

ROLF
KÜHN **LEBEN**

als **PRÄSENZ**

und **IMMANENZ**

Hinführung zu Grundfragen
der Phänomenologie

TEXT & DIALOG

Rolf Kühn

Leben als Präsenz und Immanenz

Alles von uns Erlebte vollzieht sich in einer Präsenz, die als mit sich selbst identische Anwesenheit eine Immanenz voraussetzt. Löst man sich von den Vorgaben der klassischen Ontologie und Phänomenologie, dann stehen nicht mehr Transzendenz, Intentionalität und Differenz im Vordergrund der Analyse des Erscheinens, sondern ein originäres Leben. Letzteres ist mit seiner ständigen Selbstpräsenz als immanenter Selbstgegebenheit eins, um jegliches Phänomen zu ermöglichen. Dies wird an Denkern wie Descartes, Maine de Biran, Hegel, Husserl, Heidegger, Sartre, Henry, Derrida und Marion verdeutlicht. Da diese jeweils die Selbstradikalisierungen der Phänomenologie weitergetrieben haben, bietet ihre methodische wie inhaltliche Diskussion zugleich eine Hinführung zu Grundfragen der Phänomenologie bis in die Gegenwart hinein.

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; ab 2007 Leiter der „Forschungsstelle für jüngere französische Religionsphilosophie“ und des „Forschungskreises Lebensphänomenologie“ an der Universität Freiburg-im-Breisgau. Zuletzt veröffentlichte Werke „Postmoderne und Lebensphänomenologie“ (2019), „Alles, was leiden kann“ (2019), „Psychoanalyse, Philosophie, Religion“ (2020), „Primärerfahrungen, Ursprung und Nachträglichkeit“ (2021) sowie „Der Erst-Lebendige. Christologie leiblicher Ursprungswahrheit“ (2021).

Rolf Kühn

LEBEN
ALS PRÄSENZ
UND IMMANENZ

Hinführung zu Grundfragen
der Phänomenologie

Verlag Text & Dialog

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek lists this publication
in the Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data are available
on the Internet at <http://dnb.dnb.de>.

© 2021 Verlag Text & Dialog, Dresden
B. & R. Kaufmann GbR
Konkordienstraße 40 | D-01127 Dresden
Tel.: (+49)351/420 10 30 | M.: 0174/310 77 23 | Fax: (+49)351/219 969 56
www.text-dialog.de

Umschlaggestaltung, Satz und Layout: René Kaufmann (Text & Dialog)
Alle Rechte vorbehalten. All rights reserved.

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

Made in Europe.

ISBN 978-3-943897-63-0

INHALT

Vorbemerkung	7
Einleitung: Entwicklung des philosophischen Lebensbegriffs von der Antike bis heute	8
TEIL I	
HISTORISCHE PHÄNOMENOLOGIE	
1 Husserl – vom transzendentalen Leben und seinen Leistungen	35
1.1 Konstitutionsapriori und Lebenswelt	36
1.2 Die Problematik der phänomenologischen Methode als Schau	44
1.3 Monadische Triebintentionalität	51
2 Das praktische Cogito bei Husserl und Maine de Biran	61
2.1 Das „Ich kann“ gemäß Husserl	61
2.2 Gefühl der Anstrengung bei Maine de Biran	67
2.3 Subjektiv-kulturelle Potentialität	72
3 Heideggers Grenzen der Daseinsanalytik	87
3.1 Sorge und Leben	88
3.2 Transzendenz und Nichtigkeit	96
3.3 Leiblichkeit und Befindlichkeit	104
4 Sartre – Freiheits-Dialektik und immanente Nicht-Freiheit	117
4.1 Freiheit und Transzendenz im Existentialismus	117
4.2 Nicht-Freiheit und immanente Situativität	127
4.3 Egologische Erprobung und kollektive Praxis	135

TEIL II

RADIKALISIERUNG DER PHÄNOMENOLOGIE

5	Historische Phänomenologie und Sättigung gemäß Marion	147
5.1	So viel Sein wie Erscheinen	148
5.2	Radikale Phänomenologie und Selbstgegebenheit	157
5.3	Sättigung und Phänomenalität	165
6	Das „Wesen des Erscheinens“ und kulturelle Praxis nach Henry	177
6.1	Von der Impressionabilität zum „Wort des Lebens“	178
6.2	Ethik, Ökonomie und Religion	188
6.3	Kultur als Selbststeigerung des Lebens	195
7	Präsenz und Immanenz	208
7.1	Absolutes Wissen und singuläres Sich	209
7.2	Passivität als Selbstaffektion im Schweigen des Lebens	216
7.3	Immanenz als erneuerte Phänomenologiebestimmung	227
8	Ursprung, Genese und Nachträglichkeit	238
8.1	Ursprung als Überdeterminiertheit	238
8.2	Genese und Alterität	246
8.3	Trauma und Nachträglichkeit	256
	Ausblick: Leiblichkeit als stete Präsenz	262
	Bibliographie	281

VORBEMERKUNG

Kein Empfinden, Wahrnehmen wie Denken und Handeln kommt ohne die Gegebenheit einer Präsenz, Gegenwärtigkeit oder Anwesenheit aus, in denen sie sich vollziehen. Die philosophische Bestimmung solch originär affizierender Wirklichkeit kennt eine lange ontologische Tradition von der griechischen *phýsis* bis hin zur phänomenologischen „lebendigen Gegenwart“ bei Husserl. Diese Entwicklung wird besonders im Einleitungskapitel anhand des Lebensbegriffs nachgezeichnet, um dann in der Folge die Differenzierungen der Phänomenalität solcher Präsenz von Maine de Biran und Hegel bis in die Gegenwart hinein zu untersuchen. Dabei ergibt sich, dass die methodischen Vorentscheidungen der historischen Phänomenologie im Sinne von Intentionalität, ontologischer Differenz oder Negativität des Bewusstseins von Hegel bis Sartre (Teil I) nur die ekstatische Phänomenalisierungsweise zu Wort kommen lassen. Die originäre Immanenz als transzendente Bedingung subjektiver Erfahrung im Sinne „pathischer Erprobung“ wird dabei zumeist nur implizit vorausgesetzt.

Eine entsprechende Entfaltung dieses Vergessens als originärer Unmittelbarkeit der Selbstaffektion des Erscheinens verlangt daher eine Selbstradikalisierung der Phänomenologie, wie sie nach Husserl als Erweiterung der prinzipiellen Möglichkeit derselben bis in die postmoderne Dekonstruktion hinein von Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Henry, Marion und Derrida unter anderem durchgeführt wurde (Teil II). Das letzte Kapitel ergibt demzufolge eine strukturelle Untersuchung zum Zusammenhang von Ursprung, Genealogie und Nachträglichkeit als problematischen Bezügen zur lebendigen Einheit von Präsenz/Immanenz, wobei auch die Tiefenpsychologie mit in die Diskussion einbezogen wird. Die methodischen wie inhaltlichen Darstellungen der einzelnen Kapitel können daher insgesamt als eine Hinführung in die Grundfragen der Phänomenologie gelesen werden, um letztlich die Leiblichkeit als rein phänomenologisches Wesen radikaler Präsenz zu verstehen, was für unsere weitere Kulturentwicklung unumgänglich sein dürfte. Die vorliegende Arbeit führt unsere Analysen aus den letzten Jahren zu „Postmoderne und Lebensphänomenologie“ (2019), „Psychoanalyse, Philosophie, Religion – wer leitet die Kultur?“ (2020) sowie „Primärerfahrungen, Ursprung und Nachträglichkeit“ (2021) weiter, um den unverzichtbar affektiv-leiblichen Grund jeden Erscheinens im Sinne immanenter Präsenz systematisch zu verdeutlichen.

Rolf Kühn
Freiburg-im-Breisgau, Frühjahr 2021

EINLEITUNG
ENTWICKLUNG DES PHILOSOPHISCHEN LEBENSBEGRIFFS
VON DER ANTIKE BIS HEUTE

In der griechischen Antike bezeichnen zwei Begriffe das Leben in der philosophischen Sprache: *bíos* und *zoé*. Während *bíos* meistens im Zusammenhang mit der menschlichen Lebenswelt gebraucht wird und die Lebensdauer wie Lebensart beinhaltet, ist mit *zoé* die Wirklichkeit des Lebens schlechthin ausgedrückt. Das lateinische *vita* umfasst diese beiden Bedeutungen.¹ Wohl zum ersten Mal hat Platon den Begriff Leben als philosophischen Terminus benutzt und ihn mit der inneren Bewegungskraft identifiziert, deren Prinzip die Seele ist:

„Was anderes bewegt und selbst von anderem bewegt wird und also einen Abschnitt der Bewegung hat, hat auch einen Abschnitt des Lebens [...]. Nachdem sich nun das sich von selbst Bewegende als unsterblich gezeigt hat, so darf man sich auch nicht schämen, eben dieses für das Wesen und den Begriff der Seele zu erklären. Denn jeder Körper, dem nur von außen das Bewegt-Werden zukommt, heißt unbeseelt, der es aber in sich hat aus sich selbst, beseelt, als sei dieses die Natur der Seele.“²

Abgesehen von dem Problem, dass Platon an anderer Stelle das gesamte Universum als ein vollkommenes Lebewesen darstellt,³ das mit einer einzigen Seele versehen ist, hat er damit dem abendländischen philosophischen Denken maßgebliche Fragen hinsichtlich des Lebensphänomens mitgegeben, nämlich wie die Selbstbewegung zu denken sei, welcher Zusammenhang mit dem Ursprung des Seins überhaupt besteht⁴ und wie sich die Beweglichkeit der Seele hinsichtlich der Unbeweglichkeit der Körper verhält. Darüber hinaus verweist die Unsterblichkeitsfrage auch auf das Verhältnis des Lebens zum Tode sowie auf eine spekulative oder reale Verbindung mit dem göttlichen Leben.

Gegenüber der Leiblichkeit ergibt sich durch das immaterielle Prinzip der Seele, die vom Körper gänzlich unabhängig ist, eine Sichtweise von Beeinträchtigung und Vernichtung. Bedeutsam ist somit die Verbindung der Seele

1 Vgl. H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1987, 18ff.

2 *Phaidros* 245c–e; vgl. 250c.

3 Vgl. *Timaios* 34b, d.

4 Vgl. *Sophistes* 248e.

mit einem Körper nur für die Dauer der Existenz, insofern dadurch Erkenntnis-, Denk- und Strebensvermögen zusammen mit Erfahrungen von Lust und Schmerz zur Geltung kommen und Tugenden ausgebildet werden können. Diese ethischen Entscheidungen bestimmen dann zugleich das Schicksal der Seele nach dem Tode, folglich die mögliche endgültige Teilhabe (*méthexis*) am Reich der Ideen, welches real und eigenständig als das eigentliche Sein zeitunabhängiger Urbilder besteht. Das Definitionsmerkmal der Seele als eigenständige Bewegung impliziert dabei, dass nicht nur Tiere, Gestirne und Pflanzen beseelt sind, sondern eben dem Kosmos insgesamt eine Weltseele zukommt, die ebenfalls als Vernunftprinzip des Weltganzen an den Ideen teilhat und in Bezug auf die Welt zugleich immanent wie umspannend ist. Da das Wesen der Weltseele der menschlichen Vernunft gleicht, besteht eine Übereinstimmung zwischen der Seele des Menschen und der des Kosmos.⁵

Im 12. Buch seiner „Metaphysik“ hat Aristoteles – als eigenständiger Schüler Platons – einem ersten unbeweglichen Bewegten dann ausdrücklich Leben zugesprochen, sofern dieser Akt des Denkens und also Vernunft ist:

„Und Leben wohnt in [der Gottheit]; denn der Vernunft wirkliche Tätigkeit ist Leben, die Gottheit aber ist die Tätigkeit; ihre Tätigkeit an sich ist ihr bestes und ewiges Leben. Die Gottheit, sagen wir, ist das ewige, beste lebendige Wesen, also Leben und stetige, ewige Fortdauer wohnt in der Gottheit; denn sie ist Leben und Ewigkeit.“⁶

Der in sich selbst existierende Akt des Denkens als Tätigkeit konstituiert mithin das ewige Leben in Gott, aber wenn man diese Position mit Platons Definition des Lebens als Selbstbewegung vergleicht, muss man feststellen, dass das Leben eigentlich einem unbeweglichen Bewegten zugesprochen wird. Überbrückbar ist diese Kluft zwischen Leben und Unbeweglichkeit dann nur

5 Vgl. F. Korffik, *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, München 2004. Zur weiteren „ungeschriebenen Lehre“ Platons, die in der Forschung kontrovers diskutiert wird, aber wohl eine reine Prinzipienlehre des Einen und Guten über das Sein hinaus vertrat, siehe K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1998; J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, Leipzig 2006; sowie zur Rezeption des Platonismus Th. Kobusch u. B. Mojsisch (Hgg.), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, Darmstadt 1997.

6 *Metaphysik* 1072b 28; vgl. zur Problematik des Bezugs von Erster Philosophie und natürlicher Theologie J.-L. Marion, „Eine andere ‚Erste Philosophie‘ und die Frage der Gegebenheit“, in: J.-L. Marion u. J. Wohlmuth, *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*, Bonn 2000, 13–34.

durch die Theorie des Aktes (*enérgeia*), der gegenüber der Potenz (*dýnamis*) vorrangig ist, denn die Ideenlehre Platons sah er als eine unnötige Verdoppelung der Dinge an.

Deshalb muss die Bestimmung des Lebensbegriffs bei Aristoteles auch im Zusammenhang mit seiner ganzen Philosophie und insbesondere unter Berücksichtigung seiner Lehre von den Prinzipien, der Bewegung, den Elementen und der Seele gesehen werden. In ihrer antik- mittelalterlichen Ausprägung wird diese Lebensauffassung in ihren Grundzügen fast 2000 Jahre lang die abendländische Anthropologie und Naturkunde, vor allem die Biologie und Medizin, aber auch die Theologie beherrschen. Aristoteles bestimmt ebenfalls das Leben als Psyche, die als erste Entelechie oder Realisierung der Lebens-Potenz das Prinzip, die Ursache und das Wesen des Lebens ist, und zwar in Bezug auf einen mit Werkzeugen (*órgana*) versehenen Körper.⁷ Als Lebenskriterien, die schon für die Pflanze oder die *anima vegetativa* gelten, nennt Aristoteles die Ernährung, das Wachstum und die Zeugung, die nicht nur Kennzeichen alles Lebendigen sind, sondern bis heute in den biologischen Lebensdefinitionen auftauchen. Bei der *anima sensitiva* (*psyché aisthetiké*), das heißt in der Tierwelt, treten die wesentlichen zusätzlichen Vermögen wie Wahrnehmung, Bewegung und Strebung (*appetitus*) hinzu. Was den Menschen in seinem Leben mit Erkenntnisvermögen auszeichnet, ist die *anima rationalis* (*psyché dianoetiké*).⁸ Insoweit dieses Erkenntnisvermögen in seinem Vernunftanteil oder *noús* göttlich ist, wird es gleichfalls als unsterblich gesehen und „gleichsam als von außen“ dem Menschen eingepflanzt.⁹ Verständlicherweise entzündete sich am Verhältnis dieses erkennenden Seelenteils zu den übrigen Seelenteilen eine der wichtigsten Diskussionen in der Anthropologie, Metaphysik und Mystik des scholastischen Aristotelismus.¹⁰

Die Vorzüglichkeit dieser aristotelischen Lebensbestimmung beruht nicht nur darin, dass sie die Trennung des Belebten vom Unbelebten erlaubt, sondern bei aller Trennung von Körper und Seele dennoch deren reale Einheit

7 Vgl. *De anima* II,1, 412a; 4, 415b; 2, 413a.

8 Vgl. *ebd.* unter anderem I,5, 411b; II,4, 416a; II,3, 414a–b.

9 Vgl. *De generatione animalium* II,3 (dt. *Über die Zeugung der Geschöpfe*, Paderborn 1959).

10 Vgl. A. Hilt, *Ousia – Psyche – Nous. Aristoteles' Philosophie der Lebendigkeit*, Freiburg/München 2005.

aufrecht erhält, und zwar als eine Wirkeinheit. Außerdem lässt sich der insgesamt gewonnene Bereich des Lebendigen in eine Stufenleiter gliedern (*scala naturae*), wobei diese Stufenordnung allerdings eine statische Hierarchie darstellt und keine Vorwegnahme des modernen Entwicklungsgedankens bedeutet, dessen Begriff wie Vorstellung bei den Griechen fehlte.¹¹ Was für die stoische Weiterentwicklung des Lebensbegriffs wichtig ist, wie wir noch sehen werden, besteht in der Sonderstellung, die dem Menschen im Bereich des Lebendigen zuerkannt wird, ohne ihn aus dem Tierreich – und damit aus der Gesamtnatur – herauszunehmen. Entsprechend heißt es schon im 1. Buch der „Politik“ bei Aristoteles:

„Alle die aber, welche lebendige Junge gebären, haben für dieselben eine Zeitlang die Nahrung in sich, nämlich die so genannte Milch; und daraus lässt sich denn in gleicher Weise auch für die Erwachsenen annehmen, dass die Pflanzen um der Tiere und die Tiere um der Menschen willen da sind [...]. Denn wenn die Natur nichts zwecklos und vergebens tut, so ist hiernach notwendig anzunehmen, dass sie selber dies alles der Menschen wegen gemacht hat.“¹²

Diesem Zweckgedanken gehorcht auch die Bestimmung aller Lebenserscheinungen im Allgemeinen, sofern sie nach Gestalt und Leistung „organisch“ sind; das heißt, von ihrem Zweck her erweisen sich diese Lebenserscheinungen als sinnvolle Ganzheiten, so dass die Fülle wie Vielfalt ihrer Gestalt als notwendig auftritt. Damit gibt Aristoteles eine methodische Empirieanweisung, die darin besteht, die reale Existenz eines beliebigen Lebewesens als einer effektiv verwirklichten Form des Lebens empirisch zu beschreiben und zu klassifizieren. Wenn Aristoteles diese seine Anweisung auch mehr theoretisch vorschreibt als praktisch durchführt, so hat er aber damit dennoch eine grundsätzliche Rechtfertigung für die theoretische Beschäftigung mit dem vergänglichen Leben geliefert, wovon die Taxonomieentwürfe der europäischen Biologie bis heute noch zeugen, selbst wenn diese sich im Sinne der Kybernetik und Informationstheorie aktuell fortentwickelt hat. Mit weiteren Einflüssen aus der Hippokratischen Säftelehre und dem Pneumadenken der Stoa erhält diese Aristotelische Lebenslehre dann durch ihre Harmonisierung

11 Vgl. R. Toellner, Art. „Leben VI“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 5, Darmstadt 1980, Sp. 98f.

12 *Politik* 1256b, 13f.; vgl. P.W. Köhler, *Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im 13. Jahrhundert*, Leiden 2000.

mit der christlichen Schöpfungslehre bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin kanonische Geltung. Wenn sich in der Renaissance auch viele Einzelaspekte besonders in anatomischer und botanischer Hinsicht veränderten, so blieb doch der Grundkonsens über die Prinzipien des Lebens nach diesem antiken Vorbild bestehen, das erst durch Descartes und Galilei eine andere, physikalisch-mechanistische und geometrische Wendung erhielt.

Für die Philosophen der Platonischen und Aristotelischen Tradition ist das Leben mithin ein Gut, das als selbstverständlich auftritt, weil zu leben angenehm ist oder eine Lust darstellt. Aber nach dieser allgemein griechischen Grundeinstellung, die besonders Nietzsche wieder aufgreifen sollte,¹³ wird auch sofort näherhin festgestellt, dass unter Leben jenes insbesondere zu verstehen sei, das der Natur des Menschen angemessen ist, und dies ist das bewusste, reflektierte und schließlich weise Leben. In der Kontemplation wie im Tun gleicht sich dieses weise oder auch philosophische Leben der Vernunft an, so dass die Identität zwischen Leben und Glück eine gemeinsame Lehre der Antike widerspiegelt, von der auch die Stoa sprechen wird. Es ist daher nicht paradox, wenn Platon im „Phaidon“ 67e schreibt:

„In der Tat also [...] trachten die richtig Philosophierenden danach zu sterben, und tot zu sein ist ihnen unter allen Menschen am wenigsten furchtbar [...]. Wenn sie auf alle Weise mit dem Leibe entzweit sind und begehren, die Seele für sich allein zu haben, geschieht dieses aber, dann sich fürchten und unwillig sein wollten, wäre das nicht die größte Torheit, wenn sie dann nicht mit Freuden dahin gehen wollten, wo sie Hoffnung haben, dasjenige zu erlangen, was sie im Leben liebten – sie liebten aber die Weisheit –, und des Zusammenseins mit demjenigen entledigt zu werden, was ihnen zuwider war?“

Das heißt, das philosophische Leben wird als eine innere Umwandlung betrachtet, so dass der Mensch sein Leben so sehen kann, ohne den Tod zu fürchten, weil er ihn entweder für ein natürliches Phänomen ansieht oder als Befreiung des Geistes aus dem Gefängnis des Körpers betrachtet. Besonders für den Platoniker ist so das einzig wahre Leben das Leben des Geistes.

Diese Umkehr des an sich guten natürlichen Lebens in eine entfremdete oder gar todesbestimmte Vorstellung lässt sich auch bei Plotin beobach-

13 Allerdings mit einer fundamentalen Kritik an Platons Lehre der Ideen und des Guten; vgl. A. Lossi, *Nietzsche und Platon. Begegnung auf dem Weg der Umdrehung des Platonismus*, Würzburg 2006.

ten,¹⁴ wenn er sagt, dass das im Moment des Seins präexistierende Seiende sich durch das Heraustreten aus diesem Zustand im Moment des Lebens entfremde. Das Zurückkehren zu sich selbst geschieht erst im Moment des Denkens wieder, welches das Wissen seiner selbst ist. Dieses Lebensverständnis ist besonders wichtig geworden für das Zusammentreffen von Platons Denken mit der christlichen Lehre am Ende der Antike, denn vermittelt durch die Neuplatoniker ist das wahre Leben in der göttlichen Vernunft hypostasiert, die eine Emanation des absolut einfachen Guten darstellt. Wenn diese ursprüngliche Weisheit und Vernunft sowohl die Quelle des Lebens schlechthin wie auch des guten Lebens ist, das die Seele erleuchtet, dann erblickt die frühe christliche Tradition wie bei Origenes zum Beispiel eine Übereinstimmung zwischen dieser Theorie und dem Prolog des Johannes-Evangeliums 1,3–4:

„Alles ist durch das Wort geworden, und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist. In ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen.“

Entsprechend schreibt nämlich Origenes¹⁵ zu dieser Stelle:

„Dieses Leben folgt auf das Wort und bleibt auch als Gewordenes davon untrennbar. Das die Seele reinigende Wort muss nämlich schon vorher in der Seele sein, und seine reinigende Wirkung muss jeglichen Tod und jegliche Krankheit hinwegnehmen, damit dann das lautere Leben in jedem entstehe, der sich für das Wort, sofern es Gott ist, aufnahmebereit macht.“

Wahrhaft leben heißt dann in diesem antik-christlichen Kontext, vom ursprünglichen Leben des Logos her die Erleuchtung zu empfangen, wie es etwa auch Augustinus bezeugt, wenn er davon berichtet, die Wahrheit des Johannes-Evangeliums in den Schriften der Neu-Platoniker wieder gefunden zu haben.¹⁶

14 Vgl. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt/M. 1972, 1–82: „*Deus est esse – esse est Deus*. Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur“; S. Lavecchia, „Frei von sich und von anderem. Zum Ursprung und Wesen des noetischen Selbst in Plotins Philosophie“, in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 46 (2020), 20–30.

15 *Das Evangelium nach Johannes* II,19 (Übers. R. Gögler), Einsiedeln 1959, 157; vgl. dazu auch M. Enders u. R. Kühn, „*Im Anfang war der Logos...*“. *Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien 2011, mit einem Beitrag von Chr. Bruns zu Origenes 7–46.

16 Vgl. *Bekenntnisse* VII,9.

Neben der christlich-antiken Synthese bildete die Stoa unter Aufnahme der leitenden Ideen der Akademie und des Peripatos die erste klare philosophische Anthropologie heraus und entwickelt diese im Westen zu einem voll ausgeformten „Humanismus“ weiter.¹⁷ Im stoischen System konstituiert sich die Idee des Menschen als Gattung von Individuen, bei denen die gemeinsamen Merkmale die Unterschiede von Mann und Frau, Freiem und Sklaven aufwiegen. Mit Hilfe der verfügbaren Kenntnis der Alexandrinischen Botaniker und Zoologen wurde die Abgrenzung gegenüber anderen Lebewesen deutlicher vorgenommen. Jede Gattung hatte ihre *idía phýsis*, wobei beim Menschen neben dem vegetativen Leben und dem Appetenzverhalten die Vernunft als eigener und besonderer Seelenteil (*logikón*) das unterscheidende Merkmal bildete. Da es der primäre Drang eines jeden Lebewesens ist, das eigene Sein zu fördern, musste sich für die Stoiker das menschliche Streben auf die Erhaltung und Vollendung des *lógos* richten.

Das Interessanteste bei der Stoa aber ist, dass über denselben Logos zugleich die innere Verbindung des spezifisch menschlichen Lebens mit der außermenschlichen Natur postuliert wurde. Metaphysisch erhoben die Stoiker daher den Logos zum Wesen einer pneumatischen Naturkraft (*synektikón pneûma*), welche die Gesamtnatur zusammenhielt und sich in den verschiedenen Gattungen individuierte. Diese alles durchdringende Naturkraft ist also zugleich vernünftig wie vital, und deshalb verdankt ihr der Mensch – zusammen mit den anderen Lebewesen – nicht nur seine biologischen Beschaffenheiten, sondern sein vernünftiger Seelenteil (*hegemonikón*) wird als Gestalt der Weltenseele, die ihre Substanz darin am weitesten entwickelt hat, zur Quelle des Sittenlebens. Allerdings ist hinzuzufügen, dass der Mensch diese Wesensgleichheit mit dem göttlichen Lebensprinzip nur in defizienter Form teilt, was wie bei Platon und Aristoteles einschließt, dass er sein Leben verfehlen oder entfremden kann, indem er seine Naturanlagen falsch entwickelt oder schlecht gebraucht. In diesem Fall erreicht er weder die Tugend (*areté*) noch die daraus sich ergebende Glückseligkeit (*eudaimonía*). Diese antike Entfremdungstheorie beruht auf dem genannten Streben, die jeweilige naturale

17 Vgl. K.P. Romanos, *Heimkehr. Henry Bergsons lebensphilosophische Ansätze zur Heilung vom erstarrten Leben*, Frankfurt/M. 1988, 105ff; H. u. M. Simon, *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte des Hellenismus*, Berlin 1956.

Selbstverfassung zu erhalten, da diese das jedem Lebewesen Ureigenste und Urverwandte ist (*prôton oikeion*). Dieses Streben nannten die Stoiker auch die *oikeiosis prôs heautôn* – die Heimkehr zu sich selbst, was einschließt, dass die Lebewesen das ihnen je Wesensfremde (*allôtrion*) meiden.

Da die stoische Anthropologie das Sittenleben in einem naturalen Ursprung verankert, kennt sie auch eine universale Bruderschaft aller Menschen (*koinonía*). Die Überlegenheit des Menschen gegenüber den anderen Naturwesen erklärt sich durch den größeren Anteil an dem alldurchdringenden, göttlichen Logos. Aber die Affinität des Menschen mit der restlichen Naturwelt bleibt gewahrt, da die Kerndoktrin gerade das „naturgemäße Leben“ (*tò katà phýsin zèn*) fordert, worin der Grundsatz der Hippokratischen Medizin *eis phýsin ágein* eingegliedert ist. Auf diese Weise kann die stoische Ethik als der groß angelegte philosophische Versuch verstanden werden, die seit der griechischen Sophistik herrschende Kluft zwischen *phýsis* und *nómos* zu überbrücken. Nun ließe sich der Einwand erheben, dass die Stoa eine rationalistische Ethik vertritt, weil des Menschen Natur der Logos sei, und zwar als seine ihm zukommende Ausgestaltung der Allnatur für seine eigene Natur.¹⁸ Dabei darf jedoch die monistische Grundkonzeption der stoischen Anthropologie nicht übersehen werden, wo der Trieb nicht selbständig neben der Vernunft steht. Es bedarf psychischer Antriebskräfte, der *hormai*, damit die Vernunft zum sittlichen Handeln überhaupt gelangt. Außerdem ist auch der Trieb, der die notwendige Energie zum Handeln liefert, mit dem Logos innerlich verbunden, so dass bezüglich der Entscheidung von einem strebenden Verstand (*notús oretikós*) gesprochen werden kann. Soll also das von der Vernunftseinsicht (*phrónesis*) gesetzte Ziel im Handeln erreicht werden, so muss es der Natur angemessen sein. In dieser Hinsicht bilden daher die affektiven Momente einen wesentlichen Faktor des Kontinuums von Physik und Ethik, was zur Einheit von Anthropologie und Ethik bei den Stoikern beiträgt.

Wie sehr diese emotionalen Faktoren eine Rolle bei der allmählich wachsenden Liebe zum ganzen Menschengeschlecht spielen, zeigt sich zum Beispiel am folgenden Text Ciceros:

18 Vgl. dazu W. Siegfried, „Stoische Haltung nach Epiktet“, in: *Gesnerus* 44 (1982), 269–279.

„Jene Liebe, die in dem menschlichen Geschlechte sich findet, [...] beginnt mit dem ersten Anfang des Lebens, wo schon die Eltern die Neugeborenen lieben und das ganze Haus durch die Ehe und Abstammung verbunden wird. Dann schreitet sie allmählich über das Haus hinaus, zunächst zu den Verwandten, dann zu den Nachbarn, zu den Bürgern und Genossen und Freunden des Staats; endlich zu dem menschlichen Geschlecht im Ganzen.“¹⁹

Entsprechend beschrieb Hierocles²⁰ den einzelnen Menschen als Zentrum einer Reihe konzentrischer Kreise. Jeder bildet mit seiner eigenen Körperlichkeit und seinen Bedürfnissen den Mittelpunkt; die nächsten Kreise werden von immer entfernteren Verwandtschaften bevölkert, und der äußerste entspricht der ganzen Menschheit. Sucht man also das Wesen der stoischen *humanitas* in der *oikeiosis* (Heimkehr), so zeigt sich, dass sie mehr ist als ein Hinweis auf den abstrakten Gattungsbegriff des *animal rationale*. Das menschliche Leben aller ist von einer Kraft durchzogen, welche die Individuen zu einer Gattung zusammenschmieden kann. Wie schon erwähnt wurde, kannten die Stoiker – neben der Betonung eines transzendenten Logos – wirkliche Triebkräfte, die *hormai*, welche bei der Verwirklichung der Ethik und des Höchsten Gutes mitwirken. In der Hierarchie dieser Kräfte diente die *prôte hormé* zur Selbsterhaltung der eigenen Natur, aber nach den zuletzt zitierten Texten lässt sich dieses affektive Lebensfundament mit einer gewissen Berechtigung mit dem Eros identifizieren. In der Fortsetzung dieses Gedankens vollzieht sich dann notwendigerweise die Entwicklung der *oikeiosis* vom Individuum zur Gattung über die verschiedenen Formen des Eros. Stimmt diese Interpretation, dann wäre in der Tat die Stoa mit ihrem erstmals in der Geschichte voll ausgebildeten Humanismus ein tendenziell affektiver oder ästhetischer Humanismus. Und mit einiger hermeneutischen Vorsicht ließe sich aus moderner Sicht sagen, dass die Lebensgrundlage der stoischen „Heimkehr“ aller Menschen an die Libido oder Sexualität ohne Narzissmus gebunden wäre.²¹

Die Heimkehr zu sich selbst und zur Welt hing neben der sinnlichen Wahrnehmung eng mit der inneren Mitwahrnehmung (*synaisthesis*) zusammen, die

19 *De finibus bonorum et malorum* V,65 (dt. *Von den Grenzen im Guten und im Bösem*, Zürich 1988).

20 Vgl. S.G. Pembroke, „Oikeiosis“, in: *Problems in Stoicism*, London 1971, 125f.

21 Vgl. zu dieser psychoanalytischen wie kulturellen Problematik R. Kühn, *Primärerfahrungen, Ursprung und Nachträglichkeit. Grenzgänge zwischen Psychoanalyse und Phänomenologie*, Gießen 2021, Kapitel II,5: „Sublimierung und Narzissmus“.

sich beim Kind auszubilden beginnt und in dem Bewusstsein des sittlichen Guten seine vollendete Wahrnehmungsform findet. In dieser Sichtweise wird das für das gesunde Wachstum des menschlichen Organismus Angemessene mit dem sittlich Guten gekoppelt. Wenn am Anfang der Entwicklung beim Kind unklare und unscharfe Wertvorstellungen stehen, sogenannte naturgegebene Vorgriffe (*prolēpseis*), dann bilden sich mit wachsendem Bewusstsein und Gewissen schärfere Wertvorstellungen heraus, die dem eigenen Wesen und der Gattung entsprechen. Der *lógos tēs phýseos* macht also einen Prozess durch und bedeutet in seiner Rationalität das, was das Wachstum und die Zuordnung zum Ganzen fördert. Übersetzt man Logos – neben anderen möglichen Bedeutungen – mit „Proportion“, dann lässt sich dieser *lógos tēs phýseos* auch als proportionales, organisches Wachstum verstehen. Denn den Atomismus der Materie hatte die Stoa für die Seele abgelehnt und das Prinzip der wechselseitigen Durchdringung der Qualitäten im seelischen Bereich vertreten, wobei eine Durchmischung der Körper mit eingeschlossen ist. Die Grundlage für diese Durchdringung auch der Körper war das Pneuma als halb materieller Träger, der gemäß des substanziell ausgerichteten Denkens der Stoa den Logos überall in der Natur vertrat. Auf diese Weise war die Wirkung des Logos in der ganzen Welt gewährleistet, denn – wenn auch in sehr unterschiedlichen Graden der Reinheit – besaß dieses Pneuma eine Spannkraft (*tónos*), die jedem Substrat Einheit und Zusammenhalt verlieh.²² In diesem Zusammenhang stellten die sinnliche Wahrnehmung und der Trieb bei Mensch und Tier eine mittlere Stufe der pneumatischen Spannkraft dar, die in Gott als reinem Logos ihren Gipfel erreicht.

Von diesem Gesichtspunkt aus hatte die Stoa keine Schwierigkeit, auch die Triebe als rational anzuerkennen, wobei diese Rationalität eben verschiedene Qualitäten besitzt. Wenn die *hormé* die Erhaltung der Vernunft will, wird sie selbst Vernunft enthalten und umgekehrt. Aber „vernünftiger Trieb“ und „triebhafter Vernunft“ stellen keine mechanischen Mischungen dar, sondern eine sinnvolle Anordnung der Selbsterhaltung, welche von der *oikeiosis*-Formel gemeint ist. Die Vernunft wird sich nicht in der Beherrschung des Instinkts verwirklichen, sie bildet vielmehr mit diesem den einen Ton einer lebendigen Harmonie. Somit wird das *katà phýsin zên* erst in der tendenziellen

22 Vgl. M. Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen 1948, 73ff. u. 197ff.

Entwicklung seiner sinnlichen Vernunft Realität. Es war besonders der Stoiker Panaitios (185–110 v. Chr.), der in der so genannten Hellenisierung der Stoa die Abtötung des Trieblebens sowie die Aufspaltung der Menschennatur aufgehoben hat. Seine Lehre ging dahin zu betonen, dass sich der Mensch nicht nur durch den erkennenden Logos vom Tier unterscheidet, sondern auch für die Welt des Schönen empfänglich sei, weil sich in den Sinnesorganen der Logos mit einem ihm angemessenen Leib verbinde. Für diesen ästhetischen Humanismus war der Besitz gesunder Sinne nicht gleichgültig, vielmehr war deren Kraft ein wirklicher Wert.

Auch in einer anderen Hinsicht ist die Logoslehre der frühen Stoiker noch zu ergänzen. Zwar wurde durch diesen Logos eine klare Abgrenzung gegenüber dem Tierreich gezogen, aber die Beziehung des Logos zur triebhaften Natur war auch durch den Gedanken einer keimenden Vernunft (*spermatikòs lógos*) gewahrt. Mit einer wachsenden Spannungsintensität und in einem zeitlichen Prozess lässt erst der Trieb, dann der Logos den Menschen zur Reinheit seiner Substanz vordringen. Auf diese Weise konnte der Mensch zugleich in seinem Leben dem Naturgeschehen eingeordnet werden, ohne seine Zweckbestimmung gegenüber der Natur zu verlieren. Nur im Rahmen des Ideals des Weisen zusammen mit dem Apathie-Ziel konnte sich hingegen eine Diskriminierung des Tieres, des Kleinkindes und des Gefühlslebens herausbilden.

Insofern ist als Wende eines einseitig rationalistischen Humanismus in der Stoa auch der Schüler von Panaitios, Poseidonios (ca. 130–50 v. Chr.), zu nennen, weil er für seine Synthese vom Urphänomen des Lebens ausging. Und zwar nahm er die etymologische Bedeutung des Wortes *phýsis* als organisches Wachstum ernst. Die Einheit des Kosmos beruht auf einem Miteinander-Verwachsen-Sein aller Teile. Diese *symphyía* des Kosmos war für ihn eine große Lebenseinheit, worin alle Teile in Sympathie zueinander standen.²³ Der *tónos* erhielt bei ihm eine vitalistische Bedeutung; als *dýnamis zotiké* hat er Anklänge an Bergsons *élan vital*, und die Sympathie war Eigenschaft dieser Spannkraft.²⁴ Man kann die stoische Lehre auf der Stufe des Poseidonios als

23 Vgl. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, München 1926, 105ff.

24 Vgl. R. Kühn, *Lebensmystik. Ursprüngliche Erfahrungseinheit von Religion und Ethik im Spiegel „philosophischer Mystik“*, Dresden 2018, 193–232: „Henri Bergson und der lebensmystische *élan vital*“.

von ihren Aporien befreit ansehen, weil jetzt die Kraft, welche die Menschheit in dem einen Leben eint, ausdrücklich als Sym-pathie anerkannt ist, wodurch Gleiches zu Gleichem strebt. In der Sympathie sind Seele und Natur vereint, und die entsprechende Lehre ist zugleich Physik, Religion wie Ethik. Modern gesprochen, ist der Intellekt in die Intuition zurückgenommen, denn die *syn-aisthesis*, die innerlich verbindende Mitwahrnehmung, ist in der Stoa dergestalt als die sich selbst bewusst gewordene Sympathie auf den Begriff gebracht worden. So schreibt Marc Aurel:

„Und so strebt alles, was an der gemeinsamen geistigen Natur Anteil hat, gleichfalls zum Verwandten oder noch mehr [...]. Und der Trieb der Zusammenscharung fand sich im höheren Geschöpf verstärkt. [...] So vermag der Aufstieg zum Höheren auch unter räumlich Getrennten eine Sympathie zu bewirken [...]. Man wird wenigstens eher ein Erdartiges an nichts Erdhaftigem haften sehen als einen Menschen von einem Menschen abgespalten.“²⁵

Das Mittelalter hat auf mannigfache Weise die eigenen Quellen und die antiken Vorgaben verarbeitet, um die philosophische Grundgegebenheit von Seele/Leben in ihrer umfassenden Präsenz von kosmischer Verlebendigung mit einem Offenbarungsbegriff göttlichen Lebens zu verbinden. So gilt grundsätzlich, dass Leben vom Neuen Testament her ein Relationsbegriff ist, denn nur der lebt in eigentlicher Weise, der in der originären Beziehung zu Gott bzw. zu Christus als dem Erst-Lebendigen existiert.²⁶ Auf diese Weise wird der Begriff *vita* theologisch und philosophisch auf verschiedenen Ebenen diskutiert, wobei die Bemühung einer Einigung dieser beiden Aspekte nicht gezeugnet werden kann. In metaphysischer Hinsicht greift man hauptsächlich auf neuplatonische Quellen zurück (Pseudo-Dionysius Areopagita), für die Theologie auf das Johannes-Evangelium sowie in naturphilosophisch biologischer Perspektive auf Aristoteles. Was früher mit dem griechischen Wort *bios* als konkrete Lebensweise bezeichnet wurde, kennt das Mittelalter ebenfalls unter ethisch religiösem Aspekt. Bedeutsam für die philosophische und spätere politische Diskussion ist hier nämlich die Unterscheidung zwischen *vita activa* und *vita contemplativa*, wobei das griechische *bios theoretikós* abgeändert wird zur Existenzweise des Menschen, die sich in der *vita aeterna* vollendet.

25 *Wege zu sich selbst* IX,9 (Übers. W. Theiler), Reinbek 1965, 69f.

26 Vgl. R. Kühn, *Der Erst-Lebendige. Christologie leiblicher Ursprungswahrheit*, Freiburg/München 2021, Kapitel II,4.

Neben seinen Anstößen für das spirituelle Leben wird daher Meister Eckhart zumeist wegen seiner Intellekttheorie rezipiert, die eine spezifische Einheitslehre auf neuplatonisch-christlichem Hintergrund voraussetzt. Aber diese Metaphysik des „Einzig Einen“ kann in einer radikal phänomenologischen Lesart vertieft werden, sofern aus der Gottheit und Geburt des Sohnes wie der Seele jegliche Transzendenz ausgeschlossen wird. Vor allem Eckharts Kommentar zum Johannes-Prolog radikalisiert dabei den Bezug von Hervorbringen und Hervorgebrachtem als Selbsterscheinen dergestalt, dass sie ein und demselben Wirken zeitlos „im Anfang“ (Joh 1,1) gehorchen. Eine solche Phänomenalisierung kann folglich nicht mehr über eine bloß selbstreflexive oder geistmetaphysische Struktur erfasst werden, sondern sie ist rein praktisch in unserem transzendentalen Lebensvollzug selbst gegeben – mit anderen Worten in einer immerwährenden Geburt, welche je neu die Präsenz Gottes in uns als „Sohnschaft“ verwirklicht.²⁷

Indem ebenfalls Anselm von Canterbury den Begriff Leben auf Gott anwendet, wird die neuplatonische Scheu, dem Absoluten „Leben“ zuzuschreiben, überwunden und so der Begriff aufgewertet: „Aber gewiss, alles, was Du bist, bist Du durch keinen anderen als durch Dich selbst. Du bist also das Leben selbst, durch welches Du lebst.“²⁸ Bei der Übersetzung arabischer philosophischer Texte im 12. und 13. Jahrhundert war besonders die Definition des „Liber de causis“ einflussreich, die von fast allen Denkern der Hochscholastik zitiert und kommentiert wurde. Darin wird das Leben als eine Emanation aus dem ersten Sein, dem Ewig-Unbewegten bestimmt: „*Vita est processio procedens ex ente primo quieto sempiterno et primus motus* (Leben ist der Hervorgang, der aus dem ersten ruhenden ewigen Seienden hervorgeht, und die erste Bewegung).“²⁹ Als man dann in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts die naturphilosophischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles entdeckte, wurden sie zunächst von einer neuplatonischen Basis aus umgedeutet. Das heißt, man bezog den vom Absoluten her gedachten Lebensbegriff auf den anfangs vom konkreten Seienden her gedachten aristotelischen Lebensbegriff.

27 Vgl. R. Kühn, *Lebensmystik*, 41–77: „Ungeteiltheit als Immanenz bei Meister Eckhart“.

28 *Fides quarens intellectum. Proslogion XII* (Hg. A. Koyré), Paris 1954, 30f.

29 Prop. 17 (Hg. A. Pattin), in: *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966).

Aus diesem Grunde wurde die ursprünglich physikalisch-biologisch gedachte Selbstbewegung des Lebens zu einem metaphysischen Vorgang.

Thomas von Aquin bringt hierbei insofern eine interessante Erweiterung der Selbstbewegung als Grundfähigkeit des Lebens, als er auch die Wahrnehmungs- und Denkkakte als solche erfasst und ihren Subjekten Leben zuschreibt. Und aus dem je verschiedenen Ausmaß der Selbstverfügung des Lebenden über die Bedingungen seiner Selbstbewegung werden dann die verschiedenen Stufen des Lebens abgeleitet: Pflanze, Tier, Mensch und Gott.³⁰ Dass das Leben also zu einer transzendentalen Seinsbestimmung wird, sieht man auch daran, dass bei Thomas alle Dinge, auch die möglichen, in Gott Leben sind. Dabei zielt diese transzendente oder ontologische Wahrheit in Gott auf die Erkennbarkeit des Seienden, während *vita* auf die faktische Erkanntheit abhebt. Auch aus diesen nur kurzen Beobachtungen kann also geschlossen werden, dass dem Mittelalter „ein Gegensatz von Geist und Leben fremd ist“.³¹ Die menschliche Geist-Seele wird dabei als Formprinzip des Leibes im aristotelischen Sinne betrachtet, womit die erwähnte platonische Trennung von Körper und Seele ihren starken dualistischen Charakter verliert. Allerdings gibt es auch bei Thomas die Einschränkung, dass die vollkommene Glückseligkeit (*beatitudo*) als Schau der göttlichen Wesenheit in diesem Leben nicht zu erlangen ist. Doch ergeben die Tugenden im Sinne einer guten Beschaffenheit des Geistes (*habitus*) die Möglichkeit, richtig und gut zu leben, wobei solche Beschaffenheit von Gott „eingegossen“ wird (*virtus infusa*) und unsere Zustimmung impliziert. Gemäß der schon angeführten antiken Tradition hinsichtlich der besten Lebensform nimmt die *vita contemplativa* weiterhin einen Vorrang ein, aber nicht selten ist nach Thomas aufgrund besonderer Umstände der *vita activa* der Vorzug einzuräumen. Inwieweit bei all diesen diskutierten Fragen rein philosophische Argumente aus ihrem theologischen Kontext der „Summa theologica“ herausgelöst werden können, etwa im Bereich der Metaphysik, Anthropologie und Moralphilosophie, ist eine methodisch umstrittene Problematik. Aber sie bleibt eingebettet in die Grundaussage, dass Gott unendliches Sein ist, das mit seinem Wesen

30 Vgl. *Summa theologica* I, q 18, a. 1–4; siehe dazu A. Speer (Hg.), *Thomas von Aquin. Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin 2005.

31 Vgl. J. Vennebusch, Art. „Leben III“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 5, Sp. 61f.

zusammenfällt, während Geschöpfe endliches Sein sind, was eine originäre Relation der Abhängigkeit wie Teilhabe beinhaltet.

Die Renaissance steht in dem Zwiespalt, die überlieferten Gedanken der christlichen Theologie und des Neu-Platonismus zusammen mit der Kabbala aufzunehmen und gleichzeitig mit den neuen Erfahrungen der wissenschaftlichen Erkenntnis der Wirklichkeit zu verarbeiten. Die Materie wird dabei mehr und mehr als Gotteswerk erhöht, da sie die ordnend bewegenden Kräfte in sich selbst aufnimmt. Bei Giordano Bruno kommt es sogar durch die Vorstellung von der Entstehung und vom Wiedervergehen vieler Weltensysteme zum Gedanken, dass diese Weltprozesse den Pulsschlag des einen göttlichen Allebens bilden, aber eine eigentliche Philosophie des Lebens wird trotzdem nicht weiter ausgearbeitet. Durch die Erfolge der mathematischen Wissenschaften tritt das Ausgehen von der seelisch geistigen Lebendigkeit zurück, und diese neue Wissenschaft versteht sich vornehmlich als räumliche Bewegungslehre. Schon bei Galilei ist die Natur kein gegebenes System mehr, sondern ein unaufhörlich fließendes Gesamtgeschehen, das durch die Bewegungswirkungen der Dinge untereinander geeint ist, um dadurch aber der Objektivierungstendenz der Moderne Vorschub zu leisten.³² Das erste überragende Prinzip, das metaphysisch dieser neuen Situation gerecht wird, bietet daher Descartes, der nach allgemeiner Auffassung gerade durch das Gegenteil einer Lebenslehre für diese selbst bedeutsam wird und damit die Neuzeit formt.³³ Durch die Ausscheidung der scholastischen Überlieferungsbestände und durch die Trennung von *res extensa* und *res cogitans*, die substantialisiert werden, bleibt kein Raum mehr für das Leben als Deutungskriterium, das nur in der Folgeproblematik des zu erklärenden Zusammenhangs von Körper und Seele eine Rolle spielt.

Wie sehr die cartesische Bewegungslehre die antik-mittelalterlichen Lebensvorstellungen verdrängt, zeigt sich daran, dass die Bewegung für die Raummaterie ein Modus ist, durch den körperliche Differenzierung erst entsteht, das heißt die Einzelkörper erst definiert, anstatt in diesen als Entelechieprinzip der Selbsterhaltung vorhanden zu sein. Neben die alten Prinzipien

32 Vgl. H. Blumenberg, *Die Gesetze der kopernikanischen Welt*, Frankfurt/M. 1975.

33 Vgl. H. Heimsoeth, *Die sechs großen Themen der abendländische Metaphysik*, Stuttgart 1965, 151ff.

der Substanz und Seinserhaltung tritt daher nun das revolutionierende Gesetz von der Erhaltung der Bewegungsgröße, denn damit ist das Grundprinzip der zu erforschenden Natur nicht mehr die substantielle Form, sondern eben ein Bewegungsgesetz, welches Platons Ideen und die aristotelischen Formen ablöst. Dass die Regeln der Bewegung von nun ab die Gesetze des – auch lebendigen – Geschehens bilden, zeigt der metaphysische Zusammenhang mit Descartes' Gotteslehre: „Betrachtet man aufmerksam die Eigenart der [Lebens-] Zeit, so leuchtet ein, dass es durchaus derselben Kraft und Tätigkeit bedarf, um irgendein Ding von Augenblick zu Augenblick zu erhalten, wie es von neuem zu erschaffen, wenn es noch nicht existierte. Dass sich Erhaltung und Schöpfung nur durch den verschiedenen Gesichtspunkt unterscheiden, gehört damit auch zu dem, was das natürliche Licht augenscheinlich macht.“³⁴ Die Vollkommenheit Gottes bezieht sich daher neben der Erhaltung im substantiellen Sinne des Seins auf die Erhaltung der nie endenden Bewegung, denn als Schöpfer ist er unveränderlich erster Bewegter in dem Sinne, dass er immer auf die gleiche Weise erschaffend handelt. Bewegung erschuf Gott als Modus zugleich mit der Materie, und was er erschaffen hat, erhält er in seinem Sein.

Wenn die Bewegung nur ein zugefügter Modus ist, so kann sie nicht das Wesen der Materie ausdrücken. Nur dem lebendigen Gott als aktiv Handelndem ist sie ursprünglich und wesenhaft eigen, so dass analog im Bereich des Menschen auch nur das Geistige, das Vorstellend-Wollende Bewegungsprinzip sein kann. So schließt Descartes für die Materie, die *res extensa*, jedes Moment der Kraft und der eigentlichen Wirkungsfähigkeit aus. Nur die denkende Substanz ist ganz wesenhaft durch die Aktivität ihres Bewusstseinslebens definiert, denn die *res cogitans* denkt ohne Unterlass. Da diese ihre Tätigkeit nie aussetzen kann, ist Selbstbewegung oder inneres Leben – das noch als rein phänomenologische Selbstaffektion zu präzisieren sein wird – ihr Sein:

„Das Denken ist's, es allein kann von mir nicht getrennt werden. Ich bin, ich existiere, das ist gewiss. Wie lange aber? Nun, solange ich denke. Denn vielleicht könnte es sogar geschehen, dass ich, wenn ich ganz aufhörte zu denken, alsbald auch aufhörte zu sein [...]. Ich bin also genau nur ein denkendes Wesen, das heißt Geist, Seele, Verstand, Vernunft.“³⁵

34 *Meditationes de prima philosophia* III (AT VII; dt. L. Gäbe, Hamburg 1959, 89f.).

35 *Ebd.* II,6 (AT VII, 21; dt. 47).

Auf diese Weise bringt Descartes einen fragwürdigen Dualismus in den Substanzbegriff hinein. Die geistigen Substanzen sind – wie Gott – wesenhaft lebendig, die körperlichen sind tot und werden nur äußerlich bewegt. Demzufolge hat die Außenwelt keine Ähnlichkeit mit dem, worauf es im Sein als Bewegung vor allem ankommt. Allerdings lässt sich diese Auffassung auch phänomenologisch als die Heterogenität von zwei urfaktisch getrennten Erscheinensweisen – Immanenz und Transzendenz als „Außer-sich“ im Sinne Heideggers – auslegen, die letztlich in der leiblichen Originarität geeint sind.³⁶ Diese Frage durchzieht im Zusammenhang mit der Analyse von Präsenz/Immanenz unsere gesamte Untersuchung als Grundproblematik klassischer und radikalierter Phänomenologie, wie die weitere Descartes-Interpretation zeigt.

Die epistemologischen wie metaphysischen Folgeprobleme, die Descartes' Lehre hinterließ, waren sicher doppelter Art, nämlich zum einen das unlösbare Leib-Seele-Problem als ein Synergismus, um die lebendigen Empfindungen zu erklären, und zum anderen die Realitätsbestimmung der trägen Ausdehnungssubstanz, der eine lebendige Kraft als Prinzip der Tätigkeit fehlte. Aber hinter den Einzelfragen, die sich zum Beispiel mit den wieder als kleinen Körpern gedachten „Lebensgeistern“ (*esprits animaux*) als Verursachern der Empfindungen und ihrer Reaktionen verbinden³⁷ und wodurch das Problem einer lebendigen Kraft gestellt war, das Leibniz dann in seiner Monadenlehre aktualisierte, hat Descartes vor allem die phänomenologische Problematik mit seiner Reduktion durch den Zweifel auf den Weg gebracht. Und in dieser Epoché hat nach neueren Descartes-Interpretationen die ursprüngliche Wirklichkeit der lebendigen Subjektivität zunächst durchaus eine genuine Anerkennung erhalten, die dann durch den Substanzdualismus wieder verdeckt wurde und bis zu Freuds Unbewusstem hin die lebensphilosophischen

36 Vgl. M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris 1963 (dt. *Das Wesen des In-Erscheinung-Tretens*, Freiburg/München 2019), § 17ff.; für weitere Parallelen zur neueren Phänomenologie siehe ebenfalls Th. Alferi, „Gegebenheit/Gebung und Descartes? Marions philosophische Anfrage“, in: M. Staudigl (Hg.), *Der Primat der Gegebenheit. Zur Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion*, Freiburg/München 2020, 47–78.

37 Vgl. R. Descartes, *Les passions de l'âme* I,7. Diese Lebensgeister dienten in ihrer Beeinträchtigung innerhalb „nervöser Krankheiten“ auch zur Bestimmung des Wahnsinns im klinischen wie sozialen Sinne; vgl. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1961, 319ff. (dt. *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt/M. 1969).

Bemühungen um einen radikalen, das heißt wirklich originären Lebensbegriff hervorgetrieben hat.³⁸

Descartes' wirkliches Genie offenbart sich nämlich in der Gegenreduktion zur galileischen Reduktion, denn die in letzterer ausgeschaltete Sinnlichkeit – das heißt die Subjektivität als Leben – wird hierin als Absolutes gesetzt. Beide Reduktionsformen tragen den Namen des Zweifels und überkreuzen sich, was ihre Unterscheidung in Descartes' Texten oft schwierig macht. In der „II. Meditation“ ist die Epoché angesichts der sinnlichen Welt galileisch oder metaphysisch im schulphilosophischen Sinne. Dem reinen Sehen des Geistes, des Intellekts oder der Vernunft sind Sinne und Einbildung entzogen, so dass die wahre Erkenntnis des Körpers – und damit der Natur – objektiv möglich ist. Die rein phänomenologische Reduktion bei Descartes bewahrt hingegen Sinne und Einbildung gerade als das in sich auf, was jedem möglichen Zweifel entgeht; sie wendet sich mit anderen Worten ebenfalls gegen die Vernunftwahrheiten, die nicht vertrauenswürdig sind. Denn im phänomenologischen Sinne ist die *ratio* jenes Licht, das allem gegenüber indifferent ist, was es beleuchtet; das heißt, in der Transzendentalität seines Sichtbarmachens selbst kann es Irrtum und Täuschung hervorrufen und damit kein Absolutes ergeben. Alles, was als sinnliche oder geistige Welt erscheint, ist als Erscheinen in diesem Licht grundsätzlich bezweifelbar. Deshalb kann auch kein besonderes Phänomen dieser Welt, wie etwa der Wille, herausgegriffen werden, um der radikalen Epoché des „natürlichen Lichts“ der Vernunft zu entgehen. Es muss vielmehr ein anderes Erscheinen aufgesucht werden, das in seinem Wesen jenem Erscheinen der Welt gegenüber heterogen ist und sich unabhängig davon in der reinen Immanenz originär vollzieht.

Was nach allem Zweifel bleibt, ist dies: „Aber es scheint mir doch, als ob ich sähe, hörte, Wärme fühlte, das kann nicht falsch sein, das eigentlich ist es, was an mir Empfinden (*sentire*) genannt wird, und dies, genau so verstanden, ist nichts anderes als Bewusstsein (*cogitare*).“³⁹ Das nicht mehr bezweifelbare Erscheinen, das sich dem Sein als identisch erweist, wird an drei empirischen Eigenschaften der Sinnlichkeit festgemacht, womit das galileische Projekt der Sinnlichkeitseinklammerung – und damit das Außerspielsetzen des Lebendi-

38 Vgl. M. Henry, *La Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris 1985, 17ff.

39 *Meditationes de prima philosophia* II,9 (AT VII, 24; dt. 51).

gen – verlassen ist. Dieses „Scheinen“ (*videor*), worin ich etwas zu sehen oder zu hören scheine, unterscheidet sich nun aber prinzipiell von jenem Scheinen (*videre*), in dem sich das transzendente Sehen bewegt. Anders gesagt, ist das Vermögen der Selbstoffenbarung des Sehens dem Sehen selbst fremd, aber dies kann nicht einer einfachen Behauptung entnommen werden, sondern darf sich nur aus der effektiven phänomenologischen Erscheinungsweise selbst ergeben. Im Artikel 26 seiner „Passions de l'âme“ hat Descartes sich dazu geäußert, wenn er nämlich sagt, dass ein im Traum erfahrener Schrecken wahrhaftig existiert, und zwar so, wie ich ihn fühle, obwohl sonst alles im Traum einer falschen Vorstellung entspricht. Das, was ich hier fühle, ist das reine Erscheinen des Sich-Selbst-Erprobens oder der transzendentalen Affektivität. Zwischen dem Licht der Welterfahrung und dem inneren Affektivitätserleben befindet sich also eine Grenze, die es unmöglich macht, dass das Affektive zum Gegenstand des transzendenten Sehens wird.

Als Vor-stellung fallen natürlich Empfinden und Einbilden unter die Zweifelsreduktion; aber als ihr eigenes Pathos, das heißt als Immanenz des Lebens, sind sie *vor* aller Welt. So ist auch alles Sehen bezweifelbar, sofern jedes Gesehene dem Irrtum unterworfen ist; das sich selbst unmittelbar empfindende Sehen hingegen entgeht diesem Zweifel. Es entspricht allein Descartes' epistemischem Interesse letztlich an einer Methode der wissenschaftlichen E-videnz, dass er diese subjektive Grundwahrheit des ersten Erscheinens zugunsten der intentionalen *cogitata* aufgeben hat, die dem Denkprozess des „Ich zweifle“/ „Ich bin gewiss“ unterworfen werden können. Aber seine erste Intention war es nicht, mit der Gewissheit (*certitudo*) ein Erkenntnisprinzip zu begründen, denn was im Sinne der E-videnz gewiss ist, muss vor mir in die Sichtbarkeit hineingestellt sein, was aber gerade bedeutet, dass es von dem verschieden ist, was ich bin. Dass es aber ein solch originäres *cogito* ohne *cogitatum* gibt, eben den Schrecken, den Schmerz usw. – das ist die eigentliche phänomenologische Entdeckung Descartes', die neu aufgefundene Subjektivität seit den Griechen, die jedes Phänomen – auch das des Lebens – als eine Ek-stasis im Lichthorizont des Logos bestimmten. Die radikale Immanenz ohne Blick, Licht und Welt aber ist erst das Leben in seiner unbedingten Präsenz – jenes Leben, worin sich die affektive Subjektivität entfaltet und selbstaffektiv mit sich identisch ist, ohne zu einem Ding, einer Objektivität, Andersheit oder Differenz in der Transzendenz werden zu können.

Die Unsichtbarkeit oder Dunkelheit dieses Lebens – oder der „Seele“ im rein phänomenologischen Sinne – ist also prinzipieller Natur, und deshalb sagte Descartes in denselben „Meditationen“:

„Außerdem bot sich mir an, dass ich mich ernähre, gehe, empfinde und denke (cogitare), und zwar bezog ich diese Tätigkeiten auf die Seele; was aber diese Seele sei, darauf achtete ich entweder gar nicht, oder wenn doch, so stellte ich mir bildlich darunter ein feines Etwas vor, nach Art eines Windes, Feuers oder Äthers, das meinen größeren Teilen eingefloßt wird.“⁴⁰

Nicht nur, dass das Denken hier mit gleichem Recht wie Ernähren und Gehen erscheint, ist entscheidend, sondern dass sich diesem unbeachteten „seelelischen“ Leben leibliche Vorstellungssubstitute als Erklärung unmittelbar wieder anbieten. Denn genau dies wird das Problem jeder nicht-radikalen Lebensphilosophie sein, dass sie das Leben rein denken will, aber sich nicht auf der Höhe der von Descartes angezeigten radikal phänomenologischen Selbstaffektion halten kann und deshalb ständig in empirische Vorgaben zurückfällt, die dann zumeist als transzendente Erklärungsmuster hypostasiert werden. Mit Descartes war, anders gesagt, ein absoluter Anfang für das immanente Verstehen der originären Lebenswirklichkeit gesetzt, aber dieser Anfang ging verloren und wurde nicht wieder gefunden.

Blickt man deshalb auf die jeweiligen Traditionen von Philosophischer Anthropologie und Lebensphilosophie in Deutschland wie in Frankreich innerhalb der Gegenwart, so lassen sich etwa Vergleiche zwischen Scheler/Deleuze, Bergson/Plessner, Kant/Foucault, Bachelard/Klages sowie zur existenzphilosophischen Anthropologie im Sinne der Freiheitsproblematik als Kritik an der Lebensphilosophie bei Karl Jaspers herausarbeiten.⁴¹ Die neueren Diskursfelder heute betreffen vornehmlich Fragen des Transhumanen und einer Biophänomenologie, die das Verhältnis von Leben und Körper als Gegenstand technischer Veränderung sehen, wobei ebenfalls die Problematik von biologischem und politischem Leben in der Moderne nicht ausgeklammert werden kann, wie sie seit Foucault in die Diskussion eingeführt wurde.⁴²

40 *Ebd.* II,5 (AT VII,20; dt. 45).

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

42 Vgl. S. Nowotny, „Der lebendige Körper der Macht und die Stimme des Lebens. Lebensphilosophie und Biopolitikanalyse“, in: S. Nowotny u. M. Staudigl (Hgg.), *Perspektiven*

Bekannterweise wurden durch die damit eingeleitete Postmoderne die großen „Metaerzählungen“ von Vernunft und Geschichte im Sinne Lyotards als Fortschrittsverheißung entzaubert, wodurch die Lebenswirklichkeit parallel dazu eine immer größere Verletzlichkeit offenbarte. Denn unter der Vorgabe der Verbesserung oder Heilung von Leben wurde letzteres immer massiveren technologischen Eingriffen und Manipulationen unterzogen.⁴³ Auf diesem Hintergrund haben Bioethik, Biopolitik und Lebenswissenschaften inzwischen wachsende Bedeutung gerade auch in der Philosophischen Anthropologie gefunden, und zwar beispielsweise hinsichtlich der Fragestellung, ob das „Leben“ als oberster Wert einer zukünftigen Verantwortungsethik fungieren kann, so dass auch das antik-biblische Erbe eine neue Akzentuierung erfährt.⁴⁴

Von der französischsprachigen Seite her hat Georges Canguilhem (1904–1995) die Begriffe des Denkens im Sinne eines *rationalisme raisonnable* als Werkzeuge des Menschen zur Erarbeitung, Feststellung und Mitteilung seiner Erkenntnisse verstanden, so dass für ihn eine Epistemologie des Lebens nicht mit dem Objekt des Wissenschaftlers selbst identisch sein kann, der es sich für eine Bestimmung entgegensetzt. Daher vermag die Auffassung von Canguilhem,⁴⁵ es handle sich beim „Denken des Lebens“ um „das Denken des Lebens durch sich selbst“, als korrigierendes Leitmotiv in methodischer Hinsicht gegenüber jeder Objektivierung des Lebens angesehen werden. Denn es gehe nicht nur darum, anthropologisch eine Übereinstimmung des Menschen mit seiner Umwelt zu konstatieren, sondern das Denken als Erkenntnisgewinn dergestalt in das Leben selbst eingeschrieben zu sehen, dass es nicht als Gegenkonstruktion konzipiert werden muss. Das heißt, das Denken über das Leben ist als Idee vom Leben aus den Lebenden selbst zu beziehen, wodurch diese Position einer „lebendigen Erkenntnis“ nicht nur früh auf Historiker, Soziologen, Psychoanalytiker und Philosophen eingewirkt hat, wie bei Foucault,

des Lebensbegriffs. Randgänge der Phänomenologie, Hildesheim/Zürich/New York 2005, 319–344.

43 Vgl. zum Beispiel K. Vierbauer u. R. Kögerle (Hgg.), *Neuroenhancement. Die philosophische Debatte*, Berlin 2019.

44 Vgl. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technische Zivilisation*, Frankfurt/M. 51984.

45 Vgl. G. Canguilhem, *Wissenschaft, Technik, Leben. Beiträge zur historischen Epistemologie*, Berlin 2006.

Bourdieu, Derrida, Simondon, Dagognet und Badiou, sondern gerade auch im deutschen Sprachraum eine verstärkte Rezeption Canguilhems zu verzeichnen ist.

Sieht man daher die neuzeitliche Epistemologie des Lebens als ein komplexes Fundierungsverhältnis von Erkenntnis- und Lebenszugängen, dann wird verständlich, dass gerade die Postmoderne den Bezug von Empirie/Transzendentalität als ein historisches Je-Anders-Werden im anti-teleologischen Sinne analysiert hat. Und zwar als ein Leben, dessen intuitive, mithin nicht kalkulierbare Dynamik bereits Bergson herausgestellt hatte, wovon sich auch Phänomenologen wie Merleau-Ponty zuvor schon inspirieren ließen. Was Foucault⁴⁶ allerdings als Kritik am „anthropologischen Zirkel“ hinzufügte, sind Durchdringungen von Macht- und Diskursverhältnissen in den leiblichen Gegebenheiten von Lust/Schmerz selbst, die sich nicht in einer „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ wie bei Kant rational oder teleologisch aufrechnen lassen. Folgt man dieser neueren Tradition einer Lebensanalyse nach Bergson, Canguilhem und Foucault weiter, so stößt man naturgemäß ebenfalls auf die postmoderne Kritik bei Deleuze, der zusammen mit Guattari die affizierend-affektiven Körper als „Wunschmaschinen“ (*machines désirantes*) konzipierte. In ihnen finde keine „Wiederholung“ von Identischem statt, sondern vielmehr sei eine ständige energetische „Differenz“ als Ausdruck eines immanenten Lebens am Werk. Solche Energetik lasse sich dann auch durch die Begriffe als „Rhizom“ anordnen, um den verschiedenen Ebenen eines lebendigen bzw. begehrenden Netzwerkes gerecht zu werden.⁴⁷ Dieses „affektive Apriori“ wird von Gérard Rauled aufgegriffen, um verständlich zu machen, dass innerhalb der Frage nach der Vorherrschaft von „Lebens- oder Geschichtsphilosophie“⁴⁸ eine politische Dimension letztlich virulent wird – nämlich wie viel Platz dem affektiven Begehren im gesellschaftlichen Raum überhaupt zugestanden werden kann. Denn postmodern sei das Subjekt verabschiedet, und durch eine radikale Weiterentwicklung ebenfalls der Psychoanalyse – wie etwa bei Lacan – kommt es zu einem Emanzipationsgedanken,

46 Vgl. *Histoire de la folie à l'âge classique*, 633ff.

47 Vgl. R. Kühn, *Postmoderne und Lebensphänomenologie. Zum Verhältnis von Differenz und Immanenz des Erscheinens*, Freiburg/München 2019, 217–262: „Wiederholung und Immanenz als Intensität gemäß Gilles Deleuze“.

48 In: P. Delhom u. A. Hilt (Hgg.), *Das Leben denken*, 110–127.

der eine neue Begründung des demokratischen Prinzips impliziere. Mit anderen Worten gerade bei Deleuze – jenseits von Repräsentations- und diskursiven Wissensansprüchen – eine individuell energetische Begehrensbeziehung des „organlosen Körpers“ als ursprüngliche Lebensäußerung anstelle kapitalistischer Marktcodierung.

Die schon zuvor bei Canguilhem angesprochene Weise der Epistemologie des Lebendigen fand gleichfalls eine gewisse Entsprechung bei Gaston Bachelard (1884–1962), dessen Werk um zwei Formen menschlicher Welterschließung kreiste, die nicht aufeinander zurückgeführt werden können: nämlich die poetische Einbildungskraft mittels einer „Syntax von Metaphern“ oder Bildern und der wissenschaftliche Geist als Berichtigung von Irrtümern. Diese stellen sich retrospektiv mit Hilfe eines „epistemologischen Bruchs“ (*rupture épistémologique*) als solche heraus und ermöglichen eine Verfeinerung theoretischer Konstruktion mittels neuer hypothetischer Gesichtspunkte und empirischer Beobachtung. Diese „approximative Erkenntnis“ ist progressiv und führt in der Moderne zu einem „neuen wissenschaftlichen Geist“ wie etwa in der Relativitäts- und Quantentheorie der Physik, was die wissenschaftliche Entsubjektivierungsdynamik vervollständigt. Deshalb erachtet Bachelard die poetische Einbildungskraft als lebendige Sinnressource weiterhin für notwendig, um die Welt für den Menschen bedeutungsvoll in „kontinuistischer Manier“ sein zu lassen, wie es seine Beschreibungen von Träumen und Elementen wie Wasser, Feuer, Erde und Luft sowie zum poetischen Raum beispielsweise aufweisen.⁴⁹

Dass bei all diesen Autoren Bergsons erwähnter lebensphilosophischer Einfluss maßgeblich gewesen ist, liegt auf der Hand und kann als „Bergsoneffekt“ einer Lebenssoziologie aufgegriffen werden. Dies führt ebenfalls zur deutschen Traditionslinie, die besonders bei Plessner als Philosophische Anthropologie im engeren Sinne zugleich einen *vital turn* vollzieht, so dass Bergson und Plessner als zwei moderne Parallelparadigmen von Lebensphilosophie und Anthropologie aufgefasst werden können. Führen wir diese für die deskriptive Lebensanalyse relevanten Fäden hier zusammen, so bewähren sie sich im spezifischen „Vitalphänomen“ von Lachen und Weinen, die das Ganzheitsthema des anthropologischen Denkens seit dem 18. Jahrhundert

49 Vgl. G. Bachelard, *Fragments d'une Poétique du Feu*, Paris 1988.

verabschieden, um eher eine Grenztheorie des Lebendigen zu erarbeiten, die auf ihre Weise mit den kulturellen Bruchlinien durch die Postmoderne in Bezug auf eine verneinte, weil stets differente Identität verglichen werden kann.

Dieses Problem dürfte in Zukunft noch virulenter werden, wenn die technischen und politischen Zugriffe im Sinne biowissenschaftlicher oder transhumaner Veränderungen weiterhin eine Steigerung erfahren. Es entstehen dadurch die erwähnten neuartigen Diskursfelder, denn aktuelle kulturwissenschaftliche Analysen wollen zeigen, dass eine strenge Trennung zwischen Körper/Technik gar nicht mehr so leicht möglich sein wird. Einerseits wurden nämlich schon seit längerem kybernetische Erklärungsmodelle für die „Energemaschine“ Mensch beispielsweise von Freud und Lacan herangezogen⁵⁰ und andererseits verkenne in kulturwissenschaftlicher Perspektive eine scheinbar irreduzible lebendige Erfahrung die Historisierung von Wissen und Technik in Bezug auf den Körper. Ob es allerdings zu einer wirklichen Interaktion von Personen, Verfahren, Apparaturen und Wissenspraktiken kommen wird, die keine Entfremdung zeitigt, oder eher zu einer fortschreitenden Lebenszerstörung führt,⁵¹ bleibt schon jetzt angesichts eines wachsenden kulturellen Unbehagens der Individuen fraglich. Allerdings kann dabei auch gerade der biophänomenologischen Frage nicht ausgewichen werden, wie es etwa um ein „weitergegebenes Leben“ wie bei Organtransplantationen in philosophischer Hinsicht wirklich bestellt sei.

Politisch betrachtet, ist das Leben ein prinzipiell geschütztes Gut. Aber es lässt sich eine deterministische Biologisierung der Politik einerseits beobachten, die als Rassenideologie in die mörderische Selektion der Konzentrationslager einmündete, und andererseits gibt es heute an sich die notwendigen ökologischen Maßnahmen für ein zukünftiges Leben. Letztere sollten allerdings nicht nur von einem abstrakten Rechtssubjekt ausgehen, sondern konkrete Fragen von Geburt/Tod, Umwelt/Körpertransformationen etc. berücksichtigen, wodurch das bisher herrschende Gefälle von Institution/lebendiger Körpersphäre aufzuheben wäre. Diese abschließenden Betrachtungen machen

50 Vgl. N. Langlitz, *Die Zeit der Psychoanalyse. Lacan und das Problem der Sitzungsdauer*, Frankfurt/M. 2005, 167–180: „Jenseits des Lustprinzips ins Kybernetische gewendet“.

51 Vgl. M. Henry, *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*, Freiburg/München 1994, 75ff. (Studienausgabe 2016).

deutlich, wie verletzlich der Status des „Phänomens Leben“ bleibt, falls kein gesamtkultureller Konsens über seine originäre Immanenz gefunden werden sollte. Wir werden daher im Folgenden die radikal phänomenologischen Analysen zum originären Leben als Weise transzendentalen Erscheinens aufgreifen, um den Anspruch, „Leben denken“ zu wollen, auf der methodischen Ebene noch ertragreicher zu machen. Denn auch Lebensphilosophie wie Anthropologie bleiben – wie schon die Antike – dem transzendent distanzieren Blick auf das Leben verhaftet, auch wenn sie dessen Vergegenständlichung im Sinne eines begrenzten Subjekt-Objekt-Verhältnisses in der Moderne überwinden wollten.

BIBLIOGRAPHIE

- A. Aguirre, „Zum Verständnis von modaler und praktischer Möglichkeit“, in: *Phänomenologische Forschungen* 24–25 (1991), 150–182
- Th. Alferi, „Entmündigt die Gebung/die *donation* das Ich?“, in: *Phänomenologische Forschungen* 32 (2004), 317–342
- , *Wörter über hinaus Größeres nicht gegeben werden kann*. *Phänomenologie und Offenbarung nach J.-L. Marion*, Freiburg/München 2007
- , „Gegebenheit/Gebung und Descartes? Marions philosophische Anfrage“, in: M. Staudigl (Hg.), *Der Primat der Gegebenheit. Zur Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion*, Freiburg/München 2020, 47–78
- E. Alloa, Th. Bedorf, Chr. Grüny u. T.N. Klass (Hgg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen 2012
- Anselm von Canterbury, *Fides quarens intellectum. Proslogion* (Hg. A. Koyré), Paris 1954; *Proslogion* (lateinisch-deutsche Ausgabe von F.S. Schmitt), Bad Cannstatt 1984
- L. Althusser, *Pour Marx*, Paris 1965 (dt. *Für Marx*, Frankfurt/M. 1968)
- J. Altwegg (Hg.), *Die Heidegger-Kontroverse*, Frankfurt/M. 1988
- E. Angehrn u. J. Scheidegger (Hgg.), *Metaphysik des Individuums. Die Marx-Interpretation Michel Henrys und ihre Aktualität*, Freiburg/München 2011
- R. Ansen, *Bewegtheit. Zur Genesis einer kinetischen Ontologie bei Heidegger*, Cuxhaven 1990
- H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München ⁵1987
- Aristoteles, *Metaphysik*, Reinbek 1991
- , *Über die Seele / De anima (Werke 13)*, Berlin 1994
- , *Politik*, Reinbek 1994
- , *Über die Zeugung der Tiere / De generatione animalium* (Übers. P. Gohlke), Paderborn 1959
- R. Arsenic-Zamfir, *Le corps dans la philosophie française contemporaine: Michel Henry et Gilles Deleuze*, philos. Diss. Université de Bourgogne (Dijon) 2006
- R. Aschenberg, *Ent-Subjektivierung des Menschen. Lager und Schoah in philosophischer Reflexion*, Würzburg 2003
- S. Attila u. a. (Hgg.), *Der Spur auf der Spur. Sur les traces de la trace*, Heidelberg 2018
- Augustinus, *Bekenntnisse (lateinisch-deutsch)*, München ⁴1980
- G. Bachelard, *Fragments d'une Poétique du Feu*, Paris 1988
- B. Baertschi, *Les rapports de l'âme et du corps. Descartes, Diderot et Maine de Biran*, Paris 1992
- R. Barbaras, „Le corps selon M. Henry et M. Merleau-Ponty“, in: J.-Chr. Goddard u. M. Labruno (Hgg.), *Le corps*, Paris 1992, 245–255
- , *Vie et intentionnalité. Recherches phénoménologiques*, Paris 2005
- B. Bégout, „Pulsion et intention. Husserl et l'intention pulsionnelle“, in: J.-Chr. Goddard (Hg.), *La pulsion*, Paris 2006, 139–182

- W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt/M. 1972, 1–82: „*Deus est esse – esse est Deus*. Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur“
- M. Benedikt, *Der philosophische Empirismus. Theorie*, Wien/Freiburg/Basel 1977
- G. Berger, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris 1941
- W. Berger, *Das Bedürfnis und sein Schatten*, Freiburg/München 1992
- R. Bernet, „Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität“, in: *Phänomenologische Forschungen* 18 (1986), 51–112
- W.R. Bion, *Aufmerksamkeit und Deutung* (1970), Tübingen 2006
- H. Bischof (Hg.), *Kunst und Lebensphänomenologie. Untersuchungen im Anschluss an Michel Henry*, Freiburg/München 2008
- H. Blumenberg, *Die Gesetze der kopernikanischen Welt*, Frankfurt/M. 1975
- G. Böhme, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Frankfurt/M. 1968
- R. Breuer, *Autour de Sartre. La conscience mise à nu*, Grenoble 2005
- I. Breuer, *Ort, Raum, Unendlichkeit. Aristoteles und Husserl auf dem Weg zu einer lebensweltlichen Raumerfahrung*, Würzburg 2020
- R. Breuninger u. P.L. Oesterreich (Hgg.), *Subjektivität und Selbsttranszendenz. Unterwegs zu einem Neuen Idealismus*, Würzburg 2020
- R. Brisart, *La phénoménologie de Marbourg ou la résurgence métaphysique chez Heidegger à l'époque de „Sein und Zeit“*, Brüssel 1991
- J.-M. Brohm u. J. Leclercq (Hgg.), *Michel Henry* (Les Dossier H), Lausanne 2009
- C. Bruaire, *L'être et l'esprit*, Paris 1983
- M. Buber, *Ich und Du. Das dialogische Prinzip*, Heidelberg ⁴1979.
- F. Calori, „La vie perdue? Michel Henry lecteur de Kant“, in: J.-M. Brohm u. J. Leclercq (Hgg.), *Michel Henry* (Les Dossier H), Lausanne 2009, 246–259
- G. Canguilhem, *Wissenschaft, Technik, Leben. Beiträge zur historischen Epistemologie*, Berlin 2006
- Ph. Capelle (Hg.), *Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat*, Paris 2004
- J.-L. Chrétien, *L'inouïable et l'inespéré*, Paris 1991
- , *L'appel et la réponse*, Paris 1992
- Cicero, *De finibus bonorum et malorum (Von den Grenzen im Guten und im Bösem*, Zürich 1988)
- P. Delhom u. A. Hilt (Hgg.), *Das Leben denken. Philosophische Anthropologie und Lebensphilosophie im deutsch-französischen Gespräch*, Freiburg/München 2018
- N. Depraz, „La vie m'est-elle donnée? Réflexions sur le statut de la vie dans la phénoménologie“, in: *Les Etudes philosophiques* 4 (1991), 459–473
- J. Derrida, *L'origine de la géométrie*, Paris 1962 (dt. *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, München 1987)
- , *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la philosophie de Husserl*, Paris 1967 (dt. *Die Stimme und das Phänomen. Ein Essay über das Problem des Zeichens in der Philosophie Husserls*, Frankfurt/M. 1979, 2003)

- , *Marges de la philosophie*, Paris 1972 (dt. *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988)
- , *La carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Paris 1980 (dt. *Die Postkarte von Sokrates bis an Freud und jenseits*. 1. Lieferung: *Envois/Sendungen*; 2. Lieferung: *Spekulieren überlauf/Freud. Der Facteur der Wahrheit*, Berlin 1987)
- , *De l'esprit. Heidegger et la question* (dt. *Vom Geist. Heidegger und die Frage*, Frankfurt/M. 1988)
- , *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris 1990
- , *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993
- F.P. DeSanctis, „Die Problematik des Grundes. Der nichtige Abstand zwischen Henry und Heidegger“, in: S. Grätzel u. F. Seyler (Hgg.), *Sein, Existenz, Leben: Michel Henry und Martin Heidegger*, Freiburg/München 2013, 27–54
- R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia (Œuvres AT IX–I)*, Paris 1971 (dt. *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*; Hg. L. Gäbe, Hamburg 1959)
- , *Regulae ad directionem ingenii (Œuvres AT X)* (dt. *Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft*; Hg. L. Gäbe, Hamburg 1973)
- , *Les passions de l'âme*, Paris 1970
- W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* 7, Berlin 1957
- U. Dopatka, *Phänomenologie der absoluten Subjektivität. Eine Untersuchung zur präreflexiven Bewusstseinsstruktur im Ausgang von Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre, Michel Henry und Jean-Luc Marion*, Paderborn 2019
- O. Ducharme, *Michel Henry et le problème de la communauté. Pour une communauté d'habitus*, Paris 2013
- G. Dufour-Kowalska, *L'art et la sensibilité. De Kant à Michel Henry*, Paris 1996
- M. Enders, *Postmoderne, Christentum und Neue Religiosität. Studien zum Verhältnis zwischen postmodernem, christlichem und neureligiösem Denken*, Hamburg 2010
- (Hg.), *Immanenz und Einheit. Festschrift zum 70. Geburtstag von Rolf Kühn*, Leiden/Boston 2015
- u. R. Kühn, „Im Anfang war der Logos...“. *Studien zur Rezeptionsgeschichte des Johannesprologs von der Antike bis zur Gegenwart*, Freiburg/Basel/Wien 2011 (mit einem Beitrag von Chr. Bruns)
- P. Engelmann (Hg.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Leipzig 1990
- , *Die différance. Ausgewählte Texte*, Leipzig 1993
- J. English, „Le Christ, figure de l'amour ou figure de la vie? Husserl et Michel Henry“, in: J.-F. Lavigne (Hg.), *Michel Henry. Pensée de la vie et culture contemporaine*, Paris 2006, 211–219
- D. Espinet, „Martin Heidegger. Der leibliche Sinn von Sein“, in: E. Alloa, Th. Bedorf, Chr. Grüny u. T.N. Klass (Hgg.), *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen 2012, 15–29
- M. Fichant, „Michel Henry et l'histoire de la philosophie“, in: J.-M. Brohm u. J. Leclercq (Hgg.), *Michel Henry* (Les Dossiers H), Lausanne 2009, 260–270
- J.G.F. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*, Hamburg 1994
- E. Fink, *Studien zur Phänomenologie, 1930–1939*, Den Haag 1966
- , *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München 1976

- D. Fink-Eitel, „Die Philosophie der Stimmungen in Heideggers ‚Sein und Zeit‘“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 17/3 (1992), 27–44
- J. Firges, *Sartre: Der Blick. Sartres Theorie des „Anderen“*, Annweiler 2000
- P. Fischer u. H.W. Krohne, *Angst und Furcht*, Göttingen 2017
- R. Formasino, „Die Frage der Transzendenz bei Michel Henry und die Voraussetzungen der Kritik an der Philosophie Heideggers in *L'essence de la manifestation*“, in: S. Grätzel u. F. Seyler (Hgg.), *Sein, Existenz, Leben: Michel Henry und Martin Heidegger*, Freiburg/München 2013, 5–83
- M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris 1961 (dt. *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt/M. 1969)
- , *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris 1984 (dt. *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit* 3, Frankfurt/M. 1986)
- D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris 1985
- , „L'être et le vivant“, in: *Philosophie* 16 (1987), 73–92
- M. Frank, *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart 1991
- u. N. Weidmann (Hgg.), *Husserl und die Philosophie des Geistes*, Frankfurt/M. 2010
- S. Freud, *Die Traumdeutung (GW II/III)*, Frankfurt/M. 1942
- , *Werke aus den Jahren 1909–1913 (GW VIII)*, Frankfurt/M. 1943
- , *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (GW IX)*, Frankfurt/M. 2012
- , „Mitteilung eines der psychoanalytischen Theorie widersprechenden Falls von Paranoia“ [*GW X (1915–1917)*], Frankfurt/M. 2012, 234–246
- , „Ein Kind wird geschlagen“ [*GW XII (1917–1920)*], Frankfurt/M. 1948, 197–227
- , „Selbstdarstellung“ (1925) (*GW XIV*), Frankfurt/M. 2012, 51–97
- M. Gabel u. H. Joas (Hgg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. J.-L. Marions Phänomenologie in der Diskussion*, Freiburg/München 2007
- H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1975
- K. Gaiser, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart 1998
- R. Gély, *Imaginaire, perception, incarnation. Exercice phénoménologique à partir de Merleau-Ponty, Henry et Sartre*, Brüssel 2012
- H.-B. Gerl-Falkovitz (Hg.), *Jean-Luc Marion. Studien zum Werk*, Dresden 2013
- A. Gethmann-Siefert u. O. Pöggeler (Hgg.), *Martin Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt/M. 1988, 191–227: „Heidegger und Hölderlin“
- V. Giraud, „L'esthétique comme philosophie première“, in: A. Jdey u. R. Kühn (Hgg.), *Michel Henry et l'affect de l'art. Recherches de la phénoménologie matérielle. Prédéde de „Peindre l'invisible“ par Michel Henry*, Leiden/Boston 2012, 41–64
- G. Gödde, N. Loukidelis u. J. Zirfas (Hgg.), *Nietzsche und die Lebenskunst. Ein philosophisch-psychologisches Kompendium*, Stuttgart 2016
- B. Goebel u. F. Suarez-Müller (Hgg.), *Kritik der postmodernen Vernunft. Über Derrida, Foucault und andere zeitgenössische Denker*, Darmstadt 2007
- H.-D. Gondek u. L. Tengelyi, *Neue Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 2011

- S. Grätzel u. F. Seyler (Hgg.), *Sein, Existenz, Leben: Michel Henry und Martin Heidegger*, Freiburg/München 2013
- J. Greisch, „Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique. M. Henry, M. Heidegger et P. Ricœur“, in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 4 (1989), 529–548
- , „Das Seinsverständnis und der Leib des Anderen“, in: A. Raffelt (Hg.), *Martin Heidegger weiterdenken*, Zürich 1990, 105–126
- , „Das Leibphänomen: ein Versäumnis von ‚Sein und Zeit‘“, in: P.J. von Tongeren (Hg.), *Eros und Eris*, Dordrecht 1992, 243–262
- A. Gron, *Angst bei Kierkegaard. Eine Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1999
- J. Grondin, *L'herméneutique de la pensée contemporaine*, Paris 1993
- , *Tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris 2003
- J. Halfwassen, *Der Aufstieg zum Einen*, Leipzig ²2006
- G. Hasenhüttl, *Gott ohne Gott. Ein Dialog mit J.-P. Sartre*, Graz/Wien/Köln 1976
- G.W.F. Hegel, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in: G.W.F. Hegel, *Frühe Schriften (Werke I)*, Frankfurt/M. 1971, 274–418
- , *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1988
- M. Heidegger, *Über den Humanismus* (Brief an Jean Beaufret 1946), Frankfurt/M. o. J.
- , *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959
- , *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M. 1965
- , *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt/M. 1965
- , *Sein und Zeit*, Tübingen ¹¹1967
- , *Vier Seminare Le Thor – Zähringen* (Hg. C. Ochwad), Frankfurt/M. 1977 (franz. Original in: *Questions IV*, Paris 1976)
- , *Heraklit 1. Der Anfang des abendländischen Denkens (GA 55)*, Frankfurt/M. 1979
- , *Grundbegriffe (GA 51)*, Frankfurt/M. 1981
- , *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (GA 29–30)*, Frankfurt/M. 1983
- , *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt/M. 1983
- , *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1921–1922) (GA 61)*, Frankfurt/M. 1985
- , *Phänomenologische Interpretationen von Kants Kritik der reinen Vernunft (GA 25)*, Frankfurt/M. ²1987
- , *Zollikoner Seminare* (Hg. M. Boss), Frankfurt/M. 1987 (GA 89), Frankfurt/M. 2018
- , *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1988
- , *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (GA 65)*, Frankfurt/M., 1994
- , *Über den Anfang (GA 70)*, Frankfurt/M. 2005
- , *Vigilae und Notturmo (Schwarze Hefte 1952/53 bis 1957)* (Hg. P. Trawny), Frankfurt/M. 2020
- H. Heimsoeth, *Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik*, Stuttgart ⁵1965
- K. Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des Transzendentalen Ich bei Edmund Husserl. Entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag 1966
- , „Heimwelt. Fremdwelt, die eine Welt“, in: *Phänomenologische Forschungen* 24–25 (1991), 305–337

- H.-P. Hempel, *Heidegger und Zen*, Frankfurt/M. 1992
- M. Henry, *Essence de la manifestation*, Paris 1963 (dt. *Das Wesen des In-Erscheinung-Tretens*, Freiburg/München 2019)
- , *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris 1965
- , *Marx, 2 Bände, Bd. I: Une philosophie de la réalité, Bd. II: Une philosophie de l'économie*, Paris 1973 (Neuauff. 1990)
- , *La Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris 1985
- , *Voir l'invisible. Sur Kandinsky*, Paris 1988
- , *Phénoménologie matérielle*, Paris 1990
- , *Du communisme au capitalisme. Théorie d'une catastrophe*, Paris 1990
- , *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*, Freiburg/München 1992
- , *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*, Freiburg/München 1994 (Studienausgabe 2016)
- , „*Ich bin die Wahrheit*“. Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg/München 1997
- , *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg/München 2002
- , *Phénoménologie de la vie, t. I: De la phénoménologie*, Paris 2003
- , *Phénoménologie de la vie, t. IV: Sur l'éthique et la religion*, Paris 2004
- , *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris 2004
- , *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, Freiburg/München 2005
- , *Christi Worte. Eine Phänomenologie der Sprache und Offenbarung*, Freiburg/München 2010
- , „*Textes inédits sur l'expérience d'autrui*“, in: *Revue Internationale Michel Henry* 2 (2011)
- , *Radikale Religionsphänomenologie. Beiträge 1943–2001*, Freiburg/München 2015
- , *Können des Lebens. Schlüssel zur radikalen Phänomenologie*, Freiburg/München 2017
- A. Hilt, *Ousia – Psyche – Nous. Aristoteles' Philosophie der Lebendigkeit*, Freiburg/München 2005
- A. Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt/M./Berlin 2015
- D. Hume, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Hamburg 1973
- E. Husserl, *Logische Untersuchungen, Band II*, Tübingen 1913
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1. Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (Husserliana III-1)*, Den Haag 1976
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 2. Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution (Husserliana III-2)*, Den Haag 1952
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 3. Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften (Husserliana IV)*, Den Haag 1976
- , *Erste Philosophie (1923–1924), 1. Teil: Kritische Ideengeschichte (Husserliana VII)*, Den Haag 1959
- , *Erste Philosophie (1923–1924), 2. Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion (Husserliana VIII)*, Den Haag 1959
- , *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Husserliana I)*, Den Haag 1963
- , *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917) (Husserliana X)*, Den Haag 1966
- , *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918–1926 (Husserliana XI)*, Den Haag 1966

- , *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, 2. Teil: 1921–1928 (Husserliana XIV)*, Den Haag 1973
- , *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, 3. Teil: 1929–1938 (Husserliana XV)*, Den Haag 1973
- , *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (Husserliana VI)*, Den Haag 1976
- , *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Text aus dem Nachlasse 1898–1925 (Husserliana XXIII)*, Den Haag 1980
- , *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, 2. Auflage 1929*, Tübingen 1981
- , *Logische Untersuchungen (Husserliana XVIII–XX)*, Den Haag 1975–2005
- , *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)*, Hamburg 1985 (mit Einleitung von R. Bernet, S. XI–LXVII).
- , *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Hamburg 1986
- , *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908 (Husserliana XXVI)*, Den Haag 1987
- , *Aktive Synthesen. Aus der Vorlesung „Transzendente Logik“ 1920/21. Ergänzungsband zu „Analysen zur passiven Synthesis“ (Husserliana XXXI)*, Dordrecht 2000
- , *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927 (Husserliana XXXII)*, Dordrecht 2001
- , *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass 1926–1935 (Husserliana XXXIV)*, Dordrecht 2002
- , *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass 1908–1921 (Husserliana XXXVI)*, Dordrecht 2003
- , *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934): Die C-Manuskripte (Husserliana Materialien VIII)*, Dordrecht 2006
- , *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass 1916–1937 (Husserliana XXXVIII)*, Dordrecht 2008
- , *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass 1908–1937 (Husserliana XLII)*, Dordrecht 2014

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

Jahrbuch für Religionsphilosophie 16 (2017): *Lebensreligion interreligiös*

D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris 1998 (dt. *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*, Wien/Berlin 2014)

- , *La phénoménologie éclatée*, Paris 1999

K. Jaspers, *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen (1937)*, Berlin 1956

- , *Der philosophische Glaube (1948)*, München 1963

G. Jean, *Force et Temps. Essai sur le „vialisme phénoménologique“ de Michel Henry*, Paris 2015

A. Jdey u. R. Kühn (Hgg.), *Michel Henry et l'affect de l'art. Recherches de la phénoménologie matérielle. Prédéédé de „Peindre l'invisible“ par Michel Henry*, Leiden/Boston 2012

H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technische Zivilisation*, Frankfurt/M. 1984

F. Kafka, *Beim Bau der chinesischen Mauer und andere Schriften aus dem Nachlass* (Ges. Werke 6), Frankfurt/M. 2008

U. Kaiser, *Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie*, München 1997

P. Kampits, *Jean-Paul Sartre*, München 2004

W. Kandinsky, *Punkt und Linie zu Fläche. Beitrag zur Analyse der malerischen Elemente*, Bern/Bümplitz 1973

-, *Essays über Kunst und Künstler* (Hg. M. Bill), Bern 1973

S. Kattelmann, *Liebe als Kommunikationsmedium und als Affektion. Die Systemtheorie von Niklas Luhmann und die Lebensphänomenologie von Michel Henry im Vergleich*, Nordhausen 2011

M. Kawase, „Sein und Sprache bei Heidegger und Michel Henry“, in: S. Grätzel u. F. Seyler (Hgg.), *Sein, Existenz, Leben: Michel Henry und Martin Heidegger*, Freiburg/München 2013, 191–220

E. Kettering, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen 1987

S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst. Vorworte* (Ges. Werke 11–12), Gütersloh 1983

-, *Furcht und Zittern* (Ges. Werke IV), Köln o. J.

B. Klun, „Sich empfangen aus dem, was sich gibt“. Zur Frage nach der Subjektivität im Dativ“, in: M. Staudigl (Hg.), *Der Primat der Gegebenheit. Zur Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion*, Freiburg/München 2020, 115–132

S. Knöpker, *Michel Henry. Eine Einführung*, Düsseldorf 2010

P. Knopp u. V. von Wroblewsky (Hgg.), *Existenzialismus heute*, Berlin 1998

Th. Kobusch u. B. Mojsisch (Hgg.), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, Darmstadt 1997

P.W. Köhler, *Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im 13. Jahrhundert*, Leiden 2000

A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris 1947 (dt. *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 2005)

F. Korfik, *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon und Timaios*, München 2004

J.L. Kosky, „Metaphysical Certainty and Confessing Desire for the Blessed Life: The Evidence of Self in Jean-Luc Marions Reading of St. Augustin“, in: I.U. Dalferth u. A. Hunziker (Hgg.), *Gott denken – ohne Metaphysik? Zu einer aktuellen Kontroverse in Theologie und Philosophie*, Tübingen 2012, 102–125

K. Kraatz, *Die Methodologie von Martin Heideggers Philosophie. Über die Grenzen der neuzeitlichen Wissenschaft und die Möglichkeiten der Philosophie*, Würzburg 2020

R. Kühn, „Langeweile und Anruf. Eine Heidegger- und Husserl-Revision mit dem Problemhintergrund ‚absoluter Phänomene‘ bei Jean-Luc Marion“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 102/1 (1995), 144–155

-, *Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie*, Freiburg/München 1998

-, *Wort und Schweigen. Phänomenologische Untersuchungen zum originären Sprachverständnis*, Hildesheim/Zürich/New York 2005

-, *Individuationsprinzip als Sein und Leben. Studien zur originären Phänomenalisierung*, Stuttgart 2006

- , *Pierre Maine de Biran – Ichgefühl und Selbsterperzeption. Ein Vordenker konkreter Transzendentalität in der Phänomenologie*, Hildesheim/Zürich/New York 2006
- , *Subjektive Praxis und Geschichte. Phänomenologie politischer Aktualität*, Freiburg/München 2008
- , *Natur und Leben. Entwurf einer ästhetischen Proto-Kosmologie*, Freiburg/München 2011
- , *Individuation et vie culturelle. Pour une phénoménologie radicale dans la perspective de Michel Henry*, Louvain/Paris/Walpole 2012
- , *Französische Religionsphilosophie und -phänomenologie. Metaphysische und post-metaphysische Positionen zur Erfahrungs(un)möglichkeit Gottes*, Freiburg/Basel/Wien 2013
- , *Wie das Leben spricht: Narrativität als radikale Lebensphänomenologie. Neuere Studien zu Michel Henry*, Chams (CH) 2016
- , *Lebensreligion. Unmittelbarkeit des Religiösen als Realitätsbezug*, Dresden 2017
- , *Lebensethos. Inkarnatorische Konkretionen originärer Lebensreligion*, Dresden 2017
- , *Lebensmystik. Ursprüngliche Erfahrungseinheit von Religion und Ethik im Spiegel „philosophischer Mystik“*, Dresden 2018
- , *Der therapeutische Akt. Seine Singularität in Bezug auf Wissen und Wahrheit in lebensphänomenologischer und Lacan'scher Perspektive*, Freiburg/München 2018
- , *Alles, was leiden kann. Zur Ursprungseinheit von Freude und Leid*, Dresden 2019
- , *Postmoderne und Lebensphänomenologie. Zum Verhältnis von Differenz und Immanenz des Erscheinens*, Freiburg/München 2019
- , *Psychoanalyse, Philosophie und Religion – wer leitet die Kultur?*, Göttingen 2020
- , *Der Erst-Lebendige. Christologie leiblicher Ursprungswahrheit*, Freiburg/München 2021
- , *Primärerfahrungen, Ursprung und Nachträglichkeit. Grenzgänge zwischen Psychoanalyse und Phänomenologie*, Gießen 2021
- R. Kühn, M. Raub u. M. Titze (Hgg.), *Scham – ein menschliches Gefühl*, Wiesbaden 1997
- R. Kühn u. S. Nowotny (Hgg.), *Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur*, Freiburg/München 2002 (mit Bibliographie)
- R. Kühn u. Maeschalck (Hgg.), *Ökonomie als ethische Herausforderung. Lebensphänomenologische Grundlagen*, Freiburg/München 2009
- Ph. Kuwert u. M. Meyer zum Wischen (Hgg.), *Jacques Lacan. Eine Einführung in die therapeutische Praxis*, Stuttgart 2017
- J. Lacan, *Écrits I*, Paris 1966, 111–208: „Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse“ (dt. *Schriften I–III*, Freiburg/Olten 1973)
- , *Le Séminaire XXIII: Le sinthome*, Paris 2005
- , *Des Noms-du-Père*, Paris 2005
- , *Struktur. Andersheit. Subjektconstitution*, Berlin 2015
- Ph. Lacoue-Labarthe u. J.-L. Nancy (Hgg.), *Les fins de l'homme. A partir du travail de Jacques Derrida*, Paris 1981
- S. Laoureux, *L'immanence à la limite. Recherches sur la phénoménologie de Michel Henry*, Paris 2005
- , „Material phenomenology to the test of Destruction. Michel Henry and Derrida“, in: *Studia Phaenomenologica* 9 (2009), 237–248

- , „Affektivität, Spektralität und Historizität. Beitrag zu einer Marx-Debatte zwischen Michel Henry und Jacques Derrida“, in: E. Angehrn u. J. Scheidegger (Hgg.), *Metaphysik des Individuums. Die Marx-Interpretation Michel Henrys und ihre Aktualität*, Freiburg/München 2011, 220–246
- N. Langlitz, *Die Zeit der Psychoanalyse. Lacan und das Problem der Sitzungsdauer*, Frankfurt/M. 2005
- J. Laplanche, „Der (so genannte) Todestrieb: ein sexueller Trieb“, in: *Zeitschrift für psychodynamische Theorie und Praxis* 11 (1996), 10–26
- J. Laplanche u. J.-B. Pontalis, *Fantasma originaire fantasmes des origines*, Paris 1961 (dt. *Urphantasie Phantasmen über den Ursprung Ursprünge der Phantasie*, Frankfurt/M. 1992)
- , *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt/M. 1972
- S. Lavecchia, „Frei von sich und von anderem. Zum Ursprung und Wesen des noetischen Selbst in Plotins Philosophie“, in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 46 (2020), 20–30
- J. Leclercq (Hg.), *Vivre la raison. Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendante et nouvelles perceptions phénoménologiques*, Paris 2016
- N. Lee, *E. Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht 1993
- K.-H. Lembeck, „Begründungsphilosophische Perspektiven: Husserl und Natorp über Anschauung“, in: *Phänomenologische Forschungen* 29 (2003), 97–108
- M. Lemoine, „Affectivité et auto-affection: réflexions sur le ‚corps subjectif‘ chez Maine de Biran et M. Henry“, in: *Les Études philosophiques* 2 (2000), 243–267
- Liber de causis* (Hg. A. Pattin), in: *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966)
- Th. Lercher, „Perspektiven auf die Seele: Grundrisse zu einer philosophischen Hintergrundgeschichte tiefenpsychologischer Systeme“, in: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch* 45 (2019), 3–29
- E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris 1930
- , *Wenn Gott ins Denken einfällt*, Freiburg/München 1988 (franz. Orig. *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris 1982)
- , *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag 1974 (dt. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg/München 1991)
- , *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München 1992
- B.-H. Lévy, *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, München 2002
- A. Lossi, *Nietzsche und Platon. Begegnung auf dem Weg der Umdrehung des Platonismus*, Würzburg 2006
- Chr. Lotz, „Husserls Genuss. Über den Zusammenhang von Leib, Affekt, Fühlen und Werthaftigkeit“, in: *Husserl Studies* 18 (2018), 19–39
- P. Maine de Biran, *Note sur l'existence* (1824), in: *Nouveaux essais d'anthropologie (Œuvres XIV, éd. Tisserand)*, Paris 1949
- , *Influence de l'habitude sur la faculté de pensée (Œuvres II, éd. P. Tisserand)*, Paris 1954
- , *De l'aperception immédiate (Mémoire de Berlin 1807) (Œuvres IV, éd. Echeverria)*, Paris 1963 (dt. *Von der unmittelbaren Apperzeption. Berliner Preisschrift 1807*, Freiburg/München 2008)
- , *Die innere Offenbarung des „geistigen Ich“*. *Drei Kommentare zum Johannes-Evangelium*, Würzburg 2010

- C. Majolino, „*Est individuum ineffabile?* Phänomenologische Bemerkungen über Wesen, Differenz und Selbstaffektion“, in: R. Kühn u. S. Nowotny (Hgg.), *Michel Henry. Zur Selbsterprobung des Lebens und der Kultur*, Freiburg/München 2002, 81–106
- J.-C. Maleval, *La forclusion du nom-du-père. Le concept et sa clinique*, Paris 2000
- E. Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag 1974
- Marc Aurel, *Wege zu sich selbst* (Übers. W. Theiler), Reinbek 1965
- J.-L. Marion, *L'idole et la distance. Cinq études*, Paris 1977
- , *Sur la théologie blanche de Descartes: analogie, création des vérités éternelles et fondement*, Paris 1981
 - , „Idol und Bild“, in: B. Casper (Hg.), *Phänomenologie des Idols*, Freiburg/München 1981, 107–132
 - , „Die Strenge der Liebe“, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen*, Freiburg/München 1981, 165–187
 - , *Dieu sans l'être*, Paris 1982 (dt. *Gott ohne Sein*, Paderborn 2013)
 - , *Prolégomènes à la charité*, Paris 1986
 - , *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris 1989
 - , *La croisée du visible*, Paris 1991 (dt. *Die Öffnung des Sichtbaren*, Paderborn 2005)
 - , *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris 1997 (dt. *Gegeben sein. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*, Freiburg/München 2015)
 - , *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*, Paris 2001
 - , „Eine andere ‚Erste Philosophie‘ und die Frage der Gegebenheit“, in: J.-L. Marion u. J. Wohlmuth, *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*, Bonn 2000, 13–34
 - , „Das dem Menschen Unmögliche – Gott“, in: I.U. Dalferth u. a. (Hgg.), *Unmöglichkeiten. Zur Phänomenologie und Hermeneutik eines modalen Grenzbegriffs*, Tübingen 2001, 233–264
 - , „Reduktive ‚Gegen-Methode‘ und Faltung der Gegebenheit“, in: R. Kühn u. M. Staudigl (Hgg.), *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion in der Phänomenologie*, Würzburg 2003, 125–137
 - , *Le Visible et le Révélé*, Paris 2005
 - , *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris 2006
 - , „La banalité de la saturation“, in: J.-L. Marion, *Le Visible et le Révélé*, Paris 2005, 143–182 (dt. „Die Banalität der Sättigung“, in: H.-D. Gondek, T. N. Klass u. L. Tengelyi [Hgg.], *Phänomenologie der Sinnereignisse*, München 2011, 78–98)
 - , „Die Wiederaufnahme der Gegebenheit durch Husserl und Heidegger“, in: G. Figal (Hg.), *Heidegger und Husserl. Neue Perspektiven* (Heidegger Forum 2), Frankfurt/M. 2009, 102–127
 - , *Certitudes négatives*, Paris 2010
 - , *Le croire pour le voir. Réflexions diverses sur la rationalité de la révélation et l'irrationalité de quelques croyants*, Paris 2010
 - , „Gegebenheit und Hermeneutik“, in: M. Staudigl (Hg.), *Der Primat der Gegebenheit. Zur Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion*, Freiburg/München 2020, 293–305
 - , „Das gesättigte Phänomen“, in: M. Staudigl (Hg.), *Der Primat der Gegebenheit. Zur Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion*, Freiburg/München 2020, 429–470
 - u. J. Vandeggeer (Hgg.), *The Enigma of Divine Revelation. Between Phenomenology and Comparative Theology*, New York 2020
- W. Marx (Hg.), *Die Struktur lebendiger Systeme, Zu ihrer wissenschaftlichen und philosophischen Bestimmung*, Frankfurt/M. 1991

- Y. Meessen, „Une relecture de l'auto-affection henryenne en christianisme“, in: *Revista Portuguesa de Filosofia* 76/2–3 (2020), 809–820
- Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate* (Hg. J. Quint), München 1979
- M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945 (dt. *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966)
- , *La structure du comportement*, Paris 1949
- , *Le visible et l'invisible*, Paris 1964
- A. Métraux u. B. Waldenfels (Hgg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986
- R. Miggelbrink, *Lebensfülle. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie*, Freiburg/Basel/Wien 2008
- J. Mittelstraß, *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie, Band 8*, Stuttgart 2018
- P. Montebello, *Le vocabulaire de Maine de Biran*, Paris 2000
- J.-L. Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris 1996 (dt. *singulär plural sein*, Berlin 2005)
- L. Niel, *Absoluter Fluss – Urprozess – Urzeitigung. Die untersten Stufen der Konstitution in Husserls Phänomenologie der Zeit*, Würzburg 2011
- C. Nielsen, „Pathos und Leiblichkeit. Heidegger in den Zollikoner Seminaren“, in: *Phänomenologische Forschungen* 31 (2003), 21–42
- F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches: Werke I* (Hg. K. Schlechta), München 1973
- A. Noveanu, „*Sein und Zeit* und die Zollikoner Seminare“, in: *Martin Heidegger Gesellschaft* 12 (2019), 220–231
- , *Vernehmen, Wahrnehmen, Sinnigeschehen. Heideggers Hermeneutik der Gelassenheit* (Phainomena 18), Tübingen 2021
- K. Novotný, *Was ist Phänomen? Phänomenalitätskonzepte beim frühen Husserl und in der nachklassischen Phänomenologie*, Würzburg 2011
- , *Leib und Welt. Zu einigen Grundmotiven der Phänomenologie*, Würzburg 2020
- S. Nowotny, „Der lebendige Körper der Macht und die Stimme des Lebens. Lebensphilosophie und Biopolitikanalyse“, in: S. Nowotny u. M. Staudigl (Hgg.), *Perspektiven des Lebensbegriffs. Randgänge der Phänomenologie*, Hildesheim/Zürich/New York 2005, 319–344
- Origines, *Das Evangelium nach Johannes* (Übers. R. Gögler), Einsiedeln 1959
- E.W. Orth, „Beschreibung in der Phänomenologie E. Husserls“, in: *Phänomenologische Forschungen* 24–25 (1991), 8–45
- S. Ch. Pasqualin u. M.A. Sforza (Hgg.), *Das Vorprädikative. Perspektiven im Ausgang von Heidegger*, Freiburg/München 2020
- G. Pembroke, „Oikeiosis“, in: *Problems in Stoicism*, London 1971
- D.H. Peterzelka, *Sinn und Wahrheit in Nietzsches Perspektivismus*, Würzburg 2020
- H.G. Petzold (Hg.), *Identität. Ein Kernthema moderner Psychotherapie – interdisziplinäre Perspektiven*, Wiesbaden 2012

- Phänomenologische Forschungen* 23 (1990): *Logik, Anschaulichkeit und Transparenz. Studien zu Husserl, Heidegger und die französische Phänomenologie*
- Platon, *Sämtliche Dialoge* (7 Bände), Hamburg 2004
- O.S. Podar, „Jean-Luc Marion, lecteur de Michel Henry“, in: C. Ciocan u. A. Vasiliu (Hgg.), *Lectures de Jean-Luc Marion*, Paris 2016, 325–338
- M. Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen 1948
- F. Pouillade, „La danse les yeux fermés? Michel Henry et les régimes de l’auto-affection“, in: A. Jdey u. R. Kühn (Hgg.), *Michel Henry et l’affect de l’art. Recherches sur l’esthétique de la phénoménologie matérielle*, Leiden/Boston 2012, 285–304
- A. Pugliese, „Triebphäre und Urkindheit des Ich“, in: *Husserl Studies* 9 (2009), 141–157
- L.B. Puntel, *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in Auseinandersetzung mit M. Heidegger, E. Levinas und J.-L. Marion*, Tübingen 2010
- F. Rass, A.S. Horn u. M. Braunschweig (Hgg.), *Entzug des Göttlichen. Interdisziplinäre Beiträge zu Jean-Luc Nancys Projekt einer „Dekonstruktion des Christentums“*, Freiburg/München 2017
- J. Reaidy, *Michel Henry, la passion de naître. Méditations phénoménologiques sur la naissance*, Paris 2009
- R. Rehn u. a. (Hgg.), *Der Traum vom besseren Menschen. Zum Verhältnis von praktischer Philosophie und Biotechnologie*, Frankfurt/M. 2003
- K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Poseidonios*, München 1926
- M. Richir, „Intentionnalité et intersubjectivité“, in: D. Janicaud (Hg.), *L’intentionnalité en question. Entre phénoménologie et recherches cognitives*, Paris 1995, 147–162
- P. Ricœur, *De l’Interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965 (dt. *Die Interpretation. ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1969)
- P. Riedel, H. Seubert u. F. Padrutt, *Zwischen Philosophie, Medizin und Psychologie. Heidegger im Gespräch mit Medard Boss*, Köln 2003
- Chr. Riedweg (Hg.), *Nach der Postmoderne. Aktuelle Debatten zu Kunst, Philosophie und Gesellschaft*, Basel 2014
- K.P. Romanos, *Heimkehr. Henri Bergsons lebensphilosophische Ansätze zur Heilung vom erstarrten Leben*, Frankfurt/M. 1988
- H. Rombach, *Strukturanthropologie. „Der menschliche Mensch“*, Freiburg/München 1987
- I. Römer u. A. Schnell (Hgg.), *Phänomenologie und Metaphysik. Phénoménologie et Métaphysique*, Hamburg 2020
- E. Rudolph, „Angst als Preis der Freiheit“, in: S. Micali u. Th. Fuchs (Hgg.), *Angst. Philosophische, psychopathologische und psychoanalytische Zugänge*, Freiburg/München 2017, 70–79
- K. Ruhstorfer, *Konversionen. Eine theologische Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus*, Paderborn 2004
- M. Rybalka u. M. Contat, *Sartre. Bibliographie 1980–1992*, Paris 1993
- J.-P. Sartre, „La Transcendance de l’Ego. Esquisse d’une description phénoménologique“, in: *Recherches philosophiques* 6 (1936–1937) (dt. „Die Transzendenz des Ego“, in: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Essays 1931–1939*, Reinbek 1997, 39–96)
- , *La Nausée*, Paris 1938 (dt. *Der Ekel*, Reinbek 1982)

- , *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imaginaire*, Paris 1940 (dt. *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft*, Reinbek 1971)
- , *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943 (dt. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek 1993)
- , *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris 1946 (dt. „Der Existentialismus ist ein Humanismus“, in: *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays*, Reinbek 2000, 193–266)
- , *Conscience de soi et connaissance de soi*, Paris 1947 (dt. *Bewusstsein und Selbsterkenntnis*, Reinbek 1973)
- , *Situations I*, Paris 1947 (dt. *Situationen. Reden, Aufsätze, Interviews zur Literatur*, Reinbek 1982)
- , *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode. 1. Théorie des questions pratiques)*, Paris 1960 (dt. *Kritik der dialektischen Vernunft. Band 1: Theorie der gesellschaftlichen Praxis*, Reinbek 1967)
- , *Cahiers pour une morale*, Paris 1983 (dt. *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Reinbek 2005)
- , *Le scénario Freud*, Paris 1964 (dt. *Das Drehbuch*, Reinbek 1991)
- , *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, 3 Bände, Paris 1971–1972 (dt. *Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821–1857*, Reinbek 1977–1978)
- , *Brüderlichkeit und Gewalt – ein Gespräch mit Benny Lévy*, Berlin 1993
- , *Qu'est-ce que la subjectivité?* (1961), Paris 2013 (dt. *Was ist Subjektivität?*, Wien/Berlin 2015)
- J.-P. Sartre u. B. Lévy, *Les entretiens de 1980*, Paris 1991
- F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände* (Hg. Th. Buchheim), Darmstadt 1977
- H. Schmitz, *Neue Phänomenologie*, Bonn 1980
- A. Schnell, *Die phänomenologische Metaphysik Marc Richirs*, Frankfurt/M. 2021
- H.-M. Schönherr-Mann, *Sartre. Philosophie als Lebensform*, München 2005
- K. Schweizer u. H. Richter-Appelt (Hgg.), *Intersexualität kontrovers. Grundlagen, Erfahrungen und Positionen*, Gießen 2012
- F.-D. Sebbah, *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*, Paris 2001
- , „En deça du monde? A propos de la philosophie de Michel Henry“, in: *Études phénoménologiques* 39–40 (2004), 81–96
- A. Sell, *Der lebendige Begriff. Leben und Logos bei G.W.F. Hegel*, Freiburg/München 2013
- C. Serban, „Michel Henry und der frühe Heidegger als Lebensphänomenologen“, in: S. Grätzel u. F. Seyler (Hgg.), *Sein, Existenz, Leben: Michel Henry und Martin Heidegger*, Freiburg/München 2013, 107–130
- F. Seyler, *Eine Ethik der Affektivität: Die Lebensphänomenologie Michel Henrys*, Freiburg/München 2010
- , „Der Einfluss der Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes auf die Genese des Selbstaffektionsbegriffes in der Lebensphänomenologie Michel Henrys“, in: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 63 (2018), 107–122
- M. Sicard, *Essais sur Sartre. Entretiens avec Sartre*, Paris 1989
- W. Siegfried, „Stoische Haltung nach Epiktet“, in: *Gesnerus* 44 (1982), 269–279
- H. u. M. Simon, *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte des Hellenismus*, Berlin 1956

- M.A. Sorace, *Avantgarde nach ihrem Ende. Von der Transformation der avantgardistischen Kunst des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München 2007
- A. Speer (Hg.), *Thomas von Aquin. Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin 2005
- Stanford Literature Review* 2 (1989): Michel Henry, *Philosophy and Psychoanalysis*
- M. Staudigl (Hg.), *Gelebter Leib – verkörpertes Leben. Neue Beiträge zur Phänomenologie der Leiblichkeit*, Würzburg 2012
- (Hg.), *Der Primat der Gegebenheit. Zur Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion*, Freiburg/München 2020
- E. Stein, „Heideggers Existenzialphilosophie“, in: *Welt und Person (Werke VI)*, Louvain/Freiburg i. Br. 1962, 69–135
- , *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins (Werke II)*, Freiburg i. Br. 1986
- Studia Phaenomenologica* 18 (2018): *The Promise of Genetic Phenomenology*
- S. Strasser, „Von einer Husserl-Interpretation zu einer Husserl-Kritik. Nachdenkliches zu Jacques Derrida“, in: *Phänomenologische Forschungen* 18 (1988)
- K. Theiss, „Negative therapeutische Reaktion“, in: *Psychodynamische Psychotherapie. Forum der tiefenpsychologisch fundierten Psychotherapie* 1 (2018), 26–35
- Thomas von Aquin, *Summa theologiae / Die deutsche Thomas-Ausgabe (deutsch-lateinisch)*, Graz 1933ff.
- M. Titze, *Organisation des Bewusstseins: Typenstrukturierte Sinnzusammenhänge in den Welten des normalen, abnormalen und paranormalen Alltags*, Freiburg/München 2011
- R. Toellner, Art. „Leben VI“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 5, Darmstadt 1980, Sp. 98f.
- H. Treziak, *Differenz und „bin“*. Schritte zu einem phänomenologischen Urtyp, Freiburg/München 1990
- J. Vennebusch, Art. „Leben III“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 5, Darmstadt 1980, Sp. 61f.
- H. Vetter, „Irrational? Zu Heideggers Begriff der Stimmung“, in: *Wissenschaft und Glaube* 4 (1988), 153–175
- A. Vidalin, *La Parole de la Vie. La phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence des Écritures*, Paris 2006
- K. Vierbauer u. R. Kögerle (Hgg.), *Neuroenhancement. Die philosophische Debatte*, Berlin 2019
- F.W. von Herrmann, *Intentionalität und Welt in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Würzburg 2020
- B. Waldenfels, „Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem“, in: R. Hofmann (Hg.), *Anodos. Festschrift für Helmut Kubn*, Weinheim 1989, 315–324
- , *Einführung in die Phänomenologie*, München 1992
- , *Antwortregister*, Frankfurt/M. 1994
- D. Wehinger, *Das präreflexive Selbst. Subjektivität als minimales Selbstbewusstsein*, Münster 2016
- S. Weil, *Premiers écrits philosophiques (Œuvres complètes I)*, Paris 1988
- W. Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt/M. 1995
- L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen (Werkausgabe Band I)*, Frankfurt/M. 1989

- H. Wittmann, *L'esthétique de Sartre. Artistes et intellectuels*, Paris 2001
- K. Wolf, *Philosophie der Gabe. Meditationen über die Liebe in der französischen Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart 2006
- S. Wolfs, *Du visage à la vie. Réflexion sur l'éthique de Michel Henry*, Master en Philosophie, Louvain-la-Neuve 2012
- K. Wondracek, *Psychoanalyse und Lebensphänomenologie. Ein Beitrag zur Klinischen Psychologie*, Freiburg/München 2013
- Y. Yamagata, „Sprache, Stimme und Kinästhesie“, in: E. Blattmann u. a. (Hgg.), *Sprache und Pathos. Zur Affektwirklichkeit als Grund des Wortes*, Freiburg/München 2000, 125–145
- J. Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, Den Haag 1982
- P. Ziade, *Généalogie de la mondialisation. Analyse de la crise identitaire actuelle*, Paris 2015

ROLF KÜHN

Radikalphänomenologische Studien zu Religion und Ethik

Band 1: Lebensreligion

Unmittelbarkeit des Religiösen als Realitätsbezug

228 S., 29,90 € (D), ISBN: 978-3-943897-32-6

Band 2: Lebensethos

Inkarnatorische Konkretionen originärer
Lebensreligion

228 S., 29,90 € (D), ISBN: 978-3-943897-33-3

Band 3: Lebensmystik

Ursprüngliche Erfahrungseinheit von Religion
und Ethik im Spiegel „philosophischer Mystik“

344 S., 29,90 € (D), ISBN: 978-3-943897-39-5

ROLF KÜHN

Alles, was leiden kann

Zur Ursprungseinheit von Freude und Leid

348 S., 29,90 € (D), ISBN: 978-3-943897-45-6

Der Titel „Alles, was leiden kann“ besitzt eine dreifache Bedeutung: Er bezeichnet zunächst die grundlegende Tatsache, dass alles, was als „Natur“ zu empfinden vermag, dem Pathos unterworfen ist.

Daraus ergibt sich ontologisch wie existentiell, dass sich solch originäres Leidenkönnen in allen Vollzügen unseres Lebens – zusammen mit der Freude – einstellen kann. Mit anderen Worten in Arbeit, Eros und Psyche, welche als „Elementarerprobungen“ unseres Lebens die beiden Hauptteile dieser Untersuchung bilden.

Die radikalphänomenologische Sichtweise kann darüber hinaus – drittens – herausarbeiten, dass das absolute Leben selbst in seinem originären Selbsterscheinen ein „Sich-Erleiden“ beinhaltet, welches mit seinem „Sich-Erfreuen“ im Sinne von immanent konstitutivem Sich-Geben/Sich-Empfangen eine abgründige Einheit bildet. Gegenüber den tiefenpsychologischen Analysen im II. Teil wird daher verdeutlicht, dass selbst in „Verdrängung“ und „Kastration“ dieses originäre „Leid“ des Lebens als „Passibilität“ nicht vernachlässigt werden kann, weil es die Potenzialität jeglicher inneren Verwandlungsmacht als solcher bildet.

ROLF KÜHN

Diskurs und Religion

Der psychoanalytische Wahrheitszugang
nach Jacques Lacan als religionsphilosophische
Problematik

276 S., 29,90 € (D), ISBN: 978-3-943897-26-5

Durch das Unbewusste seit Freud hat sich auch das klassische Wahrheitsverständnis als Entsprechung zwischen Denken und Wirklichkeit verändert. Lacan geht durch seine sprachlich-strukturalistische Sichtweise noch einen Schritt weiter, indem er dem „psychoanalytischen Diskurs“ im Unterschied zu anderen „Herrendiskursen“ eine Wahrheitsfindung zuschreibt, die von keinem vorgängigen Wissen mehr abhängig ist. Daraus leitet sich eine Freisetzung des Subjekts von lebensweltlichen „Anrufungsprozessen“ ab, die Begehren und Genießen (*jouissance*) auf imaginäre Objekte hin fixieren.

Insofern der Bezug zur radikalen Andersheit über die Symbolik der Sprache ein Sagen intendiert, das in keinem Gesagten jemals aufgeht, kann der Wahrheitsort solchen Sprechens auch „Gott“ genannt werden. Letzterer scheint ebenfalls in der (weiblichen) *jouissance* auf, insofern diese von keiner welthaften Totalität erfüllt wird. Zusammen mit der Lebensphänomenologie ergibt sich dadurch eine Bestimmung von *religio* diesseits von phantasmatisch individuellen und gesellschaftlichen Bildern.

RAINER A. RIEPL

Kreatives Tun

und seine Ermöglichung durch das absolute Leben

148 S., 29,08 € (D), ISBN: 978-3-943897-46-3

(mit 10 Abbildungen von Grafiken und Gemälden des Autors)

Auf der Grundlage eigener Erfahrungen im künstlerisch kreativen Tun geht der Autor der Frage nach, aus welcher Quelle sich eigentlich ein schöpferischer Prozess speist:

Ist es das Bewusstsein, das allein fähig ist, ein künstlerisch relevantes und zugleich einmalig persönliches Werk zu ‚konstruieren‘?

Oder ist dieses Bewusstsein im praktischen Vollzug der Diener eines ganz anderen Anspruches, der aus einer viel tieferen Bewegtheit durch das LEBEN aufsteigt und zur Gestaltwerdung drängt; durch das LEBEN, das alles, also auch unser gesamtes Wollen und Tun erst ermöglicht?

Diese Gestaltwerdung ist als Vollzug zuinnerst verbunden mit einem Empfinden-Können, das vor allem im kreativen Bereich eine besondere Weise aufmerksamen Hinhorchens voraussetzt, welche Inhalte des eigenen schöpferischen Potentials hier und jetzt Gestalt werden wollen.

Verschiedene Aspekte kreativer Arbeit und die subjektiv-persönlichen künstlerischen Sichtweisen, die im eigenen kreativen Tun zum Tragen kommen, runden den Text ab.

Ausgewählte Bildbeispiele des Autors und Künstlers aus Malerei und Grafik tragen zur Veranschaulichung des Dargestellten bei.

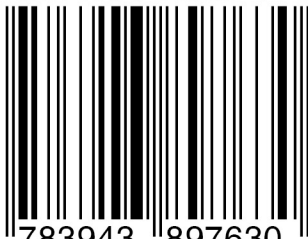
Alles von uns Erlebte vollzieht sich in einer Präsenz, die als mit sich selbst identische Anwesenheit eine Immanenz voraussetzt. Löst man sich von den Vorgaben der klassischen Ontologie und Phänomenologie, dann stehen nicht mehr Transzendenz, Intentionalität und Differenz im Vordergrund der Analyse des Erscheinens, sondern ein originäres Leben. Letzteres ist mit seiner ständigen Selbstpräsenz als immanenter Selbstgegebenheit eins, um jegliches Phänomen zu ermöglichen.

Dies wird an Denkern wie Descartes, Maine de Biran, Hegel, Husserl, Heidegger, Sartre, Henry, Derrida und Marion verdeutlicht. Da diese jeweils die Selbstradikalisierungen der Phänomenologie weitergetrieben haben, bietet ihre methodische wie inhaltliche Diskussion zugleich eine Hinführung zu Grundfragen der Phänomenologie bis in die Gegenwart hinein.

Rolf Kühn
**Leben als Präsenz
und Immanenz**

Text & Dialog
www.text-dialog.de

ISBN 978-3-943897-63-0



9 783943 897630