das heißt eine Radikalisierung der Position der partikulären Textoffenheit sogar von Roland Barthes noch, um keinerlei Wiederholung des Selben bei gleichen Signifikanten aufkommen zu lassen. Derrida vertritt mithin eine ständige Abweichung von vorangegangenen Bedeutungen als Sinnverschiebung und Sinnzerfall, wenn scheinbare Wort- oder Begriffswiederholungen in einem Text sich einstellen. Zur Unterscheidung vom strengen Strukturalismus bei J. Greimas hierbei vgl. R. Barthes, *Das semiologische Abenteuer*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1985, 11 ff.

¹¹ Vgl. M. Henry, *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, Freiburg/München, Alber 2005, 64–90: »Pathos und Sprache«.

¹² Vgl. etwa *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (1939), Hamburg, Meiner 1985, 112 ff.

affektive Faktizität, so dass eben nicht nur die »Gewalt« zu bedenken ist, die wir durch die Gesamtheit von Begriffen und Taxinomien den gedeuteten Texten antun, sondern vor allem jenes Vergessen, welches die Individuen gewaltsam trifft, wenn sie nicht konkret phänomenologisch in ihrer ursprünglichen Lebendigkeit bedingungslos berücksichtigt werden. Mithin kann sich die Dekonstruktion nicht nur als stetige Aufmerksamkeit gegenüber Formalisierungsprozessen von Allgemeinaussagen verstehen, sondern als eine Lektüre der Welt, die das Ausgegrenzte bei fixierten Sinnidentitäten ans Licht heben soll, bleibt letztlich vor allem jene Ausblendung des Lebens radikal phänomenologisch bewusst zu machen, die mit dem Textprimat selbst noch vollzogen und verfestigt wird. Ob die postmoderne Berücksichtigung von Körper, Begehren, Trieb, Lust etc. ein innerdekonstruktives Korrektiv hierfür schafft, wie es bei Bataille, Deleuze, Lacan und Foucault versucht wurde, ist dann im Einzelnen an entsprechender Stelle abzuwägen, und zwar im Zusammenhang mit der kritischen Frage, ob ein *anonym vitaler* Energiebegriff der transzendentalen Lebendigkeit in ihrer radikalen Ursprungsweise wirklich gerecht wird.¹³

Mit den vorhergehenden Hinweisen ist ebenfalls unterstrichen, dass unsere Untersuchung sich im phänomenologischen Rahmen nach der prinzipiellen Frage des *Erscheinens* bewegt, um die »Postmoderne« als den Ausdruck eines Denkens zu verstehen, welches die Differe(ä)nz konsequent von allen Bestimmungen löst, die der genannten Transzendenz als Substanz, Wert oder Sinnvorgabe noch anhaften können. Damit ist unser Hauptziel nicht die hermeneutisch wirkungsgeschichtliche Diskussion des Verhältnisses der Postmoderne zu Moderne, Modernismus, Neuzeit oder Avantgarde, wie sie in vielfältigen Arbeiten durch unterschiedliche historische oder soziologische Konstruktionen versucht wurde,¹⁴ sondern die Herausarbeitung der *epochalen* Bedeutung dieses Differe(ä)nzgedankens selbst. Er erschöpft sich nämlich nicht einfach in der Feststellung von Heterogenität und Pluralisierung mit ihren gesellschaftlichen und kulturellen Folgeerscheinungen von Ambivalenz, Ambiguität und Indifferenz, wie sie das globalisierte Markt-, Technik- und Finanzgeschehen manifestieren.¹⁵ Vielmehr stellt der von solch globalen Erscheinun-

¹³ Vgl. unsere folgenden Kapitel I,4 und II,5.

¹⁴ Vgl. etwa die Übersicht bei P. V. Zima, *Moderne / Postmoderne*, 19 ff.

¹⁵ Vgl. als Kritik am rationalen Universalismus zugunsten eines radikalen Partikula-

gen hervorgebrachte *Individualismus*, soll er nicht nur die Hervorhebung eines »narzisstischen Partikularismus« sein, die Frage nach der möglichen *Selbstgegebenheit* von »Individualität« in der Differenz selbst. Im strengen Sinne lässt Differe(ä)nz als Abstand oder Kluft im originär phänomenologischen Sinne keinerlei Individualität mehr zu, so dass der Begriff dekonstruktiv überdeterminiert bleibt und die durchgehend schweigende Präsenz der Immanenz verrät, insofern keine Individualität ohne jene transzendente Lebendigkeit denkbar ist, die auch jedem Narzissmus noch vorausliegt. Das Phänomen des postmodernen Partikularismus im Bereich individuierten Erscheinens bleibt daher – neben allen berechtigten Beobachtungen gesellschaftlicher Natur – als eine Frage nach jenem *Sich* zu verstehen, dass allen ambivalenten oder imaginären Selbstbildern prinzipiell noch vorausliegt und gerade durch seine Ambiguität innerhalb des postmodernen Differe(ä)nzbegriffs eine neue Klärung verlangt.¹⁶

Wir verneinen also nicht, dass die Postmoderne ebenso komplexer als kontrastiv zur Moderne als Zeit der »Subjektkonstruktion« betrachtet werden kann, um mit diesem Begriff der Moderne sowohl eine historische Periodisierung wie umfassende Sozialdiagnose verfolgen zu können. Aber diese bis heute kontrovers durchgeführten Klassifikationen, die kaum von einzelnen Daten und Ereignissen abhängig zu machen sind, auch wenn die beiden Weltkriege, Kommunismus und Faschismus sowie die Krisen in der Wissenschaftsbegründung und Neuansätze in der Literatur wie etwa bei Kafka, Pirandello und Musil einen markanten Einschnitt darstellen, lässt eben die Frage nach der tiefsten Mutation im Verständnis des *Lebens* und des *Individuums* offen. Originär vereint in einer radikalen Selbstaffektion, können beide in Zukunft nicht mehr unter der traditionellen Vorgabe vom *Subjekt/Objekt-Verhältnis* verstanden werden, welches seit der griechischen Antike als Grundlage wahrer oder objektiver Erkenntnis gedient hat. Weder immanentes Leben noch

ismus Z. Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Frankfurt/M., Fischer 1995.

¹⁶ Für die soziologische Problematisierung vgl. als Durkheimschüler zum Beispiel G. Lipovetsky, *L'Ere du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard 1983, hier besonders Kapitel III: »Narcisse ou les stratégies du vide«; ähnlich H. von Fabeck, *Vom Sinn zum Spiel*, 43 ff. Die Stärkung der Gesellschaft durch das Streben der Individuen nach Selbstverwirklichung als *life-politics* wird hingegen von A. Giddens, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Last Modern Age*, Cambridge, Polity 1991, favorisiert.

pathisches Individuum vermögen länger gemäß dem Leitfaden der *Gegenständlichkeit* oder *Objektivität* betrachtet zu werden, wie sie auch von Husserl und Heidegger noch nicht vollkommen in der Phänomenologie überwunden wurden.¹⁷ Und für diese nicht umgehbare »Me-ontologie«, wie Merleau-Ponty und Levinas diesen Begriff eingeführt haben, steht letztlich der Begriff der Postmoderne in unseren Augen. Ohne Michel Henry zu den postmodernen Denkern in einem direkten Sinne zu zählen, verstehen wir seine radikale Vorstellungskritik als Weg der Aufdeckung zur absolut phänomenologischen Immanenz hin dennoch als Teil dieser Postmoderne in einem weiteren Sinne, um diesen *epochalen* Einschnitt zu offenbaren.¹⁸

Auch wenn das *Spiel* der Sinnvarianz durchaus ein wichtiges Element dabei ist, um die Ambivalenz und radikale Pluralisierung innerhalb der Postmoderne zu unterstreichen, so halten wir ebenfalls diese alleinige Charakterisierung¹⁹ nicht für den ausschließlich zählenden Maßstab, da die absolut individuierte Erprobung der »Gewalt« der Immanenz, von der wir schon sprachen, diesem Spiel ebenfalls phänomenologisch unverzichtbar vorausliegt. Dieses »Spiel« ist ein vorübergehendes Moment auf der Suche nach einem erneuerten individuellen wie kulturellen Verständnis von Leben im transzendentalen Sinne, um seiner tiefsten Herausforderung gerecht zu werden, die nicht im unbegrenzt variablen Bereich von Sinn, Signifikant und Sprache liegt, sondern in der subjektiven Entsprechung angesichts der rein immanenten Notwendigkeit von *Selbst-* als *Lebenserprobung*, welche sich niemals in irgendeinem Maße naturalisieren lässt, sondern eine »nächtliche Intrige« darstellt, um einen weiteren Begriff von Levinas zu verwenden.²⁰ Der bedeutungsverleihenden »Metaphysik der Vorstellung«, die bisher für Denken und Kultur im Okzident vorgeherrscht hat, kann so eine »Metaphysik der Erprobung« zur Seite gestellt werden,²¹ um zu verdeutlichen, worauf in letzter

¹⁷ Vgl. J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, PUF 1989.

¹⁸ Vgl. unsere folgenden Kapitel I,3 und II,7, sowie als frühen lebensphänomenologischen Hinweis in diesem Sinne F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite: Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris, PUF 2001.

¹⁹ Wie durch H. von Fabek, *Vom Sinn zum Spiel. Ein Leitfaden in die Postmoderne*, Wien, Passagen 2015, wobei der Begriff des Spiels hier nur die älteren Begriffe wie *Kontext*, *Situation* und *Rolle* ersetzt.

²⁰ Vgl. R. Gély, *Rôles, action sociale et vie subjective. Recherches à partir de la phénoménologie de Michel Henry*, Brüssel, Peter Lang 2009, 91 ff.

²¹ Vgl. M. Staudigl, »Die Unhintergebarkeit des ›absoluten Lebens‹«, in: S. Kattel-

Instanz jeder »Sinn« wie »Ab-Sinn« (Lacan) als »Spiel« verweist – nämlich auf die Ab-gründigkeit jeglichen Erscheinens als ein durch das rein phänomenologische Leben fundiertes und getragenes Erfahrungskönnen schlechthin.

Auch die Diskussion, ob die Postmoderne die *Posthistoire* darstelle,²² lässt unter rein ideengeschichtlichem Gesichtspunkt die grundlegende Frage unbeantwortet, ob trotz Historismus und Hermeneutik, die seit der Romantik als Reaktion auf die Aufklärung die epistemologische Deutungshoheit zum Verständnis des Menschen beanspruchten, das transzendente Individuum überhaupt als ein vorrangig *geschichtliches* Wesen verstanden werden kann. Ohne den Historismus als Vorwegnahme für die dekonstruktivistische Interpretationsvielfalt wäre die Postmoderne sicher nicht entstanden,²³ aber die *meta-genealogische* Analyse Michel Henrys macht darauf aufmerksam, dass in der Tat keine der großen »Meta-Erzählungen als *récits* im Sinne Lyotards für den Menschen letztendlich zutrifft, insofern alle *Historie* im vorgeschichtlichen affektiven Bedürfnis wurzelt, das durch den immanenten Übergang zu Begehren, Arbeit und Verzehr überhaupt erst »Geschichte« wirklich werden lässt, wie auch Marx gezeigt hat.²⁴ Keine Interpretation vermag die pro-duzierende Investitur des subjektiven Leibes jemals zu ersetzen, so dass das Konzept der »Posthistoire« zwar mit Recht auf die Verlagerung der hervorbringenden Arbeit in immer mehr funktionale Dienstleistungsbereiche verweisen kann, aber dadurch der transzendente Aspekt von Arbeit keineswegs durch neue Berufsgruppen und außerindustrielle, digital-technische Fähigkeiten schlechthin ersetzt ist. In jeder Arbeit bleibt trotz allen wissenschafts- und marktkonformen Anpassungen eine Konfrontation mit dem abysalen Aspekt der genannten

mann u. S. Knöpker (Hg.), *Lebensphänomenologie in Deutschland. Hommage an Rolf Kühn*, Freiburg/München, Alber 2012, 218–235.

²² Vgl. L. Niethammer, *Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?*, Reinbek, Rowohlt 1989.

²³ Vgl. W. Wehle (Hg.), *Romantik. Aufbruch zur Moderne*, München, Fink 1991; ebenfalls unseren Ausblick mit Verweis auf Nietzsche, Blumenberg, etc.

²⁴ Vgl. B. Kanabus, »Leben und Geschichte in Michel Henrys *Marx*«, in: E. Angehrn u. J. Scheidegger (Hg.), *Metaphysik des Individuums. Die Marx-Interpretation Michel Henrys und ihre Aktualität*, Freiburg/München, Alber 2011, 174–193; R. Kühn, *Subjektive Praxis und Geschichte. Phänomenologie politischer Aktualität*, Freiburg/München, Alber 2008, 175 ff.

Investitur des Leibes bestehen, die nach Bataille, aber auch schon Simone Weil,²⁵ eine »Verausgabung« (*dépense*) im Sinne des darin antizipierten Todes ist. Und wird die Postmoderne als »Posthistoire« nach Nietzsche als Austauschbarkeit aller Werte verstanden, die auf dem Markt als *Indifferenz* auftritt, so ist damit ebenfalls noch nicht aufgezeigt, dass das Leben nicht selbst als *Wert* austauschbar ist, da sich alle ästhetisch-ethischen Pluralismen oder Spiele auch dann noch im Lebensselbstvollzug subjektiv erproben und als mögliche »Lebenskunst« deshalb vom Einzelnen daran gemessen werden, selbst wenn die existentielle Haltung hierbei in Skepsis und Zynismus enden sollte, wie es bei Sloterdijk der Fall zu sein scheint.²⁶

Durch diese einleitenden Beobachtungen hoffen wir darauf aufmerksam gemacht zu haben, dass die Postmoderne als radikale Herausforderung für das *Erscheinen als me-ontologische Wahrheit oder Wirklichkeit* eine entsprechend radikale Analyse auf einer Ebene verlangt, welche die vorgenommenen soziologischen Einordnungen übersteigt. Daher kann es nicht darum gehen (radikalen) Pluralismus und (extreme) Universalisierung als Einheitsdenken in solcher abstrakten Gegenüberstellung zu belassen, oder dialogische Versöhnungsversuche vorzuschlagen, die Identität und Differenz in einer gewissen kulturellen Schwebe halten, um die anstehenden gesellschaftlichen Probleme der Zukunft lösen zu können.²⁷ Es dürfte eher gefordert sein, eine uns vorgängige Wirklichkeit auszumachen, die gleichzeitig ebenso *universal* wie *singulär* ist; aber dies weder in einem bloß dialektischen noch dekonstruktiven Sinne, sondern als phänomenologische *Gleichursprünglichkeit*, wofür lebensphänomenologisch die Selbstgegebenheit von lebendiger Gemeinschaftlichkeit wie Ipseisierung steht.²⁸ Erst dann zeigt sich nämlich, dass der Begriff der Subjektivität nicht durch die Differ(ä)nz überholt ist, sondern vor aller metaphysischen oder reflexiven Subjektbestimmung und ihrer

²⁵ Vgl. S. Weil, *Lenracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Paris, Gallimard 1949, 223 f. (dt. *Die Einwurzelung. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber*, München, Kösel 1956).

²⁶ Vgl. F. Suarez-Müller, »Zum postmodernen Kynismus. Die Wiederauferstehung des Neffen Rameaus im Sphärenprojekt Peter Sloterdijks«, in: B. Goebel u. F. Suarez-Müller (Hg.), *Kritik der postmodernen Vernunft. Über Derrida, Foucault und andere zeitgenössische Denker*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007, 225–257.

²⁷ Vgl. P. V. Zima, *Moderne / Postmoderne*, 303 f. u. 377–410.

²⁸ Vgl. M. Henry, *Affekt und Subjektivität*, 140–161: »Mitpathos als Gemeinschaft«.

postmodernen Denegation eine material-phänomenologische *Erscheinungsweise* bezeichnet, die allen Lebendigen unbedingt zukommt und dadurch gleichfalls einen neuen Naturbegriff vorbereitet, der nicht nur postmodern, kapitalistisch, marxistisch oder ökofeministisch ist.²⁹

Der Leser wird sich allerdings hinsichtlich der bisherigen kritischen Rückfragen an die Debatte um die Postmoderne vielleicht fragen, ob die lebensphänomenologische Sichtweise derselben nicht einen *konservativen* Standpunkt im Verständnis dieses Postmodernismus verrät, wie man ihn beispielsweise bei Peter Koslowski findet, welcher der Indifferenz und dem Partikularismus neue christlich-ethische Werte gerade auch in Bezug auf die Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung entgegensetzen will.³⁰ Daraus ergibt sich für ihn ebenfalls die Notwendigkeit, eher von »Postmodernismus« als einer breiteren »philosophischen Strömung« zu sprechen, welche allgemein die Krise der modernen Wissensformen offen legen will. Von einem »anarchischen Postmodernismus« grenzt Koslowski sich als Herausgeber in »Moderne oder Postmoderne«³¹ dabei insoweit ab, als er ein postneuzeitliches Denken durchaus mit einem neo-aristotelischen Wesendenken verbunden sehen kann, das nicht den radikal postmodernen Anti-Essentialismus als Anti-Rationalismus und skeptischen Relativismus akzeptieren muss, das heißt die Ablehnung von allen Metakriterien und Werten. Zunächst spräche für eine solche Sichtweise des Konservatismus, der bisher in Bezug auf M. Henry kaum diskutiert wurde,³² die starke Gegenüberstellung von Technik, Wissenschaft und Ökonomie angesichts einer originären »Lebenskultur«, die zu verschwinden drohe, weil die genannten Bereiche methodisch seit Galilei durch den Ausschluss subjektiver Wahrheit als unmittelbar empfindendes Leben selbst gekennzeichnet sind. Ande-

²⁹ Vgl. für letzteren Aspekt unter anderem F. d'Eaubonne, *Feminismus oder Tod. Thesen zur Ökologiedebatte*, München, Verlag Frauenoffensive ⁴1981.

³⁰ Vgl. P. Koslowski, *Die postmoderne Kultur. Gesellschaftlich-kulturelle Konsequenzen der technischen Entwicklung*, München, Beck 1988. Ähnlich E. H. Tenbruck, *Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne*, Opladen, Westdeutscher Verlag ²1990. – Dass J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/M., Suhrkamp ²1985, die Postmoderne selbst als aufklärungsfeindlich und konservativ betrachtete, verfolgen wir hier nicht weiter.

³¹ Weinheim, VCH-Verlag 1986.

³² Vgl. indes S. Auroux, *Barbarie et philosophie*, Paris, PUF 1990, J.-M. Domenach, »En marge de quatre livres (A. Finkielkraut, M. Henry, B. Lussato, G. Messadier)«, in: *Krisis* 1 (1988) 33–19.

rerseits wird aber auch radikal phänomenologisch von ihm grundsätzlich aufgewiesen, dass eine Trennung (aufgrund der zuvor schon von uns genannten Meta-Genealogie der menschlichen Geschichte) gerade nicht möglich ist. In diesem Sinne treten daher nicht *spezifische* Werte, wie etwa die notwendige Beibehaltung des frühkapitalistischen »asketischen Ideals« (Max Weber) oder die Solidarität von Kollektiven zur Kontrolle technisch-wissenschaftlicher Prozesse ohne ausreichende demokratische Elemente als Korrektiv auf, sondern Henry plädiert über die Eindämmung eines abstrakt allgemeinen Wahrheitskonzepts (Objektivität) hinaus für eine *prinzipiell* transzendente Rückbesinnung auf das rein phänomenologische Leben, um dieses dann als den Grund und die Quelle *aller* Werte anzuerkennen, wie schon angedeutet wurde.

Denn das Leben ist nicht der »höchste Wert« aus metaphysischen oder ideologischen Gründen, sondern es ist jene apriorisch affektive Wirklichkeit, durch die überhaupt Werthafes entstehen und erkannt zu werden vermag. Diese Position ist nicht »konservativ« im politischen Sinne, da sie jegliche Wertaaffirmation – sei sie sozialistisch solidarisch, plural individualistisch, hedonistisch indifferent oder konservativ wertsetzend³³ – an die immanente Ermöglichung ihrer je eigenen Behauptung verweist, um darin zugleich immer auch ein Korrektiv zu finden, wenn sich eine ethisch-geschichtliche Sichtweise einseitig ideologisieren oder dogmatisieren sollte. Das »Leben« ist also kein einzelner, ontologisch, existentiell oder gesellschaftlich *isolierbarer* Wert, sondern jene ab-gründige Wirklichkeit, an der sich alle menschlichen Bereiche zu orientieren hätten, anstatt es transzendental zu vergessen. Dieser kritische Stellenwert als *ethos* und *religio* im Sinne eines *unmittelbar* kulturellen Grundempfindens schlechthin impliziert mithin in unseren Augen ein dekonstruierendes Element, das der Postmoderne insofern nahe kommt, als auch sie die Dekonstruktion als Prozess in einer ständigen Offenheit für Veränderung lebendig halten will, so wie das Leben seinerseits durch seine ständig immanente Selbstbewegung gekennzeichnet ist, die nicht an einzelnen Stellen politisch, normativ oder religiös fixiert zu werden

³³ Vgl. M. Henry, *Können des Lebens. Schlüssel zur radikalen Phänomenologie*, Freiburg/München, Alber 2017, 90–113: »Zur Krise des Marxismus – das Doppelantlitz des Todes«, worin sowohl Kapitalismus wie Kommunismus als nicht zukunftsfruchtig analysiert werden, weil sie beide der »Kompossibilität« des leiblich-affektiven Lebens gesamt-kulturell nicht gerecht werden.

vermag.³⁴ Hierdurch zeigt sich, dass sich gerade in der Postmoderne die unterschiedlichsten Positionen durchaus überschneiden können, das heißt etwa das Konservative, Feministische, Ökologische und Marxistische als Teilaspekte dieses epochalen Prozesses, so dass ein radikal phänomenologischer Rückgriff auf die gemeinsame Lebendigkeit bei all diesen Differenzen möglich bleibt.

Daher ist es offensichtlich, dass der »Polytheismus der Werte«, wie ihn schon Max Weber³⁵ bezeichnete, um als Kennzeichen der Moderne im Sinne einer noch stärkeren »Pluralität« die Postmoderne und wahrscheinlich die Zeit nach ihr zu bestimmen, in einem soziologischen Betrachtungsrahmen nur zur Möglichkeit einer entweder *dualistischen* oder *integrativen* Interpretation führen kann. Die erstere herrscht in der bisherigen Diskussion vor, weil individuelle Freiheit, technisch-wissenschaftliche Rationalität, narzisstische Lebensstile und allgemeine Marktindifferenz konzeptuell kaum noch zu vereinen sind, solange eine Logik des *Zerfalls* oder der *Oberflächlichkeit* den Maßstab abgibt, wofür wir einige heuristische Beispiele für diese Einteilung bereits aufgegriffen haben. Aber auch eine integrative Sicht wie etwa diejenige des Lyotard-Schülers Wolfgang Welsch³⁶ unter dem positiv rezipierten Begriff der *Pluralität* ergibt Widersprüche, insofern die Dezentrierung von Subjekt, Sinn und Lebensformen zwar nicht länger als beliebiges *anything goes* betrachtet werden muss, aber kaum jenes Empfinden ganz aufzuklären vermag, welches die individuelle wie kulturelle Situation weitgehend im Postmodernismus beschreibt, die zum Gefühl von *Unbehagen*³⁷ oder *Anomie* (Durkheim) bei den meisten Menschen führt. Das heißt, nicht die *Austauschbarkeit* als solche, welche den postmodernen »Polytheismus der Werte« als Erscheinungsbild der gesellschaftlichen Indifferenz auftreten lässt, ist das eigentliche Problem, sondern die subjek-

³⁴ Vgl. ebenso M. Maesschalck u. T. Dedeurwaedere, »Ist eine Kultur des Lebens möglich?«, in: S. Nowotny u. M. Staudigl (Hg.), *Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genalogien*, Wien, Turia + Kant 2003, 187–204.

³⁵ Vgl. Soziologie. *Universalgeschichtliche Analysen. Politik*, Stuttgart, Kröner 1971, 272 f.

³⁶ Vgl. *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim, CH-Verlag 1991.

³⁷ Was bei P. L. Berger, B. Berger u. H. Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt/M., Campus 1975, 157 f., als ein solches »Unbehagen« analysiert wird, tritt bei M. Henry, *Die Barbarei*, 222 f., ähnlich als *Malaise*, Unzufriedenheit oder *Ressentiment* auf, die sich bis zur »Krankheit des Lebens« als dessen »Selbstverneinung« von innen her steigern können. Vgl. ebenfalls J. Zylberberg (Hg.), *Masses et postmodernité*, Paris, Klincksieck 1986.

tive Spannung zwischen *Affekt/Vorstellung*, die bei den einzelnen Individuen und kulturell insgesamt entsteht, insoweit kein Individuum ohne eine bestimmte (wenn auch zeitlich variierende) Antwort auf den immanenten Anspruch einer gewissen Entsprechung zwischen Begehren/Sinn leben kann.³⁸ Sollte aber der epochale Offenbarungscharakter der Postmoderne gerade darin bestehen, *ohne Vorstellung* auf die Herausforderung durch den immanent leiblichen Affekt mit seinem stets inhärent unendlichen Begehren antworten zu müssen, dann befinden wir uns genau in jener zuvor von uns angeführten »Metaphysik der Erprobung«, die es kulturell bzw. zivilisatorisch bisher noch niemals gegeben hat. Diese Erprobung stellt das bisherige Erbe von Anthropologie als »menschlicher Natur« und Kosmos als »Schöpfung« (Nancy) in Frage und übersteigt selbst die postmoderne Offenheit der Differe(ä)nz als Zustimmung in je unterschiedlichen Sinn, um die reine oder transzendente Subjektivität in Zukunft nicht mehr von der Vorstellungsdimension her zu betrachten, sondern vielmehr als eine *je* lebendige *Erprobung*. Wie unter solch ganz neuer Bedingung gesellschaftliche Kommunikation, solidarische Gemeinschaftlichkeit und ethisches Verhalten angesichts global technisch-marktgebener Entwicklungen ohne möglichen Einhalt ausfallen werden, wird dann als Frage auf der öffentlichen Diskursebene keineswegs hinfällig – aber die Individuen werden sich *selbst* letztlich in ihrer je inneren affektiv-leiblichen Erprobung von keinem Diskurs her mehr bestimmen und entsprechend ideologisch missverstehen, was dann einen erneuerten transzendental-lebensweltlichen Habitus hervorbringen könnte, um es mit Husserl auszudrücken.

Innerhalb des postmodernen Spektrums käme die semiotisch-soziologische Sichtweise von Jean Baudrillard dieser Aufhebung der Vorstellung als Wertkriterium sehr nahe, denn er sieht in der Weiterentwicklung des kapitalistischen Tauschwertes zu einem reinen Signifikanten hin eine unendliche *Hyperrealität* von Medien, Markt, Geschichte und Politik entstehen, wo der Widerspruch zwischen dem Realen und Imaginären selbst aufgehoben ist.³⁹ Das heißt, die postmoderne Differe(ä)nz wäre nicht nur eine ständige supplemen-

³⁸ Vgl. dazu besonders auch unser folgendes Lacan-Kapitel II,6.2: »Das Verschwinden des Anderen (*A*) als postmoderne »Melancholisierung«.

³⁹ Vgl. *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard 1972, 94, 164 u. 190f.

täre Sinnverschiebung, sondern in letzter Konsequenz das *Verschwinden der Wirklichkeit* selbst, insofern dieses »perfekte Verbrechen« im Sinne des diskret-spurenlosen Handelns von Kierkegaards Verführer das Verschwinden der Wirklichkeit durch die reine Zeichenpräsenz von Waren überall einer uneinsehbaren Tarnung als *simulacrum* anheim fiele.⁴⁰ Dabei würde alles Erscheinen zu einer nunmehr *prinzipiellen* Indifferenz und Oberflächlichkeit, die nicht mehr nur ideologisch bedingt ist, sondern nach Baudrillards anfänglich marxistisch postmoderner Hauptthese sich aus der völligen Auflösung von Gebrauchswert und Tauschwert ergibt. Michel Henry kam angesichts einer allpräsenten Medialität zu einem vergleichbaren Ergebnis, wenn er fragt, was dem Einzelnen noch als sinnlich-leibliches Wahrheitskriterium bleibt, wenn sein subjektives Empfinden in allen Lebensbereichen virtuell digitalen Simulierungsprozessen unterworfen wird.⁴¹ Durch diesen inzwischen gesellschaftlich breit vollzogenen Prozess sieht Baudrillard die Postmoderne prinzipiell schon als *Posthistoire* wie andere Kritiker, wogegen wir bereits das Argument ins Feld führten, dass erst mit der effektiven Abschaffung unserer radikal phänomenologischen Leiblichkeit das wirkliche »Ende der Geschichte« gekommen wäre. Denn selbst wenn jegliches Signifikat im semiotischen Sinne simuliert wäre, und damit im Grunde zugunsten ausschließlich zirkulierender Signifikanten als *Code* abgeschafft aufträte, bliebe eine subjektive Konfrontation mit Angst, Langeweile, Einsamkeit, Anstrengung etc. bestehen, die ein restloses Aufgeben der Leiblichkeit unwahrscheinlich machen, auch wenn die biotechnischen Utopien eines zukünftig vollständigen »Transhumanismus« von Maschine/Mensch in diese Richtung zielen.

Dies unterstreicht erneut, dass die Postmoderne nicht irgendein geschichtliches Ereignis im Zusammenhang mit Moderne und Post-Postmoderne darstellt, sondern wie zuletzt bei Baudrillard die bishe-

⁴⁰ Vgl. J. Baudrillard, *Von der Verführung*, München, Matthes & Seitz 1992; *Das perfekte Verbrechen*, München, Matthes & Seitz 1996.

⁴¹ »Ich bin die Wahrheit«. Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg/München, Alber 1997, 380 ff., wo die militärische und erotische »Simulierungskabine« als Beispiel genannt wird, also menschliche Grundsituationen angesichts Tötung und Erotik, was dann auf alle anderen Situationen übertragbar ist. Vgl. auch J. Baudrillard, *Simulacres et simulation*, Paris, Gallimard 1981, wo dies für die gesamte Erscheinungswelt heute theoretisch durchgeführt wird, was nach H. von Fabock, *Vom Sinn zum Spiel*, 78 ff., heißt, *Realität* immer mehr durch *Erlebnismächtigkeit* zu ersetzen und somit postmodern zu relativieren.

rigen Grundannahmen des transzendentalen Fragens in Bezug auf Empirie und Erscheinungen überhaupt erschüttert werden, um notwendigerweise zu wirklichen Neubegründungen hinzufinden, die keine obsolete Begrifflichkeit bloß restaurieren. Wir hatten die Wirklichkeitsfrage mit der affektiv-leiblichen Erprobung *diesseits* von Vorstellung und Anschauung verknüpft, so dass die Auseinandersetzung in den folgenden Kapiteln mit maßgeblichen postmodernen Autoren diese Problematik als epochale Situation deutlich machen soll, ohne eben eine neue theoretische oder weltanschauliche Sinnantwort zu produzieren, die nur weiterhin *Schein* bedeuten würde, wobei durch diese kurzen Ausführungen hier keinerlei Art eines umgekehrten Platonismus (Sein/Schein) bzw. Hegelianismus (Wirklichkeit/Erscheinung) zugestimmt werden muss. Allerdings macht Baudrillard bis hin zur Möglichkeit eines Endes wissenschaftlicher Theorie überhaupt darauf aufmerksam, dass eine von der totalen Simulation verdeckte Wirklichkeit an Gebrauchswert/Tauschwert auch nicht länger als *Referent* für den kommunikativen Diskurs in Anspruch genommen werden kann und somit der Status der Vorstellung als Idee und Begriff schlechthin zur Disposition steht.⁴² Dass nach dem Zerfall der Großideologien wie Christentum, Aufklärung, Marxismus neue Ideologiefixierungen auftreten können, scheint Baudrillard nicht weiter in Augenschein zu nehmen (weil er die semiologische Reduktion als den eigentlichen Prozess der Ideologie selbst betrachtet), womit er die Möglichkeit einer normativ ausgerichteten Post-Postmoderne gerade übersehen dürfte, die bereits von solch anderen Narrativen lebt.

Das Zeitalter der Simulakren als Austauschbarkeit von Wahr/Falsch (Begriff), Schön/Hässlich (Mode, Ästhetik), Nützlich/Unnütz (Ware, Politik) wird daher bei ihm aufgrund umfassender Negativität zu einem symbolischen *Todesaustausch*,⁴³ dessen apokalyptische Stimmung durch die Subversion der universellen Simulation nur noch durch die Form einer *Generosität* abgemildert werden könnte, die ohne Warenäquivalente ist und durch authentisch gelebte Gegenseitigkeit den sozialen Zusammenhalt zu garantieren hätte. Dieser

⁴² Vgl. zur Diskussion bezüglich Baudrillard R. Bohn u. D. Fuder (Hg.), *Baudrillard. Simulation und Verführung*, München, Fink 1994; T. Skrandies, »Baudrillard, Jean«, in: Th. Bedorf u. K. Röttgers (Hg.), *Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009, 44–50.

⁴³ Vgl. *Der symbolische Tausch und der Tod*, Berlin, Merve 2005.

nicht kommerzielle Tausch als »Großzügigkeit«, die an ähnliche Gedanken schon bei Descartes und Sartre erinnert, dürfte daher als nicht-ökonomischer Tausch eine »Gabe« implizieren, die gemäß der An-ökonomie des »Antlitzes« ebenfalls bei Levinas oder der »Gerechtigkeit« nach Derrida bzw. des »Zwischen-Uns« bei Nancy heute vielfach in der Soziologie und Philosophie als neue gesellschaftliche Begegnungs- und Anerkennungsform diskutiert wird.⁴⁴ Als nicht kalkulierbare Erscheinungsform zum Verständnis reinen *Sich-Gebens* des Lebens wäre dies eben eine Gegebenheit *vor* jeglicher Vorstellung, um dadurch dem simulierten Schein zu entgehen, der immer auch jeglichen Diskurs als Gesagtes anstelle des Sagens selbst durchwaltet,⁴⁵ wobei im Sinne der Simulation die Dinge so miteinander verkettet werden, als ob sie einen Sinn hätten, wodurch eine Transzendierung oder Alterität als solche unmöglich wird.

Ergibt nun eine näherhin philosophische Betrachtung der Postmoderne, wie wir es schon angedeutet haben, über den bloßen Gegensatz von Dualität und Integration hinaus für die Dekonstruktion von Begriffen wie Subjekt, menschliche Natur oder Wahrheitsgehalt eine weitere Dimension als die Feststellung der Austauschbarkeit miteinander verwandter oder verfeindeter Aussagen, da sonst in der Tat nur der Schein im Sinne Baudrillards letztlich bliebe? Dieser Aporie sollte schon bei Deleuze und dann auch bei Welsch die *Rhizom-Metapher* entgegenwirken,⁴⁶ mit anderen Worten nach Merleau-Pontys Leib/Welt-Chiasmus sowohl die Bewahrung des Singulären wie eine gewisse Verdichtung verschiedener Übergänge und Ebenen (Plateaus), um den *Pluralismus* gegen eine allgemein indifferente Heterogenität abzugrenzen. Methodisch hieße dies, dass für die »transversale Vernunft« als Denken im Sinne des Rhizoms⁴⁷ gemeinsame Elemente bei den einzelnen postmodernen Autoren und ihren Kritikern stärker ausgeprägt sein dürften als ihre bloß heterogen ideologischen Hintergründe, so etwa das gemeinsame Erbe Nietz-

⁴⁴ Vgl. *Journal für Religionsphilosophie* 3 (2014): Gabe – Alterität – Anerkennung.

⁴⁵ Vgl. für den Bereich der Psychoanalyse gleichfalls J. Lacan, *Le Séminaire XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Seuil 2007. Eine gewisse Übereinstimmung ergibt sich hierbei auch durch den Begriff der digitalen Codierung als *Fetischismus* im Sinne von »Leidenschaft des Codes«; vgl. J. Baudrillard, *Der symbolische Tausch und der Tod*, 117 f. u. 322 ff.

⁴⁶ Vgl. unser folgendes Kapitel II,5.

⁴⁷ Vgl. W. Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1995, 362 f.

ches, das sich bei allen Dekonstruktivisten nachweisen lässt.⁴⁸ Aber damit hätten wir die soziologische Hermeneutik der Postmoderne nur in eine philosophische Hermeneutik verwandelt, bzw. darin weitergeführt, anstatt ihr wirklich *epochales* Moment herauszuarbeiten, dessen Brisanz über solch geschichtliche Einordnungsversuche hinaus liegt, wie wir in Bezug auf die grundsätzlich nicht dekonstruierbare Lebenswirklichkeit schon andeuteten. Auch »transversale Vernunft« als Erbe der Dekonstruktion ist noch *Vernunft*, während beispielsweise schon Kierkegaard durch den methodischen Begriff des »Sprungs« (zwischen Selbst/Absolutem) oder Heidegger⁴⁹ durch die »Verwindung« (der Metaphysik) zugunsten eines »anderen Denkens«, das nicht mehr »Philosophie« wäre, darauf hingewiesen haben, das Denken aus sich selbst heraus zu führen, um es für das Absolute oder das Sein bzw. »Ereignis« empfänglich zu machen.

Solche *Empfängnis* ist mit der *Lebenserprobung* unmittelbar gegeben, da wir gar nicht auf andere Weise im transzendentalen Sinne *lebendig* sein könnten als durch die radikal phänomenologische Gleichursprünglichkeit von Selbstgebung/Rezeptivität des Lebens. Daher bleibt auch die postmoderne Problematik von hier aus bereits einleitend dergestalt zu erwägen, um zu sehen, wie sie mit solcher Passibilität umgeht, da diese nicht dekonstruiert werden kann, wie man an der Ersetzung der klassischen Begriffe von Wesen und Wahrheit durch Körper/Leib (*corps, chair*) unter anderem sehen kann.⁵⁰ Denn die postmoderne Nietzsche-Nachfolge interpretiert nicht nur die idealistischen Vorgaben von Wahrheit, Ich und Totalität bzw. absolutem Geist als Figuren der Rhetorik und nicht dekonstruierter Metaphysik, sondern, da kein unbedingtes Wissen mehr mit der Philosophie als ewiger Wahrheitssuche verbunden werden kann, tritt an die Stelle metaphysischer Prinzipien und geschichtlicher Dialektik oder Linearität als Sinnerkenntnis und Teleologie das eingangs erwähnte Dionysische *Chaos* des Zufalls als Kontingenz der Vielfalt.⁵¹ Da Nietzsche dies über die »ewige Wiederkehr« als Kunst, Spiel und eigentlich affektive Aristokratie des Menschen fundamental als neues

⁴⁸ Vgl. P. V. Zima, *Moderne / Postmoderne*, 130–140., sowie für die vorhergehende Phase des Existentialismus H. von Fabek, *Vom Sinn zum Spiel*, 21 ff.

⁴⁹ Vgl. *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer ³1988, 61 ff.

⁵⁰ Vgl. zur Diskussion zum Beispiel J. G. Merquior, *Foucault ou le nihilisme de la chair*, Paris, PUF 1986.

⁵¹ Vgl. hierzu auch G. Vattimo, *Das Ende der Moderne*, Stuttgart, Reclam 1990, 178 ff.

Lebensgefühl gegen jedes Ressentiment zu *bejahen* versuchte, findet sich diese Rezeption der Lehre von der »ewigen Wiederkehr« nicht nur als gesellschaftliche Deutung der Kapitalzirkulation wieder, wie sie auch immer wieder von der postmodernen Soziologie aufgegriffen wurde,⁵² sondern vor allem auch in der Ersetzung des transzendentalen Subjekts (Cogito, Ich, Ego, Selbst, Person, etc.) durch Identitätsbrüche.

Diese durchziehen uns auf psychologischer Ebene ständig, so dass die »Wiederkehr des Selben« keinen unverlierbaren Ursprung indiziert, sondern eine ständige *Sub-jektivierung* als politische oder wissenschaftliche Unterwerfung und Verwaltung der *Körper*. Was Foucault etwa in seinen archäologisch-genealogischen Hauptuntersuchungen über Wahnsinn, Sexualität und Kriminalität bekannterweise herausarbeitet, ist ein dergestalt ständig von außen malträtierte Leib, der zugleich in seinem Innern von Schmerz, Lust und Begehren ohne mögliche Vereinheitlichung durchwirkt wird. Dieses Schicksal von innerer und äußerer Gewalt ist dabei als eine Art Chiasmus zu sehen, so dass sich die individuelle und kulturelle Körpergegebenheit miteinander verflechten – nämlich als die Dionysische Bestimmung permanent partikularisierter *physis*, deren existentielle *Probe* für den Einzelnen dann gerade darin besteht, sich fähig zu erweisen, ohne Gedenken an eine mögliche Konvergenz diese Fragmentierung zu leben und sich dabei in ästhetischer Hinsicht, wie wir schon sahen, einer vollständigen Kolonialisierung durch die Machtdispositive zu entziehen oder davon freizusetzen. Diese rein innermundane Wahrheitsprobe des Menschen, welche durch das Heer von sprachlichen Metonymien und symbolisierenden Metaphern hindurch die je singuläre Bejahung der genannten ewigen »Wiederkehr des Selben« als affektiv-leibliches Chaos zu bestehen hat, findet allerdings nie zur immanent lebensphänomenologischen *Erprobung* hin, ohne die allerdings weder ein Schmerz oder eine Lust wirklich denkbar wären.

Wir hatten diese epochale Problematik der Postmoderne und nach ihr schon deutlich hervorgegeben und werden im Verlauf der weiteren Untersuchung notwendigerweise jeweils darauf zurückkommen müssen, denn eine völlige Denegation des »Ursprungs« ist nicht möglich, insofern das »Chaos« des sinnlich-leiblichen Empfindens zumindest ein transzendentales *Empfindenkönnen* voraussetzt,

⁵² Vgl. hier J.-F. Lyotard, *Des dispositifs pulsionnels*, Paris, Galilée 1973, 218 f.

welches die zuletzt genannte »ewige Wiederkehr« im Sinne Nietzsches erst begründet und darum zugleich ebenfalls allen äußeren Machtansprüchen vorausliegt.⁵³ Auch der ästhetisch-ethische Selbstentwurf als Antwort auf Chaos und Macht muss von einer Unmittelbarkeit immanenter Ästhetik als individuell-kultureller Historialisierung der Gefühle und Affekte getragen sein, so dass etwa nicht erst der Versuch, kreativ literarische Momente oder andere in die Philosophie aufzunehmen, dieser Elementarästhetik unserer Leiblichkeit gerecht wird, wie Deleuze, Derrida und auch Rorty es propagieren.⁵⁴ Vielmehr bleibt die immanente Passibilität als unmittelbar ästhetische Potenzialität zu verstehen und bedeutet dann nicht nur »die Freude am Vielen, die vielfältige Freude« zwecks pluralistischer Bejahung, die trotz allem vom »Wesen des Tragischen« geprägt bleibt.⁵⁵ Ursprünglich ist die Freude als *bonheur de la vie* schlechthin (Henry) die ständige Selbstgegebenheit des rein phänomenologischen Lebens, insofern Passibilität als Selbstaffektion die originär potentielle »Wiederkehr des Selben« in unaufhörlicher Modalisierung impliziert, nämlich als jene immanente Selbstgebung des Lebens, der durch kein Leid im Grunde widersprochen wird, auch wenn dieses sich bis zur »Unerträglichkeit« hin steigern kann.⁵⁶ Gewiss erlaubt die quasitranszendente Neuentdeckung der Sprache in der Postmoderne eine »Verwindung« der theo-(ego-)ontologischen Einheitstradition als Wesen, Totalität, Dialektik, etc., aber es geht nicht bloß um eine neue dekonstruktiv-rhetorische Vermittlung von Allgemeinem/Besonderem, sondern die *Partikularität* des Individuums bleibt als eine unmittelbare *Universalität* des Lebensempfangs zu verstehen, worin Indifferenz und Gleichschaltungsmechanismen *per se* aufgehoben sind.⁵⁷

⁵³ Vgl. R. Kühn, *Lebensreligion. Unmittelbarkeit des Religiösen als Realitätsbezug*, Dresden, Text & Dialog 2017, 155–173: »Affektiv Ur-Eines bei Nietzsche«.

⁵⁴ Vgl. R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1997; im lebensphänomenologischen Vergleich dazu H. Dusausoit, *Vie et Ironie: Dialogue entre Michel Henry et Richard Rorty sur la possibilité et les conséquences en philosophie d'une critique radicalisée de la représentation*, philos. Dissertation, Université Namur 2011.

⁵⁵ Vgl. G. Deleuze, *Nietzsche und die Philosophie*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1985, 22 f.

⁵⁶ Vgl. M. Henry, *Affekt und Subjektivität*, 124 ff., *Die Barbarei*, 290 ff.

⁵⁷ Vgl. R. Kühn, *Lebensreligion*, 72 ff., zu diesem Universalitätskriterium als Singularität. – G. Vattimo versteht die *Verwindung* im Anschluss an Heidegger im Gegensatz zur Utopie der *Überwindung* und prägte dafür auch den Begriff der *Heterotopie*

Betrachtet man die Postmoderne demzufolge als einen entscheidenden Augenblick in der Entwicklung der Menschheitsgeschichte überhaupt, auch wenn sie zunächst in der westlichen Welt ihre hauptsächlichsten Auswirkungen gezeitigt hat, dann kann man sich in gegen-reduktiv phänomenologischer Einstellung vor Augen führen, dass die einzelnen Subjektivitäten die Erprobung ihrer abgründig inneren Nacht, mithin ihre »nächtliche Intrige«, stets mit Hilfe unterschiedlichster Mythen, Riten, Begriffe und Vorstellungen an die Folgegenerationen weitergegeben haben. Vor jeder geschichtlichen Betrachtung liegt daher diese abyssale Wahrheit als Ursprung des subjektiven oder selbstaffektiven Lebens, welches in keinerlei Vorstellung totalisierend zusammengefasst, repräsentiert oder archiviert zu werden vermag, so dass nur die *Weitergabe* dieser ursprünglich pathischen Bekundung den Rahmen für ein Verstehen abgibt, in dem *keine* Erfahrung als Erprobung fremd ist. Wenn die Wissenschaft als eine gewisse Flucht vor der Angst des Subjekts und seiner Leiblichkeit in die Objektivität hinein analysiert werden kann,⁵⁸ dann bedeutet auf der anderen Seite das Pathos der Postmoderne den unverzichtbaren Versuch eines Sich-Aussetzens an diese Ursprungssituation subjektiven Empfindens, *ohne* dabei weiterhin die ererbten metaphysischen Versicherungen in Anspruch nehmen zu wollen, wozu auch ein Ursprungsdenken im Sinne prinzipieller, analogischer oder mimetischer Wiederholung gehört.

Diese verständliche Reaktion hebt aber keineswegs den Ursprungscharakter oder die Unmittelbarkeit des Pathos selbst auf, so dass die berechtigte dekonstruktive Kritik der Postmoderne diese rein phänomenologische Wirklichkeit nicht verstellen sollte, weil sie selbst in ihrem Affekt des Widerspruchs davon lebt. Das epochale Moment an der Postmoderne wäre mithin die Konstellation dieser intendierten rein subjektiven Ur-Situativität als einer meta-historischen Gegebenheit, obwohl die iterative Geschichte als Genealogie des Bedürfens, Begehrens und Handelns gerade darin begründet bleibt. Hier können sich dann Lebensphänomenologie und Postmoderne ohne Zweifel begegnen und gegenseitig befruchten, um eine andere Zukunft vorzubereiten, die weder an Markt, Logozentrismus, Vatermetapher (Phallokratie) oder Ethnozentrismus allein gebunden

im Sinne des »Befreiungsprozesses der Differenzen«; vgl. *Die transparente Gesellschaft*, Wien, Passagen 1992, 21 f.; *Das Ende der Moderne*, 170 f.

⁵⁸ Vgl. M. Henry, *Die Barbarei*, 116 ff.; *Affekt und Subjektivität*, 51 ff.

ist, wie es bisher weitgehend der Fall war. Allerdings ist eine deklamatorische oder utopische Freisetzung vom Pathos der Subjektivität nicht möglich, so dass hier auch Grenzen der rein dekonstruktiven Indifferenz oder theoretischen Pluralität sichtbar werden, die nicht einfach ausgeklammert werden können, soll die Unterscheidung von Wirklichkeit/Schein weiterhin eine Berechtigung für das Empfinden besitzen.

War die Moderne noch durch eine *Anthropozentrik* gekennzeichnet, die spätestens seit Kant alles vom Menschen kategorial ausgehen und ethisch-teleologisch zu ihm zurückkehren ließ, so finden wir in der Postmoderne (besonders in Kunst und Architektur) nicht nur eine »Doppelkodierung« wie einfach und komplex sowie elitär und populär, sondern darüber hinaus auch ein Plädoyer für *Unaus-schöpfbarkeit*, die über Pluralismus als theoretische wie praktische Haltung noch hinausgeht. Wenn aber das Wirkliche grundsätzlich heterogen ist und sich daher eine Verpflichtung zur Gerechtigkeit (Levinas, Derrida) oder Generosität (Baudrillard) demselben gegenüber ergibt, dann ist solch »achtenswerte Postmoderne«, für die Lyotard⁵⁹ früh eintrat, schließlich sogar das Bemühen um ein »prekäres Ganzes«, welches gerade auch inkonsistente Beziehungen und »Un-gelöstes« nicht ausschließt. Wenn also die Pluralität in diesem epochal weitergeführten Sinne selbst das *Inkommensurable* nicht ver-gisst, dann sind wir nicht weit entfernt von der phänomenologischen Anerkennung eines *Lebens*, dessen Zentrum nicht der »Mensch« ist, sondern das schon durchgehend erwähnte *Pathos* der transzendentalen Selbstaffektion, worin die Gemeinschaftlichkeit all dessen, was leiden und sich erproben kann – die »Natur« als Erscheinen – mit einbezogen ist. Allerdings dürften die hieraus gezogenen postmodernen Folgerungen, um unsere naturhafte Umgebung von der genannten Anthropozentrik zu lösen und das menschliche Innen aus der Perspektive des Außen (etwa Landschaft für die Städte) zu betrachten, noch nicht die radikal phänomenologische Reduktion von der bewusstseinsreflexiven *Intentionalität* als allgemeinem Erkenntnis-zugang vollzogen zu haben. Denn das Außen breitet sich weiterhin vor dem Blick aus, während eine originär *mitpathisch* empfundene Natur unmittelbar subjektiv gegeben ist. Wenn Wolfgang Welsch⁶⁰

⁵⁹ Vgl. *Der Widerstreit*, München, Fink 1987, 12 f.

⁶⁰ Vgl. »Was war die Postmoderne – und was könnte aus ihr werden?«, in: I. Flagge u. R. Schneider (Hg.), *Revision der Postmoderne*, 32–39, hier 38 f.

in solchem Zusammenhang anstelle einer unmittelbaren *Lebenszugehörigkeit* für eine grundlegende *Weltzugehörigkeit* plädiert, wo der *homo mundanus* den *homo humanus* ablösen soll, dann lässt sich an dieser durchaus gegebenen primordialen Verbundenheit mit der Welt als »Natur« dennoch die epochale Virulenz der Postmoderne als Erscheinen nicht gänzlich wieder finden.⁶¹

Es geht nicht darum, das Humane durch ein »Transhumanes« zu erweitern oder sogar zu ersetzen, sondern in jedem Individuum stets jenen immanent lebendigen Ursprung erproben zu können, der prinzipiell inkommensurabel ist und daher die Innen/Außen-Dualität zugunsten einer älteren *Einheit* aller Beziehungen als lebendiger *Kompossibilität* noch übersteigt. Das heißt, sich vom bloßen *Blick auf die Dinge* löst, um sie nicht länger intentional für uns einzusetzen, so dass es radikal phänomenologisch gesprochen in letzter Instanz um jene zu vertiefende transzendente »Aufmerksamkeit für das Leben« geht, welche sich im Akt selbst der Reduktion von jeder Mimesis der Selbstvorstellung (Bild, Simulakren) befreit, um aus der unmittelbar pathischen Selbstaffektion dieses Moments als *ethos* heraus die Wirklichkeitsbezüge zu apperzipieren.⁶² Dass aus einer Beachtung des naturhaften Außen als unserer Umgebung etwa organisch integrative Stadtplanung erwachsen kann, steht außer Zweifel,⁶³ aber wenn das subjektive Empfinden können die pathisch apriorische Erscheinensbedingung für alles Wirkliche darstellt, dann bleibt diese rein phänomenologische Erscheinenswahrheit die unaufhebbar ursprüngliche Bedingung für *alle* Welt- und Selbstbezüge. Um diese Frage kreist die epochale Relevanz der Postmoderne, insofern sie kein Singuläres, Plurales und Inkommensurables für ein abstrakt All-

⁶¹ Außer dem Begriff des *Inkommensurablen* ließe sich auch der parallele ästhetische Begriff des *Undarstellbaren* in diesem Zusammenhang aufgreifen, von dem Lyotard, *Das Inhumane*, Wien, Passagen 1989, 221, schreibt, es enthielte »die einzige Frage, für die im kommenden Jahrhundert der Einsatz von Leben und Denken sich lohnt«. Beides wird ebenfalls mit Kants Begriff des *Erhabenen* verbunden, welches der ästhetische Ausdruck des »Widerstreits« sei, insofern zwischen Endlichem und Unendlichem, Schönheit und Schrecken hierbei keine Auflösung durch Vernunft und Einbildungskraft möglich sei, so dass das Subjekt dabei wie zerrissen auftrete. Vgl. *Die Analytik des Erhabenen*, München, Fink 1994, 257 f. – eine Auffassung, die sich ebenfalls bei Lacan findet.

⁶² Vgl. R. Kühn, *Subjektive Praxis und Geschichte*, 438 ff., zu dieser subjektiv-gemeinschaftlichen Potenzialisierung als Ineinanderfallen von Reduktion/Pathos mit Bezug auf Fichte, Bergson, Husserl und Heryn.

⁶³ Vgl. I. Flagge u. R. Schneider (Hg.), *Revision der Postmoderne*, 160 ff. u. 268 ff.

gemeines opfern möchte, wobei die immanenten Modalisierungen des rein phänomenologischen Lebens gerade dieser je singuläre, plurale und abyssale Vollzug sind, um von daher prinzipiell kein Erscheinen ausschließen zu müssen.

Daher ist es ein Sophismus, den postmodernen Leitfaden des Pluralismus für einen Widerspruch in sich zu halten, da solcher Pluralismus es nicht erlaube, eine allgemeine These über sich selbst aufzustellen, insofern diese dann nicht mehr unter den Anspruch des Singulären fiele.⁶⁴ Denn wenn das Plurale als je subjektives Leben in seiner ausschließlich singulären Modalisierung oder Affektion jeglicher allgemeinen Logik vorausliegt, dann ist diese radikal phänomenologisch gegebene Oszillation oder immanente Veränderung des Lebens als seiner permanent bedürftenden und begehrenden Historialität von Freude/Schmerz der *Umsturz* der abstrakten Universalität zugunsten einer je konkreten Universalität der Ipseisierung selbst. Natürlich erlaubt dies nicht, Minderheiten wie Schizophrene, Gefängnisinsassen, Prostituierte, Homosexuelle, Immigranten⁶⁵ etc. zu »mythischen Aktanten« einer metaphysisch befrachteten Geschichtshoffnung zu erklären, um damit von ihnen jene Verwirklichung einer Gesellschaftsteleologie übernehmen zu lassen, die zuvor vom humanistischen oder marxistischen Fortschrittsdenken eingenommen worden war. Aber diese Minderheiten weisen unverrückbar darauf hin, was die radikal phänomenologische Ipseisierung konkret besagt, nämlich auf ein immanent pathisch erprobtes »Wort des Lebens«, welches aufmerksam zu vernehmen und in die übrigen gesellschaftlichen Narrative mit aufzunehmen ist, selbst wenn dadurch politisch-epistemisch keine Destabilisierung »der Macht« schlechthin erhofft werden kann, wie es besonders bei Lyotard, Deleuze und Foucault oft der Fall ist.⁶⁶ Abgründiger als diese säkular messianischen Hoffnungen, welche die Postmoderne nicht ganz für

⁶⁴ Vgl. P. V. Zima, *Moderne / Postmoderne*, 156 f., der von der Kritischen Theorie Adornos her argumentiert.

⁶⁵ Speziell zur Diskussion über Einwanderung und offene Grenzen weltweit vgl. den Literaturbericht von W. Kellerwessel u. C. Krämer, »Flucht, Immigration und Aufenthalt – normative Perspektiven«, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 71/2 (2018) 162–197.

⁶⁶ Vgl. zum Beispiel J.-F. Lyotard, *Economie libidinale*, Paris, Galilée 1974, 124 f., wo hinter im Übrigen eine spezifisch französische anarchistische Tradition von Proudhon bis Breton erkennbar bleibt; ebenfalls *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée 1993, 66 f.

sich vermeiden konnte, ist daher ihre epochale Grundeinsicht, dass jeglicher sichtbaren Manifestation im gesellschaftlichen Bereich leiblich-affektives (libidinöses) Empfinden der Singularitäten vorausgeht, wie immer es sich dann in kleineren oder größeren Kollektiven mit ihren Hoffnungsvorstellungen verbinden mag, die revendikativ naturgemäß dem »Widerstreit« unterliegen, ohne völlige soziale Übereinstimmung zu finden, aber auch nicht weiteres »Unrecht« (*tort*) gemäß Lyotard erleiden sollten.

Halten wir daher im Vorgriff fest, dass das mögliche Zusammenspiel von Lebensphänomenologie und Postmoderne keinerlei weltanschauliche Auffassungen als solche legitimiert, sondern die Anerkennung des Erscheinens selbst vor jedem analogisierten Sein oder Simulierten bildet. Daraus ergibt sich die Wachsamkeit wie Aufmerksamkeit, in allem diskursiven oder vorgestellten Sein dieses Erscheinens als lebendig subjektives wieder zu erkennen und ohne Bedingung phänomenologisch anzuerkennen, weil sich darin jeweils eine abysale Erprobung verwirklicht, die alle menschliche Würde als reines Empfindenkönnen bedingt. In solcher Hinsicht kann man dann Deleuze⁶⁷ beispielsweise zustimmen, wenn er etwa schreibt: »Im Menschen selbst gilt es, das Leben zu befreien, da der Mensch selbst eine Weise darstellt, es einzusperren. Das Leben wird zum Widerstand gegen die Macht, wenn die Macht das Leben zu ihrem Objekt macht«. Dadurch muss kein »Übermensch« im Sinne Nietzsches anvisiert werden, sofern man darunter etwas anderes verstünde als die zuvor genannte »Bejahung« in allem originären Erscheinen. Letzteres kann dann existentiell und repräsentativ als Zufall, Kontingenz und Chaos auftreten, aber gerade in lebensphänomenologischer Hinsicht nicht die Verbindung zu einem lebendigen Ursprung solch originären Empfindenkönnens verlieren, welches dann seinerseits keineswegs mehr als Unwandelbarkeit, Urbild oder Wiederholung des Selben im Platonischen Sinne verstanden werden kann. Dass sich das Subjekt durch seine selbstgeschaffenen Entfremdungen dem Zerfall ausliefert, vermag daher nur auf einer diskursiven oder hermeneutischen Ebene der Fall sein – die diesem Prozess zugrundeliegende Subjektivität als »Wesen des Erscheinens« (Henry) kann sich als Pathos oder Empfinden niemals von sich selbst im Sinne eines Verlustes ihrer ursprünglichen Ipseisierung »entfremden«. Diese Heterogenität innerhalb des plural Heterogenen hat die Postmoderne durch ihre Partikularisie-

⁶⁷ Foucault, Frankfurt/M., Suhrkamp 1987, 129.

rungsanalyse nicht in letzter Klarheit verdeutlichen können, weshalb die Kontroverse hierüber auf weiterhin verschiedenen Diskurs- und Kommunikationsebenen ausgetragen werden, wo sowohl von Seiten des agonalen »Widerstreits« wie einer emanzipatorisch gedachten »Universalpragmatik« die Gefahr besteht, dass die subjektiven Voraussetzungen dabei – sowohl soziologisch wie phänomenologisch – einer theoretisch verfügbaren Monosemie zum Opfer fallen.⁶⁸ Das heißt, die Weise, wie eine Subjektivität in einen Diskurs eintritt, ist nicht nur eine Voraussetzung, die nicht durch einen postulierten reinen Metadiskurs (Konsens, Herrschaftsfreiheit, kritische Rationalität) ausgeblendet werden kann, sondern diese subjektiv-sprachliche Voraussetzung reicht in die noch tiefere immanente Sphäre von Leiblichkeit und Affekt hinein, die als solche nicht unmittelbar sowie umfassend versprachlicht werden können – und deshalb in ihrer »Inkommensurabilität« wie »Undarstellbarkeit« respektiert werden müssen, um sowohl ihre Nicht-Anerkennung durch einen indifferenten Pluralismus wie eine rhetorische Universalisierung zu vermeiden. Da die Postmoderne zumeist den prekären Platz zwischen beiden eingenommen hat, ist ihr dennoch epochales Potenzial für das Singuläre durch entsprechende Aufklärung lebensphänomenologisch weiter zu betreiben.

⁶⁸ Vgl. ebenfalls M. Frank, *Die Grenzen der Verständigung. Ein Geistergespräch zwischen Lyotard und Habermas*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1988; P. V. Zima, *Theorie des Subjekts, Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*, Tübingen – Basel, Francke 2010.