

Wie (den) neuen Mythen begegnen? Europa und die Aufklärungsfrage radikal phänomenologisch gesehen

Abstract: *How to face (the) new myths? Europe and the question of Enlightenment, seen in a radical-phenomenological way.* The primal institution of the Greek “vision” as a European base of all knowledge, which asserted itself in the “Enlightenment” as a principle of “objectivity”, has only one way of phenomenalisation – that of “showing itself”. In contrast, the most originary phenomenality of pure impressions was not previously recognized as a “universal” access to the truth. Such a radical phenomenological “self-enlightenment” is necessary if a truly common future will be founded on the transcendent reality of all individuals, without being further mediated by abstract myths of universality.

Keywords: Phenomenology, Phenomenality, Europe, Truth, Myth, Universality

Wenn die Phänomenologie es im Letzten nicht mit einzelnen Gegenständen zu tun hat, sondern mit deren Gegebenheitsweise als dem anfangshaften „Wie“ des Erscheinens, dann kann auch die Frage nach „Europa“ im gegenwärtigen Zustand kein nur regionales Interesse beanspruchen. Husserl selbst verband bekanntlich in seiner „Krisis“-Schrift (1976) das Wesen der europäischen Kultur mit der „Urstiftung“ transzendentaler Selbstverantwortung im Sinne wissenschaftlicher und geschichtlicher Aufklärung als Telos der Vernunft. Mit dieser Gründungsgeste entschied sich bereits die *Illusion* des europäischen Gedankens, denn diese Täuschung bezieht sich hier nicht auf irgendeinen perzeptiven Schein aspekthafter Gegebenheit, sondern auf die angeblich ausschließliche Phänomenalisierung als Phänomenalität des notwendigen *Sich-zeigens*, um vor der je evidenz erfüllten Aufweisung bestehen zu können. Als „Phänomen“ galt daher bisher nur, was in den Horizont der Sichtbarmachung eintritt, und Europa ist diese kulturelle Genealogie der reflexiven, rationalen und objektiv wissenschaftlichen Exhibition bis hin zu einer universal „aufklärerischen“ Überentwicklung heute. Denn wenn letzterer der *immanent* ursprüngliche Realprozess der subjektiven oder lebendigen Phänomenwerdung als Wahrheitszugang nichts bedeutet, so liegen die Wurzeln dazu genau im Prinzip eines europäischen *Erkenntnis-Monismus* als Ursprungsakt seines anfänglichen Denkens selbst. Wir möchten diese rein phänomenologische Diagnose einer prinzipiellen europäischen Illusion als

* Univ.-Doz. Dr. Freiburg im Breisgau University, Germany; email: rw.kuehn@web.de

Vergessen des absolut subjektiven Lebens dadurch belegen, indem wir im Folgenden die eidetischen Hauptmomente einer solchen Metagenealogie offen legen. Stichwortartig lauten sie: Ontologische Differenz, Subversion durch Kapitalismus und Technik sowie Re-Präsentation als Objektivität und Demokratie.

1. Die „Dif-ferenz“ als Tod der Individuierung und die Galileische Reduktion

Ungeachtet aller Kritik Heideggers an Husserls Intentionalitätsbegriff besteht zwischen beiden Denkern eine fundamentale Entsprechung, welche im schon genannten *griechischen* Anfang der europäischen Kultur als solcher ruht. Denn ob ich als Mensch, Subjekt, Ego oder Dasein aus der *Physis* das Sein an-wesen lasse, es in transzendentaler Selbstverantwortung epistemisch aufkläre oder ihm als „In-der-Welt-sein“ im Entwurf meiner Geworfenheit ekstatisch übereignet bin: jedes Mal ergibt sich eine *ursprüngliche Distanz*. Diese kommt von den Griechen bis heute als platonische Idee, logische Wesenskategorialität, Ratio, Bewusstsein, Dialektik, Differe(ä)nz, Effekt oder Supplement dem zuvor erwähnten *Monismus des phänomenologischen Erscheinens* strukturell gleich. Gegenüber dieser einseitig transzendenten, horizonthaften oder zeitlichen Phänomenalisierung, welche die eigenwesentliche Problematik der *passiblen* inneren *Rezeptivität* des *Cogito* als Selbsterscheinen nicht lösen kann, ist eine Methoden umstürzende Analyse der originären Selbstphänomenalisierung des immanenten Lebens vorzunehmen. Denn wenn das Denken als *theoria*, Intuition, Schau oder intentionale Ekstasis, welche den theoretischen wie praktischen Horizont Europas in all seinen maßgeblichen Entscheidungen ausmachen, zwar das Manifestationsfeld für die Erscheinungen er-öffnen kann, indem es ihnen in einer solchen Bewusstseinsdimensionalität einen je leeren Platz in Raum und Zeit zuweist, so garantiert solche „Aufklärung“ noch keinen *materiellen* oder *impressionalen Inhalt* innerhalb der Horizont- und Bewusstseinsrezeptivität selbst.

Es ist hier im Einzelnen nicht nachzuweisen, wie schon Kant exemplarisch als Begründer ontologischer Objektivität im Sinne der „Aufklärung“ in der Moderne vor allem mit seiner Schrift „Kritik der reinen Vernunft“ (1787/1968) letztlich bei der *Empfindung* diese intuitive Materialität nachfragen musste, denn der „innere Sinn“ der transzendentalen Apperzeption bleibt eine Art bloß zeitlicher „Selbsterregung“ ohne wirkliche „Selbstaffektion“, da das zeitliche „Ich denke“ einen rein formalisierten Zurück- und Vorausgriff bedeutet. Legt Heidegger diese innere Rekognition in seiner Schrift „Kant und das Problem der Metaphysik“ (1951) als Freiheitsgeschehen aus, so ist auch diese Freiheit als transzendente Ermöglichung schließlich ein *anonym* verbleibendes Existenzial, welches zwar Welt temporal eröffnet, ohne jedoch solcher Grund(be)stimmung – wie etwa in der berühmten Angstanalyse aus

„Sein und Zeit“ (1967, § 40) – eine effektive „Selbstheit“ verleihen zu können, das heißt eine phänomenologische Materialität der tatsächlich *sich selbst* erprobenden Konkretion. Eine „Aufklärung“, welche letztlich alle Formen des Wissens und Erkennens der Lösung eines ihnen gemeinsamen Wesens zuführen muss, verlangt demnach eine „Aufklärung“ der Phänomenalität als solcher. Michel Henry betont in solchem Zusammenhang, dass dazu nicht nur die ererbte philosophische Tradition bis an ein Ende zu führen ist, nämlich eine transzendente Theorie der Erkenntnis und der Wissenschaft zu sein, sondern „alle denkbaren Erscheinungsformen einschließlich deren Hierarchie und Beziehungen [zu befragen], das heißt letztlich eine Theorie des Lebens selbst“ (1994, 348).

Diese grundsätzliche Schwierigkeit Europas, trotz aller anders lautenden ideologischen Ansprüche bisherigen Denkens dem radikal *individuierten Ich* nicht mehr als einen bloß inhaltsleeren oder leblosen Status zu verleihen, beruht in jener *unaufgeklärten* Horizontphänomenalisierung, die das Individuum an das reine „Außer-Sich“ der Transzendenz veräußert und es damit potentiell im Vorhinein allen totalitären Zugriffen ausliefert. Diese ganze ontologische Dramatik offenbart insbesondere Husserls Zeitanalyse, nachdem sie schon im deutschen Idealismus bei Hegel als das „Nichts“ des begrifflichen Verschwindens in der Dialektik der Negativität vorbereitet war, die über Schelling wiederum auf die Trennung des Grundes bei Jakob Böhme zurückgreift (vgl. Kühn 2004, 259ff.). Die husserlschen Zeitanalysen markieren insofern eindeutig den von Nietzsche angekündigten europäischen *Nilbilismus* als Denk- wie Phänomenalitätsstruktur, wie sich durch die klar gesehene *retentionale* Gegebenheit der „Urimpression“ ein unausweichliches *Nichts* ergibt, welches sowohl die impressional bedingten Erscheinungen wie das reine Ego selbst betrifft, das heißt den immer wieder unternommenen europäischen Fundierungsversuch von Sein, Objektivität oder Existenz durch das Wesen der *Differenz*. „Gibt es“ jedoch „leibhaft“ hierbei eine Gegenständlichkeit oder ein Etwas nur als Phase des Auftauchens und Verschwindens im „Jetzt“ des Bewusstseinsflusses, welches sich selbst nur als „Soeben-Vergangenes“ vergegenwärtigen kann, *dann ist alles „Sein“ Täuschung, weil es bereits im Augenblick der immanenten Bewusstseinspräsenz tot ist*. Die Politik hat und wird diese Tatsache mit der revolutionären oder reaktionären Parole „Es lebe der Tod!“ nur deutlicher als das Denken ausdrücken, welches gleichermaßen im deutschen Idealismus, bei Husserl oder Heidegger, vor dieser „Nacht“ des Ich zurückschreckt, es pathetisch als eigentliche Todesfreiheit zelebriert oder sich in die mythologischen Urszenarien des *Unbewussten* wie bei Freud und seinen „aufgeklärten“ tiefenpsychologischen Nachfolgern zurückzieht.

Wenn daher die europäische Ideengeschichte wie eine ständige Trauerarbeit hinsichtlich der *Identitätsfrage* bis in die Wochenillustrierten heute hinein auftritt, dann ist dieses „unglückliche Bewusstsein“ im Sinne Hegels

genauso wenig zufällig wie die ihm entsprechenden historischen Gewaltexplosionen. Denn wo im Letzten als phänomenologisches Fundament nur Totes gegeben ist, da vermag solcher Tod auch nur fortgezeugt zu werden; mit anderen Worten ist jenes, an horizonthafte Außenheit und substanzlose Zeitlichkeit übereignete Ego des Denkens auch in existentieller wie kultureller Hinsicht ohne faktisch gegründete individuelle oder „seelische“ Relevanz. Wenn wir dieser Diagnose eine „Phänomenologie des Fleisches“ entgegenstellen, dann deshalb, weil der hier unterstrichene Mangel des europäischen Denkens und seiner Institutionen wohl nur dann überwunden werden kann, wenn mit jeder reell transzendentalen „Geburt im Leben“ eine gleichursprüngliche Ko-nativität (*con-naitre*) als Anerkennung aller anderen Lebendigen unmittelbar in solch passiblem Fleisch festgehalten wird, ohne zunächst der Vermittlung irgendeines ideal normierenden Gesetzes zu bedürfen (vgl. Kühn 2008).

Bevor wir darauf im Zusammenhang mit der ontologischen Subversion des Kapitalismus genauer eingehen werden, muss zuvor die Virulenz der galileischen Methodenrevolution in ihrer ganzen Tragweite erkannt werden, wie Husserl sie im Kontext seiner „Lebenswelt“-Analyse gegenüber dem reduktionistischen Geometrieideal durchaus klarsichtig diagnostizierte. Aber es ist bei aller Hervorhebung der Verdienste des Begründers der klassischen Phänomenologie noch weiterzugehen, denn die galileische Reduktion und ihre Folgen im Rationalismus, Positivismus und Szientismus als Ideologien der „Aufklärung“ betreffen nicht nur die originär anzuerkennende sinnliche Schicht unserer Weltgegebenheit, sondern die ontologisch wie methodologisch in keinerlei Hinsicht mögliche *Substitution* der subjektiv lebendigen Sinnlichkeit als primären und bleibenden Wahrheitszugang, wie sie etwa in der eidetisch *bildhaften* Variation des „Wesens Leben“ unternommen wird (vgl. Henry 1992, 63ff.). Ob dieses Wesen in der Folgezeit der Ratio untergeordnet, nebengeordnet oder – wie bei Husserl – genetisch teleologisch einer geschichtlichen Triebintentionalität umfassender Vernunft unterworfen wird, um so die progressive Vergemeinschaftung der Menschen herbeizuführen, es wird in allen Fällen *dem Leben als solchem in seiner unmittelbarsten Selbstaffektion oder Passibilität nicht die innere Möglichkeit zugestanden, selber ein absolut originäres Lebenswissen zu besitzen, welches bis dahin die Menschheit in ihrer kulturellen Entwicklung als ausschließlich „subjektiver Praxis“ geleitet hatte und deshalb in keinerlei Hinsicht zu substituieren ist.*

Getreu dem illusionären griechischen Ideal, dass „Heil durch Erkenntnis“ einträte, wird alles Tun und Sein der Menschen – einschließlich ihrer „Psyche“ – einer äußeren Pro-jektion wissenschaftlich begründeter Erkenntnis anvertraut, der man die Zukunft der Menschen überlässt – *obwohl kein einziger Vernunftakt jemals imstande ist, irgendetwas impressional zu erschaffen, nämlich ein lebendiges Empfinden als Grundgegebenheit.* Weil ein intentionaler Vernunftakt aber niemals etwas Inhaltliches schafft, ist auch Husserls

kulturelle „Krisis“-Lösung durch ein aufgeklärtes Wissensideal Europas eine Täuschung: Menschen finden zunächst nicht zusammen, indem sie denken, sondern weil sie vom absolut phänomenologischen Leben her *affektiv* bereits aufeinander *vor* jeder Vorstellung bezogen sind. Aus dieser Verkenning einer unterschiedlichen Phänomenalität von *Welt* und *Leben* haben sich daher nicht nur die sukzessiven europäischen Krisen in Religion, Ethik, Politik und Ästhetik ergeben, sondern in seinem alltäglichen Selbstverständnis sieht sich der heutige Mensch weitgehend nur noch als Teil einer physikalischen Natur, um wie sie ausschließlich denselben kausalen Manifestationsgesetzen zu unterliegen. Steht jedoch ein „transzendentes Menschsein“ heute kulturell kaum mehr im allgemeinen Diskurs zur Debatte, so gleichen sich auch die Humanwissenschaften den Naturwissenschaften und deren (mathematischen) Techniken immer mehr an. Daher gibt es die „Bio-logie“ auch nur noch nominell, denn was in deren Laboratorien erforscht wird, sind rein chemisch-physikalische, gen-kybernetische oder neurophysiologische Prozesse, ohne ihnen ein absolut sinnliches Eigenempfinden zuzugestehen, wie man paradigmatisch bei den bioethischen Diskussionen über Manipulationen an menschlichen Genen und Embryonen beobachten kann.

2. Die Duplizität des Erscheinens

(Titel nächste Seite)

Derselbe Descartes, welcher seine Metaphysik letztlich an der von ihm verfolgten Wissenschaftlichkeit als *sapientia universalis* ausrichtete, hat dennoch in der „II. Meditation“ für einen kurzen entscheidenden Augenblick noch eine andere, grundlegendere Phänomenalisierungsweise als die abstrakt ideative und transzendente gekannt, so wenn er schreibt: „Aber es scheint mir doch (*videre videor*), als ob ich sähe, hörte, Wärme fühlte, das kann nicht falsch sein, das eigentlich ist es, was an mir Empfinden (*sentire*) genannt wird, und dies genau so verstanden ist nichts anderes als Bewusstsein (*nihil aliud est quam cogitare*)“ (1959, 51: AT VII, 28f.). Denken oder Bewusstsein bedeuten folglich beim Descartes dieser ursprünglichen *cogitatio* alles andere als distanzierender Verstand, denn das eigentliche „Denken“ ist nicht die *ratio*, sondern das *se sentire*. Das „Selbst“ dieses rein immanenten Empfindens ist kein reflektiertes mehr, sondern eine reine Selbsterprobung (*épreuve de soi*) nach Michel Henry (1992, 72ff.). Infolge der durchgeführten radikalen Epoché in derselben „Meditation“ gibt es in der Tat nicht nur keine täuschenden äußeren Körpereindrücke mehr oder gedächtnisabhängige Ideenverknüpfungen; *vielmehr ist der Sichtbarkeitsraum jeder E-videnz gänzlich ausgeschaltet*. Damit ist das rein immanent sich selbst-erprobende Empfinden des reinen Cogito ein „Nichtsehen“ oder eine „Scheinlichkeit“ (*videor*), ohne aufzuhören, sich als „Sehen“, das heißt als konkret intentionaler Vollzug, zu empfinden: *sentimus nos videre*, wie Descartes an anderer Stelle sagt. Wenn jedoch das, was absolut

gewiss ist, nicht im räumlichen wie zeitlichen Intervall der Distanz, Differenz oder Ekstasis als *videre* erscheinen kann, sondern nur in der immanenten *Selbstgebung* als Affekt, *passio*, Gefühl oder Impression, dann ist diese reine Innerlichkeit des *videor* als „subjektive Praxis“ auch keine „innere Welt“ mehr, die irgendwie noch der äußeren in ihrer Kategorialität von Raum und Zeit gleiche. Es handelt sich im Gegenteil um die absolute Ursprungsphänomenalisierung von allem „Sein“ als akosmische und atemporale Selbstaffektion in ihrer rein phänomenologischen oder (ästhetisch) fleischlichen Materialität. Dies allein ist es, was mit Descartes *Leben* zu nennen ist, um es dem abendländisch phänomenologischen Monismus der griechisch ekstatischen Transzendenz, Objektivität oder hermeneutischen Sinnedissemination entgegenzustellen – und somit die retentionalimmemorale Lebensgenealogie in ihrer unersetzbaren Positivität für eine andere Bewusstseins- und Kulturzukunft fruchtbar zu machen, das heißt auch für die so genannte „Psycho-Analyse“ oder „Psycho-Therapie“ (vgl. Funke u. Kühn 2005).

Diese unabdingbare *Gegenreduktion* führt also zu einer *Duplizität des Erscheinens* als Selbstoffenbarung des Lebens einerseits und der intentionalen Weltaußenheit andererseits. Allerdings ist dies nicht als ein metaphysischer Dualismus aufzufassen, der das europäische Denken als Manichäismus, Gnosis oder doppelte Wahrheit bis heute durchzieht, sondern als eine urphänomenologische Fundierungsfaktizität: Das intentionale Leben Husserls oder das Dasein Heideggers sind in der Tat *reell* ekstatische Vollzüge, aber dies nur, weil die Transzendenz solcher „Ausrichtung auf etwas hin...“, bzw. als „Entbergung von Sein“ im Transzendieren der Ek-sistenz, *bei sich* bleiben kann. Der notwendige innere Zusammenhalt eines jeden konsistenten Vollzuges in leiblicher wie geistiger Hinsicht ist zunächst die rezeptive Selbstaffektion des Horizonts transzendentaler Einbildungskraft dank lebendiger Passibilität. Niemals kann sich das Leben selbst verlassen, zu sich selbst in irgendein distanzhaftes Gegen-Über treten, und deshalb wird es auch für immer jeder mundanen Vor-stellung wesenhaft unzugänglich bleiben, was an die gegenwärtigen Grundorientierungen des „aufgeklärten“ Projekts als Globalisierung und digital öffentlicher Darstellung alles Sichtbaren selbst rührt. Die griechische wie die husserlsche Schau mussten daher dieses Leben ebenso verkennen, wie es die transzendente Objektivität Kants tat, so dass die europäische Trauerarbeit des Denkens und Handelns entweder nach außen dem exotischen Imperialismus des „Fremden“ als „anderer Lebensart“ folgte oder sich dem blind unbewussten Wollen nach Schopenhauer sowie sonstigen anachronistischen Vitalismen oder „Weltanschauungen“ ergab, um mehr als einmal dabei im organisierten Grauen zu versinken.

Was die radikale Lebensgenealogie also strukturell aufdeckt, ist ein gegenreduktives Phänomenalisierungsprinzip, *welches zumindest ebenso „universal“ wie die rationale Evidenzerfüllung ist, ohne jedoch die sinnliche oder material-*

phänomenologisch gegründete Unverzichtbarkeit je individuellen Lebens verkennen zu müssen. Deshalb lässt sich als zentrales kritisches Korrektiv gegenüber allen anders lautenden Anmaßungen kurz festhalten: *Im Leben ist kein Individuum jemals zuviel*, weil es eben Leben nur als individuiert affiziertes gibt, das heißt in keinerlei hypostasierten Form irgendeiner ideologischen oder „mythischen“ Allgemeinheit. Im Unterschied zur ontologischen, synthetisch apriorischen, dialektischen oder differentiellen Deklination des individuellen Erscheinens ist solches je absolutes Selbsterscheinen des Erscheinens *Pathos, Passibilität, Affektivität* oder *Intensität*, wobei deutlich bleiben muss, dass diese rein affektive oder intensive Einmaligkeit die jeweilig „transzendente Geburt“ *aller* individuellen Leben ohne ethnische Grenzen sowie ohne jede Substitutionsmöglichkeit ausmacht. Die Zukunftsfrage wird daher sein, ob Europa diese apriorische Realität des immemorialen „Voraus“ allen Denkens und Tuns als seine genuine Praxis endgültig (wieder)entdecken kann, um dem systemimmanent deklarierten Tod des individuellen Lebens überall entgegenzutreten und eine andere kulturelle Gesamästhetik herauszubilden, welche nicht mehr der objektivistischen Einseitigkeit der „aufklärerischen“ Ratio unterliegt. Hierbei kann man durchaus anerkennen, dass sich historisch gesehen die anfängliche „Aufklärung“ als „tolerante“ Durchdringung von Literatur und Geschichtsdenken selber gegen das herrschende Methodenideal der Mathematik wandte, um dann jedoch selber in eine universale Naturhypothese des „Faktischen“ zu verfallen (Schalk 1971).

3. Das „fleischliche Cogito“ und die ontologische Subversion durch Technik und Kapital

Nach dem bisher Ausgeführten dürfte einsichtig geworden sein, dass das Empfinden in seinen Grundstimmungen von Freude und Schmerz im Zusammenhang von Sichgeben und Sichertragen des Lebens mit einer entsprechenden Leiblichkeitsanalyse die kulturellen Grundakte von *Produktion* und *Konsumtion* unverzichtbar impliziert. Denn das „Leben als Bedürfen“ (vgl. Kühn 2008, 246ff.) befindet sich in ständiger Modalisierung der immanenten Wesenseinheit von Lebensempfang und Lebensübereignung, welche als die originäre Einheit von Akt und Inhalt die phänomenologische Materialität der transzendentalen Affektivität ausmachen. Insofern dabei die unaufhebbare Verknüpfung von Leib/Leben das impressionale individuierte „Fleisch“ der absoluten Lebensoffenbarung in jedem Lebendigen als eine unverwechselbare *Ipsedität* beinhaltet, gibt es demzufolge ein „Ereignis“ des Erscheinens, welches älter als das Ereignis von Sein/Denken seit der griechischen Urstiftung europäischer Grundüberzeugung ist. Das erste phänomenologische Cogito ist ein *fleischliches Cogito*, wie mit Descartes und Merleau-Ponty festzuhalten ist – und kein ontologischer Logos oder ein reflexives und hermeneutisches Verstehen. Dass die Verbindung von Leib/Leben als eidetische

Notwendigkeit eines stets inkarnatorischen Lebens zugleich auch die praktische Urkorrelation von Leib/Erde impliziert, macht dabei das Wesen der ursprünglichen *téchne* aus. Diese Proto-Technik ist als unmittelbar gegebene „Erdeinverleiblichung“ die Ausübung der transzendentalen Leibvermögen, wie sie als Verbindung des fundamentalen „Ich kann“ in Kraft und Bedürfen die innere Konkretisierung des ständigen Lebenswollens des subjektiven Lebens in uns entfalten (vgl. Kühn 2006a, 72ff., 101ff. u. 166ff.; Seyler 2010).

Diese Entfaltung des leiblichen Lebens als sein Selbstbedürfen in der Steigerung seiner Freude über sich selbst innerhalb der ununterbrochen passiblen Rezeptivität seiner selbst bildet also die originäre *Kultur* von Produktion und Konsumtion auf dem Boden der genannten ursprünglichen *téchne*, ohne von der gleichzeitigen Selbstmanifestation solch unmittelbar kulturellen Lebens in Wissen, Religion, Kunst und Ethik abgeschnitten werden zu können. Diese im absoluten Anfang des subjektiven Lebens gegebenen Kulturformen existieren überall, wo es Menschen als prinzipiell vom ästhetischen Leben affizierte Wesen gibt, und sie haben mit Hilfe dieses immanent leiblichen Lebenswissens als affektiv unmittelbarer Erdbewohnung Leistungen von höchster Effektivität wie Schönheit hervorgebracht, über die wir heute noch staunen. Es bedurfte folglich keiner Wissenschaft und Technik im modernen Sinne, um den Individuen und Gemeinschaften in ihrem subjektiv praktischen Lebenswissen vorzuschreiben, was zu tun sei. *Europa* und seine Aufklärung(en) stehen folglich (da viel ältere Kulturen wie die chinesische, afrikanische oder südamerikanische in ihrer traditionellen Entwicklung verharren) für eine *ontologische Subversion*, welche das Angesicht der Erde und die individuellen wie gesellschaftlichen Lebensverhältnisse aller Menschen für immer verändert hat. Indem nämlich durch die industrielle und technische Revolution ab dem 18. Jahrhundert eine Synthese von galileischer Wissenschaft und Technik mit der monetären Kapitalisierung eingegangen wurde, entstand eine Wirtschafts- und Gesellschaftsform, welche das unmittelbar leibliche Lebenswissen durch ein *rein objektives Wissen und dessen ausschließliche Selbstregulierung* ersetzte. So geschah es zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte, dass ein *einzelner* Wissenszweig sich von den übrigen kulturellen Mitformen ablöste, um von nun an allein die Zukunft der Menschen zu bestimmen, und zwar in allen Lebensbereichen (Henry 1994, 84ff.).

Wir können hier nicht detailliert nachzeichnen, wie sich spekulativ von der platonisch-aristotelischen Sinnlichkeits- und Hyle-Entwertung über das kantische „Empfindungsmaterial“ für den reinen Begriff bis hin zu Heideggers Leibversäumnis in „Sein und Zeit“ eine logozentrische Verdunkelung des an sich originären Selbsterscheinens zieht, um der Modernität in ihrer immer abstrakteren Ökonomie zu sekundieren (vgl. Kühn 2006b). Fest steht, dass in lebensgenealogischer Hinsicht dieselbe verkannte phänomenologische

Materialität des Leibes mit dem Aufkommen des Kapitalismus zu einer systematischen *Ausbeutung* all jener Individuen wird, die nur noch ihren Körper als „Arbeitskraft“ auf dem so genannten „freien Markt“ anzubieten haben, weil es durch den zivilisatorisch bedingten Niedergang von Landwirtschaft und Manufakturen (wie heute noch in der Dritten Welt und zunehmend auch bei uns) zu einer immer größeren Zahl von Arbeitslosen kam. Was Marx mit ungeheurer philosophischen Klarsicht, und im Unterschied zum späteren doktrinären (Pseudo)Marxismus, analysiert hat, ist genau diese lebenseidetisch einmalige Konstellation in der europäischen Neuzeit: Nicht reine Unterdrückung durch Gewalt schafft letztlich gesellschaftlichen Reichtum, sondern die ebenso rationalisierte wie dauernde Verwandlung von „subjektiver Arbeit“ in Wertvermehrung innerhalb der technisch organisierten Produktion. Was Marx ontologisch durch seine Kritik herausarbeitete, ist zusammen mit der genannten kapitalistischen Subversion zugleich eine phänomenologisch erkenntnistheoretische Revolution wie parallel bei Pierre Maine de Biran (1766-1824) und dessen urfaktischer Apperzeption als „willentlicher Anstrengung“ (*effort*): Nicht reine Theorie führt zur Wahrheit und verändert Wirklichkeit, sondern allein die *leibinvestierende* Entfaltung der *individuellen* Fähigkeiten.

Das Subversive wie gleichzeitig Ideologische des Kapitalismus bis in die Gegenwart hinein besteht folglich darin, dass er intuitiv dieses einzig freie oder schöpferische Potential erkannte und zum Prinzip seiner „aufklärerischen“ Entwicklung erhob, aber gleichzeitig in theoretischer Verbrämung diesen wirtschaftlichen Realprozess durch ökonomisch abstrakte Äquivalente wie Kapital, Lohn, Zins usw. definierte, um heute in eine völlige Mathematisierung der wirtschaftlichen Prozesse einzumünden. Dass außerdem die in Anspruch genommene Freiheit des Einzelnen auf dem Arbeitsmarkt nur formal war, ändert nichts an der Grundtatsache des Wirtschaftsliberalismus, der Wert schöpfend auf die Initiative und „Ressourcen“ des Einzelnen setzt, um allein dadurch seinen Profit zu mehren. So wie es in der Tat keine Wahrnehmung von Gegenständlichkeit ohne die innere selbstaffektive Ermöglichung des Sehens gibt, so gibt es auch nicht die geringste Veränderung in ökonomischer und gesellschaftlicher Hinsicht ohne eine Investitur der lebendigen Kräfte der absoluten Subjektivität. Die Welt ist uns niemals als bloße Bildoberfläche eines Schauspiels gegeben, sondern stets nur als *praktisch* lebendiges Korrelat des jeweilig konkreten „Ich kann“ mit seinen modalen Habitualitäten, die daher ebenfalls die „Geschichte“ ausmachen, welche keine allgemeine Entität ist, da sie letztlich auf den Gesetzen gemeinschaftlicher *Inter-subjektivität* und nicht einer *Inter-Objektivität* beruht.

Allerdings rieb sich die erwähnte rein formale Freiheit nicht nur an der sich völlig anders darstellenden faktischen Lage der Arbeitenden, sondern der Kapitalismus erkannte eben parallel zur subjektiven Arbeitskraft als Quelle des

Reichtums auch die unbegrenzten Möglichkeiten ihrer Potenzierung durch wissenschaftlich erweiterte *Technik*. Die Subversion innerhalb der bisherigen kontemplativen oder reflexiven europäischen Metaphysik bestand also darin, die rein leiblich subjektiven Entwicklungs- und Kulturmöglichkeiten *durch die ausschließlichen Dispositive der rationalisierten „Objektivität“ zu ersetzen*. Die Produktion ist jetzt kein unmittelbarer Akt des Leib/Erde-Ereignisses mehr, sondern sie führt zu einer immer gigantischeren Selbstentwicklung des technisch Machbaren, welche ohne jede Eigenethik nur der Logik ihres eigenen Fortschritts gehorcht. Entwickelten sich bis dahin die menschlichen Vermögen in der *transzendentalen Kompossibilität* der affektiv leiblichen wie geistigen Gegebenheiten des Menschen, so breitet sich jetzt die Hypertrophie nur *eines* Verhaltens aus – nämlich der Wissenschaft und Technik, um in jene *Stereotypie* der heutigen Wirklichkeit umzuschlagen, durch welche die Natur selber langsam zu einer zweiten Technik wird, insofern alle Erdprozesse in Zukunft dem angewandten Wissenschaftswissen unterworfen werden. Dabei ist leicht zu erkennen, warum lebensgenealogisch gesehen Kapitalismus wie (kommunistischer) Sozialismus nur eine Janusköpfigkeit *des selbenobjektiven Todes* darstellen, das heißt den beidermalig modernen Versuch einer in allen Bereichen *absolut rational durchorganisierten „Lebensweise“*. Ihr äußerer historischer Unterschied besteht nur darin, dass aus demselben Geist der „Aufklärung“ heraus jeweils eine Bindung des Denkens an die *Rationalität* entstand, welche im Osten bei der *plamwirtschaftlichen* Organisation den subjektiven Faktor doktrinär ausschloss, während im Westen (über dasselbe vorherrschende wissenschaftliche Weltbild gepaart mit dem demokratischen Liberalismus) der *Einzelneselbst* die Unterwerfung unter jene inzwischen globale Rationalität zu vollziehen hat und entsprechend seine Kräfte in diesem Rahmen „frei“ oder „verantwortlich“ einsetzen soll (Welten 2009).

Wir möchten diesen letzten Aspekt „individueller Freiheit“ in seiner gesellschaftlichen Bedeutung keineswegs minimisieren, vor allem auch wegen der jederzeit möglichen faschistischen „Irrationalität“ als Verquickung von staatlich rassistischer Gewalt und Technik. Aber es dürfte aufgrund des Einzugs des pseudo-philosophischen Szientismus mit seinem monolithischen Wahrheitsanspruch auf „Objektivität“ und „Effektivität“ in Erziehung und Bildung, das heißt in Schule, Universität, Öffentlichkeit und Medien, kein Zweifel darüber mehr bestehen, dass unser eigenes Selbstverständnis fast ausnahmslos ein technisch-wissenschaftliches geworden ist. Angemahnte ökologische und soziale Befreiungen aus an sich unhaltbaren Situationen wie Arbeitslosigkeit, Weltarmut, Krieg usw. werden nicht im Namen eines „transzendentalen Lebens“ gesucht, sondern allein vom sich globalisierenden Fortschritt und seinen gesellschaftlichen Transformationsprozessen erwartet, worin *Kapital*, *Vernwissenschaftlichung* und *Technikentwicklung* als Ergebnis des

westlich „aufgeklärten“ Geistes eine immer unauflösbarere Synthese eingehen, um eine Art neuer abstrakter Transzendenz zu bilden. Gradmesser der Einseitigkeit solch „wissenschaftlicher Kulturalität“ bilden (neben dem wachsenden Ausschluss der Individuen aus Produktion und Konsumtion) die unverkennbare Marginalisierung von Ästhetik, Religion und Ethik, durch welche zuvor auf je kompossible Weise die absolut phänomenologische Lebenspassibilität zur *integralen* Gestaltung einer tatsächlichen *Welt-für-das-Leben* führte, der sich die heutige Unwirtlichkeit und zunehmende Hässlichkeit unserer Metropolen und Städte an ihren Rändern widersetzt. Denn im genuin „medialen“ Prinzip der Kunst erfolgt beispielsweise an sich eine Durchgestaltung *aller* Erscheinungsweisen, um stets den inneren Reichtum des Lebens mit seinen unbegrenzt subjektiven Nuancen zu leben, wie jede wahre Architektur, Malerei oder Musik es offenbart. *Wissenschaft und Technik sind und bleiben hingegen in sich unästhetisch, weil sie die Subjektivität als solche negieren.* Diese Nicht-Ästhetik der Wissenschaften ist ihnen methodologisch nicht anzulasten, sondern spricht nur für die hier herausgestellte ontologische wie erkenntnistheoretische Dignität der radikal phänomenologischen Wahrheitszugänglichkeit als Selbsterprobung des Lebens, die in sich stets kulturell oder ästhetisch, da sinnlich affektiv ist.

4. Welche Zukunft angesichts des „Mythos“ der Globalisierung?

Wenn wir für diese abschließende Analyse davon ausgehen dürfen, dass ein transzendentes Leben *alle* phänomenologischen Dimensionen von der reinen Passibilität bis hin zur höchsten schöpferischen Selbststeigerung umfasst, dann bedeutet die individuierte Selbstentsprechung als umfassend ästhetische *Lebensethik* (vgl. Psycho-logik 2009) ein unmittelbares Einstimmen in all diese transzendentalen Vorgegebenheiten mit ihrem Pathos. Das Bewusstsein ist daraufhin nicht mehr einseitig durch die Denkleistung als „Aufklärung“ definiert, sondern als die Fähigkeit, auf seinem Grund jene transzendente Geburt geschehen zu lassen, welche es mit dem Absoluten des rein phänomenologischen Lebens verbindet. Dieses Absolute ist kein theologisches Dogma oder spekulatives Thema, sondern jene Weise, *wie* das je individuierte Leben in seiner absolut immanenten Historialität von Sicherfreuen und Sichertragen die Metagenealogie der individuellen Bestimmung in *jedem* erfüllt. Das Bewusstsein in seinem selbstaffektiven Ursprung ist mit anderen Worten eine reine Intensität *ohne* sichtbare Extension, bei der es zu jedem Augenblick allein um diese affektive oder fleischliche Lebensrealisierung in seiner Passibilität geht. Ihr zu entsprechen, will dann besagen, *die Individuierung in einer solch ständigen Geburt sich effektiv vollziehen zu lassen, ohne dem Leben dabei abstrakte Vorschriften von außen machen zu*

wollen, wie es sich zu realisieren habe. Diese reine Disponibilität des inneren Lebens als sein eigenes Einstimmen in seine transzendente Verwirklichung ist durch keine Wissenschaft formulierbar, weshalb auch die Wissenschaften in ethischer, gesellschaftlicher wie ästhetischer Hinsicht prinzipiell nicht die Zukunft als „Potentialitäten“ der Individuen bestimmen können.

Betrachtet man folglich die Zukunft eines solch metagenealogischen Bewusstseins, welches originär keine Regelmäßigkeit von außen als inneren Maßstab anerkennen kann, dann handelt es sich um ein Bewusstsein, welches selbst in der Lage ist, den ständig modalen Wandel des Sichempfindens des Lebens zu seiner „Maxime“ werden zu lassen und (ohne protentional zu wissen, wohin diese immanente „Teleologie“ existentiell jeweils führt) dennoch in aller Gewissheit jeweils zu wissen, dass sie nicht außerhalb dieses Lebens führen wird. Die moralische *Würde* ist hier also mit der unmittelbaren Intensität des Lebens als solchem verknüpft, und die „Person“ wäre dann jene Instanz unseres Selbst, welche sich nicht vorrangig in ihrer eigengesetzten Autonomie versteht, sondern in passibler Verbindung mit der Autarkie des Lebens, welches die einzig *reelle* Selbständigkeit ist, durch nichts anderes als durch sich selbst bestimmt zu sein. Denkt man eine nicht-utopische Zukunft von transzendental lebendigen Individuen, welche diese Bewusstseinsweise konkret überall gelten ließen, dann wäre dies die *Gemeinschaftlichkeit* eines Lebens, welches sich nicht nur stets mit sich sowie untereinander als „versöhnt“ versteht, um mit Hegel zu sprechen, sondern auch den ideologischen Vergleich der Individuen untereinander nicht mehr benötigt, weil *jede* individuelle Äußerung effektiv als eine Äußerung des Lebens gälte (vgl. Kühn 2008, 415ff.).

Der praktisch transzendente Konstitutionsakt des Gesellschaftlichen ist nämlich das *gemeinsame Handeln*, so wie es sich durch das grundlegend lebendige Bedürfnis von Produktion und Konsumtion ergibt, welche prinzipiell gesamt-kulturell oder lebensgenealogisch zu sehen sind. Anders gesagt, implizieren sie ein lebenssteigerndes Empfinden, wozu in der Vergangenheit der Menschheit stets auch Ethos und Religion im genannten Sinne gehörten, das heißt in ihrer eidetischen Maßgeblichkeit für alle Lebensbereiche. Unter Ethos und Religion verstehen wir daher hier jene Tatsache, *dass auch gesellschaftlich anerkannt und ausgedrückt wurde*, was der Einzelne in seiner passiblen Lebensabkündigkeit empfindet, nämlich den „Bezug“ (*religio*) zum Absoluten oder Gott. Es geht hier nicht darum, durch die Hintertür restaurativ mythische oder religiöse Verhältnisse wieder einzuführen, sondern die zentrale, wirklich „aufgeklärte“ Problematik der zukünftigen Entwicklung wird sein, *welches* phänomenologische Bewusstseinsverständnis unsere globalisierten Kulturbedingungen eben herauskristallisieren werden, wenn das Bewusstsein in seiner lebendigen Transzendentalität an sich eine

unverbrüchliche Verbindung zwischen Lebenswert und Würde des Einzelnen kennt, welche *miteinander* auch das Gesellschaftliche und Staatliche in ihrer originären Praxis bestimmen. Denn in der spontanen Gemeinschaftlichkeit, wie sie überall bei Arbeit und Handlungen sichtbar wird, entscheiden die Teilnehmer zunächst *gemeinsam* über die beste Lösung, anstatt dafür sofort „Repräsentanten“ einzusetzen, wie es das für universal gehaltene Modell der „Demokratie“ fordert (vgl. Maesschalck u. Kanabus 2009).

Es wäre schon viel für die Zukunft Europas und der Welt gewonnen, wenn anerkannt würde, dass jede *individuelle* Weise ein *direkter* Ausdruck des Bezugs des Individuums zum absoluten Leben selbst ist, letztlich sogar dieser *Bezug selber* als ein sich nur individuell affizierender im rein phänomenologischen Leben. In allen gesellschaftlichen, politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen dann konkret anzuerkennen, dass jeder *sich* als *das* Leben leben kann, ist dann ein zugleich „aufgeklärter“ Ethosbegriff, welcher auf der Grundlage des darin implizierten unmittelbaren Lebenswissens der Demokratie ihre zukünftigen Chancen insofern gibt, *als nicht die Regierbarkeit der Individuen* vor allem mehr gesucht wird, wie es bislang wohl in allen gesellschaftlichen wie politischen Ansätzen der westlichen Moderne der Fall war, sondern *die Lebendigkeit das Projekt des Regierens als solchem* ist (Gehring 2009, 70-87). Die mögliche Antwort auf die europäische Grundillusion seiner „Aufklärung“ mit Blick auf ein neues, universal konkretes Ethos muss daher auf eine materiale „Phänomenologie des Fleisches“ abzielen, welche die je individuierte Selbstgebung von Leben/Leib unbestreitbar aufweisen kann, woraus sich die Anerkennung eines zunächst rein passiblen „Mich“ als Ego im Akkusativ ergibt, das primär nicht mehr einer konstitutionstheoretischen Egologie angehört, sondern einer absoluten Gemeinschaftlichkeit aller Lebendigen im rein phänomenologischen oder absoluten Leben (vgl. auch Kirt 2009).

Da diese eidetische Verbindung von Ich/Lebensabsolutheit die innere Selbstphänomenalisierung des Lebens als solchem ausmacht, hängt ein solches Ethos *pathischer* Gemeinschaftlichkeit auch nicht mehr bloß von einem „interkulturellen Polylog“ und seinen darin weiterhin logoshaft bestimmten rationalen Argumentationstypen in ihrer historischen wie ethnischen Relativität ab, sondern von der einzigen *Genissheit*, die jeder „ist“: *sich unmittelbar als lebendig zu erproben*. Schließt solch originäre Unmittelbarkeit die fraglose Ko-nativität mit allen *Anderen* in dem *einen* absoluten Leben ein, so ist die kommende Kultur eine *immanent praktische Phänomenologie*. Sie dürfte zum ersten Mal eine ausgewiesene Antwort darauf darstellen, was Europas Denken an sich immer gesucht hat, ohne es bisher fassen zu können – *nämlich eine Universalität ohne entfremdende Vermittlungskategorien, mit anderen Worten das rein Hyletische, Affektive, Ästhetische oder Intensive als das ausschließlich material Individuelle*.

Das Individuelle erscheint daher nur für einen allgemeinen Diskurs „unaussprechlich“, wie die lange europäische Tradition des „aufgeklärten“ Wesens, der Sprache und des formalen *principium individuationis* lautet. Im absolut phänomenologischen Leben hingegen „sagt sich“ das Individuum in seiner Selbstimpressionalität auf ursprüngliche Weise selbst – und zwar *nur* als Individuum, weil es so die einzige Weise seines affektiven oder praktischen Selbsterscheinens ist, dessen Affinität mit der *Selbstoffenbarung* eines „göttlichen Leben“ als bisher kaum genutzte Phänomenologie weiter auszuloten ist (vgl. Habermas u. Ratzinger 2005). Es geht daher für das globalisierte Europa der Zukunft nicht bloß um ein anderes Paradigma nach dem *linguistic turn* und den postmodernen *Differenz-Effekten*, sondern um die Aufhebung der analysierten *Grundillusion* bezüglich der Phänomenalisierung als solcher, das heißt um die einzig *reelle* Ermöglichung von Zukunft, welche sich unabweisbar mit *jedem* Individuum und seinen Potentialitäten eröffnet. „Wahrheit“ ist daher nicht mehr ideal oder allgemein anzusetzen, sondern sie ist *singulär* bedingt, so dass die europäische Aufklärungsfrage letztendlich eben keine andere als *die phänomenologische Frageselbst* ist – und wie sie gesamtulturell ohne neue, globale Allgemeinheitsmythen beantwortet werden wird.

Literatur

- Descartes, R. (1959). *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hamburg: Meiner.
- Funke, G.u. Kühn, R. (2005). *Einführung in eine phänomenologische Psychologie*. Freiburg/München: Alber.
- Gehring, O.-W. (2009). *Leben als Seinsgrund. Aspekte der Lebensphänomenologie*. Frankfurt/M.: Peter Lang.
- Habermas, J. u. Ratzinger, J. (2005). *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Heidegger, M. (1951). *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Henry, M. (1992). *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*. Freiburg/München: Alber.
- Henry, M. (1994). *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*. Freiburg/München: Alber.
- Husserl, E. (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Husserliana VI). Den Haag: Nijhoff. [kursiv!]
- Kant, I. (1968). *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl. 1787 (Kants Werke Akademie Textausgabe Band III). Berlin: De Gruyter.
- Kirt, R. (2009). *Europa – Die Weltmacht des Herzens. Zukunftsszenarien für das 21. Jahrhundert*. Hildesheim-Zürich-New York.
- Kühn, R. (2004). *Anfang und Vergessen. Phänomenologische Lektüre des deutschen Idealismus – Fichte, Schelling, Hegel*. Stuttgart: Kohlhammer
- Kühn, R. (2006a). *Pierre Maine de Biran – Ichgefühl und Selbstapperzeption. Ein Vordenker*

- konkreter Transzendentalität in der Phänomenologie*. Hildesheim-Zürich-New York.
- Kühn, R. (2006b). *Individuationsprinzip als Sein und Leben. Studien zur originären Phänomenalisierung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kühn, R. (2008). *Subjektive Praxis und Geschichte. Phänomenologie politischer Aktualität*. Freiburg/ München: Alber.
- Lebensethik: Psycho-logik. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur* 4 (2009)
- Maesschalck, M. u. Kanabus, B. G. (2009). „Immanenz und Norm in den Humanwissenschaften“, in: R. Kühn u. M. Maesschalck (Hg.), *Ökonomie als ethische Herausforderung. Lebensphänomenologische Grundlagen*. Freiburg/München: Alber, 191-211.
- Welten, R. (2009). „Lebendige Arbeit – eine Phänomenologie“, in: Ebd. 13-36.
- Schalk, F. (1971). Artikel „Aufklärung“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 621-633.
- Seyler, F. (2010). *Eine Ethik der Affektivität. Die Lebensphänomenologie Michel Henrys*. Freiburg/München: Alber.