

Rolf Kühn

Praxis der Phänomenologie

VERLAG KARL ALBER



Zu diesem Buch:

Wird die *Praxis* unseres Handelns nicht allein von außen gesehen, dann ist sie immanent dadurch bestimmt, dass sie alles Objektive vor dem Nichtsein bewahrt, indem sie es durch das subjektive Tun an das innere Leben zurück bindet. Die Analysen dieses Buches betreffen daher die innerste Sphäre der Phänomenalisierung durch Leiblichkeit, Potentialität und Trans-Passibilität sowie den Bereich von gemeinschaftlicher Ethik und Kultur. Sie unterliegen damit einer *radikalen* Bestimmung, nämlich keine gegen-ständliche Kategorialität mehr für ein solches Tun in Anspruch zu nehmen. Dabei kommt der Transparenz des originären »Mich« für das »Ich« besondere Bedeutung zu, wie es unter anderem an Phänomenen wie Bedürfnen, Eros, Gewalt, Schlaf, Schuld und Tod diesseits jeder Vorstellung und Interpretation aufgewiesen wird. Ein solch erneuernder Praxisbegriff zielt damit letztlich auf eine Methodenbesinnung innerhalb der Phänomenologie selbst ab.

Zum Autor:

Rolf Kühn, Dr. phil. (geb. 1944); Univ.-Dozent für Philosophie in Wien, Beirut, Nizza, Lissabon, Louvain-la-neuve und Freiburg i. Br.; zahlreiche Veröffentlichungen im Forschungsbereich Phänomenologie, psychologische Anthropologie, Kultur- und Religionsphilosophie; Übersetzer der Werke Michel Henrys; Mitherausgeber der Reihe »Seele, Existenz und Leben« sowie des Jahrbuchs »psycho-logik« im Verlag Karl Alber, Leiter des »Forschungskreis Lebensphänomenologie« Freiburg (www.michelhenry.de)

Seele, Existenz und Leben

Band 12:

Rolf Kühn

Praxis der Phänomenologie

Einübungen ins Unvordenkliche

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Seele, Existenz und Leben

Herausgegeben von
Günter Funke und Rolf Kühn

in Zusammenarbeit mit dem
Institut für Existenzanalyse und Lebensphänomenologie Berlin
(www.guenterfunkeberlin.de)

sowie dem
Forschungskreis Lebensphänomenologie, Freiburg i. Br.
(www.michelhenry.de/Forschungskreis)

Originalausgabe

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg / München 2009
www.verlag-alber.de

Druckvorlage: Autor
Einbandgestaltung: SatzWeise, Föhren
Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten

ISBN 978-3-495-48357-2

4. Weltsein und Empfinden

Die Zukunft der Welt kann daher nichts anderes als das sein, was sie in ihrem phänomenologischen Beginn ist: nicht Grund der Erfahrung, sondern „Inhalt“ derselben. Betrachten wir diese Inhaltlichkeit sogleich in ihrer größten Allgemeinheit wie Notwendigkeit, nämlich als *Gegenständlichkeit* oder *Etwas*, dann erscheint solch reine Welthaftigkeit als jenes *Gegen-über*, in dem alle einzelnen Phänomene gemäß ihrer Erfahrungstypik auftreten können. Dieses „Gegen-über“ ist *Distanz* wie *Transzendenz* in einem, das heißt Er-öffnung einer Außenheit, welche sich als ständiges Zum-Außen-Werden des Außer-sich jeder Gegenständlichkeit in der Welthaftigkeit und als diese vollzieht. Solches Werden des Außer-sich als Außenheit in ihrem gegenständlichen Transzendieren ist – von der rein phänomenologischen Subjektivität her gesehen – Intentionalität oder Da-sein, so dass die reduktive Analyse des Gegen-über der Welt vor aller besonderen Inhaltlichkeit an die innere Vollzugsweise jener Intentionalität verwiesen ist, in welcher sich das Weltsein als Außen der Transzendenz gibt.

Entsteht jedoch alles Weltsein letztlich aus solch intentionalem Leben selbst, so kann der scheinbare Dualismus von Innen/Außen keine vorgegebene Bedingung sein, weil wir auf diese Weise dann schon eine ontische Trennung voraussetzen, die es erst aufzuklären gilt. Andererseits darf aber auch nicht das reine „Seinsereignis“ als „Zureichen“ oder „Schicken“ von Zeit unproblematisch als reine Weltlichkeit angesetzt werden, weil dann die Frage auftritt, *kraft* welcher Mächtigkeit sich solches Er-ereignis er-ereignet, auch wenn solche „Mächtigkeit“ für Heidegger nicht zu substanzialisieren oder als eine Eigenschaft des Seins (Seins) zu denken ist.

1. Weltboden als Impression

Indem Intentionalität sich ent-wirft, wie jedes trans-passible Erleben zeigt, ist sie von vornherein *Bewegung*, so dass alles Weltsein von dieser inneren Selbstbewegtheit intentionalen Lebens her gedacht werden muss, welches sich welthaft als in ein „Da“ geworfen erfährt. Doch ist solches Da mithin nicht das Erste, sondern bereits Ergebnis eines Vollzugs, in dem nur die reine Beweglichkeit der Selbstimpressionalität des Lebens herrscht, welches sich an sich selbst weiter-gibt. Im durch nichts unterbrochenen Weitergeben seiner selbst durchquert jedoch das Leben, welches in seiner Individuierung immer ein Mich der Lebensaffizierung ist, jene Ur-Passibilität, in der es sich selbst ebenfalls entgegen-nimmt. Diese Entgegen-nahme seiner selbst ist noch nicht die Transzendenz des welthaften Gegen-über, sondern die Rezeptivität einer *Kraft*, welche sich als sinnliche oder fleischliche Bewegung zugleich als Selbstentfaltung erprobt, das heißt mit dem Begriff Maine de Birans und Henrys als *Anstrengung*.¹ Solange sich diese letztere in der innerleiblichen Affektion verwirklicht, ergibt sich zwar noch kein welthaftes „Da“ der transzendenten Er-öffnung für gesonderte Inhalte, aber doch eine „kinästhetische Räumlichkeit“ als innere Krafterfahrung. Diese geht jeder Substanzkategorie, jeder *res extensa*, voraus, weil keine Kategorie radikal phänomenologisch jemals angesetzt werden kann, welche sich nicht erst aus den transzendentalen Lebensvollzügen ergäbe. Welthaftigkeit in ihrer ersten Ge-gebenheit tritt somit erst dann auf, wenn sich ein „Hindernis“ auftut, welches sich von der inneren Krafräumlichkeit der leiblich impressionalen Selbstbewegtheit abhebt, um deutlich als *Widerstand* empfunden zu werden.

Konzipieren wir diese Wider-ständigkeit weniger von der Transzendenz des Gegen-über her, wie sie die optische Metapher als Ent-fernung sehen lässt, um sie des näheren vom Taktilen oder vom Geschmack und Geruch her zu bestimmen, dann ergibt sich erfahrungsanalytisch daraus eine Impression, in der Anstrengung

¹ Vgl. P. Maine de Biran, Von der unmittelbaren Apperzeption (Berliner Preisschrift 1807). Freiburg/München: Alber 2008, mit unserer Einleitung: Maine de Biran und die „Urtatsache“ der Apperzeption (S. 11-83).

als Kraft und Weltkorrelat zusammengehören, ohne die Passivität auszuschließen. Die Welt als Widerstand unter dem tastenden Finger bzw. als Geruch von Düften ist nicht *vor* dem Tasten und Riechen (eben als Sehbereich) vorweg gegeben, sondern sie „ist“ nur *durch* jenes Tasten und Riechen oder Schmecken, solange es dauert. Primäre Welthaftigkeit, wie wir sie als Kleinkind zunächst alle erproben, tritt demzufolge als ein rein *praktisches Korrelat* unserer leiblichen Bewegtheit auf, welche mittels des inneren Anstrengungserlebnisses als gleichzeitige „Ichapperzeption“ die innere Räumlichkeit mit dem impressional Widerständigen in Verbindung bringt, um es als „Außen“ zu qualifizieren. Solches Außen-sein besagt in seiner perzeptiven Prädikation, dass sich das Empfinden darin als *Selbstempfinden* nicht mehr wieder findet, weshalb man solche Widerständigkeit mit Fichte auch das Nicht-Ich nennen kann. Aber dieser Begriff darf irrümlicherweise nicht dazu verleiten, als sei dieses „Außen-vom-Ich“ ein selbständig gewordenes Außen, eben eine Substanz im metaphysischen Sinne, welche mit einer vorausverfügten Seinsordnung als solcher gegeben wäre – ohne eine Rückbindung an ihre lebendige Ermöglichung aufrecht zu erhalten.

In jedem *Empfindungsbewusstsein* ist demzufolge zweierlei gegeben: eine Vor-stellung vom Etwas als Empfundene sowie das Empfinden des Empfundene in seiner affektiven Immanenz, welche in den Lebensgrund und seine impressionale Transpassibilität selbst zurückreicht. *In dieser originären Erscheinenssphäre ist daher „Welt“ nie vom Leben getrennt*, sie ist vielmehr im „Griff des Lebens“ gehalten, um Husserls Ausdruck zu verwenden, wodurch sich die konstante Identifikationsmöglichkeit einer Gegenständlichkeit bei unendlicher Aspektanreicherung und eidetischer Variationsabfolge ergibt.² In dieser Hinsicht kann dann auch phänomenologisch eingeholt werden, was wir wiederholt in den vorherigen Kapiteln schon von der *Differenz* gesagt haben: Sie bildet in der Tat den Grundcharakter der Welt, insofern im einmal gesetzten oder isolierten Außen dieses als zeitliches wie räumliches

² Vgl. Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik (1939). Hamburg: Meiner⁶1985, 413 ff. (§ 87c).

Außer-sich expandiert, um die Weltentfaltung als grenzenlose *Differenz* im Sinne von Jacques Derrida fortzusetzen.³ Betrachtet man diesen Vorgang ohne Bezug zu seiner rein praktischen Ermöglichung, das heißt ohne die zuvor erwähnte, leiblich immanente Rückverknüpfung zum passiblen Leben, dann gibt es in der Tat keinen denkerischen Grund, diese differentiellen Effekte als die einzige „Wirklichkeit“ ohne Ende und Einheit vorauszusetzen. Genau diesen Weg unendlicher Horizontfortschreibung beschränkten Moderne wie Postmoderne, indem sie die Gegenwart wie Zukunft einer grenzenlosen Exteriorisierung technischer Manipulation aussetzten, unter die in wissenschaftlicher – oder auch so genannter „pluraler“ – Sichtweise ebenfalls Seele und Leib fallen, um ihrerseits reine Differenzeffekte zu bilden, denen auch Marc Richirs Phänomenologie nicht entgeht.

Die strenge Analyse eines originären *Weltgefühls* ist daher alles andere als müßig und kein poetischer Zusatz, denn sie bildet die notwendige Verortung einer Zukunft, welche Welt *im* Ursprungsgeschehen mit der reinen oder lebendigen Subjektivität *zusammen* gegeben weiß. Der Zugriff auf Welt, um diese „subjekthaft“ zu beherrschen, ist dann im Grunde ebenso unmöglich wie ein Übergriff auf diese Subjektivität selbst, um sie dem Weltsein anzugleichen, wie es in den Theorien der Gegenwart geschieht. In ihrem phänomenologischen Beginnen ist die rein impressionale Welt als Boden der Widerständigkeits- und Außenheitserfahrung ein notwendig affektives Er-leben, um sich in solchem Vollzug zu erstellen, nämlich Vollzug der inneren Mich-Bewegtheit als Lebendigkeit des Empfindens zu sein. Insofern wäre dann kein Gefühl ohne mögliche Welt, denn indem das innere Selbstempfinden in jedem Fühlen fleischliche oder affektive Bewegtheit ist, befinden wir uns dabei inchoativ jeweils *vor dem Erwachen* einer Intentionalität, welche als Ahnung oder Intuition Weltsein reliefartig in einer ersten Abgehobenheit vorzeichnet, mit anderen Worten jedes „Da“ von Sein als ein „Es gibt“ von Seiendheit ankündigt. Dass Ästhetik wie Phänomenologie für dieses „Welterwachen“ besonders aufmerksam sind, wissen wir, weil ihnen

³ Vgl. *Le toucher* – Jean Luc Nancy. Paris: Galilée 2000, 14 ff.

beiden die Faszination für das Erscheinen allein aus sich selbst heraus, mithin ohne weitere theoretische Vorentscheidungen, eigen ist. Und dass in einem solchen Zusammenhang auch das Gefühl des *Erhabenen* nicht fern ist, um einsichtige Brücken zum religiösen Empfinden etwa zu schlagen, weiß selbst Kant als Metaphysiker ontologischer Weltobjektivität noch, wenn er etwa bekennt, dass sich mit der „Bewunderung“ für die „Ordnung der Natur in der großen Mannigfaltigkeit eine Art von heiligem Schauer [auftut], den Abgrund des Übersinnlichen sich vor seinen Füßen eröffnen zu sehen“.⁴

Aber bereits vor dem Erstaunen (welches eine erste Form intentionaler Transzendenz im Gegenüber darstellt) ist mit dem reinen Weltgefühl dieser Abgrund gegeben, nämlich die unbenennbare Kraft des Lebens, welche sich aus sich selbst heraus ergreift, um so jene reine Sinnlichkeit als Impressionalität zu sein, in der alle Formen und Farben allein möglich sind. Denn bevor etwa eine Farbe mich in ihrer Schönheit wie durch die Angemessenheit mit ihrem Gegenstand berührt, sie sich meinem Blick als die Vereinigung einer Fläche mit der Farbe in ihrer Ausbreitung darbietet, war diese Farbe in der reinen Immanenz des Empfindens bereits eine innere Resonanz – eine absolute Weise des Rot, Blau oder Gelb, woraus die Maler ihre reinen „Seelenwelten“ von Farbschwingungen errichten, wie etwa Rothko auf seinen *murals*. An diesem Punkt des Hervorbrechens einer ästhetisch empfundenen Welt, welche aufgrund ihrer Verbindung mit der impressionalen Leiblichkeit immer eine wesenhaft *ästhetische* Welt ist, herrscht also keine „minimalistische Phänomenologie“, welche nur die Empirizität des Gegebenen transzendental in seiner Ermöglichung für das Erkennen buchstabieren und kontrollieren will,⁵ sondern es gibt sich hier bereits die Fülle aller „Sättigung“ im Phänomenalen, wozu das Leben in seinem steten Mehr wesenhaft in der Lage ist. „Etwas“ wahrzunehmen, bedeutet daher ohne jede Einschränkung in diesem Sinne, das Leben in seiner Gänze zu vollziehen, wenn

⁴ Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Akademie Textausgabe Bd. VII). Berlin: De Gruyter 1968, 261 (§ 78; vgl. § 68).

⁵ So D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*. Paris: Éclat 1998, 95 ff.

ich mich nicht nur auf die objektiv mögliche Beschreibung und Feststellungen versteife, sondern in jedem transzendenten Weltcharakter noch die uneinholbare Lebens-gabe ausmache.⁶

Die Welt mithin in ihrer reinen Impressionabilität in Zukunft wieder erfahren zu wollen und zu können (das heißt als prinzipiell „kulturelle“ Welt), trennt daher mitnichten vom Weltcharakter als solchem, sondern gibt die Welt an sie selbst zurück: Bevor sie nämlich Panorama oder Filmstreifen des Blicks und seiner Vorstellung ist, wie Michel Henry als auch Merleau-Ponty unterstreichen, bildet sie in der Passibilität der Kraftrezeptivität jenes Mit-sich-selbst-Zusammenfallen der Kraft, welche als innere Praxis des Lebens zugleich das Gefühl jeder „Andersheit“ im Sinne von Weltgegenwart ermöglicht. Die Heterogenität von Leben/Welt ist zwar eine phänomenologische Ur-Faktizität, aber sie wurzelt in einer *Einheit des Wirkens* als innerster Sphäre der Immanenz und ihrer ständigen Affektion, aus der heraus Welt hervorbricht. Die offensichtliche Schwierigkeit besteht hierbei darin, die Gleichzeitigkeit von Welt und Ich nicht auf eine Dialektik zu reduzieren, durch welche das „Ich“ – letztlich das transzendental lebendige Mich – *naturalisiert* wird, mit anderen Worten zu einer *Funktion* des Weltseins als solchem wird. Solche Tendenzen, welche seit dem deutschen Idealismus auch noch die Phänomenologie durchziehen, sehen im Ich-Erleben einen „Ausdruck“ des Welterlebens, wodurch die Welt sich selbst gegenwärtig wird, indem im „Wissen“ das Leben selbst verschwindet.⁷ Das Leben hinterschreitet damit zwar die endlose Horizontfortschreibung von Welt, indem es im „Entzug“ als seinem Selbstverbergen im Augenblick des Auftretens von Etwas oder Seiendem zumindest als das „Unscheinbare“ erscheint, aber es tritt nie aus dieser Funktion der Negativität als „Manifestationsmedium“

⁶ Für die sehr detaillierten Analysen der hier implizierten Ästhetik vgl. A. Idey u. R. Kühn (Hg.), Michel Henry. Esthétiques phénoménologiques de la Vie. Leiden: Brill 2009.

⁷ Dies bliebe unsere Kritik an dem ansonsten vorzüglichen Sammelband von H. R. Sepp u. I. Yamaguchi (Hg.), Leben als Phänomen. Die Freiburger Phänomenologie im Ost-West-Dialog. Würzburg: Königshausen & Neumann 2006.

heraus, um Offenbarung-seiner-selbst zu sein (außer Heidegger auch Nishida, Patočka, Fink).

In einer „Tiefendimension“ der Welterscheinung jedoch ein Leben anzusetzen, welches selbst niemals *für sich* erscheinen sollte, indem es sich selbst in seinem Wesen offenbart, heißt das überall gegebene berechnete Weltgefühl zu einem *Weltabsolutismus* zu erheben, welcher die reine Offenbarungsmächtigkeit des Lebens verdunkelt. Denn das in Anspruch genommene Weltgefühl kann nicht verkennen lassen, dass in solchem Empfinden von Welt diese sich selbst keineswegs genügt, sondern ein letztes „Woher“ mitempfinden läßt. Wenn es daher im Neuen Testament heißt, wir seien nicht „von dieser Welt“ und die Welt wäre in Christus „überwunden“,⁸ dann geht es dabei um keine moralische Weltverneinung oder bloß ontologische Brüchigkeit scheinbarer Weltautonomie, sondern das Entscheidende dabei betrifft die originären Offenbarungsverhältnisse in jedem möglichen Erscheinen selbst. In der Dialektik oder im Chiasmus von Leben/Welt allein vermag sich *nichts* zu offenbaren, was irgendwie als phänomenologisches Eigenwesen angesprochen werden könnte, weil jegliche Bezüglichkeit von Erscheinen/Verschwinden im Raum des Gegenüber eben nur Differenz oder Negation zu sein vermag. Das Einzelne, was dann jeweils in solcher Medialität erscheint, ist kein wirklich *Individuiertes*, da es nur durch sein Anders-sein als Anderes numerisches Einzelnes ist – aber kein wirkliches Sich in der originären Einmaligkeit seiner innersten Lebensipseität als Affektion. Wenn dies in jedem Weltgefühl als „Überwindung der Welt“ unüberhörbar mitschwingt, sofern kein Welt-sein jemals meine „Bleibe“ ist, dann besagt dies, dass solches Gefühl selbst nicht von der Welt kommt, sondern allein aus dem Leben letztlich – auch wenn die Welt darin gehalten ist. Im „Weltgefühl“ fühlt sich daher die Welt nicht naturalistisch oder ereignishaft selbst, sondern solches Fühlen ist nur einem lebendigen Empfinden gegeben, worin sich das

⁸ Vgl. 1 Johannesbrief 4, 1-6. – Das es sich hierbei um eine rein phänomenologische (und nicht theologische) Frage handelt, belegt M. Henry, „Ich bin die Wahrheit“. Für eine Philosophie des Christentums. Freiburg/München: Alber 1997, hier bes. Kap. 1-3.

Leben als Nicht-Welt zunächst selbstoffenbart, um alles Erscheinen in seiner Kraft zu ermöglichen. „Weltgefühl“ wie „Nicht-von-der-Welt-sein“ schließen sich somit keineswegs aus, wie Hegel meinte, sondern ihr Ein- *wie* Ausschluss lassen erst die gesamte Tragweite der Weltphänomenalisierung verstehen.

2. Zeit- und Raumgefühl

Wenn hier in der Vertiefung des Weltphänomens, welches den unthematischen Boden wie Horizont für jedes Phänomen ausmacht, nach einem spezifischen Gefühl von Zeit und Raum weiterhin gefragt wird, dann ist damit nicht die triviale Tatsache gemeint, dass wir im alltäglichen Lebensvollzug je besondere Weisen kennen, Zeitlichkeit wie Räumlichkeit zu erfahren, nämlich etwa Langeweile oder gespannte Erwartung bzw. Niedergedrücktheit und Erhebendes. Von solchen Einzelempfindungen leben insbesondere die Künste, wie etwa Musik und Architektur, wenn sie uns Zeit- und Raumgefühl strukturiert erleben lassen: Ein verwinkelter Bau drückt für uns Enge aus; eine schnelle Melodieabfolge läßt die Zeit dahineilen, indem sich die Bewegung zur Auflösung einer dramatischen oder lähmenden Spannung hin beschleunigt. Nicht danach also fragen wir hier, sondern nach dem Gefühl der Zeit schlechthin ohne jedes Zeitgefühl als einer der Zeit verliehenen Qualität im Einzelnen – und ebenso für den Raum. Zur Verdeutlichung dieser Problematik können wir festhalten, dass es Zeit und Raum für uns allein durch die Tatsache gibt, dass wir in die Welt eintreten, ohne in ihr – radikal phänomenologisch gesehen – geboren zu werden, denn „geboren“ werden wir eben im strengen Sinne nur im Leben. In diesem Leben, in dem und aus dem wir geboren werden, gibt es aber keine Zeit, denn das Leben selbst altert nicht, sondern stellt vielmehr als reines Leben stets dieselbe Unmittelbarkeit dar, wie jung und alt wir biographisch auch sein mögen. Gibt es demnach eine Zeit für mich nur, indem ich in die Zeit eintrete, muss dies an eine eigene Bedingung gebunden sein, die Zeit empfinden zu können, da das Empfinden in seinem Selbstempfinden – oder im immanenten Leben – gerade nicht Zeitlichkeit (und auch nicht Räumlichkeit) ist.

In gewisser Weise treten wir damit noch einmal in die Debatte zwischen Hume und Kant ein, weil auf der einen Seite alles *Erfahrung* ist, ohne bloß skeptischer Empirismus zu sein, und auf der anderen Seite müssen die transzendentalen Sinnlichkeitsanschauungen jeglicher Erfahrungsassoziation voraus liegen, um überhaupt Verknüpfungen oder Synthesen des Erlebten zu erstellen. Das Problem des an sich berechtigten Kritizismus in seinem Ansatz bleibt nur, dass Raum und Zeit hier rein formal auftreten und nicht über ein leeres oder universelles Bewusstsein hinausgehen, welches im Grunde kein wirkliches Bewusstsein eines Einzelnen ist. Ein Gefühl kann in der Tat nur dort affizieren, wo ein lebendiges Ich-Empfinden gegeben ist, das heißt mit anderen Worten, wo Raum- und Zeiterleben individuiert und verleiblicht sind. Die klassische Phänomenologie hat daher von ihrem Beginn an versucht, Hume wie Kant an dieser Stelle weiterzuanalysieren, indem die Assoziationen von Eindrücken und Ideen nicht nur zufällig oder gewohnheitsmäßig im Sinne eines „Glaubens“ (*belief*) sind,⁹ sondern auf reellen triebintentionalen bzw. kinästhetischen Synthesen beruhen, welche auch Kants Formalität des „Ich denke“ mit einer passiven Genese der Subjektivität unterlegen. Durch diese phänomenologische Weiterführung von Hume und Kant kann festgehalten werden, dass sich *Gefühl* und *Zeit* wie *Raum* prinzipiell nicht ausschließen müssen, sondern über die anfangshafte Materialisierung der Phänomenalisierung selbst zusammen gehören, ohne deshalb schon gleichwertig ineinander zu fallen.

Die erste und äußerste originäre *Materialisierung* durch meine ebenso transzendente wie konkrete Geburt im Leben ist jene Ur-Passibilität, durch welche mir das Leben als dessen wie meine Selbstaffektion schlechthin zuteil wird. In der klassischen Sprache der Metaphysik und Ontologie ist dies für das Mich eine absolute *Endlichkeit*, so dass das unhinterschreitbare Gefühl als Lebendiger, im Leben geboren zu sein, immer auch das Gefühl ist, dieses Leben nicht von mir her gesetzt oder gewollt zu haben. Dies

⁹ Vgl. D. Hume, Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Hamburg: Meiner 1973, III. Abschnitt (S. 24 ff.).

wiederholt bisher angesprochene Grundgefühl aller Gefühlswirklichkeit bedeutet deshalb in diesem Zusammenhang, dass Gefühl und Endlichkeit konstitutiv zueinander gehören, und zwar dergestalt, dass das Gefühl meines Lebens als Endlichkeit jenen Charakter erhält, welcher gewöhnlich der Zeit zugesprochen wird, nämlich zu *vergehen*, so dass etwas, das ist, prinzipiell auch nicht sein könnte, weil die Zeit allein es nicht garantiert. Dass gleichursprünglich ebenfalls ein Gefühl der Ewigkeit bei aller transpassiblen Endlichkeit mitgegeben ist, lassen wir an dieser Stelle außer Betracht, um nur die Gefühlsweise dieses ganz spezifischen Zeitgefühls zu vertiefen, welches sich als Vergehen, Gleiten, Fließen oder Verschwinden dann im Einzelnen durch alle Zeitekstasen hindurch zieht und daher jedes besondere Zeiterleben im oben genannten Sinne prägen kann. Die Materialisierung des „endlichen“ Zeitgefühls als phänomenologische Ur-Passibilität ist mithin primär ein Gefühl der Leiblichkeit aufgrund von deren radikaler Lebensabhängigkeit. Dies trat uns unwiderrufbar schon mit dem Empfinden des *Alterns* deutlich entgegen, womit kein chronologischer Zeitvergleich und Lebensrückblick gemeint war, sondern jener innerhistoriale Sachverhalt, sich durch das „Schwinden der Kräfte“ affektiv der reinen Passibilität – wie bei der Geburt – wieder rekurrent anzunähern.¹⁰ In jeglichem Leibgefühl können wir somit in Bezug auf die jeweilige Kraftentfaltung *ein rein immanentes Zeitgefühl ausmachen, welches uns an die lebenspathische Abkünftigkeit unserer Vermögen erinnert* – und nicht nur an ihren unbezweifelbar ebenfalls als „Besitz“ gegebenen Vollzug im „Ich-kann“.

Lässt sich hierzu parallel gleichfalls ein entsprechendes *Raumgefühl* ausmachen, welches nicht nur formale „Ordnung der Koexistenz“ aller Phänomene bedeutet, sondern leibmaterialisierte Raumverortung in einem affektiv oder fleischlichen Empfinden? Dabei ist weder die Räumlichkeit als solche noch eine unräumliche

¹⁰ Vgl. M. Staudigl, Das alternde Leben. In: S. Nowotny u. M. Staudigl (Hg.), Perspektiven des Lebensbegriffs. Randgänge der Phänomenologie. Hildesheim-Zürich-New York: Olms 2005, 47-70; R. Kühn, Macht der Gefühle. Freiburg/München: Alber 2008, 45 ff.

Empfindung einfach spekulativ voraus zu setzen, weil dadurch genau all jene Probleme entstünden, wie etwa Unräumliches als „Seele“ (heute „Gehirn“) Räumliches wahrzunehmen bzw. der Raum die Empfindung aufzunehmen vermag? Husserl versuchte dieses Erbe der cartesischen Zwei-Substanzen-Lehre durch die inneren kinästhetischen Bewegungsempfindungen aufzulösen, insofern die Raumkonstitution von der jeweiligen Disposition des Leibkörpers abhinge, durch die sich die räumlichen „Abschattungen“ der Dinge kontinuierlich verändern, um sie so in einem Raum zu situieren.¹¹ Aber ist dabei die Räumlichkeit in gewisser Weise nicht schon vorausgesetzt, weil es nach dieser Beschreibung mehr darum geht, Dinge räumlich zu erfahren, als den Raum selbst herauszubilden? Gewiss stellt hierbei die kinästhetische Leibgegebenheit in Ruhe wie in Bewegung den „Nullpunkt“ aller Raumorientierungen als Nähe, Entfernung wie Richtung dar, aber es bleibt dabei die Frage nach dem originären Charakter solcher *Situiertheit* des Leibes überhaupt zu stellen. Wenn letztere selbst nicht bereits schon ein Raumgefühl implizierte, insofern Raum erst durch Bewegung sukzessiv in der Zeit erstellt werden soll, dann bliebe es wiederum nur bei einer formal vorräumlichen „Situation“, aus der heraus sich nicht aufweisen ließe, aus welchem Grund sie als situativ anzusehen ist, weil eben jede Art von Situation ohne eigenen Raumbezug widersprüchlich bleibt.

Analysiert man radikal phänomenologisch diese Schwierigkeit eines ursprünglichen *Raumgefühls der Situiertheit* vom Leben aus, dann folgt daraus, dass die „absolute Situation“ eines jeden passiblen Mich mit der nicht zu hinterschreitenden Selbstaffektion im Leben als solchem gegeben ist, welche durch keine der weiteren existentiellen oder lebensweltlichen Situationen mehr abgeändert wird. Im strengen Sinne kann diese erste oder absolute Lebenssituiertheit auch eigentlich nicht mehr eidetisch variiert werden, sondern jede Variation von Raumerleben setzt sie notwendigerweise voraus, insofern ich im Leben sein *muss*, um

¹¹ Vgl. Erfahrung und Urteil, 89 f. (§ 19); Ding und Raum. Vorlesungen 1907 (Husserliana XVI). Den Haag: Nijhoff 1973, 65 ff. (§ 20 ff.).

mittels Bewegung die unterschiedlichsten Raumorientierungen der Wahrnehmung in Erfahrung zu bringen. Diese ur-räumliche Faktizität des Im-Leben-situiert-seins läßt sich kontinuierlich daran ablesen, *dass ich vom Leben und seiner Affektion als Transpassibilität ständig wie „eingehüllt“ bin*, denn in keinem Welterleben als Raumerleben verlässt mich dieses Grundempfinden, es *als lebendiges zu vollziehen*. Dieses innere „räumliche“ Praxiswissen, *alles Tun „in“ einem Gefühl des Lebendigseins zu vollziehen*, entspricht genau jenem „einhüllenden“ Empfinden, dass alle Erscheinungen und Situationen nur dank des Lebens sind, insofern sie *als lebendige erfahren werden*. *An keinem Punkt des Tuns vom Leben verlassen zu sein*, es vielmehr ständig in einer unverbrüchlichen Gewissheit als „Raum“ aller Vollzüge konkret zu erfahren – dies macht *das originäre „Raumgefühl“* der absoluten oder fleischlich-lebendigen Situietheit aus.

Das Gefühl dieser Ur-Räumlichkeit als Lebendig-sein ist kein kategorialer Anschauungsraum, denn es geht dabei zunächst nicht um die räumliche Koexistenz der Dinge, sondern um ihr gleichfalls lebendiges Gegeben-sein, an dem sie durch die Korrelation zur Leibaffektion teilhaben. Dieses ur-situative Gefühl innerlebendiger Räumlichkeit bedeutet aber ebenfalls mehr als die kinästhetische Leib-Raum-Bewegung, da jede einzelne Bewegungsempfindung mit ihrem Verlauf an Wahrnehmungstypik der Dingabschattungen im Raum des Gegen-über die Lebensaffektion als immanentes Lebenspathos bereits voraussetzt. Da es für das alltägliche Wahrnehmen schwierig ist, beim Raumbegriff von Ausdehnung, Orientierung und Volumen zu abstrahieren, bliebe es daher angezeigt, dieses originäre Raumgefühl von seiner Rückbindung an das reine Leben her ebenfalls als *Kraft* zu bezeichnen, welche sich in jeder Bewegung entfaltet, um daraus den subjektiv oder intentional empfundenen und dann euklidisch vorgestellten Raum zu erstellen.

Eine solche Rückführung des Raumgefühls auf das *Kraftgefühl* würde einerseits den umfassend lebendigen Eindruck jedes Tuns in seiner jeweiligen Situietheit bewahren wie aber auch andererseits die Notwendigkeit berücksichtigen, dass Raum nicht passiv gegeben ist, sondern in seiner phänomenalen Konstitution an Anstrengung und innere Ichapperzeption gebunden bleibt. In diesem

letzteren Sinne fiel dann die Wirklichkeit des Raumes mit dem schon analysierten Weltcharakter als Distanz, Transzendenz oder Außenheit zusammen, um mit jedem „Da“ zugleich eine spezifische Welterfahrung als Raumverortung zu erproben. Die gelebten *Orte* sind dann keine neutralen Raumpunkte einer vorgegebenen Streuung von Stellen, die physikalisch oder mathematisch miteinander verbunden werden müssten, um zu wissen, wo ich bin, sondern die jeweiligen Orte des Empfindens und Handelns sind leibzentrierte Situation Gefühle, durch die sich das Leben an ein affiziertes Hier und Dort bindet, indem es diese in sein absolutes *Hic* aufnimmt.¹²

Auf diese Weise verschränken sich schließlich Zeit- wie Raumgefühl, denn indem ein Ort in das *Hic* solcher Lebenssituation als empfindungsrelevant aufgenommen wird, ergibt sich dadurch das Gefühl der *Bleibe*, welche als Grundethos des Lebendigseins schlechthin angesehen zu werden vermag. *Im-Leben-bleiben-zu-können* ist jene absolute *Hicceitas* als Grundgefühl allen Erlebens, welches eben auch die zuvor betrachtete Endlichkeit im Zeitgefühl in diesen reinen „Ort“ des Lebens mit hinein nimmt, um selbst das Gefühl transpassibler Endlichkeit in die Gewissheit immemorialer *Bleibe* zu überführen. Die traditionellen philosophischen Analysen, welche die Raumanschauung aus der Zeitvorstellung hervorgehen lassen wollen, oder aber auch umgekehrt, insofern gegenständliche oder welthafte Sukzession und Koexistenz nicht voneinander getrennt werden können, finden hier keine Beantwortung der einen zugunsten der anderen, sondern wo immer sich ein „Außen“ auftut, sei es zeitlich oder räumlich, dort ist schon eine *Bleibe* vorweg gewährt – und solches *Bleiben* als *Verweilen* gilt für *Zeit* wie *Raum*. Dieses originäre *Verweilen* ist daher älter als die beiden letzteren, und im Lebensgefühl als *Verweilen im Leben* – im Sinne der nie fehlenden Lebensaffektion – sind alle Koordinaten eines Außer-sich jeglicher Außenheit zurückgenommen in die *eine* Ur-

¹² Zu solchem *Hic* vgl. auch M. Henry, *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*. Freiburg/München: Alber 2005, 144 f., im Zusammenhang von „Mitpathos als Gemeinschaft“.

sprunghaftigkeit jeglicher Bewegung, welche Räume und Zeiten erstellt. Denn *Bewegung* bleibt permanent an das sich-affizierende oder immanente Kraftpotential zurückgebunden, um so letztlich in der *Selbstbewegtheit* des Lebens situiert zu sein, welches nie zerstreut, sondern jene unzerstörbare „Sammlung“ bildet, die allem Zeitlichen und Räumlichen voraus liegt, ob es nun zerstreut oder vorübergehend auch – unter bestimmten Aspekten – zu einen vermag.

3. Welt als Vergemeinschaftung

Dass wir durch Zeit und Raum eine gemeinsame Welt zum Hintergrund haben und in ihr existieren, ist nicht erst durch Kants *universale* Bedeutung der kategorialen Sinnlichkeitsanschauungen auf einen philosophischen Begriff gebracht worden. Auch die antiken Denktraditionen, wie etwa die griechische und römische Stoa, kannten bereits einen Vernunftlogos aller Menschen, wodurch sie mit dem Kosmos als solchem verbunden waren, der sich ihnen in seiner Ordnung in allem Seienden mitteilte. Dieser Logos war im übrigen nicht nur eine Vorform der modernen Rationalität, sondern letztlich in einer *Sympathie* begründet, die alle Dinge einander zugeneigt sein ließ, um so zugleich die Schönheit des Kosmos zu unterstreichen, dem man sich auf diese Weise nicht nur im Denken, sondern auch in der Liebe zuwenden konnte. Damit tritt bereits hervor, dass die Menschen nicht nur etwas gemein haben, das in einer selben oder vergleichbaren Objektwahrnehmung liegt, sondern als eine urgestiftete *Gemeinschaftlichkeit* vor allem einzelnen Erkennen im Sinne eines einenden *Leben* bezeichnet werden kann.¹³

Daraus ergibt sich die Frage, ob eine wirkliche „Vergemeinschaftung“ der Menschen vorrangig auf der Erstellung einer gemeinsamen Weltteleologie beruht oder nicht zunächst schon durch eine originäre Lebensaffektion in jedem gegeben ist, insofern da-

¹³ Vgl. zum Beispiel K. P. Romanos, Heimkehr: Henri Bergsons lebensphilosophische Ansätze zur Heilung vom erstarrten Leben. Frankfurt/M.: Athenäum 1988.

durch jeder – und zwar ohne Unterschied – *Zugang* zum absolut phänomenologischen Leben besitzt? Die einheitsstiftende Vergemeinschaftung der einzelnen Egoleistungen beruht nach Husserl in lebensweltlicher wie geschichtsteleologischer Hinsicht nämlich darin, dass jeder zwar ein „reines Ich“ ist, aber über die transzendentale Bewusstseinsintentionalität zugleich mit dadurch gegebenen Gegenständlichkeiten verbunden ist, die nicht ausschließlich im immanenten Bewusstseinsfluss des Ich liegen, sondern eben eine wirkliche *Transzendenz* besitzen, auch wenn diese an die Akttranszendenz im Ego zurückgebunden bleibt. Auf diese Weise vermag die klassische Phänomenologie aufzuklären, dass zwar jedes subjektive Bewusstsein die Welt *seiner* Gegenstände denkt, aber eben aufgrund ihres Transzendenzcharakters *dieselben* Gegenstände auch von allen anderen Ego tatsächlich oder potentiell wahrgenommen werden können. Hieraus ergibt sich rein deskriptiv der prinzipiell gemeinschaftliche Weltcharakter für alle Menschen in doppelter Hinsicht, nämlich zum einen als regulative Weltidee überhaupt und zum anderen als geschichtlicher Bewährungsprozess einer unendlichen Annäherung an diese reine Vernunftidee einer gemeinsamen Welt. Denn insofern alles in der lebensweltlichen Praxis einer untereinander stets revidierten Wahrnehmungs- und Urteilstätigkeit unterliegt, welcher auch die verschiedenen wissenschaftlichen Theorien folgen, beinhaltet dieser Prozess das Postulat einer *Selbstaufklärung* des je eigenen und gemeinsamen Denkens, weshalb in solch verantworteter Welterkenntnis auch letztlich Erkennen und Ethik nicht voneinander getrennt sind. In gewisser Weise fließt im Sinne Husserls die Haltung der phänomenologischen und transzendentalen Reduktion als eine „habitualisierte Epoche“ in dieses gemeinsame reine Welt- und Geschichtsgeschehen ein, um aus den unausweichlich individuellen wie historischen „Krisen“ des Erkennens und Handelns eine jeweilige *Erneuerung* werden zu lassen.¹⁴

Auf diesem Wege ist es durchaus möglich, die untereinander entferntesten Eigen- und Fremdwelten in kultureller Hinsicht etwa noch in einem je antizipierten Bekanntheitsgrad des gemeinsamen

¹⁴ Vgl. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 7 ff. (S. 23 ff.).

Welthorizonts zu vereinen. Auch war es möglich, durch den Rückgriff auf eine erfahrungsgenealogische Logik die schon damals krisenhaft erstarrten europäischen Wissenschaften, nämlich vornehmlich als Naturalismus, Positivismus und Psychologismus, auf eine neue epistemologische Grundlage zu stellen. Aber die transzendente wie hermeneutische Phänomenologie reibt sich bis heute an einem Problem, welches mit der absoluten Transzendenz des *Anderen* gegeben bleibt: Dieser teilt zwar durch die Intentionalität eine effektive wie je neu mögliche Weltsicht mit mir aufgrund gemeinsamer Gegenstandsbezogenheit, aber da *sein* immanentes Bewusstseinsleben nicht *mein* eigener subjektiver Bewusstseinsfluss ist, wird er diesem letzteren für immer *fremd* bleiben – das heißt eben ein *alter ego* darstellen. Selbst wenn Husserl in späteren Forschungsmanuskripten versucht hat, diese durch die jeweilige Transzendenz der Ego gestiftete Fremdheit zu überwinden, indem er eine hyletisch gegründete Triebintentionalität als „vor-ichliche Kommunikation“ ansetzte, die uns schon immer als Kind, Eltern, Paare, Gruppen und sonstige Interessenvereinigungen in gewisser Weise ursprünglich miteinander verbunden sein läßt, so kann dennoch nicht übersehen werden, dass auch diese vor-ichliche Triebhyle affektiver Natur teleologisch orientiert bleibt. Mit anderen Worten reiche ich damit durch die „Einführung“ durchaus in den Anderen hinein, indem ich durch analogiehafte Appräsentation in meiner Bewusstseinsimmanenz Bezug zu seinem Bewusstseinsleben aufnehme, aber ein wirklich originär *gemeinschaftliches Leben* beider und aller Ego gibt es hierbei eigentlich nicht.

Dies hat letztlich unter anderem damit zu tun, dass Husserl das „reine Ich“ selbst als „Quellpunkt des Lebens“ oder als „Träger aller Lebendigkeit“ auffasst.¹⁵ Damit ist zwar ausgedrückt, dass das "Leben" als reines Ich niemals durchgestrichen zu werden vermag, weil es als ungegenständliches *Dass* alle Bewusstseins-

¹⁵ Zit. H. R. Sepp u. I. Yamaguchi (Hg.), *Leben als Phänomen* (2006), 54; vgl. dazu auch R. Kühn, *Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesen in der Genetischen Phänomenologie*. Freiburg/München: Alber 1998, 39 ff. u. 332 ff.

inhalte durchzieht, ohne jemals selbst zu einer thematischen Inhaltlichkeit zu werden. Aber in dieser Apodiktizität des Lebens als scheinbar originärem Ich liegt auch der Paralogismus einer solchen Sichtweise, welche eben die Fremdheit des Anderen nicht zu überwinden vermag, weil dieser seinerseits ein solch absolutes Ego ist. Unser Einwand lautet daher hier ganz schlicht: Nicht das reine Ich ist „Quellpunkt (intentionalen) Lebens“, sondern das immemorale oder radikal phänomenologische Leben ist der Ursprung für jedes Ich, so dass sich allein aus dieser ebenso absoluten wie abgründigen Vor-gegebenheit des Lebens heraus auch eine Gemeinschaftlichkeit aller Lebendigen begründen lässt, welche nicht erst mit der triebintentionalen wie sinnteleologischen Intentionalität des welttranszendenten Bewusstseins beginnt, sondern so unmittelbar wie dieses ursprüngliche Leben selbst ist. Im Pathos des Lebens gibt es, anders gesagt, ein *Mit-pathos*, welches als Gefühl lebendiger Gemeinschaftlichkeit sowohl diese wie die „Andersheit“ darin gegeben sein lässt. Es muss also weiter ausgeführt werden, wie solches Mitpathos noch *vor* jeder Einfühlung liegt – und sogar noch vor jeder „Einfühlung“, wie Max Scheler das Mit-fühlen in der Sympathie auf dem Hintergrund primären Hass- und Liebesempfindens steigern wollte.¹⁶

Wird nämlich jedes Gefühl als reines Fühlen in seinem Selbstempfinden nur vom Leben her konkret ermöglicht, so bleibt auch jede „Einfühlung“ als Fundament der Vergemeinschaftung auf jener vorgegebenen Faktizität begründet, *wie* sich „Fühlen“ aus der Selbstaffektion des Leben als solchem heraus ergibt. Dieses *Dass* jeglichen Gefühls im reinen *Wie* des Lebens beruht auf dem Pathos des Lebens selbst, indem es sich als transpassible Rezeptivität an sich selbst gibt – und somit einen *Zugang* zu sich selbst eröffnet, insofern es sich aus sich selbst heraus als Leben zeugt oder generiert. Dieser Selbsthervorbringungsprozess des absolut phänomenologischen Lebens ist also kein linearer Prozess, in dessen immanentem „Fluss“ dann auch die Andersheit des

¹⁶ Vgl. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werteethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (Werke 2). Bern-München: Francke ⁶1980, 270 f.

Anderen als Transzendenz der Fremdheit zu meinem inneren Egoleben auftreten kann, sondern indem das originäre Leben Sich-geben als Sich-empfangen ist, eröffnet es prinzipiell vor jeder thematischen Andersheit die Möglichkeit, etwas *als* affektiv Anderes überhaupt empfinden zu können. Für Raum und Zeit haben wir dies über die Erprobung der Widerständigkeit in der Sphäre ursprünglicher Leiblichkeit aufgewiesen, um hier sagen zu können, dass die Andersheit des Anderen nur in der Selbigkeit der *einen* Lebensimmanenz bei allen Lebendigen möglich ist. Denn in der Selbstzugänglichkeit des Lebens zu sich selbst als jenem „ortlosen Ort“ der Bleibe, wo ich selbst transzendental geboren werde, findet gleichursprünglich auch die Geburt jedes Anderen statt. Zwar werde ich in der Selbstzugänglichkeit des Lebens als solcher selbst geboren, wie zu betonen bleibt, aber ich bin nicht dieser immemorale Zugang selbst, so dass damit der Zugang aller Anderen zum Leben in der *einen* Selbstzugänglichkeit des Lebens gegeben ist.¹⁷

Allein auf diese Weise wird nachvollziehbar, warum jedes Fühlen immer auch ein „Mit-fühlen“ erlaubt, insofern nämlich in der reinen Lebenszugänglichkeit aller ein und dieselbe Passibilität als Grund allen Fühlens herrscht – und doch jeder in der ihm eigenen Selbstaffektion als im Leben gezeugtes Mich nur die Möglichkeit seines individuierten oder subjektiven Fühlens besitzt. Darüber hinaus wird nunmehr ebenfalls ersichtlich, dass jegliche Form von „Vergemeinschaftung“ in diesen sowohl gemeinsamen wie je ipseisierten Grund des Fühlens hinabreicht und sich nicht vorrangig – wenn überhaupt – über die Vernunftteleologie einer Welt erstellt. Das denkende wie urteilende Bewusstsein kann nie jene Differenz überspringen, welche es selbst begründet, weshalb auch die mit Hilfe der Vernunft und Sprache errichteten Formen an Gemeinschaft stets nur *konsensuellen* Charakter tragen. Der unentwegt vom Widerspruch bedrohte Konsens, wie zum Beispiel alle Waffenstillstandsabkommen immer wieder zeigen, ist später als die hier genannte Ur-Gemeinschaftlichkeit des Mit-pathos, weshalb

¹⁷ Vgl. M. Henry, Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches. Freiburg/München: Alber 2002, Kap. 48; sowie: Affekt und Subjektivität, 140 ff.

eine unterbrochene „Kommunikation“ auch nur auf dem Boden solcher nie verloren gegangenen Affektivität wieder neu aufgegriffen werden kann.¹⁸ Die absolute Fremdheit des Anderen bietet im Grunde keine Möglichkeit, einen „Dia-log“ mit ihm zu beginnen oder weiterzuführen. Denn wie sollte das „Andere“ je auch das „Meine“ sein, wenn nicht gerade *seine* Andersheit als *lebendiges* Ego in der „Identität“ mit meiner Lebendigkeit gründete, ohne dieselbe Subjektivität zu sein? Würde des Weiteren die Andersheit nicht durch die Immanenz wie Einheit des Lebens selbst begründet, so bliebe sie eine leere logische Kategorie, welche zwar aller Differenz vorausgeht, von der aber nicht einsichtig würde, wie sie gerade den „Anderen“ in seiner *Selbstheit* bezeichnen könnte.

Es ist also keineswegs ein vordergründiges Paradox, wenn wir sagen, dass die je einmalige Weise unserer Gefühle als Modalisierungen subjektiven Lebens gerade die unverlierbare Einheit des Empfindens im Leben anzeigen. Denn indem sich diese rein „affektive Differenz“ als innerhistoriale Steigerung des Lebens im Einzelnen vollzieht, erprobt sie zugleich Möglichkeiten gemeinsamen Lebens, insofern durch Bewunderung, Liebe, Motivation und Nachahmung ein jeder von Augenblick zu Augenblick eingeladen ist, mit seinem Empfinden in das Gefühl des Anderen einzustimmen, ohne dabei sein eigenes Fühlen aufgeben zu müssen. Das Bewahren des letzteren ist die kritische Grenzscheide gegenüber jedem Faschismus und Fundamentalismus mit ihrem Hass und ihrer Gewalt,¹⁹ während die *gegenseitige* Gegebenheit der „Gefühlsübereinstimmung“ den Boden sowie die Verwirklichung von Kultur in all ihren Formen bildet. Die „Welt“, welche daraus entstehen kann, ist dann keine solche, welche am Modell einer regulativen oder teleologischen Vernunftidee orientiert ist. Indem nämlich die Generierung der Gefühle aus der einen wie historial unterschiedlichen Individuierung heraus keine archetypisch vorgegebene Welt kennt, ist letztere stets nur in der

¹⁸ Vgl. dazu R. Kühn, *Wort und Schweigen. Phänomenologische Untersuchungen zum originären Sprachverständnis*. Hildesheim-Zürich-New York 2005, 195 ff.

¹⁹ Vgl. dazu auch unser Kapitel II, 5.4: Ressentiment und Gewalt.

Wirklichkeit der von jedem und allen gelebten Gefühlen gegeben – und entsprechend veränderbar, ohne auf einen bestimmten Welttypus verpflichtet zu sein. Dies macht das gemeinsame Handeln nicht unbedingt leichter, aber es entzieht der Gegenwart wie Zukunft dem Zwang scheinbar selbstverständlich herrschender Weltbilder, deren „Notwendigkeit“ sich ohne Alternative aufzudrängen scheint. Hängt unser Fühlen vom Leben – und nicht von der Welt – ab, dann sind wir im Fühlen in der Tat frei für anderes als das, was „ist“.

Außerdem ist die „Andersheit“ im Fühlen des Einzelnen nicht ohne affektive Strukturen, welcher vor jeder vereinheitlichten Weltsicht zur Bildung von Paaren sowie zu den Proto-Akten des Lebens wie Produktion und Konsumtion führen. Hier ist Raum, über die Selbstliebe des Lebens als Geschlechtlichkeit, Sexualität und erste Arbeitsteilung weiter nachzudenken – und zwar nicht zunächst auf der abstrakten Ebene von ökonomietheoretischen Äquivalenten, sondern in deren originären Lebensweisen der Erdeinverleiblichung wie des Eros. Letztere haben seit Menschheitsbeginn über Jahrtausende und Jahrhunderte hinweg *ohne* eine wissenschaftlich fundierte Weltsicht ihr ununterbrochenes Werk verrichtet, so dass man der abgründigen Frage nicht ausweichen kann, welches inneres „Selbstwollen“ des Lebens als dessen unbeirrbares „Kraft“ sich hier je fortgezeugt hat und auch noch immer weiterhin fortzeugt, indem Menschen empfindend aufeinander zugehen, sich finden und auch wieder trennen, wenn es sein muss. Indem Schopenhauers Denken beispielsweise sich gerade von solchem, scheinbar „blinden“ Begehren lösen wollte, um „Erlösung“ im Verzicht darauf zu finden, so dürfte entgegen diesem und ähnlichem lebensphilosophischen Pessimismus die Aufgabe heute darin bestehen, dieses Begehren des Lebens nach sich selbst in lebensphänomenologischer Klarsicht offenkundig und affektiv transparent zu machen, ohne neue Mythen zu schaffen – sei es des „Heils“ durch Eros oder neues Heidentum. Sich aus der Passibilität des Lebens heraus geboren zu wissen, schließt vielmehr ein, die Unverfügbarkeit dieses lebendigen Ursprungs aller auch für die

Formen gewordener wie noch möglicher neuer „Vergemeinschaftung“ offen zu halten.²⁰

4. Tun und Lassen für die Zukunft

Das Neue, welches als „Freiheit“ aus dem Mehr des Lebens heraus verwirklicht werden kann, findet also seinen Grund wie seine Grenze am Sich-geben des Lebens als Bündnis mit allem, was lebendig ist. Wo nichts mehr leben kann, weil das Leben – sich selbststeigernd – nicht mehr dem inneren Gesetz seines Mehr zu folgen vermag, ist konsequenterweise jede Ermöglichung von Zukunft im Prinzip eingeschränkt. Sich „unendlich fortentwickeln“ zu können, weil es sich die Selbstlogik des Ich mit dem ausschließlichen Prinzip seiner Selbstbehauptung wünscht und solches sogar für sich als „naturgemäß“ beansprucht, kommt daher einem Lebenswiderspruch gleich, dessen Anzeichen heute klarsichtig zu lesen sind. Damit ist gerade, wie erwähnt, keinem tragischen Pessimismus das Wort geredet, sondern der phänomenologischen Tatsache nüchtern Rechnung getragen, dass das Mehr des Lebens in seinem ununterbrochenen Sich-geben an seine innere Selbstaffektion gebunden bleibt. Da nichts von außen in die Selbstphänomenalisierung des Lebens hineintreten kann, um sie in ihrer inneren Teleologie zu behindern oder aufzuhalten, kann eine Begrenzung des sich aus sich selbst fortzeugenden Mehr des Lebens auch nur dort auftreten, wo die Selbstaffektion als Ipseisierung in der Ur-Passibilität des Lebens nicht mehr „gewollt“ wird. Somit ist weltliche „Zukunft“ weder ein garantiertes noch utopisches oder schicksalhafteres Werden als einer von geheimnisvollen Instanzen verfügten Erd- und Menschheitsbestimmung, sondern bleibendes Werk der „Freiheit“, solange sich deren Wirklichkeit in den einzelnen Individuen dem Lebensgrund effektiv übereignet, *das heißt ihn ankünftig werden läßt.*

²⁰ Zu dieser notwendigen Klarstellung vgl. bereits unsere größere Untersuchung: *Subjektive Praxis und Geschichte. Phänomenologie der politischen Aktualität.* Freiburg/München: Alber 2008.

Ein Wirken für die Zukunft tritt damit aus der scheinbar vorrangigen Prognose objektiver Möglichkeiten des Kommenden zurück, um sich entscheidungsvoller jenen Möglichkeiten zuzuwenden, welche es dem Leben erlauben, *das Leben zu sein*: Es muss sich selbst ergreifen können, seine innersten Modalisierungen immer wieder dem Hang zum Vorstellen mit entsprechenden Fixierungen oder Normierungen entziehen und im reinen Gefühl der Lebensankünftigkeit als absoluter Vorgabe aller Realität seinen eigentlichen Vollzug finden. Zu fragen, was im Außen von Zeit oder Welt zu sein hat, um die Zukunft meistern zu können, tritt demzufolge hinter dem Anliegen zurück, in jedem *Wie* des Tuns das sich im Empfinden abzeichnende „Bündnis mit dem Leben“ zur tatsächlichen Richtschnur für die „Praxis des Lebens“ werden zu lassen, der wir in diesem Buch nachgehen. Streng gesehen werden dadurch *Praxis* und *Bündnis* eins, denn sie meinen in der Tat ein Tun, in dem der Vollzug nichts anderes als diese innere Praxis des Lebens selbst ist, das heißt jene Weise, wo das Leben in seiner Selbstaffektion mit sich selbst in Übereinstimmung sein kann und entsprechend handelt.

Das an erster Stelle genannte Sich-selbst-Ergreifen-Können des Lebens, um seine Zukunft als sein eigenes Mehr verwirklichen zu lassen, kann deshalb als der fundamentale Ausdruck dieser Identität von Praxis/Bündnis betrachtet werden. Denn was sich ergreift, ist das Selbe wie das Ergriffene – mithin ein Bündnis mit sich selbst in der Verwirklichung der inneren Praxis als Einheit des Lebens. Würde sich diese Praxis ohne jede Beschränkung vollziehen, dann wäre die Frage nach der Zukunft noch nicht einmal in gewisser Hinsicht zu stellen, denn das Leben realisierte sich in diesem Fall unter der ihm eigenen Wesensbedingung seiner ständigen Gegenwart. Dass sich zu Menschheitsbeginn viele Kulturen ohne eine Zukunfts-Vorstellung entwickelt haben, sondern eher einer mythischen Zirkularität der Zeit gehorchten, wie sie die Moderne im Sinne frenetischer „Zukunftssicherung“ nicht mehr kennt, ist eine Tatsache, welche mit der Kompossibilität aller wesenhaften Lebensakte von Gemeinschaftlichkeit, Produktion und Konsumtion zusammenhängt und sich am rein „Lebensnotwendigen“ orientierte. Entdeckungen wie Erfindungen im neuzeitlichen Sinne waren so

nicht gegeben oder veränderten zumindest nicht abrupt jene Habitualitäten, in denen sich das alltägliche Leben vollzog.²¹

Unsere Zukunftsfrage wird daher sein, wie sich die Galileische Wissenschaftstechnik als der ontologische Einbruch einer Subversion oder Substitution des Lebens mit der genannten „Selbstergreifung“ in der reinen Selbstgegenwart desselben „versöhnen“ läßt, ohne anachronistische Restauration von Vergangenheit zu betreiben, die im Übrigen unmöglich ist? Eine allgemeine Antwort dürfte diesbezüglich lauten: Wenn eines Tages mit der Technik nicht mehr das Gefühl einer ebenso zwiespältigen wie gefährlichen „Lebensverbesserung“ gegeben ist, sondern das Gefühl der Nachteile überwiegen sollte. *Dieses Gebundensein einer „anderen Zukunft“ an das Gefühl* (die Heidegger auf seine Weise vom „Gestell“ und dem „Ereignis“ her anzudenken versuchte) wird jedoch aller Wahrscheinlichkeit nach solange nicht eintreten, wie der Größtteil der Erdbevölkerung sogar von dem Grundgefühl ergriffen ist, noch nicht einmal das „Lebensnotwendigste“ zu besitzen und daher beispielsweise durch die Migration in reiche westliche Länder eine verständliche Antwort sucht. *Gerechtigkeit* in globaler Hinsicht ist daher nicht nur ein ethisches oder politisches Ideal, sondern eine unmittelbare Forderung, welche sich aus der Lebensimmanenz als Sich-ergreifen des Lebens in seinem Mehr als solchem ergibt. Und alles, was diesem Ziel nicht dient, wäre zu lassen – womit ein erster Maßstab zur *Vereinfachung* des eigenen und öffentlichen Handelns gegeben sein dürfte.²²

Religion, Kunst, Philosophie und Wissenschaft erreichten ihre bahnbrechenden Revolutionierungen durch Formen von *Reduktion* an bis dahin für jeweils maßgeblich gehaltenen Erklärungsmodellen hinsichtlich menschlichen, weltlichen wie göttlichen Seins. Die Einklammerung von Mythos, ritualisierter Gesetzesreligion, ästhetischer Mimesis, von Deduktionen anstelle phänomenaler Selbstgegebenheit oder von Theoriekonformität sind

²¹ Zur Analyse des Mythischen, am Beispiel des Prometheusmythologems, vgl. R. Kühn, Wort und Schweigen, Kap. III, 5: Mythos als Dichtung.

²² Vgl. für diesen Zusammenhang auch die Analyse von M. Henry, Die Krise des Okzidents. In: S. Nowotny u. M. Staudigl (Hg.), Perspektiven des Lebensbegriffs, 121-132.

einige dieser Beispiele, um die Beschränktheit aktuell leitender Vorstellungen in ihrem Anspruch zu hinterfragen und gegebenenfalls aufzuheben. Die Postmoderne hat daraus eine neue Gläubigkeit an das bloße „Spiel“ aller Texte und Diskurse gebildet, was nicht minder vorstellungsbehaftet wie die traditionellen Sinn- und Wertidentitäten ist. Denn *alles* als relativ, zeitgebunden, differentiell oder fraktal anzusehen, impliziert einen ebenso umfassenden Totalisierungsanspruch wie die scheinbar geschlossenste onto-theologische Metaphysik. Eine radikale De-fixierung aller Vorstellungsformen kann sich deshalb nicht auf eine erneute Hypostase von notwendigen Denkstrukturen wie der *Differenz* gründen, welche phänomenologisch dem Leben gegenüber sekundär ist. Letzteres nimmt nämlich eine Apodiktizität und Absolutheit in dem Sinne ein, dass *nichts* zu erscheinen vermag, was nicht *er-lebt* wird, mithin vom Leben affiziert ist – einschließlich der Differenz selbst.

Übertragen wir diese Gesamtproblematik von Leben/Denken auf die Zukunftsfrage, so ergibt sich konsequenterweise die Problematik, welche Vorstellungen kulturell wie zivilisatorisch im letzten verzichtbar sind? Es dürfte sich von selbst verstehen, dass wir hierbei unter „Vorstellung“ nicht die empirischen Einzelaussagen und ihren Theoriekontext im Blick haben, sondern sozusagen die „Metatheorien“. Zu ihnen gehören ohne Zweifel die Begriffsbereiche *Objektivität* als logisch-wissenschaftliche Beweisbarkeit und technische Effizienz, allgemein *ökonomische Zirkularität* als Markt und Kapital sowie eine *Anthropozentrik* ohne Erkenntnisanspruch von Ursprung und Telos – mithin die Zufälligkeit der *Evolution*, welche höchstens als „biologische Vernunft“ eines physikalisch fundierten *Pragmatismus* gesehen wird. All diese leitenden Vorstellungen der Gegenwart lassen sich nicht nur auf eine verkürzt aufgeklärte „Subjektivität“ zurückführen, welche es an Radikalität der phänomenologischen Analyse er-mangelt, sondern in positiver Hinsicht enthält allein diese *Subjektivität* jenen immer präsenten lebendigen Grund, um keine losgelöste Vorstellungen irgendeinen transzendentalen Status ein-

nehmen zu lassen.²³ Die einzige „Idee“, welche keine Vorstellung ist, sondern die unmittelbare *Praxis* dieses Lebensgrundes selbst darstellt, beruht in der Wirklichkeit der subjektiven *Ur-Passibilität*. Neben der Gerechtigkeit als „Gleichheit“ aller Menschen bildet sie das äußerste Kriterium dafür, welche Vorstellungen für die Zukunft zu lassen sind, falls sie nicht mehr dem unaufhebbaren Übergang von *Freude/Schmerz* bei den Menschen gehorchen, das heißt alles, was der subjektiven Wahrheit letztlich als „objektive Wahrheit“ aufkrotyiert wird, anstatt diese in die innere Teleologie der Lebensmodalisierungen hinein zu nehmen. Dass „uns nur noch ein Gott retten kann“, ist sicher eine schillernde Aussage, die vom Fundamentalismus bis hin zu jeder Form an Synkretismus zu reichen vermag, aber auch die Philosophie an den Rand ihrer Möglichkeiten bringt, wie das vage Sprechen vom „kommenden Gott“ bei Heidegger zeigt.²⁴ Dass nun aber das rein phänomenologische Leben prinzipiell durch *nichts* zu ersetzen ist, weil es jeder Außenheit in ihrem Wesen zuwiderläuft und dadurch auch der perfektioniertesten Technik und Informatik nicht zum Gegenstand werden kann, entzieht auch den Gottesbegriff als „Sein des Lebens“ im Sinne Meister Eckharts aller *transzendenten* wie *geschichtlichen* Spekulation und verweist auf die Unmittelbarkeit unserer Verknüpfung von *Mich/Absolutem* in uns.²⁵ Diese *immemoriale* Verbindung als selbstaffektiver Grund unserer selbst zu jedem Augenblick hatten wir bereits als Ursprung jeder Hoffnung festgehalten – und ergibt sich damit hier als Ermöglichung auch jeder noch denkbaren Zukunft. Das Lassen der Vorstellungen (einschließlich der Überlegung, ob wir überhaupt überleben werden oder nicht) stellt uns also keineswegs vor ein reines *Nichts*, sondern vor die „Fülle“ als solche im Sinne einer radikal phänomenalisierten Ontologie. Sollte allein das *Gefühl* dieser stets anwesenden und wirk tatsächlichen Fülle in Zukunft maßgeblich

²³ Vgl. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, § 80 ff. (S. 381 ff.).

²⁴ Vgl. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65). Frankfurt/M.: Klostermann 1994, Teil VII: *Der letzte Gott* (S. 405 ff.).

²⁵ Vgl. im Einzelnen hierzu R. Kühn u. S. Laoureux (Hg.), *Meister Eckhart – Erkenntnis und Mystik des Lebens. Forschungsbeiträge der Lebensphänomenologie*. Freiburg/München: Alber 2008.

werden, dann würde alles dahinfallen, was in den Bereich plumper oder subtiler Überredungskunst gehört: Werbung, scheinbar unbedingtes Wissen, politische Mehrheiten, gesellschaftliche Herrschaftsstrategien etc.

Dies alles kann nämlich nicht nur zusammenbrechen (der Faschismus und seine Folgen sind schon fast wieder vergessen), sondern die heutigen „Design-Existenzen“ bewegen sich bereits agil durch die rein virtuellen Räume, wo „bleibende Wahrheiten“ kaum mehr eine Rolle spielen. Diese Luftreisen innerhalb der medialen Information als permanenter Wechsel von reinen Repräsentationswelten haben vielfach schon jeden Wahrheitsanspruch einer Kohärenz überhaupt hinter sich gelassen, oft gefolgt von Spott und Zynismus.²⁶ Aber ob es sich dabei um Vorböten eines „neuen Lebens“ handelt, bildet gerade die Frage. Denn wenn solche Existenz im Virtuellen vom lebendigen Affekt ergriffen wird, von der realen Leidenschaft jeder Art, von der Angst wie Verzweiflung, aber auch von der Bewunderung und der Freude, wohin fällt eine solche Existenz dann? Dass auch sie ins reine Leben falle, ist zu hoffen; aber hört sie dann auch dessen innerstes Wort? Möglicherweise wird die notwendige Reduktion der Zukunft auf das reine Leben (auch) vorbereitet durch solch designhafte Vorstellungsauflösung, hinter der keine weitere feste Vorstellung mehr wartet – sondern das „Andere“ der Vorstellung, welches wir hier das rein phänomenologische Leben in seiner absoluten Unverfügbarkeit nennen. Hätte Kant seine Definition der „Begierde (*appetitio*) als Selbstbestimmung der Kraft eines Subjects durch die Vorstellung von etwas Künftigem als einer Wirkung derselben“²⁷ im Sinne einer wirklichen *Selbstbestimmung* durch das innere Leben als solchem verstanden, dann wäre seine Ontologie der Objektivität durch die kategoriale Vernunft nicht zur leitenden Vorstellung der Moderne geworden, welche kein „Leben“ diesseits solcher Vorstellungsarbeit kennt. Dass Begehren

²⁶ Vgl. über den Zusammenhang von virtueller Simulierung und Wahrheitsverständnis im Zeitalter umfassender Automatisierung M. Henry, „Ich bin die Wahrheit“, 382 ff.

²⁷ Anthropologie in pragmatischer Hinsicht § 73 (S. 251).

und Affekt dennoch nicht in diesen Vorstellungsprimat aufgehen, macht die Hoffnung der Zukunft aus – weshalb wir Tun und Lassen für die Zukunft durchaus dem inneren Empfinden als Gefühl überlassen können, sofern es sich mit der reinen Lebensankünftigkeit verbunden weiß.

Überlasse ich mich folglich nicht dem Absoluten des Lebens als dessen Grund ohne mögliche reflexive Begründung, dann bleibt nur die Feststellung, wie sie das Denken heute – aber auch schon früher – getroffen hat, das Leben sei bloße Widerfahrnis, Tragik oder Selbstentfremdung. Da keine Einheit im Leben selbst zu finden wäre, so lautet der Zeitgeist weiter, gäbe es beispielsweise nur „Bruchlinien der Erfahrung“, die entweder auf der einen Seite an ein nicht sagbares Sein der Welt in ihrer ersten „wildem“ Phänomenalisierung rührten oder auf der anderen Seiten nur auf einen technisch objektivierten Sinn stießen, der ohne Zweifel nicht allen Erfahrungen des Menschen gerecht wird. *Tragik* wie *Objektivierung* lassen das Leben des Individuums so als ein „doppeltes Leben“ erscheinen, welches sich in seiner Auslieferung an die Zeitlichkeit weder über das Denken noch über das Pathos des Gefühls vereinheitlichen könnte, weil in beiden Momenten, im Gefühlten wie Gedachten, immer schon eine *Andersheit* walte, der gegenüber das „Ich“ sich als fremd erfährt. Dass es zudem die gegenwärtig postmoderne Tendenz gibt, überhaupt auf eine „Identität“ zu verzichten, bzw. nur psychologische Teilidentitäten zuzugestehen, um die erscheinenden Differenzen und Fremdheiten als immer wieder neues herausforderndes „Spiel“ mit unmittelbarer Anziehungskraft zu leben, ist nur eine weitere, schon genannte Variante, um der verkündeten Zwiespältigkeit des Lebens durch ein ständiges Aktivsein zu entgehen.²⁸

Ist in solch modernem Lebensgefühl „alles“ möglich, so verliert das „Fremde“ dadurch fast schon wieder seinen Charakter der An-

²⁸ Außer entsprechenden Beiträgen von Richir, Waldenfels u. a. im Sammelband „Ereignis und Affektivität. Zur Phänomenologie des sich bildenden Sinns“ (Hg. M. Staudigl u. J. Trinks. Wien: Turia + Kant 2005) vgl. auch E. Escoubas u. L. Tengelyi (Hg.), *Affect et affectivité dans la philosophie moderne et la phénoménologie / Affekt und Affektivität in der modernen Philosophie und der Phänomenologie*. Paris: L’Harmattan 2008.

dersheit, da es von vornherein strukturell bereits zum eigenen Erleben als Differenz-Erfahrung gehört. Diese erneute *Totalisierung* allen Seins und Geschehens läßt sich aber dann nicht mehr wirklich vom Fremden anrühren, um dessen Andersheit als selbständige Einheit anzuerkennen, sondern dadurch geht auch dem eigenen Gefühl die Tiefe verloren, um so gerade nicht mehr vor die Frage des Absoluten im Empfinden als Lebensaffektion gestellt zu werden. Denn sowohl die tragische wie die spielerische Differenz hat immer schon eine *Grenze* zwischen dem Leben und dem erfahrenden Ich gezogen, sei es durch die scheinbar prinzipielle Opazität des Lebens, sei es durch den Verzicht auf eine letzte Einheit des Empfindens, insofern das Andere eine je nur neue Weise des Für-mich in meiner eigenen „Andersheit“ ist. Die dergestalt dem Leben gegenüber gezogene Trennlinie, sich nicht als Einheit im „Mich“ offenbaren zu können, bleibt daher den Vor-urteilen des Denkens verhaftet, anstatt diese Grenze vom Leben selbst her aufzuheben, insofern das rein phänomenologische Leben keinerlei Distanz oder Differenz in seiner *Immanenz* sich selbst gegenüber kennt.

Solange nämlich nicht alles Denken im Sinne von Vor-stellung als Ideo-logie durchschaut ist, solange besitzt auch das Absolute des Gefühls als innere oder praktische Selbstoffenbarung des Lebens („Gottes“) keine ihm eigene Erscheinungsweise. Die grundsätzliche Unsichtbarkeit des Lebens vermag daher als Anwesenheit des Grundes im Absoluten des Gefühls nur dann zu der ihr eigenen Manifestation gelangen, wenn alles *welthafte Sagen* – jeglicher vorstellige Ausdruck – schweigt. Wenn alles Denken in diesem Sinne „Ideologie“ ist, heißt dies keineswegs, das Denken sei an sich falsch oder eine Illusion, sondern es bedeutet in kategorialer Hinsicht auf den immanent reellen Lebensprozess nur, dass jegliches Denken *sekundär* in Bezug auf dieses radikal phänomenologische Leben bleibt. Anstatt also jedem Denken nur eine *Anzeige* für das Leben zu entnehmen, um in solchem „Schritt zurück“ jede Differenz oder Negativität des Bewusstseins bzw. des Dasein zu

hinterschreiten,²⁹ bleibt die Hypostase der Ideo-logie in ihrer Pluralität beim Denken selbst stehen, da es keine Einheit stiften kann, ohne sich auf die effektive, lebendige oder praktische Ermöglichung des Denkens im Grund des Empfindens selbst zu besinnen, welches immer ein *Tun* ist.

Denn sogar dort, wo das Denken angeblich in eine „tiefere Dimension“ hinein hinterschritten wird, wie in den Theorien des Unbewussten, Archetypischen oder Archäologischen, handelt es sich noch um vom Denken selbst bestimmte Horizonte des Vorbewussten, um dem Denken nachträglich durch Deutungen oder Struktureffekte „Einsicht“ zu verschaffen. Von all dem spricht das *Absolute* des Gefühls nicht, weil dieses Absolute in seiner unaufhebbar erprobten Gewissheit nur die reine Faktizität der Lebendigkeit des Fühlens selbst bedeutet, welches keinerlei Denken entstammt, da letzteres zur *generatio* solcher Lebendigkeit niemals in der Lage ist und sein wird. Wenn folglich nur das Leben aus sich sowie in sich „Leben“ als solches zu zeugen vermag, dann ist dies das Absolute des Lebens, zu dem wir unwiderruflich gehören, sofern unsere transzendente Lebendigkeit jene des Lebens selbst ist.

Dieses Absolute des Lebens im radikal lebendigen Empfinden des Gefühls als meiner Geburt im Leben ist mithin, wie bereits mehrfach unterstrichen, rein *praktisch*, das heißt *vor* allem Denken – und somit auch vor aller Zeit wie Welt. Von diesem ortlosen Grund her versuchen die einzelnen Kapitel dieses Buches zu sprechen, um stets auf jene originäre Transpassibilität zu verweisen, worin die Einheit oder „Identität“ meines Lebens – sowie des Lebens Aller – ruht, um dank solcher Verlebendigung in allen individuierten Vollzügen gegeben zu sein, ohne sie in einer synthetischen Vorstellung vereinen zu müssen, welche in der Tat niemals das Ganze des Lebens zu sein vermag. Auch die *Sprache* ist hier nicht mehr allein „Bedeutung“ und „Ausdruck“ von etwas, sondern in ihrer Gebundenheit an augenblickliche, vergangene

²⁹ Für diese methodologische Problematik vgl. im Einzelnen R. Kühn, *Subjektive Praxis und Geschichte*, Kap. I, 3: Henry – Substitution und *Deixis* im politischen Denken (S. 81-117).

oder zukünftige Erfahrung *verweist* auch sie ausschließlich im Letzten auf jene innere affektive Erprobung, welche diesseits der Worte und Begriffe eine *Selbsterprobung des Lebens* in dessen Absolutheit wie jeweiliger Einmaligkeit bleibt.³⁰

In der wesenhaften Verbindung von Ideologie und Sprache liegt daher nicht nur eine kritische Sichtweise gegenüber allem Denken vor, sondern zugleich auch die mögliche *Rezeptivität* jeglichen Denkens, um es vom jeweils Gesagten bis an seinen Ursprungsort des Empfindens zurück zu verfolgen. Insofern können wir Tragik, Differenz und Fremdheit des heutigen Lebensgefühls durchaus mit vollziehen, ohne jedoch dabei stehen bleiben zu müssen. Um es nämlich mit dem Absoluten des Lebens zu vereinen, ist keine Totalisierungsgewalt notwendig, sondern nur das innere praktische „Wissen“, dass das Absolute des Lebens von einer zu schweren „Last“ des subjektiv Unerträglichen der Affekte verdeckt werden kann, um es darin in seiner *Fülle* nicht mehr wieder zu erkennen.³¹

Deshalb nennen wir die gegenwärtige Situation auch *epochal* in einem ganz neuen Sinne. Wir können endlos weitergehen, um die Differenzierungen des alltäglichen wie technisch-wissenschaftlichen Denkens zur einzigen Weise des „Fortschritts“ und der „Globalisierung“ werden zu lassen, ohne noch eine tiefere Einheit darin für uns zu erkennen – oder wir können einsehen, dass dieser Weg grundsätzlich nicht jener des Lebens zu sein vermag. Diese „Einsicht“ als Verzicht dürfte sicher schwer fallen, weil damit alles auf dem Prüfstand steht, was wir gegenwärtig für *wichtig* erachten. Andererseits wird sich das Absolute des Lebens nicht völlig negieren lassen, denn indem wir im Leben zum Leben kommen, und nur in ihm, wird sich diese ununterbrochene Ankünftigkeit des Lebens immer auch in Empfinden und Gefühl der Einzelnen manifestieren. Auf diese Weise werden die Individuen jeweils auf verschiedenen Wegen vor den Grund ihres Lebens zu stehen kommen, und zwar

³⁰ Vgl. E. Blattmann u. a. (Hg.), Sprache und Pathos. Zur Affektwirklichkeit als Grund des Wortes. Freiburg/München: Alber 2000.

³¹ Vgl. M. Henry, Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik. Freiburg/München: Alber 1994, 278 ff. u. 290 ff.

entweder um ihn definitiv dem Vergessen anheim zu geben oder aber um sein „Sprechen“ zu vernehmen.

Allein auf diese *innere Geschichte* der *affektiven Historialität* des Lebens gründet sich die angesprochene Hoffnung für die Zukunft, nicht auf Programme und Systeme, denn die „Einsicht“ des Gefühls vermag ebenso plötzlich wie umstürzend zu sein – für den Einzelnen wie für Gemeinschaften. Wird solcher Umsturz als „Bündnis mit dem Leben“ erfahren, kann darin jederzeit die Stimme des Absoluten des Lebens gehört und „Erneuerung“ als „Praxis der Phänomenologie“ konkret werden.