

## **Leibliche Individuierung als originäres Erscheinen. Zur Bestimmung einer ontologisch- phänomenologischen Grundfrage**

Rolf Kühn  
Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

### **Abstract** **Bodily Individuation as Original Appearing**

So far, philosophy has conceived of the principium individuationis in terms of of a unique position in space and time coordinates. However, this leads to equate the living human individual with things in this respect. In the phenomenological analysis, corporeality assumes on the contrary such individuation, not only as singular *Erleben*, but also as arch-impression within auto-affection. Thereby, a radical passivity or *Passibilität* guarantees the connection between body (*Leib*) and Life, as well an original self-appearing of appearing, which is not anymore dependent on the transcendence of space and time. A further consequence is that the transcendental character of consciousness and subjectivity is no longer a merely formal structure, but is the concrete life of the purely phenomenological individual as pre-reflexive ipseity.

**Keywords:** Heidegger, Henry, phenomenology, body, individuation

Besitzen wir keine vermittelnde Kategorien des Denkens mehr, wenn die Präsenz als jeweilige pathische Immanenz der reinen Erprobung des absolut phänomenologischen Lebens zu erfassen ist, dann ist jede Seinsdifferenz aufgehoben. Es verbleibt nur das je modalisierte Affiziertsein als leiblich-subjektive Bestimmung. Allerdings ist damit nicht jegliche phänomenologische Bezüglichkeit ausgeschaltet, vielmehr bedeutet die unmittelbare Präsenz als je absolute Modalisierung von Freude/Schmerz in ihrer originären Einheit einen Bezug zum permanent gegebenen Leben als eine transzendente Verlebendigung in stets individuiert gegebener Leiblichkeit. Diese bildet keine Lokalisierung in einem transzendent erstellten Bewusstseinsfeld mehr, sondern jene Weise selbst, *wie*

Leben rein immanent durch sich selbst zu Leben wird, ohne dafür noch eine Zeitlichkeit denken zu müssen. Die Reduktion von Raum und Zeit impliziert hierbei auch den Ausschluss jeglicher Allgemeinheit als einer ersten Substanz oder primordialer Wesen oder Ideen. Folglich existiert nicht erst Leben und dann ursprünglich individuierte Leiblichkeit, so dass letztere anthropologisch auch nicht als Andersheiten ontologischer Natur kausal oder genetisch miteinander vermittelt werden müssten. Hierzu wurde in Bezug auf das Denken Henrys originärer Selbstimpressionabilität auch der Begriff der “Propriozeption” eingeführt, ohne hier auf die weiteren empirischen Zusammenhänge von Körperbild und Körperschema eingehen zu können (Vgl. Dopatka 2019, 9f. u. 362ff.).

### **1. Originäre Einheit von Passibilität und transzendentaler Verlebendigung**

Der Ausschluss von Differenzen oder sonstiger transzendentaler Dimensionalität als Er-öffnung von reflexiven oder hermeneutischen Verstehensakten (Heidegger), welche gemäß der philosophischen Tradition ein sinnliches Kernsubstrat prädikativ und identifizierend anreichern (Husserl), bedeutet im rein immanenten Verhältnis von Leib/Leben kein Fehlen an Relationen und damit irgendeine Art von “Gegebenheit” als unmittelbar entzogener Gegenwart (Marion). Vielmehr ergibt sich die originäre Selbstgründung eines jeden möglichen Bezuges als phänomenologisch-ontologische Bezüglichkeit schlechthin aus dem individuierten Leben als originärem Leben in seiner jeweilig modalisierten Leiblichkeit als Selbsterscheinen des Erscheinens. Diese besagt daher zunächst keinen egologischen oder psychologischen Bezug zwischen Leben und Individualität als “Person”, weil dadurch nur wiederum der transzendente Charakter des *Sich*-Beziehens als ein intentionales “Beziehen auf ...” gedacht würde, ohne dieses rein immanente *Sich* des Bezuges selbst als Bezüglichkeit zu erproben. Spinozas immanente Kausalität von Substanz/Modus (vgl. Kühn 2018, 79-121) sowie Heideggers Substanzdekonstruktion als Vorhandenheitskritik weisen beispielhaft darauf hin, dass im Ursprungsbereich des Selbsterscheinens eine originäre Bezüglichkeit zu fassen bleibt, bei der die beiden Größen des

Bezuges nicht getrennt von ihrem Bezugsverhältnis als unmittelbar immanenter Präsenz selbst gegeben sein können. Daher ist zu sagen, dass die Identität des Verhältnisses von Leib/Leben ein Sich beinhaltet, dessen Ipseität genau die originäre Individuiertheit dieser mit sich selbst identischen transzendentalen Verlebendigung ausmacht, auch als "Intensität" in ihrer jeweils affektiven Bestimmtheit benannt werden kann. Auch für Heidegger ist das "Bezughafte" in der Tat weder "Ding" noch "Zustand", impliziert jedoch hinsichtlich des Seins dessen "Zuwurf" wie "Verwerfung" (Heidegger 1981; 1979; 2005) während die "Intensität" bei G. Deleuze und F. Guattari nur energetisch-libidinös als "organloser Körper" gefasst wird (Deleuze & Guattari 1972; 1974).

In der einfachen – und nicht länger zusammengesetzten – absoluten Reziprozität von Leiblichkeit und Leben als ursprünglicher Selbstgegebenheit des Erscheinens herrscht mithin ein Vollzug, dessen konkrete Ermöglichung als innere "Kraft" die Affiziertheit des Lebens als jeweilige Individuierung selbst ist. Und was sich hier als "Ur-Individuum" im Sinne Nietzsches (1972, 65f.) affiziert, affiziert sich in der ständigen Affektion des Lebens selbst, so dass die Selbigkeit von Affiziertwerden und Affiziertsein, das heißt von Akt und Gehalt, die originäre Leiblichkeit dieses Bezuges als Kraft der Bezüglichkeit als solcher bildet. Es kann dies folglich auch keine Graduierung der Perzeptionen nach Leibniz bzw. eine Ex-tension der sinnlichen Unmittelbarkeit in eine notwendige objektivierende Vereinzelnung hinein nach Hegel mehr bedeuten,<sup>1</sup> weil das affektive Wesen des Lebens in sich selbst bereits leiblich individuiert bzw. inkarniert ist. Jede Affektion als originäre Affektabilität vermag sich nämlich nur in ihrer bestimmten Einmaligkeit zu ergreifen, welche die Bezüglichkeit des Lebens zu sich selbst als Kraft oder als affektiven Modus ohne mögliche Negation darstellt.

Diese Kraft als apriorische Präsenz besagt demnach keine Qualität, welche dem Wesen des Lebens in seiner jeweiligen Modalisierung nachträglich zugesprochen würde, sondern sie ist mit der Passibilitätswirklichkeit der transzendentalen Leiblichkeit als solcher gegeben. Insofern sich nämlich jede Affektion in ihrer Affizierbarkeit unmittelbar

selbstaffiziert, erleidet sie sich selbst als jene Affektivität, durch welche das rein phänomenologische Leben ohne Genese zum Leben in seiner schweigenden Immanenz als Leibpräsenz in jedem Augenblick diesseits aller Zeit “wird”. Indem sich das Leben in seiner affektiven Individuierung selbst entgegennimmt und sich folglich auf diese Weise in seiner Selbstgebung auch selbst erträgt, erleidet es sich als der “Ur-Leib” solcher Bezüglichkeit von Selbstrezeptivität (Propriozeption) und Selbstgebung.<sup>2</sup> Die leibliche Individuierung bedeutet mithin im Ursprung des Erscheinens das immanent phänomenologische Gesetz der transzendentalen Affektivität als Leben in seinem je konkreten Selbstvollzug. Deshalb wird die Bewegtheit der Bezüglichkeit als “Kraft” aus jener Passibilität selbst geboren, mit der sich das Leben als originäre Einheit seiner inneren Selbstbezüglichkeit je leiblich individuiert entgegennimmt. Insofern ging schon Nietzsche weiter als Husserl und Heidegger, wenn er den “Ur-Schmerz” – verstanden im absolut phänomenologischen Sinne – als selbstrekurrente Wirklichkeit der leiblichen Ursprungsrezeption aufwies, nämlich als “Wille zur Macht” oder “ewige Wiederkehr”, was unserer originären Erscheinensanalyse als Immanenz entspricht (Nietzsche 1972).

Von hier aus klärt sich dann bereits programmatisch, warum leibliche Präsenz zugleich originäre Subjektivität beinhaltet, denn letztere ist kein Ausdruck für ein metaphysisches Projekt der Selbstvorstellung in allem Seienden und damit dessen Beherrschenwollen durch das menschliche Bewusstsein, wie dies mit Recht Heidegger (1994, 141ff.) kritisierte, sondern die Subjektivität ist unbegrenzte Rekurrenz der Passibilität als sich selbst erleidende oder empfindende Ipseisierung in ihrer reinen Selbstgegenwart. Damit ist die ursprüngliche Individuiertheit auch keine numerische Vereinzelung im gattungsspezifischen oder ousiologischen Sinne mehr, sondern ihre rekurrente Verlebendigung als das Sich-Selbst-Empfinden in allem *cogitare* als *se sentire* nach Descartes<sup>3</sup> bedeutet vielmehr die Übereinstimmung mit der Selbstaffektion des Lebens als dessen Pathos in all seinen leiblichen Vollzügen, so dass damit im Sinne Fichtes<sup>4</sup> auch die “Seligkeit des Lebens” zu jedem Augenblick gegeben ist. Und die dabei von ihm

geforderte “Selbstvernichtung” der personalen Individualität zugunsten eines “allgemeinen Sollens” im menschheitlichen “Wir” ist deshalb keine idealisierende Moral der Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine, sondern die notwendige phänomenologische Rückbesinnung auf eine originäre Gemeinschaftlichkeit (Henry 2005, 140-159). Diese ist gerade mit der ko-pathischen Leiblichkeit als der für jedes “Ich” gleichen Rekurrenz im Leben gegeben, woraus ein vorurteilsfreies kulturelles Miteinander überhaupt erst entstehen kann.

Alle bisher analysierten Verhältnisse der rezeptiven Passibilität als verlebendiger Rekurrenz der Immanenz blieben allerdings radikal phänomenologisch noch unausgewiesen, falls nicht eben die leibliche Materialität dieser affektiven Grundbezüglichkeit deutlich benannt würde. Hier hat die philosophische Tradition durch den Zusammenhang von Individuierung und Materialprinzip seit der Antike intuitiv Richtiges erkannt. Aber das materiale Substrat (*hyle*) ist weder ungeformt zunächst (*apeiron, chora*), um dann in die Vielheit der numerischen Vereinzelnung transformiert zu werden, noch ist es eine bloß naturale oder organische Materie, sondern die Individuiertheit bezieht sich stets auf eine bereits in sich selbst affizierte Leiblichkeit (Majolino 2002, 81-106). Mit anderen Worten muss jene Passibilität, in der sich das Leben selbst entgegennimmt, als ein originär selbstimpressionales “Fleisch” (*chair*) verstanden werden, in dem sich das Leben selbst als Leben in seiner unmittelbaren Präsenz erprobt. Selbstimpressionalität oder “Propriozeption” ist damit das materiale Wesen der passiblen Individuiertheit, ohne substanzhaftes *hypokeímenon* zu sein, woraus sich radikal phänomenologisch ergibt, warum alles Empfinden ebenso leiblich singular wie subjektiv partikulär auftritt. Denn die Subjektivität als je unverwechselbares Sich-Selbst-Empfinden-Können im Sinne der transzendentalen Verlebendigung dieser Ursprungsphänomenalisierung ist immer leiblich individuiertes Empfinden. Das heißt als Empfinden einer konkreten Ipseität, insofern keine Empfindung vom Ich und von der immanenten Leiblichkeit als Einheit des originären *cogito* getrennt zu werden vermag, wie

auch Sartre (1947; 1973) dies prinzipiell für die unthematische Selbstheit des präreflexiven Bewusstseins erkannt hatte, ohne jedoch die weiteren phänomenologisch-ontologischen Konsequenzen daraus zu ziehen.

In dieser Hinsicht besagt folglich die originäre Individuierung eine unabstreifbar rein phänomenologische Materialität, welche als Leiblichkeit des Affektiven in ihrer stets gegebenen Unmittelbarkeit zugleich eine absolute Situietheit im Leben bedeutet.<sup>5</sup> Kein "Individuum" ist letztlich in einem äußeren Ort lokalisiert, sondern das *Hic* oder die *Haecceitas* des leiblich individuierten Seins ist eine ursprüngliche Bezüglichkeit ohne Distanz oder Differenz in der reinen Immanenz ihres material-phänomenologischen Verhältnisses von Leiblichkeit und Individuiertheit. Weil die leibliche Individuiertheit in der Passibilität der affektiven Lebensübereignung ihren Ursprung nimmt, bzw. sogar diese Übereignung als Selbstaffektion schlechthin ist, bedeutet diese Leiblichkeit als originäre Präsenz unmittelbar eine "Diesheit" in einem "Hiersein", welches ebenso unvertauschbar wie unvorstellbar ist. Und zwar nicht nur, weil kein anderes Individuum zur gleichen Zeit denselben Platz wie ich selbst einzunehmen vermag, sondern weil die Selbstbindung des Lebens an sich selbst als inkarnierte Originarität in dessen immanent affektiver Fleischlichkeit niemals aufgelöst werden kann: "Aber da ist keine Hoffnung. Ich bin, der ich bin: wie käme ich von mir selber los", wie Nietzsche (1973, 863 [III.14]) so treffsicher in seiner "Genealogie der Moral" bemerkte.

Deshalb ist auch die zeitunabhängige Passibilität kein bloß vorübergehendes punktuell Geschehen, welches als *arché* von seinem *télos* getrennt wäre, sondern die Leiblichkeit als affektive Präsenz beinhaltet die immanente Historialität dieses immemorialen Anfangs als permanente Praxis, das heißt als Modalisierung stets individuiierenden, weil originär individuierten Lebens. Will man hier eine begriffliche Unterscheidung aufrechterhalten, so ließe sich von der jeweils "transzendentalen Geburt" (Henry) innerhalb der reinen Lebensgenealogie als von der Individuierung des zunächst nicht intentionalen, sondern rein passiblen "Mich" sprechen, während die Individualität eher

die Weiterzeugung des daraus sich modalisierenden spontanen Ich als Ego in seinem akthaften Habitus ergäbe. Aber da diese Individuation dennoch eine ständige Bewegung in der Permanenz der leiblichen Affektion darstellt, sind Individuierung und Individualität im Grunde identisch und werden auch nicht durch eine Entwicklung zur "Persönlichkeit" hin (Husserl) oder durch einen psychologischen "Individuationsprozess" (Jung) erhöht, in dessen "Selbst" allgemeine Archetypen durch eine Bewusstwerdung zur seelischen Integration gelangten (vgl. beispielsweise Jung 1971, 124ff.). Sowohl das Ansetzen eines erinnerungsmäßig limeshaften oder libidinösen Unbewussten wie von typenhaften Modellen bleibt spekulativ und von der un-aufgeklärten Transzendenzvorgabe eines allgemein ek-statischen Bewusstseins abhängig. Denn wenn die radikal phänomenologische "Individuation" zu keinem Augenblick auf irgendeinem Untergrund von Allgemeinem erfolgt, dann ist sie an jedem Punkt ihres immanenten Werdens nichts anderes als je konkret originäre Individuiertheit. Dies gilt im weiteren Sinne auch von heutigen Genderdebatten, insofern das "Geschlecht" weder biologisch noch psychologisch unmittelbar mit der originären Passibilität des Sich-Empfinden-Könnens in eins fällt, sondern den rein phänomenologischen Übergang vom "Sinnlichen" zum erotisch "Sensuellen" hin beinhaltet, der in all unseren Begegnungen affektiv wie kulturell mitgegeben bleibt (vgl. Schweizer u. Richter-Appelt 2012; Henry 2002 322ff.).

## **2. Leiblichkeit als Weltbezug, Religion und Kultur**

Dieser immanente Präsenzbegriff der Individuiertheit als affektiver Leiblichkeit der Passibilität im Sinne transzendentaler Ermöglichung jeglichen Empfindens birgt zusätzliche eidetische wie kritische Konsequenzen. Ist jedes Empfinden in seiner reinen Impressionalität absolut leiblich bestimmt und durch diese seine lebendige Affektionsbezüglichkeit zugleich eine Kraft, dann bedeutet auch "Weltsein" für ein solch präreflexives Ursprungsbewusstsein originäres Affiziertsein als impressional-ästhetisches Wertsein. Hier fließen Analysen von Descartes bis hin zur gegenwärtigen phänomenologischen Dekonstruktion zusammen, denn eine Ipseität impliziert originär Welthaftigkeit sowie Begegnungen als grundsätzlich affektive Situationen (vgl.

Kühn 2019, 43ff.). Wir wollen das Mitsein als Mitpathos dadurch keineswegs der Welthaftigkeit bzw. Gesellschaftlichkeit subsumieren, wie es bei Husserl und Heidegger geschieht und in der gegenwärtigen Soziologie eine äußerste Reduzierung erfährt als Rolle oder Verhalten. Für unseren Beitrag soll hier nur festgehalten werden, dass Individuiertheit einer Situation als leibliche Subjektivität keine bloß selektive Wahrnehmung beinhaltet, sondern eine subjektiv-gemeinschaftliche Praxiswirklichkeit, die stets eine radikal phänomenologische “Inter-Subjektivität” beinhaltet, ohne einem bloß lebensweltlichen Pragmatismus zu huldigen. Denn es handelt sich dabei zunächst stets um eine je immanente Kraft, durch die sich ein “Blickwinkel” als “Interesse” an einem Wert als Affektion überhaupt bekundet, welcher als originärer “Lebenswert” stets innerlich erprobt wird, auch wenn dabei die gesellschaftliche Symbolik nicht ausgeklammert werden muss. Das wahrgenommene Weltsein insgesamt bildet dadurch die Ästhetik der leiblich-subjektiven Individuiertheit, ohne die kein Weltbezug mit seinen konkret phänomenologischen Inhalten möglich wäre (vgl. Sorace 2007, 291ff.).

Wir sind allerdings weit davon entfernt, durch solch phänomenologischen Aussagen irgendeinen moralischen Individualismus transzendental aufzuwerten, wie er etwa bei Max Stirner in seinem Werk “Der Einzelne und sein Eigentum” von 1844 vorliegt. Aber ebenso sind wir durch das leiblich fundierte *principium individuationis* davor gefeit, die Individuiertheit allein durch begriffliche Gegensätzlichkeiten zu bestimmen – sei es klassisch durch Wesen/Gattung, Einheit/Vielheit, Einfachheit/Zusammengesetztes usw. oder dialektisch durch einen geschichtlichen “Lebensprozess” als Logik der Bewusstseinsentwicklung wie bei Hegel.<sup>6</sup> Die radikal phänomenologische Individuierung als Verleiblichung ist streng ontologisch zugleich – nämlich als Inkarnation im originären Sinne – der Realitätszugang schlechthin in einer stets gegebenen leiblichen Präsenz. Dies lässt sich auch als Prinzip der Ipseisierung als solcher ansprechen, ohne dabei etwa Schopenhauers pessimistisch getönte metaphysische Lehre von der Entleerung des Willens im Sinne individueller Desillusionierung übernehmen zu müssen, selbst wenn bei



Schopenhauer erstmals ein eigenständiger, proto-phänomenologischer Entwurf zur Leiblichkeit als Individuierung in der Neuzeit vorliegt (Kühn 2021, 38-82).

Erschließt sich mithin durch dieses Prinzip des leiblich-individuierten Erscheinens als originärem Selbsterscheinen ein jegliches Reale wie Ideale in seiner ursprünglich konkreten Manifestation als Gegebenheit, dann kann sich in der Tat kein bloß empirisch gedachtes Individuelle über dieses Prinzip des Erscheinens erheben, weil es selbst darunter fällt. Allerdings kann ebenfalls solch phänomenologische All-Präsenz über keine hermeneutische “Sammlung” der geschichtlichen Sinnzu-sprechungen mehr subsumiert werden. Denn die Auslieferung der Individuierung wie Individuation an irgendeine Art von zeitlichem Gedächtnis verkennt den radikal immemorialen Charakter leiblich-sinnlicher Rekurrenz, welche durch keine Sprache – sei sie Bedeutung, Sinn, Biographie, Narrativität oder Deutung – eingeholt zu werden vermag (vgl. Marion 2020, 293-305). Die Leiblichkeit bleibt selbst das originär fleischliche Gedächtnis jener Kraft als Ipseisierung unserer Vermögen in ihrer Einheit, so dass alles sinnliche wie geistige Ergreifen von Wirklichkeit jeweils auf diese Ur-Individuierung aller Potentialitäten zurückgreift. Dies hat ohne Zweifel Maine de Biran in der Vergangenheit für die konstitutive Selbstapperzeption der praktischen Ich-Anstrengung als unmittelbarer “Wille” am eindeutigsten aufgezeigt, bevor dies von Henry dann als “Können zu können” (*pouvoir pouvoir*) weiterführend für die leiblich-fundierten Phänomenanalysen in allen Bereichen wie unter anderem Philosophie, Kunst, Ökonomie und Kultur aufgegriffen wurde (vgl. Maine de Biran 1963; Maine de Biran 2008, 198ff., Henry 2017).

Wie aber steht es dann mit dem singularisierenden Gesetz *ab alio* oder, anders gesagt, um das Verhältnis von Gott und Individuum, sofern mit dem Begriff “Gott” zumeist “das Andere schlechthin” in den Religionen und Philosophien gedacht wird? Solange Gott im monistisch unbefragten Horizont der Transzendenz im Anselmschen Sinne beispielsweise als der theistische oder irgendwie beweisbare Gott gedacht wird (was dann alle virtuellen Atheismen bereits

einschließt) (Anselm 1984), ist seine absolute Ferne als die maximale Differenz in ihrer Absolutheit der Andersheit gegenüber der Endlichkeit ontologisch unvermeidbar. Eine Endlichkeit der Individualität als “Geschöpf” wird in solchem Rahmen immer ein von Gott distanzirtes Wesen bezeichnen, so nah auch die weiteren gnadenhaften Vermittlungen danach auftreten mögen. Sobald dieses Verhältnis jedoch als die immanente Selbstoffenbarung Gottes als des sich selbst zeugenden Lebens “im Anfang” gemäß dem Johannesprolog oder Meister Eckhart betrachtet wird (vgl. Enders u. Kühn 2011, 149ff.), entfällt nicht nur die Distanz einer äußeren “Schöpfung”, sondern die absolute Passibilität unserer originär leiblichen Lebensgeburt verändert dadurch auch den Charakter ihrer “Kontingenz” selbst.

Denn diese wird daraufhin nicht mehr als Grenzmodus der Individualität wahrgenommen, sondern als ungeteilte Reziprozität in ein und demselben Leben. *Ab alio* bejaht dann zwar weiterhin, dass ich mich nicht durch mich selbst setze, aber je tiefer ich durch die Passibilität meines transzendentalen Mich in die Präsenz meiner leiblichen Rekurrenz gelange, desto mehr erprobe ich in dieser grenzenlosen Rückläufigkeit der Ab-gründigkeit solcher Ipseität des Lebens auch die unendlich selbstaffektive Transparenz des absoluten oder göttlichen Lebens als solchem. Die zeitliche Unabschließbarkeit der jeweils sich selbst im Leben individuierenden Affektionen berührt mit anderen Worten in jedem Punkt einer solch originären Verleiblichung die schon immer gegebene Einheit mit dem sich selbst zeugenden “Leben Gottes”, so dass hier “Endlichkeit” das Gegenteil zur traditionellen Auffassung besagt – nämlich ununterbrochenes Geborenwerden in der ursprünglichen Selbstpräsenz des absoluten Lebens Gottes selbst. Auch dies gibt Kierkegaard (1950, 93; siehe ebenfalls Gron 1999) bereits grundlegend zu verstehen, wenn er schreibt: “Der tragische Held vollzieht die Resignation auf sich selbst, um das Allgemeine auszudrücken: der Glaubensritter vollzieht die Resignation auf das Allgemeine, um ein Einzelner zu werden.”

Sprechen wir von keinem beweisbaren "Gott" mehr, sondern von dessen unmittelbar gewisser Selbstoffenbarung als Leben, welches das unsrige ist, dann muss allerdings auch diese Selbstoffenbarung radikal phänomenologisch ausgeleuchtet werden. Was sich als das "Selbst" Gottes in dessen Einfachheit offenbart, ist selber schon eine innere Bezüglichkeit, welche sich in ihrem Offenbaren ihrerseits als "Person" ipseisiert, nämlich nach christlicher Tradition als der "Sohn". Behalten wir von diesem trinitarischen Credo nur die strukturelle Affinität zu unserer eigenen originären Individuierung zurück, dann offenbart sich mithin das absolute Leben an sich selbst ebenfalls in einer inneren Zeugung als Affektuiierung oder Liebe, welche die Wortwerdung des Sohnseins ist. Und an dieser Stelle revolutioniert sich die klassisch-philosophische Vorstellung vom menschlichen Individuum dann nochmals. Werde ich nämlich zu einem transzendentalen Individuum allein in der ur-affektiven "Selbstumschlingung des Lebens" (Henry) als dessen Selbstgebung in meiner Passibilität, so beinhaltet diese reine Bezüglichkeit bereits schon eine göttliche Verleiblichung im Sohnsein als "Wort", worin sich die absolute Lebenszeugung originär offenbart. In meinem rein passiblen Mich als Leiblichkeit vor aller Zeit stoße ich folglich auf eine noch ältere Inkarnation, so dass die eigentliche "Ur-Individualität" meiner Individuierung im radikal phänomenologischen Sinne Gottes immanentes "Sohnsein" beinhaltet. Meine Individuierung ist daher nicht nur die innere Unendlichkeit der affektiven Meta-Genealogie aus einem absoluten Leben heraus, sondern diese ur-anfängliche Individuierung stellt zugleich durch die Erst-Ipseisierung des Sohnes Gottes eine inkarnierte Individuierung vor aller Geschichtlichkeit dar.<sup>7</sup>

Dieser Gedanke macht es demzufolge angemessener, ebenfalls unsere Leiblichkeit als Passibilität der lebensaffektiven Individuierung genauer im Sinne der immanent selbstoffen-barenden Inkarnation des Absoluten/Gottes zu verstehen. Denn wenn "Inkarnation" nunmehr die absolut uranfängliche und somit immemorale Selbstbezüglichkeit Gottes als Offenbarung seines Lebens in

dessen innerer Reziprozität bedeutet, dann ist diese Inkarnation in Gott das “Fleisch” (*sarx, chair*) jener ipseisierenden/sohnhaften Erst-Offenbarung, in der sich seinerseits unser Leben als originäre Individuiertheit letztlich affiziert. Auf diesem Wege ist “Gott” in keinerlei Hinsicht mehr eine bloß transzendente Wahrheit, die des rationalen Beweises oder der autoritätsstiftenden historischen Bezeugung durch Konfessionen bedürfte, sondern die Wahrheit meines lebendigen Individuiertheits ist unmittelbar die Wahrheit des Absoluten (Gottes) selbst im Sinne seiner lebendigen Selbstoffenbarung. Wo und wie immer ich daher meine singuläre Leiblichkeit erfahre, erprobe ich in ihr subjektiv gleichzeitig die Wahrheit “Gottes” als eines in sich selbst absolut inkarnierten Lebens. *Seine* lebendige Wahrheit ist dann *meine* lebendige Wahrheit – und umgekehrt, weil die unmittelbare Reziprozität von Leiblichkeit/Leben in mir die originäre Verfleischung dieses Verhältnisses besagt, welches in seiner phänomenologischen Materialität eben den “Weg und die Wahrheit” der Inkarnation als Bestimmtheit jeder impressional-affektiven Erprobung beinhaltet (vgl. Joh 14,6). Wir wollen diese Einsicht hier nicht weiter für die ontologische Fundierung der Würde eines jeden Individuums verfolgen, weil prinzipiell schon einsichtig gemacht werden konnte, dass das Individuationsprinzip als Leiblichkeit nicht nur das Prinzip allen Erscheinens in phänomenaler und axiologischer Hinsicht bedeutet, sondern darüber hinaus das Prinzip des Lebens selbst in seiner göttlichen Originarität als immanenter Offenbarungs-mächtigkeit.<sup>8</sup> Wenn eine jede metaphorische oder dogmatische Vorstellung von “Gott” aufgegeben ist, so bedeutet dies – dank der leiblich fundierten Präsenz des absoluten Lebens – keine mindere Bestimmtheit oder Verbindlichkeit, sofern in diesem originären Verhältnis zugleich das Ethos des lebensübereinstimmenden Tuns unmittelbar mitgegeben ist.

In ihrer Autonomie ist die phänomenologische Philosophie Kritik jeder abstrakten Bewusstseins-einzelheit wie – allgemeinheit, aber in diesem eigenwesentlich reduktiven Tun bleibt sie ebenfalls als solche individueller Vollzug im zuvor analysierten Ursprungsverhältnis. Es lässt sich logisch zwar

vom partikulär empirischen Vollzug des Denkens im Sinne einer Psychologie abstrahieren, aber es lässt sich nicht behaupten, damit sei jeder ipseisierte Träger des Reflexionsaktes als solchem ausgeschaltet. In seiner äußersten Rekurrenz kann ein diesbezügliches "Subjekt" nur radikal individuiert sein, denn die in Anspruch genommenen transzendentalen Denkleistungen bleiben originär absolut sinnlich affiziert, wie vor allem mit Maine de Biran, Nietzsche, Husserl, Levinas und Henry festzuhalten ist. Nun besagt eben die Christologie genau eine solch lebendig affektive Bestimmung von allem gewordenen Sein, das heißt die unverzichtbar inkarnatorische Trägerschaft jeglicher konkreten Erfahrbarkeit. Rekurriert philosophisches Denken notwendigerweise auf die Gegebenheit der Erfahrung als originärer Erprobung schlechthin, um sich dieser in seinem selbstreflektierten Vollzug angleichen zu können, so impliziert es also immer schon eine Affizierbarkeit wie Affiziertheit, welche nicht aus dem Denken als Differe(ä)nz oder Intentionalität selber stammt.<sup>9</sup> Insofern sich daher kritisches oder phänomenologisches Analysieren praktisch ereignet, bejaht es dadurch eine transzendente Vorgegebenheit der Individuiertheit als konkreter Affektivität. Die Inkarnation fügt mithin als Bestimmung des Lebens in Gott solcher Ur-Individuierung nichts Heterogenes hinzu. Denn die ursprüngliche Ipseisierung geschieht nicht primär durch einen singulären Namen oder Begriff, sondern jegliche Benennung überhaupt ist nur aufgrund von vorhergehender immemorialer Individuiertheit in der leiblichen Passibilität möglich. Insofern geht es letztlich nicht nur um ein "minimales Selbstbewusstsein", sondern um die Unaufhebbarkeit eines originär "präreflexiven Selbst", das gerade auch die Auseinandersetzung mit der analytischen *Philosophy of Mind* nicht zu scheuen hat, die eine Berechtigung der phänomenologischen Analyse in der "ersten Person" nicht mehr gänzlich inzwischen bestreitet (vgl. Wehinger 2016; Frank u. Weidmann 2010).

Mithin entfremdet sich die Philosophie bei der genannten inkarnatorischen Bejahung nicht, sondern indem sie ihre Reflexion an ein konkretes Ich/Mich als individuierten Träger derselben bindet, bindet sie sich konstitutiv an die

transzendente Ermöglichung solcher Trägerschaft, das heißt an die leibliche Ur-Ipseisierung als an die originäre Faktizität aller Bestimmbarkeit. Letztere repräsentiert dann kein bloß teleologisch regulatives Ideal der Individualität einer *omnitudo realitatis* oder als “Ding an sich” wie bei Kant mehr. Vielmehr entspricht das Bestimmen-Können dank sinnlicher Leiblichkeit der Erfahrung in deren transzendentaler Affektibilität dem zeitlos in-karnatorischen Ursprung aller denkbaren Individuität oder Bestimmtheit. Damit ist keine neue Totalität im Sinne einer restaurativen Metaphysik etabliert, weil alle phänomenologischen Aussagen letztlich weder einen allgemein umfassenden noch einen ereignishaften Seinsbegriff voraussetzen. Letzterer ist gegenüber jeder lebendigen Individuierung stets nachträglich, insofern erst eine Affektion zum Prozess der Bestimmung gegeben sein muss, damit ein apophatisches “Ist” wie “Als” überhaupt sein kann – und sei es das in jedem “Es gibt” anwesende “Zuspiel” von Zeit als Ereignis nach Heidegger (1988, 19ff.; 1994, 169ff.). Niemals würde sich irgendetwas er-eignen, mit anderen Worten in sein originär Eigenes gelangen, wenn es nicht schon im ipseisierenden Affekt seiner eigenen Selbstgegebenheit ohne jede Distanz geborgen wäre. In diesem Sinne einer konstant gegebenen Präsenz ist die phänomenologisch ur-impressionale Selbstgründung jeder Bestimmung älter als deren philosophischer Urteilsakt, denn niemals erschafft das singulär prädikative Denken irgendeine Realität in deren Sein, falls diese nicht zuvor in einer lebendig originären Ipseität in sich selbst schon ankünftig geworden wäre.

Die Individuationsproblematik als Verleiblichung verpflichtet daher als unhintergebares Erscheinensprinzip zu einer letzten Strenge, um sowohl das Wesen des Ego wie der Prädikabilität nicht spekulativ vorentschieden sein zu lassen. Und die Phänomenologie, welche in passiv lebensgenalogischer Hinsicht diese Rückführung am weitesten treibt, kann sich im originären Erprobungspunkt ipseisierender Passibilität nicht den äußersten Konsequenzen hierbei verschließen, sollten sie traditionellerweise auch “religiös” genannt werden (vgl. Staudigl 2001, 44-63). Das radikal Religiöse ist das Leben selbst aus der reinen

Lebensgegebenheit absoluter Passibilität heraus, und zwar allein aus ihr, welche sich im Vollzug selbst genügt und theologisch als Schöpfung, Gnade oder Erlösung sodann reflektiert werden mag. *Vor* all diesen hermeneutischen Einzelaspekten biblischer Natur – oder anderer Traditionen – besitze ich in der ebenso bestimmten wie immemorialen Verleiblichung als meiner Passibilität dank der radikal lebensgenealogischen Affiziertheit alle ontologischen und existentiellen Wahrheiten des “individuellen Geschicks” wie in einem einzigen Punkt. Was ein “endliches Geschöpf” sein lässt, ist zugleich auch Tod wie Auferstehung, nämlich meine originäre Individuiertheit von jeder bloß vorstellenden Benennung lösen zu können, um in der Ab-gründigkeit der leiblichen Inkarnation als unverzichtbarer Ur-Individuierung die je sich modal selbstumschlingende Lebensmöglichkeit zu ergreifen – von der auf dieser transzendentalen Ebene nicht erkennbar ist, dass sie ein immanentes Ende in irgendeiner Zeit besäße. Beträfe diese “religiöse” Wirklichkeit der leiblichen All-Präsenz unsere Individualität nicht in ihrem Wesen selbst, so wüssten wir gleichfalls nicht, wie sie überhaupt thematisch in unserem konkreten Leben hervorbrechen kann, denn Leiblichkeit heißt, in allem als passible Ursprungssituativität individuiert zu sein – in jeder Äußerung wie in jeder dazu vorgegebenen Egoleistung.<sup>10</sup>

### **3. Was uns zu denken bleibt**

Diese leibliche Individualität für kein Ich jemals verabschieden zu können, um in eine “höhere Mission” aufzugehen, sei dies Allgemeinheit in ontologischer Hinsicht oder abstrakte Objektivität als Geschichte und Fortschritt, impliziert daher weder Resignation noch Hybris, sondern Verankerung in der jeweiligen Realität selbst, um ihr je impressional werthafte wie ästhetisches Erscheinen zu erproben. Und dieses Erproben ist kein anderes Prinzip als die Präsenz der Leiblichkeit als solcher, affektiv an sich selbst originär gegeben zu werden, damit überhaupt Gegebenheit sei, welche nicht bloß formal wie im Sinne Marions sein kann, auch wenn dies beim “hingegenen Zeugen” Stimmungen nicht ausschließen muss (vgl. Marion 2020, 429-470; dazu Dopatka

2019, 16f. u. 185ff. Die Ontologie ist folglich nicht aufgehoben, vielmehr wird sie auf diese Weise an ihren singulären Ursprungsort zurückversetzt, was ohne Zweifel die vornehmste Aufgabe der Philosophie als “anderes Denken” nach Heidegger (1988, 19f.) ist, sofern das Denken eben nicht sich selbst im Auge hat, sondern seine originäre Abkünftigkeit, das heißt die stete Selbstgegebenheit solchen Ursprungs. Die radikale Bindung unserer Ipseisierung als Individuierung an das rein phänomenologische Leben besagt in der Tat in dieser Untrennbarkeit voneinander, dass sich in der Individuiertheit die Selbstoffenbarung des Lebens als dessen uneingeschränkte Originarität selbst gibt, ohne dabei einen “kontraktiven Egoismus” im Sinne Schellings befürchten zu müssen (Kühn 2021 b, 35-56). Für Entfremdung oder Geworfenheit ist demnach hier aufgrund der ursprünglichen Distanzabwesenheit kein Raum, der sich erst mit der intentionalen Ek-sistenz eröffnet, so dass leiblich individuiertes Leben stets immanente oder ur-situative Selbstbejahung bedeutet. Hierin vollzieht sich sodann jede weitere urteilende wie wertende Zusage, was nach Nietzsche keineswegs ausschließt, dass das freie Individuum “dort lieben lernen muss, wo es bisher hasste, und umgekehrt” (Nietzsche 1973, 427).

Diese affektive Wandlung als das historische Gesetz der immanenten Entsprechung von Leiblichkeit und phänomenologischer Modalisierung lässt über alle bloß psychologische oder existentielle Beobachtung hinaus definitiv verstehen, dass im selbstimpressionalen oder leiblichen Wesen der Individuierung das Sein nicht *vor* seinem Erscheinen gegeben sein kann. Vielmehr fallen diese in der je modalisierten Affektion als konkreter Präsenz ebenso zusammen wie Essenz und Existenz. Eine solch absolute Koinzidenz wie Kohärenz der klassisch-ontologischen Grunddichotomie, wie sie bei Sartre (1946; 2000, 193-266) auftritt, zeigt am deutlichsten, dass das Individuierungsprinzip in seiner originären Apodiktizität einer Phänomenalisierungsweise angehört, welche nicht mehr länger vom Sein beherrscht wird, sondern allein der Immanenz des Lebens zukommt. Denn letztere stellt wesensnotwendig die innere Identität von Sein und Erscheinen dar, das heißt die Einfachheit der Ursprungsphänomenalität in ihrer Unmittelbarkeit. Und als



innerlich erprobte Einheit ist diese je erprobte Unmittelbarkeit für uns identisch mit der Ipseisierung des Lebens in seiner affektiven Individuierung. Die Modalisierung der letzteren als innere Genealogie des Lebens in seiner Absolutheit selbst entspricht dann konsequenterweise der Unendlichkeit dieses Absoluten als solchem, wie es in unserem immanenten Werden gegeben ist. Jede neue Affektion ist Selbstkonkretisierung des Absoluten des Lebens in der ständigen Präsenz seiner unablässigen “Individuierung”, wie Husserl diesen Begriff in Bezug auf die “Weckung” der passiv hyletischen Diskretion oder Reize gebrauchte, um damit das nicht bis zu Ende analysierte Verhältnis von “Urprozess” und Konstitution zu thematisieren (vgl. Niel 2011).

Was hierbei wie eine “Wiederholung” des Lebens erscheint, ist jedoch nicht “Habitus” einer sedimentierten Stellungnahme korrelativ zu einer vollzogenen Sinnintentionalität gemäß derselben klassischen Husserlschen Phänomenologie (Ducharme 2013), sondern Erneuerung des Lebens als solchem in seiner jeweiligen Bestimmung als affektiver Inkarnation, in der es weder Vergangenheit noch Zukunft gibt. So wie Meister Eckhart sagt, dass die Geburt in Gott nicht gestern geschah, vielmehr sei sie immer wieder “frisch” in jedem Augenblick: “Gott gibt sich der Seele immerfort neu in fortwährendem Werden. Er sagt nicht: 'Es ist geworden' oder 'Es wird werden', sondern: es ist immerfort neu und frisch wie in einem Werden ohne Unterlass.” (Meister Eckhart 1979, 249 [*Predigt 21*]; dazu Ready 2018, 159-185). Die Fundierung der Ontologie durch eine solche, absolut phänomenologische Lebenswirklichkeit lässt daher für das originäre Individuum gar keine andere Alternative aufkommen, als die Koinzidenz wie Kohärenz von Sein und Erscheinen in der je absoluten *Haecceitas* unserer radikalen Leiblichkeit zu leben. Fallen damit sowohl bedauerndes Ressentiment in Bezug auf die Vergangenheit sowie imaginäre Substitute als irreelles Zukunftsprojekt anstelle des reinen Augenblicks für das “Neue” fort, so erweist sich dadurch, dass schließlich auch eine existentiell gesehene Individualität mit ihren charakterlichen, personalen oder sonstigen psychologischen Implikaten auf einer älteren

ontologischen Faktizität beruht – auf der transzendentalen Erprobung des originären “Mich” als solchem. Mithin auf jenem *tóde ti* als Singularität, welche in ihrer reinen Gegebenheit als das, “was ist”, durch keine Analogie oder Adäquation mehr ersetzt bzw. verstanden zu werden vermag. “Wiederholung” des stets “Selben” des Lebens ist somit alles andere als Monotonie, bzw. die ständige Rückkehr von Abwesenheit/Anwesenheit, wie Derrida<sup>11</sup> sie von Freuds beobachtetem Kinderspiel des “Fort/Da” her für alles Geschehen unterstreicht. Wiederholung als immanente Iteration ist vielmehr die uns nie verlassende Präsenz als je gegebenes originäres Lebensgefühl schlechthin, nämlich ununterbrochen selbstimpressional zu wissen, dass wir auf je einmalige wie neue Art und Weise ins Leben eingetaucht sind – mithin auch stets in der Lage, das Leben als leiblichgeistige Gegebenheit vollziehen zu können.

Wir hoben im bisher Gesagten ausreichend hervor, dass solches “Wissen” kein thematisches Wissen mehr ist, sondern eine affektive oder leibliche Praxis der immanenten Erprobung, weshalb wir das Gefühl solcher Präsenz gerade auch dann empfinden, wenn wir es nicht als “Ich” gedanklich oder sprachlich ausdrücken. Das originäre *videor videre* bei Descartes, das heißt zu empfinden, dass ich empfinde, nämlich sehe, höre, fühle usw.,<sup>12</sup> selbst wenn alle noematischen Inhalte in der Epoché aufgehoben sind, besagt daher nichts anderes als dieses absolute Erscheinen in seinem inkarnatorischen Selbsterscheinen, wo weder konstituierter Körper noch intentionale Vernunft mehr bei solch phänomenologischer Reduktion existieren. Die hier von uns versuchte Revision der klassischen Phänomenologie wie Metaphysikgeschichte führt uns daher mit Hilfe des reduktiv aufgeklärten Individuationssprinzips zu einem “Habitus” der Immanenz, welcher keiner Welt mehr angehört, sondern der Selbstimplosion des transzendental subjektiven Lebens entspricht und in allen Modalisierungen der Freude wie des Schmerzes unmittelbar erprobt wird, welche zugleich das jeweilige rein phänomenologische Eigenwesen von Ästhetik, Kultur und Ökonomie ausmachen.

Die zuvor erwähnten “religiösen” Aspekte der Selbstoffenbarung eines “göttlichen Lebens” verhalten sich als gleichursprünglich gegeben zu solcher Apodiktizität einer unmittelbaren Präsenz in unserem praktisch- immanenten Lebenswissen als originärer Leiblichkeit. Denn was in solch absolutem Schweigen diesseits aller ontischen Vorstellungen und Laute dann noch spricht, ist das “Wort des Lebens” in dessen Unmittelbarkeit allein – es sagt nicht mehr dieses oder jenes, es sagt sich selbst in seiner Unbedingtheit wie Unendlichkeit (Henry 2010, 124ff.). Insofern vermag eine solche Individuierung auch keine bloß gattungsspezifische Hervorbringung mehr zu sein, sondern sie ist der inchoativ einende Konkretisierungspunkt aller denkbaren Erscheinungsgenesen in ihrem lebendigen Anfang. Originär gesehen, ist das Individuum nicht das logisch unaussprechbare Endglied einer ontologischen Kette, es ist im Gegenteil der jeweilig selbstimpressionale Erstbeginn von allen Manifestationen. Von daher kommt jedem Individuum auch seine ontologische wie existentielle Würde und Verantwortung ohne jeden anderen Vergleichsmaßstab zu. Die beiden letzteren bedeuten in ihrer Qualität als Selbstachtung, nicht irgendeiner Illusion zu verfallen, solch originäre Leiblichkeit jemals abstreifen zu können. Kein radikal gebürtiges Individuum mehr sein zu wollen oder zu können, wie es unter anderem Politik und Gesellschaft in ihren ideologischen Hypostasen heutzutage tendenziell stets nahe legen, um gänzlich in eine diskursiv symbolische Lebenswelt aufzugehen (vgl. Kühn 2008, 347ff.).

Diese abschließenden Bemerkungen erlauben es, in aller Deutlichkeit zu erkennen, dass die Unverzichtbarkeit eines ebenso transparenten wie grundlegend leiblichen Individuationsprinzips alle Bereiche einer philosophisch verantworteten Analyse als “Begriff” nach Hegel zu umfassen vermag, ohne die Philosophie selbst – oder eine andere Disziplin – zum letzten Maßstab des Erscheinens und seiner Erprobung zu machen. Denn wenn die unverzichtbare Wirklichkeit des Singulären – neben den erkenntniskritischen Fragen – ebenfalls Ethik, Religion, Ökonomie wie Ästhetik miteinschließt und sich dabei zugleich heutigen Erfahrungen als Lebenskunst und Spiritualität nicht verschließt (vgl. Gödde, Loukidelis u. Zirfas

2016; Frick u. Hamburger 2005), dann darf gefolgert werden, dass das Bedenken der Realität des Individuellen als Leiblichkeit vor noch nicht abgeschlossenen Aufgaben steht. Denn was unsere Zukunft fordert, ist die notwendige Wiederentdeckung einer alle Bereiche umfassenden Kulturalität gegenüber global verengender Uniformität.

Eine Phänomenologie auf der Höhe ihrer Zeit sowie auf der Höhe der ererbten wie aktuellen Leiblichkeitsproblematik hat damit ein weites Arbeitsfeld vor sich. Denn wenn die modernen Wissenschaften keine "Individuen" mehr kennen, sondern nur noch Strukturen, Prozesse oder Informationen in ihrer "objektiven" oder "virtuellen" Vernetzung (vgl. Marx 1991; Delhom u. Hilt 2018) dann bleibt um so deutlicher aufzuzeigen, dass es keinerlei Erkenntnis gäbe, wenn diese originär nicht in einer impressionalen Allpräsenz gegeben wäre. Die herkömmliche metaphysische Ontologie mag durch die Einzelwissenschaften abgelöst sein, wie Heidegger (1988, 7f.) dies schon fundamental festhielt. Aber was an die Stelle eines bisher integrativ gedachten Seins tritt, ist nicht minder totalitär und damit bedrohlich – nämlich die transzendente Anonymität eines universalen Verfügungs- und Herrschaftsanspruchs der Objektivität über alle Menschen und Dinge, welcher ohne Gegenmacht zu sein scheint. Da wir aber reduktiv von allem absehen können, und uns effektiv auch alles genommen werden kann außer unser lebendiges Empfinden in seiner originären Inkarnation, so ruhen hierin am Ende alle nur denkbaren Erneuerungskräfte. Denn man kann in der Tat mit Nietzsche (1973 b, 690 [I, 481] nochmals fragen, ob "die Summe aller dieser Opfer und Einbußen an individueller Arbeit und Energie" für die *res publica* jemals "alle die edleren, zarteren, geistigeren Pflanzen und Gewächse" aufwiegen, "an welchen ihr Boden bisher so reich war". Zwar hat Nietzsche hier des näheren die imperialen Nationalstaaten seiner Zeit vor Augen, aber sein Blick geht insgesamt auf eine zukünftige Entwicklung, deren Individuen eine neue Kultur hervorzubringen haben, welche nicht mehr von den – bisher durchaus geschichtsträchtigen – Einschränkungen des Lebens geprägt ist, sondern von einem zu sich selbst befreiten Leben, wie es in jedem Einzelnen am Werk ist (Henry 2017, 76-89).

Präsenz als Immanenz geht daher schließlich über den "Aufschub" hinaus, der im Sinne Freuds das Lustprinzip durch das Realitätsprinzip ständig differiert, um nur in der unendlichen "Wiederkehr" derselben eine "Präsenz" auszumachen, deren Gegenwärtigkeit letztlich dem postulierten Todestrieb ohne jeden weiteren Gegensatz entspricht. Solche Präsenz könnte jedoch nicht mehr erfahren werden, da sie dann von der "Verdrängung" oder sogar "Verwerfung" überlagert bleibt, während Derrida diese spekulative Metapsychologie mit Recht daran gemahnt, dass eine "Lust erprobt werden muss". Auf solchem Hintergrund kann zusammengefasst werden, dass die Originarität von Präsenz/Leiblichkeit keinem logischen Gegensatz mehr gehorcht, der nur das Gesetz von Anwesenheit/Abwesenheit im Erscheinen kennt, sondern einem Erscheinen *als* Selbsterscheinen unterliegt. Die Wiederholung des Erscheinens ist nicht die eigentliche Präsenz, sondern betrifft nur die Vorstellung des Erscheinens als einer Aufeinanderfolge von phänomenalen Erscheinungen, während die originäre Präsenz ohne jede Zeitreferenz ist. Als rein leibliche Immanenz, wie wir herausstellen konnten, kann hier deshalb auch kein Verschwinden/Wiederholen der Ich-Vorstellung mehr maßgeblich sein, um darin eine *jouissance* (Lust) wie ein "kalkuliertes Kapital" zu behandeln.<sup>13</sup> Die Immanenz der selbstimpressionalen Präsenz kennt keine Wiederkehr von Etwas, weshalb die originäre Leiblichkeit auch nicht mehr irgendeinem Verhältnis der Wiederholung oder Wiederkehr unterliegt, sondern der Unmittelbarkeit der Selbstgebung des Lebens. Diese lässt sich nicht vermessen – auch nicht durch den Dualismus von Leben/Tod, der noch die Vorstellungsweise einer ontischen Gegensätzlichkeit anstelle originärer Unmittelbarkeit der Lebenswirklichkeit als solcher birgt.

Ideologisch greifbar wird dieser grundsätzliche Zusammenhang durch eine mögliche Annäherung von Heidegger und Freud hinsichtlich der Letztwirklichkeit von Todesgeworfenheit wie Todestrieb. Denn als das angeblich entscheidende Ereignis versuchen beide als Denker und Analytiker dadurch eine Bergung des "Eigenen" vorzunehmen, welches den Tod selbst zur "Selbstaffektion" dieses Eigenen machen würde. Das heißt, die permanente Wiederkehr von

Anwesenheit/ Abwesenheit wäre der Bemächtigungsversuch eines Begehrens als Trieb, der in seinem ständigen Versuch der Selbstergreifung nicht an sein Ziel gelangt und dadurch die Bindung des Eigenen an den Tod zu seinem “selbstaffektiven Gesetz” macht. Damit wäre der Tod – gemäß Derrida (1980, 367ff. u. 414ff.) für diesen Vergleich zwischen Heidegger und Freud – “die Selbstaffektion des Lebens, so wie das Leben die Selbstaffektion des Todes” bedeuten würde, um die Zeit des Begehrens als das Eigene zu erfassen. Zwar muss auch radikal phänomenologisch ein Trieb als Energie oder Kraft sich stets seiner selbst bemächtigen, um überhaupt lebendiges Begehren sein zu können (vgl. Henry 2017, 41ff.), aber diese originäre Selbstaffektion, wie wir sie als affektiv-immanente Präsenz in Anspruch genommen haben, kann nur in der absoluten Vorgabe leiblicher Ur-Verlebendigung gegeben sein. Von letzterer können sich weder Trieb noch Begehren jemals lösen, solange sie – damit identisch – als lebendig erprobt werden. Dadurch ist jedoch das “Eigene” nicht originär mit dem Tod korreliert, ohne ihn zeitlich oder existentiell leugnen zu müssen, insofern Ipseität, Leiblichkeit oder Individuiertheit nur ein “Eigenes” jeweils als Bezug zum Absoluten des rein phänomenologischen Lebens verwirklichen können. Eine Bemächtigung des Eigenen außerhalb solcher Originarität lebendiger Bezüglichkeit bliebe sonst der Versuch einer Usurpation, die einem Vergessen als “transzendentaler Illusion” im Bereich des originär Lebendigen im Sinne grundsätzlicher Könnens-Wirklichkeit gleichkäme (vgl. Henry 2002, 216ff.; dazu auch Dopotka 2019, 355ff. u. 379ff. Zu Beginn wie am Ende unserer Existenz besitzen wir jeweils nur unsere Leiblichkeit, so dass hier die welthafte Hypostase des Intentionalen oder Ekstatischen als scheinbar ausschließlichem Lebensvollzug noch nicht oder nicht mehr möglich ist. Dies dürfte auf der rein existentiellen oder erlebnismäßigen Ebene auf den singulären Status unserer immanenten Leiblichkeit diesseits aller theoretischen Stellungnahmen hinweisen, um diesem originären Sachverhalt in jedem Erscheinen von Wirklichkeit durch die Analyse dann gerecht zu werden.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Vgl. Kühn (2006, 53-74), mit Bezug auch auf Husserl (1966).

<sup>2</sup> Vgl. Henry (2002, 185ff.); zur Leibdiskussion allgemein heute Alloa, E., Th. Bedorf, Chr. Grüny u. T.N. Klass (Hgg.) (2012).

<sup>3</sup> Vgl. Descartes (1959, 50f.): “Aber es scheint mir doch (*videre videor*), als ob ich sähe, hörte, Wärme fühlte, dass kann nicht falsch sein, das eigentlich ist es, was an mir Empfinden (*me sentire*) genannt wird, und dies, genau so verstanden, ist nichts anderes als Bewusstsein (*cogitare*).” (II. Meditation).

<sup>4</sup> Vgl. Fichte (1994, 117f.) (7. Vorlesung); dazu auch Seyler (2014).

<sup>5</sup> Vgl. Kühn (2021), Kapitel 2-3 über den Situationsbegriff bei Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty und Henry.

<sup>6</sup> Vgl. bereits die Kritik bei S. Kierkegaard an der Logik aks “Wirklichkeit” in seiner Einleitung zu *Der Begriff der Angst* (2020, 448ff.).

<sup>7</sup> Vgl. bereits Kattelmann (2012, 266-283). Zum interreligiösen Vergleich siehe auch Vaschalde (2017, 125-140).

<sup>8</sup> Vgl. paradigmatisch für eine solche Diskussion an scheinbar unterschiedlichen geschichtlichen wie ethischen Brennpunkten, die letztlich jedoch identisch sein dürften, Aschenberg (2003); Rehn u.a. (2003), bes. das Anfangskapitel von C. Meier-Seethaler: “Welchen Lebensbegriff wird die Forschung des 21. Jahrhunderts voraussetzen?”.

<sup>9</sup> Vgl. zur Diskussion um die “Differänz” Engelmann (1993).

<sup>10</sup> Zu dieser grundsätzlichen Möglichkeit vgl. ebenfalls Levinas (1982; 1988).

<sup>11</sup> Vgl. Derrida (1980, 327f.; 1987). Von hier aus bleibt ebenfalls der gegenwärtig vorherrschende Diskurs zu hinterfragen; vgl. etwa Honneth 2015.

<sup>12</sup> Vgl. das Zitat in vorheriger Anm. 10; dazu ebenfalls Henry (1985, 17-52).

<sup>13</sup> Vgl. Derrida (1980, 293ff.); siehe auch *International Journal on Humanistic Ideology* X/2 (2020): *Pain and Pleasure / Schmerz und Lust*.

## LITERATUR

Alloa, E. et al. (Hgg.). 2012. *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Anselm von Canterbury. 1984. *Proslogion*. Lateinisch-deutsche Ausgabe von F.S. Schmitt. Bad Cannstatt: Frommann.

Aschenberg, R. 2003. *Ent-subjektivierung des Menschen. Lager und Schoah in philosophischer Reflexion*. Würzburg: Koenigshausen & Neumann.

de Biran, P. Maine. 1963. *De l'aperception immédiate (Mémoire de Berlin 1807)*. Texte critique avec introduction, notes et index par José Echeverria. Paris: Vrin.

\_\_\_\_\_. 2008. *Von der unmittelbaren Apperzeption. Berliner Preisschrift 1807*. Freiburg/München: Alber.

Deleuze, G. & F. Guattari. 1972. *Capitalisme et schizophrénie. 1: L'Anti-Œdipe*. Paris : Minuit.

\_\_\_\_\_. 1974. *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Delhom, P. u. A. Hilt (Hgg.). 2018. *Das Leben denken. Philosophische Anthropologie und Lebensphilosophie im deutsch-französischen Gespräch*. Freiburg/München: Alber.

Derrida, J. 1980. *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*. Paris: Flammarion.

\_\_\_\_\_. 1987. *Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits. 1. Lieferung: Envois/Sendungen; 2. Lieferung: Spekulieren über/auf Freud. Der Facteur der Wahrheit*. Berlin: Brinkmann u. Bose.

Descartes, R. 1959. *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hg. L. Gäbe. Hamburg: Meiner.

Dopatka, U. 2019. *Phänomenologie der absoluten Subjektivität. Eine Untersuchung zur präreflexiven Bewusstseinsstruktur im Ausgang von Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre, Michel Henry und Jean-Luc Marion*. Freiburg/München: Fink.

Ducharme, O. 2013. *Michel Henry et le problème de la communauté. Pour une communauté d'habitus*. Paris: L'Harmattan.

Enders M. u. R. Kühn. 2011. "Im Anfang war der Logos...". In *Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart*. Mit einem Beitrag von Chr. Bruns. Freiburg-Basel-Wien: Herder.

Engelmann, P. (Hg.). 1993. *Die différance. Ausgewählte Texte*. Leipzig: Reclam.

Fichte, J.G. 1994. *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*. Hamburg: Meiner.

Frank M. u. N. Weidmann (Hgg.). 2010. *Husserl und die Philosophie des Geistes*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.



Frick, E. u. A. Hamburger (Hgg.). 2005. *Freuds Religionskritik und der "Spiritual Turn". Ein Dialog zwischen Philosophie und Psychoanalyse*. Stuttgart: Kohlhammer.

Gödde, G., N. Loukidelis u. J. Zirfas (Hgg.). 2016. *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*. Stuttgart: Springer.

Gron, A. 1999. *Angst bei Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Heidegger, M. 1979. *Heraklit 1. Der Anfang des abendländischen Denkens (GA 55)*. Frankfurt/M.: Klostermann.

\_\_\_\_\_. 1981. *Grundbegriffe (GA 51)*. Frankfurt/M.: Klostermann.

\_\_\_\_\_. 1988. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer.

\_\_\_\_\_. 1994. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (GA 65)*. Frankfurt/M.: Klostermann.

\_\_\_\_\_. 2005. *Über den Anfang (GA 70)*. Frankfurt/M.: Klostermann.

Henry, M. 1985. "Videre videor". In *La Généalogie de la psychanalyse. Le commence-ment perdu*. Paris: PUF, 17-52.

\_\_\_\_\_. 2002. *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*. Freiburg/München: Alber.

\_\_\_\_\_. 2005. "Mitpathos und Gemeinschaftlichkeit". In *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, 140-159. Freiburg/München: Alber.

Henry, M. 2010. *Christi Worte. Eine Phänomenologie der Sprache und Offenbarung*. Freiburg/München: Alber.

Henry, M. 2017. *Können des Lebens. Schlüssel zur radikalen Phänomenologie*. Freiburg/München: Alber.

Honneth, A. 2015. *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretisch Studie*. Frankfurt/M.-Berlin: Suhrkamp.

Husserl, E. 1966. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*. Den Haag: Nijhoff. [Husserliana XI].

*International Journal on Humanistic Ideology* X/2 (2020): Pain and Pleasure / Schmerz und Lust.

Jung, C.G. 1971. *Die Dynamik des Unbewussten*. Ges. Werke 8. Olten/Freiburg i. Br.: Walter.

Kattelman, S. 2012. "Neues Sein und der Erst-Lebendige. Ein Vergleich zwischen dem Christusverständnis von Paul Tillich und Michel Henry". In *Lebensphänomenologie in Deutschland. Hommage an Rolf Kühn*, hrsg. von S. Kattelman u. S. Knöpker, 266-283. Freiburg/München: Alber.

Kierkegaard, S. 2020. *Der Begriff der Angst*. München.

\_\_\_\_\_. 1950. *Furcht und Zittern*. Ges. Werke IV. Köln: Furcht und Zittern.

Kühn, R. 2006. "Intensität und Graduierung des Affektiven". In *Individuationsprinzip als Sein und Leben. Studien zur originären Phänomenalisierung*, 53-74. Stuttgart: Kohlhammer.

\_\_\_\_\_. 2008. *Subjektivität und Geschichte. Phänomenologie der politischen Aktualität*. Freiburg/München: Alber.

\_\_\_\_\_. 2018. "Spinoza und die Einheitserfahrung im Selbstverstehen". In *Lebensmystik. Ursprüngliche Erfahrungseinheit von Religion und Ethik im Spiegel "philosophischer Mystik"*, 79-121. Dresden: Verlag Text & Dialog GbR.

\_\_\_\_\_. 2021 a. *Leben als Präsenz und Immanenz. Hinführung zu Grundfragen der Phänomenologie*. Dresden: Text & Dialog.

\_\_\_\_\_. 2021 b. "Grund als Ursprung bei Schelling". In *Primärerfahrungen, Ursprung und Nachträglichkeit. Grenzgänge zwischen Psychoanalyse und Phänomenologie*, 35-56. Gießen: Psychosozial-Verlag.

\_\_\_\_\_. 2021 c. "Schopenhauer und der originäre Wille". In *Primärerfahrungen, Ursprung und Nachträglichkeit. Grenzgänge zwischen Psychoanalyse und Phänomenologie*, 58-82. Gießen: Psychosozial-Verlag.

Levinas, E. 1982. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin.

\_\_\_\_\_. 1988. *Wenn Gott ins Denken einfällt*. Freiburg/München: Alber.

Majolino, C. 2002. "Est individuum ineffabile? Phänomenologische Bemerkungen über Wesen, Differenz und Selbstaffektion". In *Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur*, hrsg. von R. Kühn u. S. Nowotny, 81-106. Freiburg/München: Alber.

Marion, J.-L. 2020. "Gegebenheit und Hermeneutik". In *Der Primat der Gegebenheit. Zur Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion*, hrsg. von M. Staudigl, 293-305. Freiburg/München: Alber.

Marx, W. (Hg.). 1991. *Die Struktur lebendiger Systeme: Zu ihrer wissenschaftlichen und philosophischen Bestimmung*. Frankfurt/M.: Klostermann.

Meier-Seethaler, C. 2003. "Welchen Lebensbegriff wird die Forschung des 21. Jahrhunderts voraussetzen?". In *Der Traum vom besseren Menschen. Zum Verhältnis von praktischer Philosophie und Biotechnologie*, hrsg. von Rehn R. u.a., 19-31. Frankfurt/M.: Peter Lang.

Meister Eckhart. 1979. *Deutsche Predigten und Traktate*. Hg. J. Quint. München: Diogenes.

Nietzsche, F. 1972. *Geburt der Tragödie*. In *Werke I*, hrsg. von K. Schlechta. München: Hanser.

\_\_\_\_\_. 1973 a. *Genealogie der Moral*. In *Werke II*, hrsg. von K. Schlechta. München: Hanser.

\_\_\_\_\_. 1973 b. *Menschliches, Allzumenschliches I*. In *Werke I*, hrsg. von K. Schlechta. München: Hanser.

Niel, L. 2011. *Absoluter Fluss - Urprozess - Urzeitigung. Die untersten Stufen der Konstitution in Husserls Phänomenologie der Zeit*. Würzburg: Königshausen u. Neumann.

Ready, J. 2008. "Die Geburt im Leben bei Meister Eckhart und Michel Henry". In *Meister Eckhart Erkenntnis und Mystik des Lebens. Forschungsberichte der Lebensphänomenologie*, hrsg. von R. Kühn u. S. Laoureux, 159-185. Freiburg/München: Alber.

Rehn, R. u.a. (Hgg.). 2003. *Der Traum vom besseren Menschen. Zum Verhältnis von praktischer Philosophie und Biotechnologie*. Frankfurt/M.: Peter Lang.

Sartre, J.-P. 1948. « Conscience de soi et connaissance de soi » (1947). *Bulletin de la Société française de philosophie* 3 (Avril-Juin) : 49-91.

\_\_\_\_\_. 1973. *Bewusstsein und Selbsterkenntnis*. Reinbek: Rowohlt.

\_\_\_\_\_. 1946. *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel.

\_\_\_\_\_. 2000. "Der Existentialismus ist ein Humanismus". In *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays*, 193-266. Reinbek: Rowohlt.

Schweizer K. u. H. Richter-Appelt (Hgg.). 2012. *Intersexualität kontrovers. Grundlagen, Erfahrungen und Positionen*. Gießen: Psychosozial Verlag GbR.

Seyler, F. 2014. *Fichtes „Anweisung zum seligen Leben“. Ein Kommentar zur Religionslehre von 1806*. Freiburg/München: Alber.

Sorace, M.A. 2007. *Avantgarde nach ihrem Ende. Von der Transformation der avantgardistischen Kunst des 20. Jahrhunderts*. Freiburg/München: Alber.

Staudigl, M. 2001. „Phänomenologie der Religion oder ‚theologische Wende‘? Zur Problematik der methodischen ‚Integrität‘ radikalierter Phänomenologie“. *Focus Pragensis. Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologie der Religion* 1: 44-63.

Vaschalde, R. 2017. "Materiale Phänomenologie und Buddhismus. Leiden und originäre Subjektivität". *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 16: 125-140.

Wehinger, D. 2016. *Das präreflexive Selbst. Subjektivität als minimales Selbstbewusstsein*. Münster: mentis Verlag.

**Rolf Kühn** (geb. 1944), Dr. phil. Paris-Sorbonne, philos. Habil. Univ. Wien; ab 1992 Univ.-Dozent für Philosophie in Wien, Beirut, Nizza, Lissabon, Louvain-la-Neuve; von 2007 bis 2020 Leiter der “Forschungsstelle für jüngere französische Religionsphilosophie” sowie des „Forschungskreises Lebensphänomenologie” an der Universität Freiburg-im-Breisgau. Zuletzt veröffentlichte Werke “Diskurs und Religion” (2016), “Postmoderne und Lebensphänomenologie” (2019), “Alles, was leiden kann” (2019) sowie “Psychoanalyse, Philosophie, Religion - wer leitet die Kultur” (2020).

**Address:**

Rolf Kühn

Forschungsstelle für jünger französische Religionsphilosophie

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg

Theologische Fakultät

Platz der Universität 3,

Kollegiengebäude I, Raum 1320 b

79098 Freiburg i. Br., Germany

E-mail: [rw.kuehn@web.de](mailto:rw.kuehn@web.de)