

Internationales Jahrbuch für Hermeneutik

herausgegeben von

Günter Figal

in Zusammenarbeit mit

Damir Barbarić, Gottfried Boehm, Luca Crescenzi,
Ingolf Dalferth, Donatella Di Cesare, Hans-Helmuth Gander,
Jean Grondin, Dominique Janicaud †, Pavel Kouba,
Joachim Lege, Hideki Mine, Hans Ruin, John Sallis,
Dennis Schmidt

5. Band 2006

Schwerpunkt: Hermeneutik der Religion

Mohr Siebeck

Manuskripte bitte an die Redaktion:
PD Dr. Michael Steinmann
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg
Philosophisches Seminar
Werthmannplatz 3
79085 Freiburg
michael.steinmann@philosophie.uni-freiburg.de

Es wird davon ausgegangen, daß es sich bei eingereichten Manuskripten um unveröffentlichte Originalbeiträge handelt, die nicht an anderer Stelle zur Veröffentlichung vorgelegt worden sind. Für Verlust oder Schädigung eingesandter Manuskripte übernehmen die Herausgeber und der Verlag keine Haftung.

Manuskripte können auch per E-mail eingereicht werden. Bei Posteingängen ist eine Diskette oder CD beizulegen.

Literaturhinweise bitte wie im vorliegenden Band.

ISSN 1619-7569
ISBN 3-16-149043-6
ISBN-13 978-3-16-149043-9

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2006 Mohr Siebeck Tübingen.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Martin Fischer in Tübingen aus der Bembo-Antiqua belichtet, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Inhaltsverzeichnis

GÜNTER FIGAL (Freiburg) John Sallis und die Phänomenologie des Bildsinns	1
JOHN SALLIS (Boston) Die Unsichtbarkeit der Malerei	5
<i>Schwerpunkt: Hermeneutik der Religion</i>	
ULRICH H.J. KÖRTNER (Wien) Hermeneutik der Religion? Die hermeneutische Frage in der gegenwärtigen Theologie	15
INGOLF U. DALFERTH (Zürich) Deutungen des Bösen. Zur Hermeneutik der religiösen Sinn- geschichte des Bösen	39
JOHANN KREUZER (Oldenburg) Was Wissen begründet. Über Kontroversen im 13. und 14. Jahrhundert	69
GÜNTER BADER (Bonn) Geist und Buchstabe – Buchstabe und Geist, ausgehend von Schleiermachers Reden ‚Über die Religion‘	95
FRANCESCA FILIPPI (Freiburg) Der prinzipielle ‚A-theismus‘ der Philosophie und ihr Verhältnis zur Theologie bei Heidegger	141
PHILIPP STOELLGER (Zürich) Entzugerscheinungen. Zu den Überforderungen der Phänomenologie durch die Religion	165

Beiträge

ROBERT METCALF (Denver) The True Character of <i>Elenchos</i>	201
JAKUB ČAPEK (Prag) Zum Praxisbegriff. Die Aristotelische Handlungsanalyse und ihre heutige Relevanz	225
ERNST A. SCHMIDT (Tübingen) Formen römischer Rationalität in literarischen Werken des antiken Rom	249
ANGELA ZABULICA (Tübingen) Endlichkeit und Mitsein. Ludwig Binswangers kritische Auseinander- setzung mit der existenzialen Analytik am Beispiel der Fallstudie Ellen West	285
DONATELLA DI CESARE (Rom) Die Verborgenheit der Stimme. Gadamer zwischen Platon und Derrida	325
DENIS THOUARD (Lille/München) Philosophie, Philologie und Hermeneutik bei Peter Szondi	347
SØREN GOSVIG OLESEN (Kopenhagen) Über das Gegenteil	359
Autoren und Herausgeber	375
Namenverzeichnis	377
Sachverzeichnis	382

John Sallis und die Phänomenologie des Bildsinns¹

von

GÜNTER FIGAL (Freiburg)

Mit dem Denken fängt niemand an. Immer ist schon gedacht worden, und niemand denkt eigentlich, der das nicht weiß. Deshalb konnte das Denken neben dem Sehen für Aristoteles zum Beispiel einer anfangslosen, deshalb immer schon fertigen Wirklichkeit werden. Man denkt und hat schon gedacht.² Versteht man das unter dem Gesichtspunkt der Geschichte, die hinter das eigene Leben zurückreicht, ist das Denken ein Aufnehmen und Übernehmen. Es ist ein Durchdenken des Übernommenen, dabei ein Suchen nach eigenen Worten, das immer ein Übertragen ist. Denken heißt: Aufnehmen und Weiterdenken; es ist ein Verwandeln anderswohin, in andere Fassung und andere Form. Trotz allem Wandel ist es als Übernahme erkennbar. Gedanken verändern sich, indem sie anders gedacht werden, aber sie bleiben dennoch sie selbst. Daß sie immer wieder anders hervortreten, läßt sich nur sagen, weil sie erkennbar bleiben. Deshalb können sie überraschen, ja sie müssen überraschen, um sie selbst zu sein. Allein im Weiterdenken sind Gedanken lebendig.

John Sallis weiß das genau – nicht wie einen Sachverhalt, der ihn nichts angeht oder irgendwie an den Rand dessen gehört, was ihn interessiert, sondern in dem Wissen, das die Quelle seiner philosophischen Arbeit ist. In seinem Hauptwerk, *Force of Imagination*, kritisiert Sallis die Unterstellung eines Anfangs im Denken als Illusion: „Thus it is that one can never simply begin.“³ Wie auch in seinen anderen Büchern macht er hier auf die Möglichkeit des Weiterdenkens die Probe. Unendlich viel ist hier weitergedacht,

¹ Dieser Text ist die überarbeitete Version einer Rede, die bei der Verleihung des Titels eines Dr. phil. h. c. an John Sallis durch die Philosophische Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br. am 03.11.2005 gehalten wurde.

² ARISTOTELES, *Metaphysica* IX, 6; 1048 b 23–24.

³ JOHN SALLIS, *Force of Imagination. The sense of the Elemental*, Bloomington and Indianapolis 2000, S. 105.

distinguishes philosophy from every other ontic theoretical science. To highlight the conceptual substance of this atheistic position and the true relation that philosophy entertains to theology, it is useful to examine the process on the ground of which Heidegger gains in the early twenties the formal essence of philosophy and the fundamental categories of factual life, proceeding paradoxically in this direction just by the phenomenological analysis of the original factual experience made by early Christianity. The relation between philosophy and theology must be finally understood in the light of the difference that separates the pure ontological science from every other ontic knowledge, as Heidegger clarifies in his Lecture on *Phänomenologie und Theologie* in 1927.

Zusammenfassung

Der Atheismus, den Heidegger der Philosophie zuschreibt, muß von jeder antitheistischen Position unterschieden werden, wie sie bspw. im existenzialistischen Atheismus Sartres deutlich wird. Heideggers Atheismus konstituiert im Gegenteil die unvermeidliche Konsequenz des formal-phänomenologischen und daher rein ontologischen Wesens der Philosophie. Ihr formaler Charakter unterscheidet die Philosophie von jeder anderen ontischen Wissenschaft. Soll die begriffliche Grundlage dieser atheistischen Position sowie die wahre Beziehung zwischen Philosophie und Theologie beleuchtet werden, so ist es hilfreich, den Prozeß zu untersuchen, mit dessen Hilfe Heidegger in den frühen 20er Jahren das formale Wesen der Philosophie ebenso wie die Grundkategorien des faktischen Lebens entwickelt. Paradoxerweise geschieht dies gerade durch seine phänomenologische Analyse der ursprünglich faktischen Erfahrung des Frühchristentums. Die Beziehung zwischen Philosophie und Theologie muß zuletzt im Horizont jener Differenz gesehen werden, welche die rein ontologische Wissenschaft von jedem anderen ontischen Wissen unterscheidet, wie Heidegger in seinem Vortrag über *Phänomenologie und Theologie* darlegt.

Entzugeserscheinungen

Zu den Überforderungen der Phänomenologie durch die Religion

VON

PHILIPP STOELLGER (Zürich)

„Man suche nur nichts hinter den Phänomenen;
sie selbst sind die Lehre.“

GOETHE¹

1. Einleitung: Warum Phänomenologie?

Religionsphilosophie wird im europäischen und angelsächsischen Horizont nicht selten dominiert von der analytischen Philosophie der 80er und 90er Jahre. So erfolgreich und leistungsfähig diese Tradition ist, führt sie doch in der Regel zur Engführung auf einen analytischen Theismus und eine gelegentlich technische Sprachlogik. Sowenig man diesen Großdiskurs ignorieren kann und sich in ihm zu artikulieren verstehen sollte, ist er doch nicht der einzige – und vielleicht nicht der beste aller möglichen.

Die Alternative dazu ist in Deutschland zumeist, Religionsphilosophie in Tradition des deutschen Idealismus zu konzipieren. Das ist sicher nicht weniger ertragreich, zumal wenn man an Schleiermacher und die Folgen anschließt. So sehr das mittlerweile extensiv und intensiv betrieben wird, erbt man mit dieser Tradition doch auch gewisse Lasten, die für gegenwärtige und künftige Diskurse mehr Probleme als Lösungsperspektiven aufwerfen. Nicht nur die europäischen ‚Zentrismen‘, die leicht zu kritisieren sind, sondern die Implikationen einer starken Transzendentaltheorie und einer großen Teleologie beispielsweise sind kein idealistischer ‚Restbestand‘, von

¹ J. W. von GOETHE, Betrachtungen im Sinne der Wanderer, Hamburger Ausgabe, Band 8, S. 304.

dem man absehen könnte, sondern Grundbestand, der die Verständigung schnell mehr belastet als befördert.

Daher scheint es ratsam, sich nach religionsphilosophischen Traditionen *zwischen* diesen Fronten umzusehen – und dabei könnte man fündig werden in der phänomenologisch-hermeneutischen Tradition (von Schleiermacher bis Dilthey wie von Husserl bis Levinas). Religionsphilosophie als hermeneutische Phänomenologie der Religion wäre eine aussichtsreiche Perspektive, genauer gesagt, als Phänomenologie religiöser Lebensformen, ihrer Symbolisierungen und Imaginationen.

Wenn Religionsphilosophie die Thematisierung von Religion in philosophischer Perspektive ist, dann ist die Phänomenologie als eine mögliche Form von Philosophie problemlos als eine Methode von Religionsphilosophie zu verstehen. Um Mißverständnisse zu vermeiden, ist diese Trivialität etwas zu präzisieren: Das muß nicht heißen, die klassische ‚Religionsphänomenologie‘ wieder aufzunehmen.² Denn deren Verständnis von Religion wie von Phänomenologie sind weder alternativlos noch gegenwärtig weiterführend. Es muß auch nicht heißen, Phänomenologie für *die* oder *die einzige* Methode der philosophischen Thematisierung von Religion zu erklären. Es ist zwar möglich, Religionsphilosophie als Phänomenologie zu konzipieren. Aber damit liefe man Gefahr, die Phänomenologie ebenso zu verkürzen wie die Religionsphilosophie. Eine bestimmte Kombination ist nicht mit einer Identifizierung (gar einer totalen) zu verwechseln.

Es geht schlicht darum, in phänomenologischer Perspektive Religion zu thematisieren und zu reflektieren. Problematisch wird das erst, wenn es um die notwendigen Präzisierungen geht: *welche Religion* und *was ist mit Phänomenologie gemeint?* Dann allerdings wird es so plural wie umstritten. Denn beides ist in unabsehbarer Vielfalt möglich und wirklich (denkbar und ausgeführt also). Je nach Methode der Hinsichtnahme wird die Religion anders aussehen – und je nach Phänomenologie daher auch die Religion anders thematisch werden. In einer Diversität, die fraglich werden lassen kann, ob noch von demselben die Rede ist.

2. Probleme mit der Phänomenologie

Husserl konzipierte Phänomenologie bekanntlich als eine Wesenswissenschaft (im Gegensatz zu den Tatsachenwissenschaften), die die Grundbegriffe entwickle, mit denen allein letztere zu begründen seien. Die

² Vgl. zu den Problemen: Vgl. A. MICHELS, D. PEZZOLI-OLGIATI, F. STOLZ (Hrsg.), *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?*, Bern 2001.

Ursprungsanalyse der Bewußtseinsakte durch die eidetische Reduktion³ führte ihn bald über das Gebiet der deskriptiven Psychologie hinaus⁴ – mit der Konsequenz einer erstaunlichen Indifferenz gegenüber den konkreten Vollzügen: „reine Wesenswahrheiten enthalten nicht die mindeste Behauptung über Tatsachen.“⁵ Daher hätte eine Phänomenologie nichts über die Tatsachen einer Religion zu sagen, nichts über ihre Positivität also.

Als einem Feld von Tatsachen entspräche der Religion auf eidetischer Ebene eine regionale Ontologie.⁶ Eine Region sei bestimmt durch „eine *einsichtige generelle Regel* [...] für jeden besonderen, in Mannigfaltigkeiten konkreter Erlebnisse bewußt werdenden Gegenstand.“⁷ Die Regel einer Region bestimme die Art, wie der einschlägige Gegenstand „nach Sinn und Gegebenheitsweise zu voller Bestimmtheit, zu adäquater, originärer Gegebenheit zu bringen wäre.“⁸ *Originäre Gegebenheit* allerdings ist keine ohne weiteres passende Bestimmung von Glaube oder Sünde, Gnade und Rechtfertigung oder Gebet und Gottesdienst. Denn was darin jeweils artikuliert wird, ist schwerlich zur anschaulichen Evidenz zu bringen (als Grundform der originären Gegebenheit), die jedem denkenden Wesen einsichtig sein müßte. Vollzüge sind perspektivisch, lebensformgebunden, leiblich verankert und darin auch gelegentlich ‚opak‘, also nicht ohne weiteres für andere *nachvollziehbar*. Derart basale ‚Phänomene‘ (nicht nur) der christlichen Religion sind nicht (zumindest nicht restlos) in Durchsichtigkeit und theoretische Transparenz überführbar. Daher könnte man sie *Hyperphänomene* nennen, die den Horizont der Phänomenologie überschreiten. Es sind Belege für die Überforderung der Phänomenologie durch die Religion.

³ Zwischen der ersten und der zweiten Auflage seiner *Logischen Untersuchungen* (1900 und 1913). Phänomenologie war für van der Leeuw nur „die echt menschliche Lebensbetätigung, die darin besteht, daß man [...] tut, was weder Tier noch Gott gegeben ist: verstehend zur Seite stehen und schauen, was sich zeigt“ (GERARDUS VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956², S. 775).

⁴ „Wir verlassen endgültig den Boden der Psychologie, selbst der deskriptiven“, ist eine berühmte Äußerung aus dem Jahre 1907: EDMUND HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie* (1907), in: *Husserliana* II, S. 7 (i. O. gesperrt); vgl. DERS., *Logische Untersuchungen* (1913²), *Husserliana* II/1, S. 17 f.

⁵ EDMUND HUSSERL, *Ideen* zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Band I (1913), S. 13 (i. O. gesperrt). (Zitiert wird nach der 1. Auflage).

⁶ HUSSERL, *Ideen* I, S. 114: „Ding‘, ‚Raumgestalt‘, ‚Bewegung‘, ‚dingliche Farbe‘ u. dgl., aber auch ‚Mensch‘, ‚menschliche Empfindung‘, ‚Seele‘, ‚seelisches Erlebnis ...‘, ‚Person‘, ‚Charaktereigenschaft‘ u. dgl.“

⁷ HUSSERL, *Ideen* I, S. 296.

⁸ HUSSERL, *Ideen* I, S. 296 f.

Hier zeichnet sich die Möglichkeit einer Inversion der intentionalen Hinblicknahme ab: Gegebenheit und Evidenz *vom Glauben* her zur verstehen. Statt den Glauben als eine Form von Evidenz zu reduzieren, könnte man die Perspektive umkehren und alle Evidenzen auf *die* maßgebliche Evidenz des Glaubens reduzieren.⁹ – Wie diese Antwort auf die Überforderung der Phänomenologie konzipiert werden *könnte*, und welche Probleme sich daraus ergäben, wird noch am Beispiel Michel Henrys thematisch werden.

Husserl deutete allerdings noch einen anderen, nicht wesenslogischen Umgang mit der Religion an: „Leben wir uns durch innerliche Intuition ein in die Einheit des Geisteslebens, so können wir die in ihm waltenden Motivationen nachfühlen. [...] In dieser Art wird uns alles Historische ‚verständlich‘, ‚erklärlich‘, in seiner Eigenart des ‚Seins‘, das eben ‚geistiges Sein‘ [...] ist.“ „In dieser Art“, so weiter, „kann also auch intuitiv erforscht werden die Kunst, die Religion, die Sitte und dgl.“¹⁰ Ob allerdings diese ‚cognitio intuitiva‘ weiterführt, bleibt fraglich – gerade wenn man sich an Husserls eigene Intuition erinnert: Er unterschied „zwischen Religion als Kulturgestaltung und Religion als Idee, d. i. als gültiger Religion“.¹¹ Über die Tatsache einer Kulturgestaltung handelte er in seinem Aufsatz ‚Formale Typen der Kultur in der Menschheitsentwicklung‘, 1922/23.¹² Darin entwickelte er drei Typen von Religion mit je eigener ‚Zweckidee‘. 1. Die Zweckidee „einer universalen und absoluten Regelung der gesamten Kultur unter dem System absoluter Normen, die aus göttlicher Offenbarung abzuleiten sind.“¹³ 2. Die Zweckidee einer „Religion nicht aus irrationaler Tradition, sondern aus den (in gewissem gutem Sinn rationalen) Quellen ursprünglicher religiöser Erfahrung.“¹⁴ 3. Die Begegnung dieser Frei-

⁹ In diesem Sinne vielleicht deutete E. Jünger einst eine eigene „phänomengeschichtliche Methode“ an: „Ich verstehe [...] die befolgte Methode als eine phänomengeschichtliche Methode unter der Voraussetzung, daß der ‚Akt-Intentionalität‘ des ‚zu den Sachen selbst‘ vordringenden Verstandes eine den forschenden und verstehenden Verstand bedingende ‚Akt-Extensionalität‘ von den Sachen selbst her zuvorkommt. Denn das Denken vermag aus dem Vorstellungshorizont des menschlichen Bewußtseins nur insofern zu den Sachen selbst zurückzusteigen, insofern die Sachen selbst als Phänomene für das menschliche Bewußtsein immer schon in die Erscheinung getreten sind, und das heißt in der Theologie: zur Sprache gekommen sind“ (E. JÜNGER, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, Tübingen 1986, S. 5).

¹⁰ HUSSERL, Philosophie als strenge Wissenschaft, Logos 1 (1910/11), S. 289–341, hier S. 323.

¹¹ HUSSERL, Philosophie als strenge Wissenschaft, S. 325.

¹² EDMUND HUSSERL, ‚Formale Typen der Kultur in der Menschheitsentwicklung‘ (1922/3), in: Husserliana XXVII, Aufsätze und Vorträge (1922–1937), S. 59–94, hier: S. 73.

¹³ HUSSERL, Formale Typen, S. 62.

¹⁴ HUSSERL, Formale Typen, S. 66.

heitsreligion mit Wissenschaft und Philosophie bestimme ‚das Mittelalter‘ – allerdings mit einem Traditionalismus, demgemäß alles Ethos und jeder Logos als Funktion der Religion konzipiert wurde. Als diese Tradition in der Neuzeit aufbrach und die Reformation keine neue Zweckidee etablieren konnte – war das Schicksal der Religion anscheinend besiegelt. Was hier allerdings eher noch besiegelt erscheint, ist die Perspektive einer Phänomenologie der Religion ‚im strengen Sinne‘ Husserls.¹⁵

3. Über Husserl und über Husserl hinaus

Wenn man Phänomenologie strikt im Sinne Husserls verstünde, wäre über Religion bemerkenswert wenig zu sagen. Husserl jedenfalls ist in Sachen Religion ‚phänomenal‘ unergiebig. Diese Phänomenologie scheint *überfordert* zu sein vom Phänomenkomplex der Religion(en), sei sie transzendental oder genetisch konzipiert. So verzichtet er weitgehend darauf, Vollzüge von Religion zu thematisieren – und provoziert durch diese Diätetik für die spätere Phänomenologie eigentümliche *Entzugerscheinungen*. Die vehemente Wiederkehr der Religion bei Scheler oder Heidegger kann man als frühe Symptome dieses kalten Entzugs verstehen.¹⁶

Wenn man sich Husserls Phänomenologie transzendental-theologisch angeeignete, *könnte* damit die Evidenz und Struktur notwendiger Grundgewißheit als Grundbestimmung der Anthropologie geltend gemacht werden. Ob mit dieser ‚Wesensbestimmung‘ von Religion allerdings die Phänomene und Vollzüge noch halbwegs unvorbelastet beschreibbar wären, ob man sie nicht ‚letztbegründend‘ übrationalisieren würde, scheint fraglich. Denn im Sinne Schleiermachers ‚positive‘ Religion als Funktion einer wesenslogischen Grundbestimmung zu konzipieren, heißt sie zu reduzieren mit einer Konstitutionstheorie und lediglich ein transzendentaltheoretisches Konstrukt zur Geltung zu bringen. Apologetisch und polemisch ist das sicher hilfreich; phänomenologisch hingegen nicht, sofern man nicht den Phänomenen immer schon voraus sein will mit einem extremen Geltungs-

¹⁵ Zum Zwecke kontrollierbarer Präzisierung geht es im folgenden ‚lediglich‘ um die christliche Religion in protestantischer Perspektive (also mit Schleiermacher um eine positive Religion in ihrer Geschichte und das in bestimmter Perspektive). Und es geht um die Phänomenologie *nach* Husserl, nicht also die Husserls selber, und auch nicht um die Fundamentalontologie oder deren Tradition. ‚Nach Husserl‘ heißt nicht, ihm getreu folgend, sondern in Überschreitung der transzendentalen Konstitutionstheorie (und des Horizonts eines objektiven Idealismus, der bei Husserl als Horizontbestimmung dient).

¹⁶ Vgl. MAX SCHELER, Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1920; MARTIN HEIDEGGER, Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe Band 60, hrsg. von Matthias Jung und Thomas Regehly, Frankfurt a. M. 1995.

anspruch. Wenn man Wittgensteins philosophische Maxime ‚Denk nicht, sondern schau!‘¹⁷ nicht als Alternative, sondern als Präferenzkriterium versteht, ist Religion (wenn, dann) in einer konkreten ‚Hinblicknahme‘ thematisierbar, nicht über die Konstruktion eines Wesensbegriffs.

Wenn diese transzendental deduzierte Grundgewißheit weder notwendig ist, noch fraglos gewiß, wenn zudem die transzendente Reduzierbarkeit von Religion auf ein unmittelbares Selbstbewußtsein fraglich scheint – dann kann Religion nicht als sekundäre Bestimmtheit dieser Grundbestimmung verständlich werden. Es geht damit allerdings nicht um die Bestreitung der Möglichkeit, so oder so zu verfahren. Es geht zunächst nur darum, daß Sinn und Bedeutung von Religion sich anders darstellen, wenn die Hinblicknahme anders orientiert ist.

Husserls Enthaltbarkeit in Sachen Religion war nicht von Dauer – wie auf Dauer die transzendente Reduktion anscheinend unbefriedigend ist im Blick auf die Phänomene. Das zeigt sich bei Heidegger ebenso wie bei Gadamer, Figal, Vattimo und Blumenberg. Je später desto deutlicher kehrt die Religion wieder als Thema der Phänomenologie *nach* Husserl und über Husserl hinaus: bei Levinas wie bei Ricoeur, bei Marion wie bei Henry und Kühn, bei Nancy wie beim späten Derrida oder Waldenfels. Das mag man unter den *mainstream* des ‚return of religion‘ subsumieren. Die neue Aufmerksamkeit für Religion ist jedenfalls keine phänomenologische Eigenart. Aber es liegt vermutlich auch an der Problemgeschichte der Phänomenologie, daß sie sich verstärkt der Religion zuwendet. Denn die Religion ist eine, wenn nicht *die*, Herausforderung für eine Phänomenologie, die nicht an den Phänomenen vorbei denken will. Ob sich diese Herausforderung als

¹⁷ LUDWIG WITTGENSTEIN, Philosophische Untersuchungen I, §. 66: „Betrachte z. B. einmal die Vorgänge, die wir ‚Spiele‘ nennen. Ich meine Brettspiele, Kartenspiele, Ballspiele, Kampfspiele, usw. Was ist allen diesen gemeinsam? – Sag nicht: ‚Es muß ihnen etwas gemeinsam sein, sonst hießen sie nicht ‚Spiele‘“ – sondern *schau*, ob ihnen allen etwas gemeinsam ist. – Denn, wenn du sie anschaut, wirst du zwar nicht etwas sehen, was *allen* gemeinsam wäre, aber du wirst Ähnlichkeiten, Verwandtschaften, sehen, und zwar eine ganze Reihe. Wie gesagt: denk nicht, sondern schau! – Schau z. B. die Brettspiele an, mit ihren mannigfachen Verwandtschaften. Nun geh zu den Kartenspielen über: hier findest du viele Entsprechungen mit jener ersten Klasse, aber viele gemeinsame Züge verschwinden, andere treten auf. Wenn wir nun zu den Ballspielen übergehen, so bleibt manches Gemeinsame erhalten, aber vieles geht verloren. – Sind sie alle ‚*unterhaltend*‘? Vergleiche Schach mit dem Mühlfahren. Oder gibt es überall ein Gewinnen und Verlieren, oder eine Konkurrenz der Spielenden? Denk an die Patienen. In den Ballspielen gibt es Gewinnen und Verlieren; aber wenn ein Kind den Ball an die Wand wirft und wieder auffängt, so ist dieser Zug verschwunden. Schau, welche Rolle Geschick und Glück spielen. Und wie verschieden ist Geschick im Schachspiel und Geschick im Tennisspiel. Denk nun an die Reigenspiele: Hier ist das Element der Unterhaltung, aber wie viele der anderen Charakterzüge sind verschwunden! Und so können wir durch die vielen, vielen anderen Gruppen von Spielen gehen. Ähnlichkeiten auftauchen und verschwinden sehen.“

Überforderung erweist und wie welche Phänomenologie auf den Anspruch der Religion zu antworten vermag, steht künftiger Forschung offen. Und es steht an zu untersuchen, welchen Wahrnehmungs-, Beschreibungs- und Interpretationsgewinn ihre Perspektiven freisetzen.

Die französische Phänomenologie von Ricoeur bis Levinas wie die deutsche von Blumenberg bis Sommer und Waldenfels konzipiert Phänomenologie ‚nach‘ Husserl weiter, im Anschluß an den späten Husserl der Zeitanalysen, der Krisisschrift und der Intersubjektivitätsphilosophie wie nicht zuletzt der Passivitätsanalysen. Auf diesem Weg verwandeln sich Horizont und Perspektive der Phänomenologie: von einer idealistischen Konstitutionsanalyse zu einer *hermeneutischen* Beschreibung von *Vollzügen* und kulturellen *Symbolisierungen*. Darin berührt sich die Phänomenologie mit dem symboltheoretischen Pragmatismus, wie man ihn im Anschluß an Dilthey (von Schleiermacher aus) finden kann und wie er auf eigene Weise bei Cassirer wirksam geworden ist. Die Kulturphilosophie wird in diesem Sinne zur hermeneutischen Phänomenologie der Kultur – auch der der positiven Religion(en).

Für die Phänomenologie hat das die nicht triviale Folge, nicht mehr im letztbegründeten Singular aufzutreten, sondern (ihrer eigenen Wirkungsgeschichte entsprechend) im Plural von Phänomenologien in kulturellen Lebenswelten.¹⁸ Einige dieser Phänomenologien werden dabei besonders ‚radikal‘, beispielsweise Levinas, andere weniger ‚radikal‘ wie Waldenfels oder geradezu ‚moderat‘ wie Ricoeur. Auf verschiedenen Wegen suchen sie nach einem Sinn von Phänomenologie angesichts der Herausforderungen von Poststrukturalismus und Differenztheorie – und antworten darauf auf je eigene Weise. Exemplarisch Levinas‘ und Waldenfels‘ Antworten scheinen für eine Phänomenologie ‚der Religion‘ weiterführend zu sein.¹⁹

Levinas, weil er es wagt, sich seiner religiösen Tradition zu bedienen, um mit der Phänomenologie über sie hinaus zu denken und dabei mit der parmenideischen Tradition zu brechen. Waldenfels, weil er – etwas urbanisierter – eine so hilfreiche wie anschlussfähige Phänomenologie kultureller Grenzphänomene entwickelt. Was Ordnung und Außerordentliches bedeuten, wie uns Ansprüche treffen und wir auf sie antworten, wie sich an den ‚Bruchlinien der Erfahrung‘ aus der Getroffenheit (Pathos) erst Ethos und

¹⁸ Vgl. PHILIPP STOELLGER, Metapher und Lebenswelt. Hans Blumenbergs Metaphorologie als Lebenswelthermeneutik und ihr religionsphänomenologischer Horizont, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 39, Tübingen 2000.

¹⁹ Von Ricoeur sei hier nicht eigens gehandelt. Vgl. dazu PHILIPP STOELLGER, Selbstwerdung. Paul Ricoeurs Beitrag zur passiven Genesis des Selbst, in: I. U. Dalferth/Ph. Stoellger (Hrsg.), Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas, RPT 18, Tübingen 2005, S. 273–316.

Logos ausbilden, sind für das Verstehen von Religion zentrale Themen und Aufgaben.

4. Radikalisierungen der Phänomenologie

Der phänomenologische Mythos einer vollständigen Reduktion der Gegebenheit auf die Konstitutionsleistungen des Subjekts wurde bereits fraglich, gewissermaßen entmythisiert im negativen Sinn, durch die Wende zur *genetischen* Phänomenologie beim späten Husserl. War in der Aufklärungstradition der Zugang zum Anderen gewährleistet durch die gemeinsame Vernunft und die Selbigkeit der Welt, der alle Menschen gegenüber ‚offen‘ seien, pointierte Husserl den Zugang zum Anderen durch die Intentionalstruktur. Da aber der Andere stets von seinem sichtbaren, zugänglichen Körper appräsentiert wird, ist die Bedeutung, die ihm zugeschrieben wird, ‚ein Anderer‘ zu sein, nur eine sola intentione zugeschriebene Bedeutung, von Gnaden des konstituierenden Subjektes. Mit Merleau-Ponty formuliert zeigte sich im Verhältnis zum Anderen die „Unmöglichkeit der Vollständigkeit der Reduktion“²⁰. Daß diese Unmöglichkeit ein Index der Überforderung der transzendentalen Phänomenologie ist, dürfte oft genug nachvollzogen worden sein. Daß das a fortiori im Verhältnis zu Gott als dem Anderen gilt, gleichfalls.

Heidegger kehrte die Problemlage in gewisser Weise vom Kopf auf die Füße, indem er in der Analyse des Daseins das immer schon mitgesetzte ‚Mit-sein‘ entdeckte, und damit die immer schon gegebene Zugänglichkeit des Anderen – im vorthoretischen Horizont des ‚In-der-Welt-seins‘ (auf das daher auch Ricoeur rekuriert). Das Husserlsche Problem ‚aus der eigenen Innerlichkeit heraus‘ zu derjenigen des Anderen zu kommen, wurde durch die Welthaftigkeit des Daseins überwunden. Selbst in äußerster Einsamkeit zeigt sich nur eine Privation des Mitseins. Denn wir können uns nicht einsam fühlen, ohne daß uns darin der Andere fehlte – woran sich zeigt, daß er vorgängig mitgesetzt ist (was allerdings zirkulär bleibt). Sofern das Dasein stets ein ‚jemeiniges‘ ist, setzt er darin stets voraus, daß es ein Ich gibt, das das meine sei, und ich also jenes Ich sei. Auch wenn es eine abgeleitete, nicht primäre Problemstellung ist, bleibt das Subjektivitätsproblem hier präsent – und ungeklärt. Denn in Heideggers ‚Subjektivitätstheorie‘ – wenn man in Verkennung des manifesten Horizontwandels vom ego zum ipse noch davon reden wollte – im § 64 von ‚Sein und Zeit‘ wird die Ipseität

²⁰ MAURICE MERLEAU-PONTY, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 11.

des Sich stets vorausgesetzt, ohne geklärt zu werden. Hier hätte Kierkegaard weiter geführt als Heidegger.²¹

Die signifikante Geste der ‚neuen‘ oder ‚radikalen‘ Phänomenologien ist eine ‚Wendung‘ des Bezugs. Statt in einer Konstitutionslogik das oder den Anderen wie einen Gegenstand ‚aufzubauen‘ und sich dabei auf die Leistung des ego zu verlassen, geht es um die Einklammerung der natürlichen Selbstgewißheit und der Logik der Gegenstandskonstitution, um wahrzunehmen ‚Was sich zeigt‘, den oder das Andere also sich zeigen zu lassen (mit aller Ambiguität dieses ‚Lassens‘²²). Reduktion wird gewendet in eine ‚Gegen-Methode‘²³, um das epistemische Apriori einzuklammern bzw. zu umgehen – wenn das denn ‚ginge‘. Die Figur einer ‚Gegen‘-Methode zeigt an, daß es um eine Methode gegen eine Methode geht, d. h. um eine kritische Inversion der üblichen Reduktion, in der sie (negativer Dialektik verwandt) gegen sich selber gewendet wird, um sie zu limitieren oder in ihr ‚das Gegebene‘ gegen sie zu wenden, damit sie nicht die Wahrnehmung beherrscht.

Statt alles auf das fungierende Ego zu reduzieren, arbeitet ‚die‘ Phänomenologie seit Husserl an ihren ‚Horizontweiterungen‘, einerseits an den Erweiterungen, andererseits an den Überschreitungen des phänomenologischen Feldes durch Transzendenz, Alterität und Differenz. ‚Radikale‘ Phänomenologie wurde zur Analytik der Vorgegebenheiten des Subjekt wie der phänomenologischen Methode. Dem zugrunde liegt vielleicht ‚vor allem‘ die Frage nach der Gegebenheit, Gebung oder dem Erscheinen *ohne* ein Subjekt als großen Geber, wie im Disput um die ‚Gabe‘ zwischen Derrida und Marion verhandelt wurde. So gesehen sind die diversen ‚Überschreitungen‘ der transzendentalen Phänomenologie durchgängig Antworten auf die Krisen des transzendentalen Subjekts²⁴ – mit entsprechenden Umbesetzungen desselben, sei es durch die Existenz bzw. das Dasein im Mit-sein (Heidegger), das inkarnierte Subjekt (Merleau-Ponty), das autoaffektive ipse (Henry), das Selbst als ein Anderer im Chiasmus von idem und ipse (Ricoeur), das neuzeitliche Subjekt von Selbstbehauptung und –beharrung gegen es gefährdende Absolutismen (Blumenberg), der emphatisch Andere bzw. ille und das passive ipse (Levinas), das sich um sich

²¹ Das auszuführen wäre allerdings ein anderer Text.

²² Vgl. PHILIPP STOELLGER, *Passivität aus Passion. Zur Problemgeschichte einer categoria non grata*, Zürich (Habil.) 2005; erscheint 2006 bei Mohr Siebeck, Tübingen, in der Reihe Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie.

²³ Vgl. J.-L. MARION, *Reduktive ‚Gegen-Methode‘ und Faltung der Gegebenheit*, in: R. Kühn/M. Staudigl (Hrsg.), *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Würzburg 2003, S. 125–138, hier: S. 126.

²⁴ Vgl. I. U. DALFERTH/PH. STOELLGER (Hrsg.), *Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas*, Tübingen 2005.

sorgende Subjekt und dessen Genealogie (Foucault)²⁵, das Sich der Selbstgebung (Marion) oder das leibliche, pathische Selbst (Waldenfels). Unbenommen und nicht zu vergessen bleibt gleichwohl die Frage nach dem *Wem* des Erscheinens und nach der Genese dessen, der später als gewordenes Selbst so zu fragen vermag.

Die Horizontüberschreitungen hin auf ‚den Anderen‘, ‚das Unsichtbare‘ in, mit und unter dem Sichtbaren oder den unvordenklichen Anspruch führen ‚die‘ Phänomenologie (von der nur hyperbolisch noch im Singular zu sprechen ist) in eine paradoxe Lage: daß sie an *Nichtphänomenen* arbeitet, an ‚Udingen‘, an dem, was *nicht erscheint*, was sich *nicht* zeigt, was wesentlich unsichtbar bleibt, weil es sich der konstituierenden Intentionalität und dem Zugriff der Reflexion entzieht oder ihm immer schon voraus liegt. Es erinnert fast an die unendliche Geschichte des Rückgangs auf ein Diesseits von Hölderlins Ur-Teilung wie an die Setzung eines unvordenklichen Unmittelbaren, wenn die ‚radikalen‘ Phänomenologen (man könnte sie auch ‚Postphänomenologen‘ nennen) sich in den Komparativen des ‚Vor‘ und ‚Früher‘ zu überbieten suchen. Dabei wenden und kehren sie sich stets gegen die objektivierende Intentionalität, die Vorstellung und Gegenstandsbeschreibungen im Namen eines ‚Anderen‘, ‚Vorgängigen‘, das unsagbar und unsichtbar bleibt und sich nur in Spuren zeigt, seien es Spuren des Anderen, des Lebens oder der Transzendenz. Selbst ein verhältnismäßig klassischer Phänomenologe wie Blumenberg bemerkte: „Die Intentionalität des Bewußtseins reicht nicht aus, um der passiven Seite seiner Genesis gerecht zu werden.“²⁶

Für den Begriff des Phänomens haben die Rekurse auf ein ‚Vor‘ und ‚Früher‘ des Subjekts eine gravierende Folge: daß das Erscheinen, das ‚Wesen der Phänomenalität‘, nicht mehr im Schema transzendentaler Begründung gedacht bzw. konstituiert werden kann. „Das Phänomen steht nicht mehr beim Grund in Schuld, weil seine Gegebenheit selbst als Grund gilt“, formulierte Marion.²⁷ ‚Das Phänomen‘ erscheint dann einer Begründung im Sinne eines zureichenden Grundes weder fähig noch bedürftig – sei er metaphysisch oder transzendentaltheoretisch konzipiert. Anders gesagt: an die Stelle des Grundes tritt die Gegebenheit, an die Stelle der Begründung

²⁵ Vgl. MICHEL FOUCAULT, Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3, Frankfurt a. M. 1989, bes. c. 2 (Die Kultur seiner selber); und im Anschluß daran DERS., Hermeneutik des Subjekts, Vorlesung am Collège de France 1981/82, Frankfurt a. M. 2004.

²⁶ HANS BLUMENBERG, Zu den Sachen und zurück, hrsg. von M. Sommer, Frankfurt a. M. 2002, S. 261.

²⁷ J.-L. MARION, Aspekte der Religionsphänomenologie. Grund, Horizont und Offenbarung, in: A. Halder/K. Kienzler/J. Möller (Hrsg.), Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie, Düsseldorf 1988, S. 84–103, hier: S. 88.

die Beschreibung (in höchst unterschiedlichem Sinne von der Genealogie bis zur Phänomenologie in Geschichten), an die Stelle der Geltung die Darstellung, an die Stelle der Behauptung die Bezeugung, an die Stelle der Theorie die Wahrnehmung und an die Stelle des schon Gesagten das eigene Sagen. Bei Marion beispielsweise wird zur basalen Phänomenalität des Phänomens dessen *Gegebensein* (donation bzw. *étant donné*²⁸), bei Levinas der unvordenkliche ‚Anspruch des Anderen‘ bzw. dessen ‚Antlitz‘ (das sc. *nicht* mit dem sichtbaren Gesicht zu identifizieren ist), bei Waldenfels derjenige *Anspruch*, auf den alles spätere erst Antwort ist, und Michel Henry stößt in der Frage nach der Phänomenalität des Phänomens auf eine Gegebenheits- oder Erscheinungsweise, die diesseits von Wissen und Wollen liegt: die *Urimpression der Autoaffektion*, die er ‚Ur-Passivität‘ nennt – und die sich nie und nimmer ‚in der Welt‘ zeigt, sondern nur im Leben bzw. in den Impressionen erlebt wird (wie noch zu erörtern sein wird)

Diese ‚Wenden und Kehren‘ sind nicht opak fremde Entgegnungen auf die Phänomenologie Husserls, sondern entdeckt und entstanden aus den Krisen in seiner Phänomenologie.²⁹ Das zeigt sich exemplarisch an Blumenbergs Erwägungen zum ‚Dilemma der reinen Subjektivität‘. Ein durch die Reduktion schlechthin ‚rein‘ gewordenes Subjekt wäre ebenso schlechthin uninteressiert wie diesseits allen Ausseins auf Welt und Erkenntnis. Auf diesen Weltverlust reagierte Husserl bereits mit der Weltkonstitution in der Inter-subjektivität. Blumenberg seinerseits antwortete (in dieser Hinsicht) ähnlich wie Henry darauf: „Die Phänomenologie kann ein leeres Bewußtsein so wenig denken wie ein zeitloses. Damit aber auch kein Bewußtsein ohne Affektion, ohne passive Konstitution. Denn die Urimpression ist derjenige Anteil an der Konstitution des inneren Zeitbewußtseins, den sich das reinste Bewußtsein nicht selbst verschaffen kann. Es ist seine Angewiesenheit *für* etwas, was sein Wesen ausmacht, *auf* etwas, was es selbst nicht ist.“³⁰

Husserls Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins entdeckte die irreduzibel *passive* Synthesis der Zeit, woran nicht zufälliger Weise Heideggers andere Ontologie der Zeitigung anschloß. Mit der Zeit ist nur *eine* ‚Gegebenheit‘ entdeckt (daher rührt die Gabe-Thematik seit Derridas ‚Zeit geben‘), in der etwas dem Subjekt gegeben wird, das es nicht selber konstituiert. Wird es von der Zeitigung affiziert, so zeigt sich an diesem Beispiel die ‚seine Reinheit trübende‘ Affektivität. Die getrübbte Reinheit des Subjekts provoziert im Gefolge dessen die phänomenologische Kritik

²⁸ Vgl. J.-L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1998.

²⁹ Vgl. HANS BLUMENBERG, Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls (Habil. unveröffentlicht), Kiel 1950.

³⁰ BLUMENBERG, Zu den Sachen und zurück, S. 261.

der reinen Vernunft – im Zeichen einer Phänomenologie der *unreinen* Vernunft, der lebensweltlichen, in Leib und Geschichten verstrickten Vernunft etwa. Die Ermöglichung der Affektion ist die Affizierbarkeit (oder bei Levinas die Passibilität oder Sensibilität), in der sich – so Blumenberg – nicht mehr nur das Aussein auf etwas, sondern die ‚Angewiesenheit für und auf etwas‘ zeigt, der Antagonist zur Intentionalität gewissermaßen. Blumenberg führt das weiter zu einem – darin dem Schöpfer ebenbildlichen – weltbedürftigen Subjekt: „Die Weltbedürftigkeit der absoluten Subjektivität, des verborgenen Gottes der Phänomenologie, die sie zur transzendentalen Intersubjektivität deszendieren läßt und in die Verweltlichung und Verleiblichung treibt, ist das Wesenskorrelat ihrer Bewußtseinhaftigkeit, nicht nur in ihrer Vollendung als einer reinen Objektivität bedürftige reine Subjektivität. Auch diese kann nicht sein ohne Affektion, und sie verschafft sie sich durch ihre intersubjektiven Weltfunktionäre, die Leib und Affektion habenden mundanen Subjekte.“³¹

5. Entzugserscheinungen

Die *Überschreitungen* der transzendentaltheoretischen Phänomenologie gehen auf ‚Phänomene‘ zurück (sind durch sie motiviert und gehen auf sie zurück), die nicht ohne Probleme ‚Phänomene‘ zu nennen sind – schlicht weil ihre Phänomenalität problematisch ist. Diese Urimpressionen zeigen Überforderungen der Transzendentalität durch Transzendenz an, in Form von *starken* Differenzen, wenn nicht gar durch eine ‚Diastase‘ (Waldenfels), die zu meistern weder der Transzendentaltheorie noch ihrem Souverän, dem Subjekt, möglich ist. Darin sind diese ‚Phänomene‘ Unmöglichkeiten – für das Subjekt und seine Theorie.

Von dieser Art sind:

1. ‚Inbegriffe‘ wie Welt, Zeit, Geschichte, Kultur und Religion, denen keine erfüllte Anschauung entsprechen kann und die daher ‚absolut‘ metaphorische Rede evozieren;
2. konkrete ‚Phänomene‘ wie das Vergessen, das Versprechen, die Gabe und die Vergebung, die sich dem intentionalen Zugriff entziehen;
3. Materialität und Präsenz von Semiose, die sich zu ‚Sinn und Bedeutung‘ nicht nur beiläufig verhalten, aber dem geltungslogischen Blick nicht standhalten; ebenso wie die Materialität, Präsenz und Affektivität, die wir in unserer Natur *sind*;

³¹ BLUMENBERG, Zu den Sachen und zurück, S. 262.

4. konkrete Ereignisse oder Widerfahrungen, die nicht als ‚Konstitutionsleistungen des Subjekts‘ zu verstehen sind, sondern *Differenzen* gegenüber denselben eröffnen;

5. das Imaginäre gegenüber dem Symbolischen (verwandt dem Außerordentlichen gegenüber der Ordnung);

6. in verschärfter Weise positive Religionen und ihre Sprache in den Grundfiguren wie Sünde, Gnade oder Glaube, deren Phänomenalität prekär ist.

7. Im Verein mit der Positivität von Religion ist auch das *Idiomatische* zu nennen; einerseits die irreduzible Eigenart von natürlichen Sprachen; zum anderen die darin sich ereignende ‚façon de parler‘ einer Tradition, einer Gruppe oder eines Individuums.

All diese heterogenen ‚Phänomene‘ sind von prekärer Phänomenalität. Bei ihnen ist nicht klar, *ob und (gegebenenfalls) wie sie sich zeigen*, wie wir ihrer *gewahr* werden können, und wie sie ggf. zu *beschreiben* (darzustellen, artikulieren) wären.

Sie *entziehen* sich der erfüllten Anschauung wie dem entsprechenden Begriff. Sie entziehen sich dem intentionalen Zugriff, sofern sie nicht-intentional und horizontüberschreitend sind. Sie entziehen sich dem Code oder Sprachsystem, sofern sie davon abweichen, weil sie Vollzüge und Ereignisse im Unterschied zum System sind, bzw. Imaginäres gegenüber dem Symbolischen. Sie entziehen sich der Konstitutionsperspektive des Subjekts bzw. der gängigen Ordnung eines Systems, sofern sie demgegenüber außerordentlich sind (ein Reiß oder eine Differenz gegenüber Kontinuitäten).

An ihnen zeigt sich, daß das epistemische Prinzip der Evidenz in erfüllter Anschauung (kraft eidetischer Reduktion) und der entsprechende Wesensbegriff zu eng sind. Wovon es weder erfüllte Anschauung noch einen durch sie gesättigten Begriff gibt, provoziert andere Formen der Thematisierung und Darstellung.

Schon Husserls ‚Lebenswelt‘ war in ihrer mundanen Pluralität kein ‚Gegenstand möglicher Anschauung‘ und daher (s. E.) beschreibbar allenfalls in einer anvisierten ‚Ontologie der Lebenswelt‘ als Phänomenologie der Konstitution von Welt als Gegenpol zum Ich – wobei sich der Sinn von ‚Konstitution‘ gravierend verschiebt (wenn nicht ‚kehrt‘) zur passiven Genesis. Was sich nicht auf das konstituierende Subjekt ‚reduzieren‘ läßt, kann in seiner Genesis nicht von diesem ‚Prinzip der Prinzipien‘ ausgehend beschrieben werden. Ein *Begriff* von Welt läßt sich zwar noch bilden – aber die ‚Wirklichkeiten, in denen wir leben‘, wie die pluralen kulturellen Lebenswelten, entziehen sich diesem Blick der Konstitutionsanalyse – schlicht weil sie bereits per Epoché der Reduktion anheimfallen. Von dieser Art sind alle Phänomene, die wesentlich *geschichtlich* sind. Sie können vielleicht in ihrer

Geschichtlichkeit konstitutionsanalytisch noch begriffen werden, nicht aber in ihren faktizitären Geschichten, die sie sind. Von ihnen haben wir keinen ‚Begriff‘, sondern nur Unbegriffliches, wie Erzählungen beispielsweise.

Diese Faktizität als bloß ‚mundan‘ zu reduzieren, hätte in Hinsicht auf ‚Religion‘ zur Folge, deren – Schleiermacher zufolge irreduzible und entscheidende – *Positivität* zu verfehlen, also ihre faktizitäre Gegebenheit in Geschichte und Gegenwart, und nur noch eine konstruierte ‚Struktur‘ von Religion thematisieren zu können. Will man eben diese ‚unmögliche‘ Reduktion vermeiden, reicht eine transzendente Konstitutionsanalyse nicht hin. Daher antwortete die Phänomenologie mit ihrer Wendung zur Hermeneutik. Das muß man nicht allein im Sinne Heideggers oder Gadammers verstehen. Ricoeur jedenfalls bietet demgegenüber ebenso Alternativen wie Blumenberg und die Gruppe von ‚Poetik und Hermeneutik‘.³²

War Husserl noch an dem Gegensatz von Wesen und Tatsache orientiert, folgte er damit der Tradition von Leibniz, wenn er die Vernunft- von den Tatsachenwahrheiten unterschied. Demgegenüber war bereits der Anfang der christlichen Theologie von einer irritierenden Eigenart, die diese Differenz konterkarierte: ein *Faktum* der Geschichte (Leben und Tod Jesu), das als schlechthin *wesentlich* bezeugt wird. Dieses Ereignis *entzieht* sich Leibniz‘ wie Husserls Alternative und fordert damit die Differenz von Wesen und Kontingenz heraus: Nicht ein Allgemeines im Besonderen (wie eine Menschheitsmoral in einem einzelnen Menschen), auch nicht ein Allgemeines im Individuellen (wie die Vernunft oder der Logos im Individuum Jesus); sondern ein Universales (ein für alle Menschen bedeutsames Ereignis) in einem Konkreten (in Passion und Tod bzw. der Geschichte Christi).

Diese Urimpression ist in theologischer Tradition ein Paradigma für die genannten Entzugserscheinungen: für das, was sich einer Wesenschau ebenso entzieht wie einem allgemeinen Begriff; der Integration in eine Ordnung ebenso wie dem intentionalen Zugriff; der Analyse eines Sprachsystems ebenso wie der Aufhebung in einen tradierten Horizont (von Horizonten). Solche Entzugserscheinungen als ‚bloß faktische‘ Phänomene zu behandeln, würde sie entweder trivialisieren (Lebenswelt als Alltag; Welt als Vorhandenheit) oder struktural reduzieren (etwa auf einen ‚Begriff‘ von Religion).

³² Dem zu folgen wäre allerdings Thema einer Studie über die ‚Überforderung der Hermeneutik durch die Religion‘.

6. Erscheinen im Entzug

Diesen Integrationsfiguren gegenüber sind die genannten ‚Phänomene‘ deshalb passender als *Entzugserscheinungen* zu bezeichnen, weil sie einerseits (wenn, dann) im *Entzug* gegenüber Begriff, Intentionalität, Ordnung und System erscheinen, andererseits als irritierende Phänomene, deren Phänomenalität der Konstitutionsanalyse Probleme machen und der Phänomenologie ihrerseits *Entzugserscheinungen* bereiten.

‚Im *Entzug* erscheinen‘ ist eine zumindest im ‚theoretischen‘ Kontext erläuterungsbedürftige Metapher. Denn die Wendung ist selber idiomatisch und nicht ohne Probleme übersetzbar. Abwegig wäre jedenfalls, wenn man hier einen genius malignus am Werk sähe, der, Gespenstern gleich, sich bei jedem Zugriff verflüchtigt und in eine ätherische Substanzlosigkeit zurückzieht. Das folgte im übrigen einer Gottesvorstellung, die in christlicher Tradition so unbrauchbar ist, daß sich auch in der negativen Theologie der deutschen Mystik nicht vertreten wurde. Sie erinnerte vielmehr an den listigen Gott der Täuschung, von dem in der Gnosis als bösem Demiurgen fabuliert wurde. Auch als Formulierung des Deus absconditus oder eines in seiner potentia absoluta willkürfreien Allmachtsgottes wäre diese Dynamik des Entzugs mißverstanden.

Es geht zunächst nur um eine negative Bestimmung, in der etwas artikuliert wird, was sich nur indirekt zeigt und daher nur ‚sub contrario‘ mitteilen läßt: Was sich im Horizont des Logos (des intentionalen Zugriffs, des wesenslogischen Begriffs etc.) nicht fassen läßt, was dessen Horizont überschreitet oder ihm zuvorkommt oder ihm zuwiderläuft. Von dieser Art ist (bekanntlich) diejenige *Gabe*, die nicht als intentionaler Akt eines Souveräns zu verstehen ist. Von der Gabe gibt es kein ‚Gegenstandsbewußtsein‘, weil sie nicht ein Gegenstand ist, sondern ein glückliches Ereignis – wenn es sie gibt.

Von ähnlicher Art ist wohl auch das *Selbst*, daß weder Substanz, noch bloß Funktion (etwa des Hirns) ist, sondern eine *Zwischenbestimmung* der Selbstwerdung, die nicht mit den Händen oder dem Logos ‚zu greifen‘ ist. Das Selbst, das ich bin, ist daher nicht unmittelbar gegeben (als gäbe es unmittelbares Selbstbewußtsein); es ist auch nicht nicht (etwa nur eine maligne Fiktion), sondern es ist im Übergang von hier zu dort oder von jetzt zu jetzt. Es ist auch nicht Funktion meines Ethos (nicht hergestellt oder gemacht; oder gerecht, weil wir gerecht handeln), ebensowenig wie meines Logos (nicht nur Selbstbewußtsein oder –wahrnehmung) – sondern in näher zu bestimmender Weise eine Figur des Dritten zwischen Ethos

und Logos (also Pathos).³³ Von ähnlicher Art kann auch ein *Bild* sein; dann jedenfalls, wenn es nicht nur Illustration eines Textes ist; wenn es sich nicht restlos in die ikonologische Tradition integrieren läßt; wenn es nicht nur zum Beleg einer vorgefaßten Kunsttheorie dient etc. Dasjenige am Bild, das nicht im Besprechen dessen aufgeht, seine Materialität wie Präsenz und das Imaginäre daran im Unterschied zum Symbolischen, entzieht sich dem Gegenstandsbewußtsein und den symbolischen Einordnungen. Gottfried Boehms programmatischer Ausdruck dafür ist die ‚ikonische Differenz‘³⁴. Für die phänomenologische Thematisierung von Religion ist das insofern von besonderer Bedeutung, als daß damit die irreduzible Eigenart der Bilder gegenüber der Sprache gewahrt werden kann – um nicht allein mit Sprachanalyse oder *allein* im *Sprachdenken* von Religion zu handeln.

Die oben genannten Paradigmen der Entzugserscheinungen ließen sich offensichtlich durchaus noch vermehren: Alterität, Externität, Fremdheit, Kontingenz, passive Genesen etc. wären Suchformeln, um entsprechenden Phänomenen auf die Spur zu kommen – sofern man diese Spuren nicht für abwegig hält. So in- und extensiv denen in den Kulturwissenschaften nachgegangen wird, so auffällig fraglos scheinen sie in den Naturwissenschaften, also der Interpretation von ‚Natur‘, für irrelevant zu gelten. Dabei ist die ‚Natur, die wir sind‘ keineswegs empirisch ‚statt spekulativ‘ einfach gegeben. Sonst würde man Bewußtsein mit Hirnaktivität verwechseln; Leib mit Körper; sinnliche Wahrnehmung mit Verarbeitung von entsprechenden Signalen (ohne sie von der Halluzination unterscheiden zu können); Gefühl mit Hormonausschüttung etc. Aller Sinn und Geschmack humanen Daseins würde zerfallen in der schlechten Alternative von empirisch statt spekulativ (oder vice versa).

7. Therapien der Entzugserscheinungen

Auf das entsprechende *Zittern* der Phänomenologie im Leiden an den Entzugserscheinungen läßt sich verschieden antworten.

Franz Josef Wetz etwa (im Gefolge Marquards) wählte den Gestus der Destruktion und der definitiven Verabschiedung des Entzogenen.³⁵ Der

³³ Vgl. STÖELLGER, Passivität aus Passion.

³⁴ GOTTFRIED BOEHM (Hrsg.), Was ist ein Bild?, München 2001; DERS. (Hrsg.), Homo pictor, München 2001. Die ikonische Differenz ist die Differenz der materiellen Manifestation eines Immateriellen oder der Präsenz von etwas Abwesendem.

³⁵ F. J. WETZ, Die Kunst der Resignation, München 2003; DERS., Abschied von Gott. Anmerkungen zu Hans Jonas und Hans Blumenberg, in: P. Koslowski/Fr. Hermann (Hrsg.), Der leidende Gott. Eine philosophische und theologische Kritik, München 2001, S. 135–147.

leere Sinnkelch, den wir noch vor uns hätten und auf dessen erneute Füllung wir warteten, sei ein Bild, das uns gefangen halte. Wir sollten den fortwerfen und endlich Abschied nehmen von den entsprechenden Übererwartungen und metaphysischen Lastern.

Anders hingegen Dieter Mersch³⁶ mit seiner strikten Negativik (einer Negation ohne Dialektik). Er verzichtet auf die Rhetorik des Lassens und der Verabschiedung in einer bemerkenswerten Enthaltbarkeit. Als würde er buchstäblich Wittgensteins Sprachregel folgen, dezidiert nicht von dem zu sprechen, worüber man nicht sprechen könne, verweigert er jede Äußerung über Religion und die damit zusammenhängenden Fragen – obwohl seine Phänomenologie von den genannten Entzugserscheinungen ausgeht. ‚Was sich zeigt‘, zeigt *sich*, nicht-intentional und nicht-transitiv in den beiläufigen Phänomenen der Materialität der Semiose, ihrer Präsenz (statt Repräsentationen) und in ihren Ereignissen (statt Akten).

Noch einmal anders und doch verwandt verfährt John D. Caputo³⁷ in einem irritierenden Amalgam von Dekonstruktion und deutscher Mystik (Eckharts). Was man bei Derrida zumindest vor den Spätschriften nur mit gewisser Überinterpretation vermuten konnte, wird von Caputo explizit behauptet und Programm: eine negative Theologie, mit der er alle Zurückhaltung Derridas indirekt resubstantialisiert. Statt die Unmöglichkeit der direkten Mitteilung von Entzugserscheinungen zu respektieren, wird die Differenztheorie zur indirekt-*direkten* Mitteilung des Entzogenen. Der Rekurs auf die deutsche Mystik dient dann zur erneuten ‚Füllung‘ des Ausgesparten, zur Darstellung des direkt Undarstellbaren und zum transitiven Zeigen des sich (noch darin!) Entziehenden. Indem Caputo allerdings die deutsche Mystik ‚zu Grunde legt‘, wiederholt er nolens volens mit Eckhart eine neuplatonische Tradition der Apophatik, die das Spiel des Parmenides weiterspielt: Caputos negative Theorie des ‚Hen‘ ist – wider Willen vermutlich – eine Fortschreibung der Ontotheologie mit anderen Mitteln, zumindest im Anschluß an Eckhart.

Im *Gegenzug* zu den Versuchen der negationslogischen Thematisierung und Darstellung wird von anderer Seite das Problem invertiert: statt die Transzendenz zu negieren oder als radikal anzusetzen, so daß sie nur an

³⁶ D. MERSCH, Was sich zeigt. Materialität, Präsenz, Ereignis, München 2002.

³⁷ J. D. CAPUTO (Hrsg.), The religious, Malden 2002; DERS. (Hrsg.), Questioning God, Bloomington 2001; DERS., On religion, London 2001; DERS., More radical hermeneutics. On not knowing who we are, Bloomington, Ind. 2000; DERS. (Hrsg.), God, the gift, and postmodernism, Bloomington, Ind. 1999; DERS., The prayers and tears of Jacques Derrida. Religion without religion, Bloomington 1997; DERS. (Hrsg.), Deconstruction in a nutshell. A conversation with Jacques Derrida, New York 1997; DERS., Radical hermeneutics. Repetition, deconstruction, and the hermeneutic project, Bloomington, Ind. 1987.

ihren Spuren thematisch werden kann, statt also Transzendenz und Differenz zu steigern, kann man (zumindest versuchen), sie zum Inbegriff der Phänomenalität zu erklären. *Marions* ubiquitäre Gegebenheit ist solch eine Gegenbesetzung, in der aus der Not der Phänomenologie eine Tugend zu machen versucht wird.

8. Zum Beispiel: Michel Henry

Eine verwandte, aber doch seltener erörterte Version dieser Gegenbesetzung ist Michel Henrys (1922–2002) ‚Gegen-Reduktion‘. Seine Phänomenologie ist eine der vielen Versuche, mit der Phänomenologie über sie hinaus zu gehen, um ihre Aporien und Appräsenzen zu überwinden – mit den Mitteln einer neuen, anderen, *dritten* Reduktion (nach Husserls ‚Gegenständlichkeit‘ und Heideggers ‚Seiendheit‘). Statt einer Hyperphänomenologie radikaler Transzendenz (wie bei Levinas und dem späten Waldenfels) entfaltet Henry eine radikale Phänomenologie der *Immanenz*.

a) Inversion der Phänomenologie

In den Kehren und Wenden der Phänomenologie kann das Subjekt nicht mehr die maßgebliche transzendente Möglichkeitsbedingung bleiben, sondern wird zum Selbst, dessen Sein im Werden ist, etwa im Werden und Vergehen des Lebens, wie Henry meint. Damit rebelliert seine ‚radikale Phänomenologie‘ gegen die phänomenologische Tradition Husserls, sofern er das Verhältnis von (bewußter) Konstitution und Vollzug invertiert. Die klassische Relation von Denken und Leben (als transzendentaler Konstitution) wird von ihm umgekehrt. Er selber spricht vom „Umsturz“³⁸ des Verhältnisses. ‚Leben‘ sei kein ‚Thema‘ der Phänomenologie, sondern das Denken setze diesen Vollzugshorizont immer schon voraus. „Und aus diesem Grunde erlaubt es keinerlei Denken, in das Leben zu gelangen. Keinerlei Denken erlaubt zu leben.“³⁹

Das kannte allerdings schon Husserl: „Jedes intellektive Erlebnis und jedes Erlebnis überhaupt, *indem es vollzogen wird*, kann zum Gegenstand eines reinen Schauens und Fassens gemacht werden, und in diesem Schauen ist es absolute Gegebenheit.“⁴⁰ Dieses Voraussetzungsverhältnis von Leben

³⁸ Vgl. M. STAUDIGL, Die Grenzen der Intentionalität. Zur Kritik der Phänomenalität nach Husserl, Würzburg 2003, S. 24 f.

³⁹ M. HENRY, Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches, Freiburg/München 2002, S. 141.

⁴⁰ HUSSERL, Die Idee der Phänomenologie, S. 31 (i. O. invers gesperrt).

und Denken (wenngleich in Husserls Methode der Reduktion gerade als abzuarbeitendes gesetzt), wird von Henry aufgenommen, um von der Gegebenheit des Lebens *her* zu denken, was diesem Denken ‚gegeben‘ ist. Statt von Dasein oder Existenz als der ‚Vorgabe‘ des Denkens auszugehen, die es zu ‚vernehmen‘ gälte, geht es um das Denken des *Lebens* – wobei der Sinn des ‚Denkens‘ vom Leben her zu bestimmen sei.

Das methodische Verhältnis von Denken und Leben im Zeichen der (teleologischen) Intelligibilität des intentionalen Bewußtseins wird hier ‚umgestürzt‘ (bzw. *gegenbesetzt*) durch das praktische oder genauer: *affektive* Verhältnis von Leben und Denken. Henry nennt das ‚Gegen-Reduktion‘⁴¹, mit der er die ganze Konstellation der ‚Reduktion‘ umstürzen will, um der ‚reinen Materialität des Erscheinens‘ gewahr zu werden. Seine programmatische Wendung lautet: „*Nicht das Denken gibt uns den Zugang zum Leben; es ist das Leben, welches dem Denken den Zugang zu sich erlaubt*, sich selbst zu erproben und letztlich das zu sein, was es jeweils ist: die Selbstoffenbarung einer ‚*cogitatio*‘.“⁴² Ob diese These reflexionslogisch konsistent ist (wenn der Primat des Lebens *gedacht* wird), ist bezweifelbar, ebenso wie Henrys Erwiderung: „Nicht das Denken formuliert diese Behauptung, sondern eben das Fleisch“, das „niemals lügt“, weil es sich „in der Parusie des Absoluten gegeben ist.“⁴³ Anscheinend muß hier im Denken des Lebens ein Anderes des Denkens im Spiel sein, von dem her und auf das hin das Denken in Bewegung gerät.

Damit wird die Phänomenologie in einem anderen Horizont loziert (was seinerseits als große *Umbesetzungsgeste* erscheint), nicht mehr in dem des konstitutiven Bewußtseins, sondern *im Leben*, in dem sich das Denken vorfindet. Was aber als ‚Leben‘ angesprochen wird, ist näherer Bestimmung bedürftig. Denn es scheint nur auf den ersten Blick das je und je eigene Leben zu sein, auf den zweiten das der menschlichen Gattung oder aller Lebewesen. Beides greift zum Verstehen Henrys indes zu kurz. Was er meint, deutet sich an mit der pathetischen Wendung der ‚Parusie des Absoluten‘: Das *absolute* Leben, das sich im Vollzug des Lebens der Menschen zeige, aber nicht damit identisch sei. Hier ist nicht ein Neovitalismus am Werk oder das Leben von allem und jedem gemeint, sondern die ganze

⁴¹ M. HENRY, Nicht-intentionale Phänomenologie und Gegen-Reduktion, in: R. Kühn/M. Staudigl (Hrsg.), Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion, Würzburg 2003, S. 63–75; vgl. R. KÜHN, Die lebensphänomenologische Gegen-Reduktion, in: R. Kühn/S. Nowotny (Hrsg.), Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur, Freiburg/München 2002, S. 23–56; DERS./M. STAUDIGL, Von der skeptischen Epoché zur Gegen-Reduktion, in: DERS./DERS. (Hrsg.), Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion, Würzburg 2003, S. 11–28.

⁴² HENRY, Inkarnation, S. 145; vgl. S. 214 (Cogito des Fleisches), S. 401.

⁴³ HENRY, Inkarnation, S. 214 (i. O. kursiv).

Phänomenologie wird teleologisch wie archäologisch eingespannt in einen *trinitarischen* Horizont. Denn es geht um das Leben des Absoluten, *der* im Unterschied zu aller Subjektivität, zu allen griechischen Göttern und zu allen Absolutheitstheorien – Henry zufolge – allein und einzigartig in Christi Inkarnation sich selbst gebe.⁴⁴

Das hat hermeneutische Konsequenzen, die ans Hermetische grenzen und sich vermutlich nur aus einer recht *idiomatischen theologischen* Perspektive erschließen können: „Zugang zum Leben gibt es nur in ihm, durch es, von ihm aus. Nur weil im Vorhinein, vor uns, seit immer, im Anfang und als dieser Anfang selbst ein absolute Leben (das einzige und absolute Leben Gottes, der nichts anderes als dieses einzige und absolute Leben ist) in sich gekommen ist, indem es sich selbst in der pathischen Erprobung des lebendigen Ersten Sich – welches sein göttliches Wort (*Verbe*) ist – erprobte, sind wir selber in diesem In-sich-kommen des absoluten Lebens, in der Selbsterprobung, die es mit sich selbst in seinem göttlichen Wort macht, so in uns selbst gekommen, daß wir Lebendige sind. Wie haben wir Zugang zum Leben? Indem wir Zugang zu uns selbst haben – in jenem Selbstbezug, worin sich jedes denkbare Sich, und jeweils ein singuläres Sich, begründet. Aber dieser Selbstbezug, dieser Zugang zu uns selbst, geht uns voraus; er ist das, woraus wir hervorgehen. Es ist der Prozeß unserer Zeugung (*génération*), denn in uns selbst gekommen, das gewordene Sich, welches wir sind, sind wir nur in jenem ewigen Prozeß, worin das absolute Leben in sich selbst kommt. In diesem Prozeß, allen in ihm und durch ihn, kommen die Lebendigen zum Leben.“⁴⁵

Dieses Zeugnis – auch ein Bekenntnis – regiert und orientiert Henrys Perspektiveninversion und damit seine Phänomenologie: „So gewinnt für uns als posthusserlsche Phänomenologen, das heißt als Nicht-Griechen, die christliche Voraussetzung eine maßgebliche Bedeutung“⁴⁶ – bekennt Henry lakonisch. Die Gegen-Reduktion richtet sich *ex negativo* gegen ‚Galileis‘ Reduktion der Wirklichkeit auf physische Objekte (daher sei Descartes Insistieren auf der ‚Innenwelt‘ ein Anfang dessen); *ex positivo* intendiert sie aber merklich Mehr: eine Reduktion auf das *ens realissimum*, den ‚lebendigen Gott‘ als *omnitudo realitatis vitae*. Anders als beispielsweise Jüngel vorschlug, die Akt-Intentionalität zu invertieren in eine ‚Akt-Extensionalität‘⁴⁷, mit der auf die Intentionalität zukommt, was sie von daher thematisiert, wird bei Henry die Phänomenologie erheblich ‚gründlicher‘

⁴⁴ So seinem späten Hauptwerk zufolge: Inkarnation.

⁴⁵ HENRY, Inkarnation, S. 138 f.

⁴⁶ HENRY, Inkarnation, S. 403.

⁴⁷ E. JÜNGEL, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, Tübingen 1986, S. 5 (s. Anm. 9).

umgestürzt. Die Reduktion geht nicht mehr aus von dem und zu auf den Ichpol aller Konstitutionsleistungen, sondern sie geht aus von einem und zu auf einen ‚absoluten Grund‘, der kein anderer ist, als Gott, genauer, als der dreieinige Gott im christlichen Bekenntnis. Wird so aus der Not der Phänomenologie eine Tugend, eine christliche Tugend, indem die Überforderung der Phänomenologie nicht nur aufgenommen wird – sondern als ungeheurer Anspruch *der* Phänomenologie integriert wird?

Henry kann es nicht bei seiner theologischen Idiomatik belassen, sondern sucht dieses Zeugnis phänomenologisch zu generalisieren, indem er im Leben Gottes das Leben des Menschen zu verstehen sucht – und dabei eine prekäre Identitätsrelation behauptet: „Unser Fleisch trägt das Prinzip seiner Manifestation in sich, und diese Manifestation ist nicht das Welterscheinen. In seiner pathischen Selbstimpressionalität, in seinem Fleisch selbst, welches sich selbst in der Ur-Passibilität des absoluten Lebens gegeben ist, offenbart es letzteres, welches das Fleisch an sich selbst offenbart; in seinem Pathos ist es die Ur-Offenbarung des Lebens, die Parusie des Absoluten. In der Tiefe seiner Nacht ist unser Fleisch Gott.“⁴⁸

Was soll man dazu sagen? Wird der Überforderung der Phänomenologie durch die Religion hier mit einer Überformung geantwortet, in der die Phänomenologie zur *ancilla theologiae* gemacht wird? Oder wird hier (eine recht eigenwillige) Theologie mit phänomenologischen Mitteln zur Geltung gebracht? Henry selber meint hier eine *Identität* der Voraussetzungen von Phänomenologie und Theologie entdeckt zu haben: „An dieser Stelle treffen die phänomenologischen Intuitionen des Lebens und jene der christlichen Theologie zusammen, nämlich *in der Anerkennung einer gemeinsamen Voraussetzung, welche nicht mehr die des Denkens ist*. Vor dem Denken, vor der Phänomenologie also, wie vor der Theologie (vor der Philosophie oder jeder anderen theoretischen Disziplin) ist eine Offenbarung am Werk, welche ihnen nichts verdankt, aber von diesen ebenfalls vorausgesetzt wird.“⁴⁹ Dann verschärft sich die Frage, ob Henry in einer radikalen Setzung ein Absolutes der Immanenz voraussetzt – was weder phänomenologisch *noch* theologisch ausgewiesen wird. Die plausible (auch pragmatistisch einleuchtende) Inversion des ‚Lebens vor dem Denken‘ wird unter der Hand zu einer Theorie des Absoluten. Und dann hätte die Phänomenologie auf ihre Überforderung mit einer Übertreibung geantwortet.

⁴⁸ HENRY, Inkarnation, S. 412.

⁴⁹ HENRY, Inkarnation, S. 402. Vgl. zu Theologie und Phänomenologie HENRY, Inkarnation, S. 399 ff.

b) Henrys Urimpression

Um Henry etwas besser zu verstehen, dürfte ein Rückblick hilfreich sein. Die Arbeit am ‚Umsturz‘ der Phänomenologie ist Henrys Thema seit „L'essence de la manifestation“ von 1963. Er forcierte die ‚Krisis‘ der Phänomenologie mit der Frage nach dem Wesen der Phänomenalität und seiner programmatischen Antwort: „La manifestation de soi est l'essence de la manifestation.“⁵⁰ Soi ist hier nicht ‚das Selbst‘ im Sinne von Ricoeurs ‚soi-même‘, sondern das Selbsterscheinen des Seins. Das sei nicht im ‚ontologischen Monismus‘ zu finden, der seine Gegenstände im Horizont eines intentionalen Subjektes thematisiere, nicht in der Perspektive eines gegenstandskonstituierenden Bewußtseins oder im Horizont eines allumfassenden ‚Geistes‘. So divergente Theorien wie Hegel, Husserl und Heidegger faßt Henry – mit etwas gewollt wirkendem Absetzungsgestus – als ‚Monismus‘ zusammen, weil sie alle von einem Primat der Transzendenz ausgingen, von der her das Sein erscheine und sich im Bild verdopple, um zu erscheinen. Damit werde das Sein nie selbst gegenwärtig. Das geschehe erst und nur in der ‚absoluten Immanenz‘ des Lebens.⁵¹

Seine Überschreitung der klassischen Phänomenologie wird von Henry – im Unterschied etwa zu Marion oder Levinas – nicht durch Externität, Transzendenz und Alterität herausgefordert, sondern gewissermaßen *invers* ‚intensiviert‘ durch eine Ontologie radikaler Immanenz⁵², die sich selbst gebe (auto-donation)⁵³. Insofern ist Henrys Phänomenologie der Versuch von ‚realer Gegenwart‘ aus zu denken, nicht im Anschluß an ‚große Kunst‘, das Abendmahl oder im Anschluß an eine ‚unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins‘, sondern einerseits von der Phänomenologie aus, wohl v. a. Maine de Biran, andererseits von der Theologie aus, v. a. Paulus, Johannes und die Kirchenväter (Irenäus, Tertullian und Augustin). Ex post zeigt sich, daß er letztlich nach Maßgabe (seiner Auffassung von) der Inkarnation Christi Leben, Fleisch und Phänomenalität zu denken sucht. So setzt er allerdings nicht ein, sondern er geht aus von einem ‚Leben‘, das sich erst im Rückblick als Name Gottes herausstellt.

⁵⁰ HENRY, L'essence de la manifestation, Paris 1963 (1990), S. 173.

⁵¹ M. HENRY, L'essence de la manifestation, S. 26, S. 148: zunächst im Anschluß an Maine de Biran, mit der später immer deutlicher entfalteten Pointe, daß die Immanenz das Wesen der Transzendenz sei.

⁵² Darin kann man eine Antwort auf die große Suche Husserls nach einer ‚Ontologie der Lebenswelt‘ sehen.

⁵³ M. HENRY, Nicht-intentionale Phänomenologie und Gegen-Reduktion, in: R. Kühn/M. Staudigl (Hrsg.), Epoché und Reduktion, Formen und Praxis der Reduktion, Würzburg 2003, S. 63–75.

Das ‚Leben‘ wird von Henry als reine Selbstbeziehung eingeführt, frei von Alterität und Veränderung, als Ursprungssphäre des Lebens ‚in der ersten Person‘⁵⁴. Dieser Begriff tritt an die Stelle des Bewußtseins wie des Daseins, apriorisch und damit in einer Formalität, die von allen Vollzügen absieht. *Wessen* Leben, wo und wann und welche Vollzüge gemeint sind, ist (zunächst) nicht auszumachen – so daß es um den puren Begriff zu gehen scheint. Der Eindruck täuscht allerdings, sofern einerseits materiale Paradigmen oder paradigmatische Vollzüge leitend sind (Schmerz, Genuß und die Inkarnation), andererseits nicht eine apriorische Bestimmtheit entwickelt wird, sondern *der* Vollzug *des* Lebens, sofern nicht nur einzelne Vollzüge exponiert werden sollen (bzw. ‚das Erscheinen‘, nicht einzelne Erscheinungen).

Das verdeutlicht der Einsatzort der ganzen Revolution phänomenologischer Denkungsart: Das Innwerden meiner selbst geschieht im *Selbstgefühl*, in dem ich bin, *bevor* ich denke.⁵⁵ Das Problem der Philosophie sei daher nicht eine Seins-, sondern eine *Selbstvergessenheit*. Das Leben ist gegeben und offenbart sich uns in einem *Selbstgefühl*, das allen (intentional) bestimmten Gefühlen voraus und zugrunde liegt: in der *Autoaffektion* als „ursprüngliches Wesen der Erscheinung“⁵⁶. Deren Modus bestimmt er als basale und *ursprüngliche Passivität*, die nicht von der Widerständigkeit von Externem wie Dingen oder anderen Personen zeugt, sondern von der Phänomenalität des Lebens, dem wir exponiert sind, an dem und in dem wir leiden. Henrys ‚ontologische Passivität‘ ist ein pures Immanenzgeschehen reiner Selbstbeziehung – mit der Umbesetzung des intentionalen Bewußtseinsverhältnis durch das präintentionale Selbstverhältnis der eigenleiblichen Affektion. Das Ich erleidet affektiv sein eigenes Selbst im Leben, und darin ist und wird es seiner selbst gewiß.⁵⁷ Henry spricht hier von der „transzendentalen Affektivität“⁵⁸ mit dem Ton auf der *Autoaffektion* aufgrund des *Eigenleibverhältnisses*.

Affektion und Passivität fungieren hier als basale Modi der Erscheinung bzw. Gegebenheit des *Lebens*, sind also die *Vollzugsformen*, an und in denen

⁵⁴ M. HENRY, Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne, Paris 1965, S. 272.

⁵⁵ Vgl. B. WALDENFELS, Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt a.M. 1983, S. 351.

⁵⁶ HENRY, L'essence de la manifestation, S. 578.

⁵⁷ HENRY, L'essence de la manifestation, Paris 1963, § 37, S. 53.

⁵⁸ HENRY, L'essence de la manifestation, § 31 ff., § 54 ff.; vgl. DERS., Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik, Freiburg/München 1994, S. 145 ff.; vgl. DERS., Ich bin die Wahrheit. Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg/München 1997, S. 148 ff. Vgl. D. ZAHAVI, Self-Awareness and affection, in: N. Depraz/D. Zahavi (Hrsg.), Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl, Dordrecht 1998, S. 205–228.

sich das Leben (als lebendig) zeigt. War bei Husserl alles Bewußtsein intentional, nach Heidegger alles Dasein ‚in Sorge‘, ist nach Henry alles Leben *nicht* in oder von der Welt. Es erscheint nicht in einem Außen, ist nicht sichtbar als Objekt, sondern nur im Innen eines Lebendigen als Affektion gegeben. Negativ heißt das eine Epoché aller Welthaftigkeit des Lebens. Positiv heißt das, das ‚Gefühl‘ bzw. die Struktur des Affekts zum Grundbegriff von Philosophie (wie Theologie) zu machen. Das ist offensichtlich unselbstverständlich, wenn nicht für manchen schlicht unverständlich. Daher sei das an einem Beispiel zu verstehen gesucht.

c) Schmerz

Als Beispiel der Gegen-Reduktion *und* als Beispiel für die ‚innere Struktur‘ der Affektivität (genauer hier: der ‚unlustvollen‘ passiven Autoaffektion) dient Henry der *Schmerz*. Gewöhnlich würde man den als physischen Affekt auf den Körper zurückführen (als *passio corporis*). Demgegenüber operiert Henry anders, indem er vom Schmerz „nur den schmerzhaften Charakter zurückbehält: das ‚Schmerzhaftes als solches‘, den reinen Schmerz ohne Referenz auf irgendetwas anderes.“⁵⁹ Dieser ‚reine Schmerz‘ beziehe sich auf nichts anderes als auf sich selbst: „er ist sich selbst ausgeliefert, in sich selbst eingetaucht, von sich überflutet, unter seinem eigenen Gewicht erdrückt.“⁶⁰ Der Schmerz wird reduziert auf *reine Selbstbeziehung* in einer weltlosen Kontraktion, diesseits alles Gehalts, nicht als singulärer Vollzug, sondern auf seine sich darin zeigende Struktur der Selbstbeziehung: „Der reine Schmerz ist ein reines Leiden; er ist die Sich-Immanenz (*immanence à soi*) dieses Leidens – ein Leiden ohne Horizont, ohne Hoffnung, vollständig mit sich beschäftigt (*occupée de soi*), weil es den ganzen Platz einnimmt (*occupe*), so daß es für das Leiden keinerlei anderen Platz gibt als den, welchen es einnimmt. Es ist ihm unmöglich, sich zu verlassen, sich selbst zu entkommen.“⁶¹

Dieses Paradigma der Selbstbeziehung gilt als völlig differenzlos – wie eine Art *negativer* Monadologie. Negativ, sofern im Schmerz nicht der Schmerz der ganzen ‚Kreatur‘ oder gar der ‚Weltseele‘ repräsentiert wird, also keine universale Korrelation der leidenden Monaden zugrunde liegt, sondern sich im Schmerz eine absolute Vereinzelung ereigne. Dieser Solipsismus der Autoaffektion wird zum Programm (vermutlich wider Willen): „Sobald das Leiden da ist, ist es in der Tat ganz wie eine Art Absolutes da. Für den Leidenden beeinträchtigt nichts sein Leiden. Das Leiden hat weder

⁵⁹ HENRY, Inkarnation, S. 97.

⁶⁰ HENRY, Inkarnation, S. 97.

⁶¹ HENRY, Inkarnation, S. 97.

Türen noch Fenster; keinen Raum außerhalb seiner selbst oder in sich, welcher für eine Flucht offen stünde [...]. Kein möglicher Ausweg. Zwischen dem Leiden und dem Leidenden gibt es nichts. Für den Leidenden existiert keine Zeit, solange er leidet.“⁶² Diese ‚Urimpression‘ des Schmerzes wird – nach Henry – nicht gezeitigt, d. h. nicht im Differenzgeschehen der Zeit ‚disseminiert‘. Er sei absolut und eines an und für sich.

Die Reduktion auf die Struktur der schmerzhaften Autoaffektion⁶³ hat allerdings einen erheblichen Preis – den Ausschluß aller Alterität, Fremdheit und Externität aus den Vollzügen des Lebens im Allgemeinen und der Religion im Besonderen. Henry sieht zwar in der Analyse des Schmerzes eine Alternative, die er allerdings sogleich ausschließt, die von *Fremd- und Autoaffektion*: Das Leiden (im Schmerz) sei in eine „Enge“ getrieben, die schlechthin keine Alterität mehr kenne. Diese Enge sei nicht wie die einer Mauer, von der uns als Grenze unsere Haut noch trennt, keine „Affektion durch etwas, das etwas anderes ist, auch wenn es noch so nah sein mag, so daß die Hoffnung bleibt, daß es sich entferne und der schmerzhafteste Druck nachläßt“. *Diese* Affektion durch etwas Anderes, „woran das Leiden leidet“, müßte „*Fremdaffektion*“ genannt werden.⁶⁴

Demgegenüber insistiert Henry darauf, daß ‚das Leiden‘, alles und jedes Leiden also, wie der reine Schmerz zu denken sei. „Das Leiden wird von nichts anderem affiziert, sondern durch sich selbst; es ist eine *Selbstaffektion* in dem radikalen Sinne, daß es das Leiden ist, welches affiziert wird – dies aber ebenfalls durch es selbst geschieht. Das Leiden ist zugleich das Affizierende und das Affizierte, was ununterscheidbar voneinander leiden läßt und leidet. Es ist das Leiden, welches leidet.“⁶⁵ Das Leiden ist damit nicht wesentlich physisches, kontingentes Widerfahren, indem jemand an etwas leidet, sondern es wird reduziert auf ‚reine Erstheit‘, auf eine unmittelbare Gegebenheit, die *vor* dem Subjekt sich ereignet: eine Vollzugsstruktur des Lebens, in dem es sich zeigt, nicht aber beispielsweise der Leidende individuiert wird.

Seltsamerweise wird hier von Henry nicht auf das *Eigenleib*verhältnis bezug genommen, in dem gelitten wird (weil das eine Welthaltigkeit des Schmerzes eintragen würde⁶⁶). Das Leiden bildet die Form reiner, unmittelbarer Selbstbeziehung, die nicht als Beziehung des Selbst über sein eigenes

⁶² HENRY, Inkarnation, S. 98.

⁶³ Und zwar mittels einer *Empfindung*, von der her nicht einfach auf die ‚Affektion‘ geschlossen werden kann!

⁶⁴ HENRY, Inkarnation, S. 98.

⁶⁵ HENRY, Inkarnation, S. 98.

⁶⁶ „Das Leiden empfindet nichts, wenn empfinden meint, sich immer für etwas anderes zu öffnen. Das Leiden leidet nichts anderes als sich selbst“ (HENRY, Inkarnation, S. 98).

Anderes gedacht wird, sondern als ‚selbstlose‘ Beziehung des Leidens in und durch sich selbst. ‚Das Leiden leidet‘ ist eine *metaphysische* Bestimmung, in der der Vollzug in die Position eines Subjekts gesetzt wird. Daher scheint im Schmerz eine ‚irrelationale, infallible, nicht welthafte, nicht propositionale‘ Selbstbeziehung gegeben zu sein – die alle Wünsche der Theoretiker infallibler Subjektivität befriedigen könnte. So abwegig ist diese hermeneutische Vermutung nicht, denn Henry selber positioniert seine Phänomenanalyse in cartesischer Tradition.

d) Rekurs auf Descartes

Henrys Gegebenheit ist nicht ein epistemisches Verhältnis, auch kein metaethisches wie bei Levinas, sondern ein *affektives*. Der Sitz der Affekte ist das ‚lebendige *Fleisch*‘. Daß der Mensch in und von einer basalen Gewißheit lebt, zugespitzt von der ursprünglichen alles begleitenden Selbstgewißheit, ist nicht mehr als ‚Selbstbewußtsein‘, ‚Wissen‘ oder ‚Wollen‘ gedacht, sondern im Modus der Affektivität. ‚*Sum sentiens*‘ wäre die cartesisch-anti-cartesische Wendung dafür. Gefühlt wird zwar auch etwas, aber das Fühlen des Fühlens ist die Struktur des Erscheinens in der Erscheinung. Verstünde man das als reflexive Verdopplung, in der das Fühlen an die Stelle des Objekts des Fühlens tritt, hätte man eine *reductio ad absurdum*. Wenn diese Figur sinnvoll interpretiert werden kann, wäre es vielmehr das Fühlen *im* Fühlen, damit also das ‚Wesen‘ oder die Struktur des Fühlens, worin ein nicht-intentionales, nicht objektbezogenes Innesein und -werden meiner selbst präsent ist (nicht ‚repräsentiert‘ oder vorgestellt).

Henry führt diesen Ansatz auf Descartes zurück.⁶⁷ Dazu verweist er auf dessen ‚*Passions de l'âme*‘. Im § 26 formuliert Descartes dort ein zum ‚*sum cogitans*‘ paralleles Argument ‚*ex passione*‘: „So bildet man sich oft, wenn man schläft und selbst bisweilen wenn man wach ist, gewisse Dinge so stark ein, daß man denkt, sie vor sich zu haben oder sie in seinem Körper zu fühlen, obgleich sie dort überhaupt nicht vorhanden sind. Dagegen kann man sich nicht traurig fühlen oder von einer anderen Leidenschaft erregt sein, selbst wenn man schläft oder träumt, *ohne daß es wahr wäre, daß die Seele eine solche Leidenschaft in sich hat*“ (qu'il ne soit tres-vray que l'ame a en soy cette passion)⁶⁸. Wenn man schläft und träumt, ist alles Geträumte Illusion, also noch offensichtlicher eine Täuschung, als es die Welt des Wachenden je sein könnte. Dieser radikale ‚Akosmismus‘ ist zunächst eine negative

⁶⁷ Henry spricht von einer ‚Gegen-Reduktion‘, die bereits Descartes gegen Galilei ansetzt (HENRY, Inkarnation, S. 166 ff.).

⁶⁸ RENE DESCARTES, *Die Leidenschaften der Seele*, hrsg. von K. Hammacher, Hamburg 1996, S. 44 ff. (kursiv P.S.).

Epoché des ‚Universums des Sichtbaren‘, die Henry zum Programm macht. Das ‚weltliche Erscheinen‘ wird von ihm als schlechter Schein gesehen – wie eine entsprechende Phänomenologie *dieses* Erscheinens nur äußerlich sei. Nun bildet die überraschende Pointe von Descartes Traumanalyse die Entdeckung, daß sich in Schlaf und Traum Affekte bzw. *passions* regen können wie die Trauer, die bei aller Unwirklichkeit des Geträumten und Betrauten zweifelsfrei wirklich sind. Die Trauer ist wirklich, die Seele hat und ist diese Leidenschaft, ungeachtet der Scheinwelt, durch die sie evoziert wird.

Die Trauer, wie jedes andere Gefühl, könne aber nur dann „als absolut wahr erscheinen“, wenn der Träumende darin „*sich selbsterprobend als eine absolute Existenz erfahref.*!“⁶⁹, was negativ besagt, daß die ‚Welt‘ in ihrem Erscheinen ein- bzw. ausgeklammert ist, positiv hingegen, daß in der *passio* des Affekts zum einen das absolute Leben präsent sei und zum anderen als Grund der Selbsterfahrung erfahren werde. Diese Selbsterfahrung sei eine reine Immanenz ohne jedes ‚Außer-sich‘, positiv eine absolute Immanenz im Modus ‚transzendentaler Affektivität‘⁶⁹. Für die komplizierte Wendung ‚transzendentaler Affektivität‘ kann Henry auch sagen: „Pathos, worin jedes Leben und jede Modalität des Lebens in sich kommt, sich in diesem Sich umschlingt – dies ist der von einer radikalen Phänomenologie für sie erkannte Gegenstand und das ihr eigene Thema: eben das Leben – das Leben, von dem Johannes spricht und welches er Gott nennt, indem er es von vornherein als das einzig mögliche Leben ergreift, als ein Leben, welches sich selbst in sich begründet.“⁷⁰

Diesem Credo Henrys folgt eine signifikante Wendung. In einer subsummierenden Hermeneutik integriert er ‚plötzlich und unerwartet‘ Descartes Egologie in die radikale Phänomenologie: „Dieses Leben nennt Descartes *cogitatio*.“⁷¹ Die kleine „Textschwierigkeit“, daß ‚*pensée*‘ mit Denken übersetzt werde, nicht mit Leben, wird erstaunlich schnell behoben, indem Henry es als ‚Erscheinen‘ übersetzt – und damit zu einer Modalität der Phänomenalität macht.⁷² Das Wesen jeder *cogitatio* sei ‚Selbstoffenbarung‘, ihre Struktur daher die „Selbstgebung im Leben“⁷³. Die Schau der Evidenz

⁶⁹ HENRY, Inkarnation, S. 111.

⁷⁰ HENRY, Inkarnation, S. 111.

⁷¹ HENRY, Inkarnation, S. 111.

⁷² „Daß Descartes vor einer ausdrücklichen Definition der *cogitatio* als Pathos zurückgewichen ist, ergibt sich aus der Verbindung, welche er zwischen der Affektivität und dem Körper herstellte“ (HENRY, Inkarnation, S. 116). Denn im Gefolge Galileis verstand er den Körper als *res extensa* und die Affektivität als zweifelhaften Ursprungs, so daß sie nicht zur *cogitatio* der *res cogitans* gehöre. So war a fortiori die Affektivität keine mögliche Möglichkeitsbedingung der *cogitatio*.

⁷³ HENRY, Inkarnation, S. 112.

sei nicht die des Welterscheinens, sondern – „wenn das gesamte Universum des Sichtbaren ins Nichts gestürzt wurde“ – das „Aufblitzen der ursprünglichen Offenbarung des absoluten Lebens“⁷⁴.

9. Revision und Kritik der Phänomenologie des Absoluten

Henrys Phänomenologie radikaler Immanenz hat zur Folge, daß der ‚absolute Leib‘ (das *chair* im Unterschied zum *corps*) zur immanenten Sphäre des ‚Subjekts‘ gehört, während der Körper zur weltlichen Transzendenz zählt, die er dezidiert einklammert. Die cartesische Differenz von *res cogitans* und *res extensae* wird damit einerseits korrigiert – andererseits gegenüber dem Körper wiederholt. Was ich bin, zählt zu meiner Subjektivität, so auch der Eigenleib bzw. das Fleisch; was ich nur habe, der Körper, bleibt jenseits dessen.⁷⁵

An der Reduktion des Subjekts auf *seine* Immanenz und deren Rückführung auf die Immanenz ‚des Lebens‘ zeigt sich eine ungeheure Ausschaltung der Welt und mit ihr der Materialität und Alterität als Basisphänomene, ebenso wie der Kontingenz und der faktizitären Individualität der Vollzüge. Das ist eine naheliegende Konsequenz aus der transzendentalen Formalität seiner Phänomenologie, die nicht Arbeit an den Phänomenen ist, sondern an der ‚Phänomenalität‘. Wie Husserl jede natürliche Einstellung und mundane Lebenswelt ein- bzw. aus seiner Phänomenologie ausklammerte – so Henry die Welt in Gänze, zu der er alles zählt, was *nicht* in der Immanenz des Lebens seinen Ort hat, also auch alle ‚griechische‘ Philosophie, zu der er noch Husserls Bewußtseinsphilosophie zählt.

Henrys Phänomenologie ist damit im Gestus ‚revolutionär‘⁷⁶, sofern sie von einem Umsturz der transzendentaltheoretischen Phänomenologie ausgeht (im Unterschied zur ‚neuen‘ Phänomenologie Schmitzs; der ‚radikalen‘ Phänomenologie oder deren Überschreitung in die ‚Metaethik‘ bei Levinas). Sie wird allerdings ‚metatranszendental‘ und ‚metaphysisch‘, sofern der Primat der Phänomenologie vor der Ontologie in eine ontologische Grundlegung der Phänomenologie transformiert wird. Husserls Projekt einer Ontologie der Lebenswelt wird hier unter ‚revolutionierten‘ Bedingungen aufgenommen und einzulösen gesucht. Darin entsteht programma-

⁷⁴ HENRY, Inkarnation, S. 114.

⁷⁵ Vgl. Philosophie und Phänomenologie des Leibes, 1965, 8, 271. Das Problem verdoppelt sich ‚im Grunde‘ im Innen des Subjekts. Denn trotz der Identität von Subjekt und Leib sind beide nicht ‚koextensiv‘ bzw. deckungsgleich.

⁷⁶ Henry kann auch von ‚radikalphänomenologischer‘ Methode sprechen (HENRY, Inkarnation, S. 267).

tisch eine „Phänomenologie der Konstitution“⁷⁷, die die Selbstgegebenheit im Leib *substantiell* begründet: „Mein Fleisch ist [...] das Konstitutionsprinzip meines objektiv eigenen Körpers“, aber es „verbirgt in sich dessen unsichtbarer Substanz.“⁷⁸

So zu denken und zu schreiben ist ‚doppelt codiert‘, einmal *remoto deo*, andererseits *sub conditione revelationis* lesbar. Konzipiert ist diese Phänomenologie allerdings programmatisch im Ausgang von Johannes – in Abgrenzung gegenüber der ‚griechischen‘ Philosophie bis Husserl und Heidegger mit der Opposition von Athen und Jerusalem (Tertullian). Henry verfährt allerdings hoch spekulativ in seinem Umgang mit Johannes⁷⁹ – und wird bei aller Gnosiskritik *gnoseogen* und kommt dem Manichäismus nahe. So versichert Henry dezidiert: „Keine Gnosis, sondern eine Ur-Gnosis, weil sie nichts der Kontemplation der Intelligibilität, irgendeiner Kontemplation etwas verdankt.“⁸⁰

Seiner ‚Ur-Gnosis‘ entsprechend finden sich allgegenwärtige *Dualisierungen*. *Ontologisch* seien *Welt* und *Leben*⁸¹ zwei ‚fundamentale und unzurückführbare Weisen des Erscheinens“⁸². Er versteht die „Welt als ein Medium absoluter Unwirklichkeit – als jenen leeren Ort, in den kein Lebendiger ... jemals vordringt.“⁸³ Die Ausklammerung der Welt mit Descartes *genius malignus*⁸⁴ führt zur *annihilatio mundi*⁸⁵, so daß die Außenheit der Welt gegen die fremde, unsichtbare Wirklichkeit des Fleisches⁸⁶ gesetzt wird. Der *Körper* wird dem *Fleisch* wie Außen dem Innen⁸⁷ entgegengesetzt. Dem ‚Lehm der Erde‘ steht die rein phänomenologische Materie (Affektivität

⁷⁷ HENRY, Inkarnation, S. 244, vgl. S. 259 f.; gegen Merleau-Ponty S. 184 f.

⁷⁸ HENRY, Inkarnation, S. 244. Er sieht allerdings „die gewaltige Lücke einer Konstitutionstheorie des eigenen Leibes“, weil ihr prinzipiell das „ursprünglich nicht konstituierte“ Fleisch entgegenstehe (S. 246).

⁷⁹ Vgl. die Differenz von Blumenbergs Passionsmeditation (HANS BLUMENBERG, Matthäuspassion, Frankfurt a. M., 1988) und Henrys Inkarnationsspekulation.

⁸⁰ HENRY, Inkarnation, S. 140.

⁸¹ HENRY, Inkarnation, S. 96 f.

⁸² HENRY, Inkarnation, S. 152.

⁸³ HENRY, Inkarnation, S. 105.

⁸⁴ HENRY, Inkarnation, S. 113.

⁸⁵ Vgl. Wendungen wie: „wenn das gesamte Universum des Sichtbaren ins Nichts gestürzt wurde“, oder wenn „der verwüstende Zweifel das Welterscheinen ausschließt“ (HENRY, Inkarnation, S. 114).

⁸⁶ HENRY, Inkarnation, S. 236.

⁸⁷ Das Fleisch „verdoppelt sich in einen konstituierten Leib (*chair*); unser Organleib in einen konstituierten organischen Körper (*corps*); unserer eigener Dingkörper in einen konstituierten dinglichen Körper (HENRY, Inkarnation, S. 259 f.). Der eigene Dingkörper (HENRY, Inkarnation, S. 255) wird konstituiert als „ein mundan dinglicher Leibkörper, der dennoch mit einem ‚Inneren‘ versehen ist“, mit einem erlebenden Fleisch (HENRY, Inkarnation, S. 256, i. O. kursiv).

des Erscheinens)⁸⁸ gegenüber. Dem entsprechend gebe es zweierlei *Denken*, zwei Wege der Phänomenologie.⁸⁹ Das *Erscheinen* des Lebens sei im *Gegensatz* zum traditionellen Denkhorizont zu erfassen⁹⁰, wie das Erscheinen im ‚Außer-sich‘ der Welt dem im Pathos des Lebens⁹¹ entgegenstehe. Demgemäß vertritt Henry dezidiert eine doppelte *Wahrheit*: „Es ist dann nicht mehr dieses Licht der Welt, welches die Wahrheit definieren kann. Diese Wahrheit der Welt wurde im Gegenteil außer Spiel gesetzt, damit eine an Ursprung höhere Wahrheit erkannt werde, welche auch Gewißheit (*certitude*) genannt wird: die Wahrheit das Lebens.“⁹²

Diese Dualismen sind so allgegenwärtig – wie prekär.⁹³ Das läßt sich an seiner *Verdopplung der Inkarnation* verdeutlichen. Sofern die Inkarnation bereits in Gen 1 ihren Anfang nehme in der ‚Zeugung‘ des Menschen⁹⁴, in dessen Fleisch sich das Wesen Gottes offenbare, vertritt Henry eine ‚Ur-Offenbarung‘, in der Gen 1 und Joh 1 ununterscheidbar werden. Dennoch will er die „der Welt gegenüber fremde[.] Ur-Offenbarung“ von jenem „Ereignis ohne Maß“ unterscheiden, welches die christliche Inkarnation darstelle.⁹⁵ Er spricht einerseits von jeder In-karnation‘ und ‚jedem Fleisch‘, zu denen andererseits jenes Ereignis ‚hinzutrete‘ in den ‚Einweihungsworten und -texten‘ des Christentums. Im Kommen in ‚ein Fleisch‘ offenbare sich „die ewige Zeugung des in der Selbstzeugung des absoluten Lebens erstgeborenen Einzigen Sohnes. Was die Inkarnation offenbart, ist die gegenzeitig phänomenologische Innerlichkeit von Vater und Sohn.“⁹⁶

Die Differenz von Christus und den Menschen sei demnach nicht sichtbar in einem Kontrast oder hörbar in außergewöhnlichen Worten⁹⁷, sondern liege in einer ‚verborgenen Realität‘. Aber da wir von demselben

⁸⁸ HENRY, Inkarnation, S. 109.

⁸⁹ HENRY, Inkarnation, S. 153.

⁹⁰ HENRY, Inkarnation, S. 106.

⁹¹ HENRY, Inkarnation, S. 206. Vgl. die Dualität des Erscheinens (HENRY, Inkarnation, S. 145); und „zwei ursprüngliche und fundamentale Modi der Manifestation“ (S. 239). Der Leibkörper ist selber eine ‚doppelte Wirklichkeit‘, der sich außen in der Welt manifestiert, und innen „von uns erlebt [wird] – in der patischen Selbstgebung des Lebens“ (S. 239). Oder: „Lebendige Leiblichkeit und mundaner Körper sind Apriori. Diese beiden a priori der Erfahrung unseres (Leib-)Körpers sind selber nur der Ausdruck der Duplizität des Erscheinens (S. 240).“

⁹² HENRY, Inkarnation, S. 114. Vgl. Wort des Lebens versus griechischer Logos (S. 404).

⁹³ Vgl. HENRY, Inkarnation, S. 104, 141 ff., 146 ff., 188, 256, 402.

⁹⁴ Vgl. HENRY, Inkarnation, S. 407 (hier werden die beiden Schöpfungsberichte konfundiert).

⁹⁵ HENRY, Inkarnation, S. 406.

⁹⁶ HENRY, Inkarnation, S. 407.

⁹⁷ HENRY, Inkarnation, S. 406 f.

Fleische seien, „welches in seiner Realität demjenigen [Christi] gleicht“⁹⁸, wird diese Differenz durch eine basale Identität vermittelt. Damit wird die Inkarnation Christi zur – gnosiverwandten – Erinnerung an unsere göttliche Abstammung: „Die Inkarnation offenbart uns unsere eigene Zeugung im Leben, unsere transzendente Geburt. Sie offenbart uns unsere *conditio humana* als Sohnsein.“⁹⁹ Zur theologischen Befestigung dieser These rekurriert Henry auf Irenäus’ *recapitulatio*¹⁰⁰, der zufolge die Inkarnation Christi zum „Ziel“ habe, den Menschen daran „zu erinnern“, daß er „am Anfang selber in diesem Wort“ geschaffen wurde.¹⁰¹

Was folgt aus dieser höchst problematischen Antwort der Phänomenologie auf ihre Überforderung durch die Religion? Wird hier auf den Entzug mit einer ‚Überdosis‘ reagiert? Oder wird die Entzugerscheinung radikaler Differenz einerseits zu extremen Dualismen verschärft, die andererseits mit einer unvordenklichen Immanenz kompensiert werden? Henry erklärte: „Das Christentum ist, man muß es anerkennen, eine Ur-Gnosis.“¹⁰² So habe schon Irenäus keineswegs die Gnosis als solche kritisiert, sondern nur diejenige ‚mit lügnerischem Namen‘. Die Gnosiskritik im Namen der wahren, besseren Gnosis wird im Anschluß an Irenäus von Henry übernommen – allerdings ineins mit den vom Kritisierten geerbten Problemen: der Weltfremdheit des wahren Gottes, der Dualismen sowie einer Übertreibung der Phänomenologie. Aber ist eine gnoseogene Theologie dagegen ein probates Therapeuticum? Es scheint, als hätte Henry den Entzug nicht ausgehalten.

Mit der Gnosiskritik Irenäus’ und Tertullians meint Henry, einem „wahrhaftigen Umsturz der Positionen der Gnosis“ beizuwohnen.¹⁰³ Hinzu kommt die besondere ‚Griechen‘-Kritik Henrys. Der „Umsturz der Gnosis“¹⁰⁴ bestehe in zwei Thesen: *das Leben sei die Möglichkeitsbedingung des Fleisches* (statt außerstande zu sein, Fleisch zu werden); und *das Fleisch ist die „phänomenologische Verwirklichung“ des Lebens* (statt außerstande zu sein,

⁹⁸ Vgl. HENRY, Inkarnation, S. 407 (i. O. kursiv): ein „innerhalb der Selbstzeugung des absoluten Lebens in dessen Wort gezeugtes unsichtbares Fleisch“ (HENRY, Inkarnation, S. 407).

⁹⁹ HENRY, Inkarnation, S. 407 f.

¹⁰⁰ HENRY, Inkarnation, S. 408.

¹⁰¹ HENRY, Inkarnation, S. 408. Allerdings sei in Christi Inkarnation als Mensch dem Menschen das „ursprüngliche Bild (*image*)“ gezeigt worden, nach dessen Bild er geschaffen sei.

¹⁰² HENRY, Inkarnation, S. 411.

¹⁰³ HENRY, Inkarnation, S. 210.

¹⁰⁴ Damit sei die Gnosis umgestürzt (HENRY, Inkarnation, S. 214).

es zu empfangen).¹⁰⁵ Das ist zwar christologisch (vielleicht noch) plausibel; aber eine ungeheuer überschießende Antwort der Phänomenologie. Einerseits wird die Phänomenologie bis zur Unerkennbarkeit verformt in eine Theorie des immanenten Absoluten. Andererseits wird die thematische Religion ‚urgnostisch‘ verformt, um der Immanenz des Absoluten willen. So wird die Inkarnation Christi als Prinzip der Selbstoffenbarung des Absoluten generalisiert zum Prinzip der Prinzipien – zum Modell, alle Selbstgebung zu denken.

Henrys Phänomenologie des Lebens bleibt bei allen Dualismen *in theologischer Perspektive* unterdifferenziert: Die Immanenz Gottes in jedem Lebendigen (‚deus sive vita‘) unterschreitet die Schöpfer-Geschöpf-Differenz. Die Generalisierung der Inkarnation Christi bis in die Erschaffung des Menschen verschärft diese Rückfrage. Natur (Schöpfung) und Gnade (Versöhnung) können dann nicht mehr sinnvoll unterschieden werden. Die Sünde ist nur noch in einer Dualisierung denkbar, die untragbare Folgen hat. Ist beispielsweise noch eine Erlösung denkbar – die nicht eine Erlösung von der Welt wäre?

10. Ausblick auf eine andere Therapie

Die Entzugserscheinungen der Phänomenologie angesichts ihrer Überforderungen durch die Religion hat Henry nolens volens mit einer Überdosis therapiert. So nicht – könnte das Fazit lauten. Und das aus theologischen wie phänomenologischen Gründen. Daß man auch anders kann, ist klar. Davon zeugen beispielsweise Ricoeur wie Levinas oder Waldenfels wie Blumenberg. Es läßt sich aus dem Versuch Henrys gleichwohl einiges lernen für das Verhältnis von Phänomenologie und Religion:

1. Seine pragmatistisch klingende Inversion ‚Leben vor Denken‘ und Denken als Funktion des Lebens zu konzipieren, bleibt sinnvoll.

2. Leben nicht ‚fleischlos‘ zu denken, sondern als Leben im Fleisch, ist phänomenologisch wie theologisch plausibel und gibt weiterhin zu denken.

3. Diese phänomenologische und anthropologische Problemstellung mit einer Inkarnationsmetaphysik für ‚gelöst‘ zu behaupten, ist allerdings weder theologisch noch phänomenologisch nachvollziehbar. Daran zeigt sich, daß man ein phänomenologisches Problem nicht mit Irenäus ‚lösen‘

¹⁰⁵ Beide Thesen schreibt Henry Irenäus zu (HENRY, Inkarnation, S. 211f., mit Verweis auf Adv. haer. V, 3.3 und III, 22.1).

kann – und umgekehrt das Problem des Irenäus nicht mit einer ‚Lebensphänomenologie‘.

4. Sprachphänomenologisch zeigt sich an Henry, daß die Generalisierung einer konkreten, idiomatischen *Metapher* wie der ‚Inkarnation‘ zum Prinzip einer Phänomenologie *Metaphysik* produziert.

5. ‚Nichts hinter den Phänomenen zu suchen‘ (wie Goethe erklärte), fordert einen Verzicht auf letzte Gründe und letztlich des ganzen Grundlegungs- und Konstitutionsmodells. Darauf zu verzichten, evoziert Entzugserscheinungen, denen Henry nicht standzuhalten in der Lage war.

6. Anscheinend verwechselt Henry (bzw. identifiziert programmatisch) eine indirekte Mitteilung (der Bedeutung des Lebens und Sterbens Jesu bei Johannes) mit einer direkten Beschreibung, und hält die von ihm stipulierte wahre Wirklichkeit hinter der augenscheinlichen für beschreibbar. Anders gesagt nimmt er eine imaginative Metapher als Prinzip einer symbolischen Ordnung und konfundiert damit beides. Die Differenz des Imaginären zum Symbolischen wird so übersprungen.

7. Die Bedeutung des Lebens und Sterbens Jesu rekurriert auf eine Begebenheit in der vorhandenen Wirklichkeit, nicht auf eine lebensmetaphysisch zu enthüllende Gegebenheit in einer verborgenen, zweiten Wirklichkeit, die als ‚Hinterwelt‘ erscheint. Die Inkarnationsmetapher ist eine imaginäre *Zwischenbestimmung* im Übergang von Welt und ‚Reich Gottes‘. Statt die Differenz zweier Welten zu unterstellen, würde ein Sprachdenken, wie es in den Gleichnissen und Metaphern Jesu vor Augen geführt wird, eine *andere Differenz* zuspielden: die von alter und neu werdender Welt. Es ist ein und derselbe Horizont, in dem wir uns bewegen, die Schöpfung. Der aber wird erweitert und verändert in der neuen Perspektive auf die Vollendung *dieser* Welt. Nicht zwei Horizonte liegen im gnoseogenen Widerstreit, sondern der eine wird überschritten, wandelt sich und wird neu. Die *Zwischenbestimmung* liegt daher nicht zwischen zwei Welten, sondern *im Übergang* von der alten zur neuen Gestalt der Welt. Diese *eschatologische Differenz* scheint passender zu sein, um mit den Entzugserscheinungen umzugehen, als eine metaphysische ‚Ur-Gnosis‘.

8. Das vielleicht zentrale phänomenologische Problem von Henrys Versuch ist einerseits sein vielfach variiertes Dualismus, der andererseits regiert wird von einer harten Identitätsthese: als Grundfigur der absoluten Gewißheit dient nicht mehr die anschauliche Evidenz, sondern die Unmittelbarkeit des Gefühls, genauer die Evidenz der Selbstgegenwart in der *Autoaffektion*. Das Pathos allerdings ‚solipsistisch‘ zu konzipieren, ist phänomenologisch kontraintuitiv und kontraproduktiv. Wenn man einen diskreten, differenzwahrenden Umgang mit den Entzugserscheinungen von Alterität und Externität finden will, sollte man es eher als eine

‚Figur des Dritten‘, d. h. als *Zwischenbestimmung* fassen. Revitalisiert man hingegen eine neue Identitätsphilosophie, aus der sich der exponierte Dualismus ergibt – bleibt es bei einer Theorie der wahren Hinterwelt, die für die Phänomene und Vollzüge wenig Sinn hat. Statt die Zwischenbestimmung als Figur des Übergangs vom Anderen her und responsorisch auf ihn hin zu fassen, wird bei Henry ‚das Leben‘ zum opaken Ursprung in metaphysischer Ursprungslogik.

Damit wird verspielt, was durch das *Pathos* als Figur des Dritten zwischen Ethos und Logos gewonnen werden könnte. Eine leichte, aber gravierende Verschiebung könnte diese Figur öffnen und produktiv in Bewegung bringen: von der *Heteroaffektion* aus zu denken, statt von einer opaken Identität des ‚autos‘. – Das wäre eigens zu diskutieren.¹⁰⁶

Daß Henrys Versuch einer Phänomenologie der positiven Religion des Christentums problematisch ist (und eher zu einer ‚christlichen Phänomenologie‘ gerät), heißt noch lange nicht, daß Phänomenologie als Methodos einer Religionsphilosophie zum Scheitern verurteilt wäre. Die m. E. kritische Frage – wie eine Wasserscheide in den Antworten der Phänomenologie auf die Überforderungen durch die Religion – ist und bleibt, ob man ihnen radikal *ausweicht*, ob man sie *überwältigt* (wie Henry) – oder ob man dieser Überforderung versucht *standzuhalten*, auch wenn die Entzugserscheinungen ein gewisses Zittern provozieren.

Von der Religion überfordert zu sein, ist die Theologie ebenso gewohnt, wie die Phänomenologie mittlerweile gewohnt ist, von den genannten ‚Entzugserscheinungen‘ überfordert zu werden. Daß sich die Phänomenologie dadurch verändert, ist wohl unvermeidlich, wenn sie den Phänomenen ‚gerecht‘ werden will, die in eidetischer Reduktion ‚auf der Strecke‘ blieben. Die Frage ist allerdings, ob man dann noch von ‚Phänomenologie‘ sprechen muß. Da es hier keine sanktionierten Urheberrechte gibt, bleibt das möglich. Aber ratsam ist dann jedenfalls, kenntlich zu machen, in welchem Sinne davon die Rede sein kann.

Das soll ausblickend noch angedeutet werden – mit einem konstruktiven Unterschied. Um den Horizont zu öffnen und die Phänomenologie produktiv zu labilisieren kann man unterscheiden: eine Phänomenologie *symbolischer* Ordnungen einer Kultur (und Religion) von einer Phänomenologie des *Imaginären* einer Kultur (und Religion).

Der Unterschied läßt sich an der absoluten Metapher des ‚Körpers‘ verdeutlichen. Bekannt seit Menenius Agrippas Fabel (ca. 500 v.) vom Staat als Körper ist diese Metapher für das Reich Gottes wie für die Kirche gängig geworden und bis in die Organismusmetaphorik des 18. und 19. Jh. in Kraft

¹⁰⁶ Vgl. STOELLGER, *Passivität aus Passion*.

geblieben. An ihrer Verwendungsgeschichte ließe sich einerseits die *Ordnungsfunktion* dieser symbolischen Prägnanz wie deren *Formvarianz* erheben. Was sich darin beiläufig zeigen würde, wäre auch, wie ein imaginärer Horizontvorgriff die Ordnung verändern und überschreiten, wenn nicht sogar stören oder sprengen kann – oder *vice versa* wie mit dieser Metapher eine symbolische Ordnung *gehärtet* werden kann. *Stabilisierung und Labilisierung* kann man diese Dialektik des Symbolischen und des Imaginären nennen.

Die Liquidität einer Labilisierung macht einen direkten Zugriff auf die Vollzüge unmöglich. Imaginäre Horizontvorgriffe entziehen sich der Feststellung in einer (finiten) Beschreibung. Aber in den leichten oder gravierenden Verschiebungen *zeigt* sich (beiläufig gleichsam), wie eine Differenz wirksam sein kann gegenüber der symbolischen Ordnung. *Woran* sich das zeigt, sind nicht Phänomene immanenter Gegebenheit, sondern kulturelle Darstellungsformen: Metaphern, Gleichnisse, Erzählungen oder Bilder beispielsweise. Sich auf diese stets verspäteten *Spuren* zu beziehen, trägt der *Unmöglichkeit* Rechnung, die *Vollzüge* und *Ereignisse* des Imaginären gleichsam ‚an sich selbst‘ zu fassen und zu verstehen.

Das gilt *mutatis mutandis* auch in pragmatistischer Perspektive: wenn sich von den kulturellen Formen wie den Texten einer Religion nicht zu reichend *semantisch* handeln läßt, weil sich erst in deren Gebrauch, Wirkung und situativer Konkretion zeigt, was mit ihnen bedeutet wird – und wenn wir dieses konkreten Gebrauchs nur ‚in actu‘ gewahr werden können, diese Aktualität aber nie in erfüllter Anschauung gegeben ist –, ergibt sich ein Problem der Gegebenheit dessen, wovon zu handeln wäre. Blumenbergs Antwort beispielsweise war es, die eidetische in eine *imaginative und memoriale* Reduktion zu transformieren. Memorial und imaginär zu verfahren im Umgang mit den indirekten Spuren in Texten – führt zur *Venunreinigung* der Phänomenologie. Beschreibung und eigenes Schreiben (Fortschreiben) gehen ineinander über. Der Entzug der Präsenz provoziert einerseits eine Beschränkung auf die Repräsentationsformen. Andererseits führt die Arbeit an den Repräsentationen zu neuen Präsenzeffekten – ebenso wie die Arbeit am Symbolischen Imaginäres freisetzt.

Derrida notierte in seinem *Adieu au Levinas*: „Die Phänomenologie *unterbricht sich selber*. Diese Unterbrechung von sich durch sich, wenn so etwas möglich ist, kann oder muß das Denken auf sich nehmen ... Ist Gastlichkeit dann nicht die Unterbrechung des Sich?“¹⁰⁷ Ob das allerdings eine *reflexive* Unterbrechung sein muß, mit der die Phänomenologie *sich selber* unterbricht – das scheint fraglich. Denn unterbrochen zu *werden* von einer Über-

¹⁰⁷ JACQUES DERRIDA, *Adieu*. Nachruf auf Emmanuel Lévinas, München/Wien, 1999 S. 73f.

forderung, die das Denken nicht einfach ‚auf sich nehmen‘ kann – wäre vielleicht ein weiterführender Übergang der Phänomenologie.

Summary

Husserl conceived Phenomenology as an eidetic science, such that little remained to be said about the phenomena of religion. Religion overburdens such a phenomenology – something that provokes withdrawal symptoms – in a double sense. That which appears only in withdrawal provokes excesses of transcendental phenomenology, as were ventured by Heidegger, Gadamer, Figal, Vattimo or Blumenberg. The later that religion returns as the topic of a changed phenomenology, the more clearly it does so – with Levinas as with Ricoeur, with Marion as with Henry and Kühn, with Nancy as with the late Derrida or Waldenfels. Among those paradoxical basic phenomena are withdrawal symptoms such as gift, time, event, pathos or materiality. By example of the phenomenology of Michel Henry, a therapy of these withdrawal symptoms is critically outlined and a view of other therapies sketched.

Zusammenfassung

Husserl konzipierte Phänomenologie als eine Wesenswissenschaft, so daß über die Phänomene von Religion wenig zu sagen blieb. Diese Phänomenologie ist von der Religion überfordert – was Entzugserscheinungen provoziert – im doppelten Sinne. Was sich nur im Entzug zeigt, provoziert Überschreitungen der transzendentalen Phänomenologie, wie sie von Heidegger, Gadamer, Figal, Vattimo oder Blumenberg gewagt werden. Je später desto deutlicher kehrt die Religion wieder als Thema einer veränderten Phänomenologie bei Levinas wie bei Ricoeur, bei Marion wie bei Henry und Kühn, bei Nancy wie beim späten Derrida oder Waldenfels. Deren paradoxe Basisphänomene sind Entzugserscheinungen wie Gabe, Zeit, Ereignis, Pathos oder Materialität. Am Beispiel der Phänomenologie Michel Henrys wird einer Therapie dieser Entzugserscheinungen kritisch nachgegangen und ein Ausblick auf andere Therapeutica skizziert.

Beiträge

The True Character of *Elenchos*

VON

ROBERT METCALF (Denver)

„So handelt es sich noch in der platonischen ‚Dialektik‘ um die ‚dorische Harmonie von Logos und Ergon,‘ die das eigentliche Ethos des elenktischen Tuns des Sokrates ausmacht“

HANS-GEORG GADAMER¹

In the two decades since Gregory Vlastos published his influential interpretation of Socratic *ἐλεγχος* many scholars have wrestled with what he called „the problem of elenchus“: namely, the problem of understanding how Plato’s Socrates undertakes to prove that certain moral propositions are true when the dialogues show him proving only the inconsistency of his interlocutors’ various claims.² Vlastos resolved this problem by attributing to Plato as author the assumption that „whoever has a false moral belief will always have at the same time true beliefs entailing the negation of that false belief.“³ With this assumption in place, Plato’s Socrates is then able to „get at truth“ [ἔξει τῆς ἀληθείας] through *ἐλεγχος*, as he tells Callicles in the *Gorgias*, by using the true beliefs held by his interlocutors, and made

¹ H.-G. GADAMER, Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles, in: Gesammelte Werke 7. Griechische Philosophie III, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), p. 152.

² G. VLASTOS, Socratic Studies, edited by Myles Burnyeat, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994, p. 18. The publication which began the long scholarly debate is Vlastos’ *The Socratic Elenchos*, in: Oxford Studies in Ancient Philosophy 1 (1983), pp. 27–58, a revision of which is chapter 1 of *Socratic Studies*, titled: „The Socratic Elenchos: Method is All“.

³ VLASTOS, Socratic Studies, p. 25. Here Vlastos calls this assumption „meta-elenctic,“ by which he means, presumably, that it is Plato’s methodological supplement to Socrates’ elenctic practice.