

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 52 (2005)

Heft: 1-2

Artikel: Principium individuationis als Ontologiekritik

Autor: Kühn, Rolf

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760647>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ROLF KÜHN

Principium individuationis als Ontologiekritik

Das Wesen dessen, was die Individuiertheit wie Individualität ausmacht, ist bis heute – einschliesslich der phänomenologischen Forschung – ungewiss geblieben, so dass auch das entsprechende Prinzip der Individuation im klassischen Sinne keinen apodiktischen Status erlangen konnte, sondern zwischen der Bestimmung durch ein individuierendes Materials substrat, die Negation beziehungsweise Graduierung nach innen wie aussen als nicht weiter teilbarer (atomistischer) Identität und der Raum-Zeit-Lokalisierung mit ihrer Vorweisbarkeit (Deixis) schwankte. Auch die mittelalterlichen wie modernen Versuche, den letzten Grund des onto-logischen Individuiertseins in Gott beziehungsweise im subjektiven Willen als Selbstbestimmung, Selbsttätigkeit und Selbstbewegtheit wie gleichzeitig durch gegenseitige (personale) Wechselwirkung anzusetzen, blieben insofern unvollständig, als das *Verhältnis von Sein und Leben* dabei in ihrer jeweiligen Eigenphänomenalität nicht wirklich aufgeklärt wurde.

I. Aporie des Individuationsprinzips und radikal phänomenologische Bestimmung

Denn die Ontologie als Ousio-logie im Sinne der aristotelischen oder scholastischen Metaphysik vermag die Bestimmung des Individuiertseins nur im Zusammenhang mit der kategorialen Differenzierung von Gattung und Art beziehungsweise von Substanz, Akzidens und Prädikat zu denken, während die rein phänomenologische Lebensrealität demgegenüber grundlegend durch den ursprünglichen Immanenzcharakter der individuellen Bewusstseins erfahrung gekennzeichnet ist, welche an sich die Differenzierung von Existenz und Wesen mittels der transzendenten Reduktion aufhebt. Erst hier zeichnet sich daher als originäre Erscheinenswirklichkeit eine „Zeugung“ des Individuums im Leben des Absoluten selbst ab, die allerdings wegen dieses Ursprungs in ihrem Prinzip über den anonymen oder metaphorischen Charakter einer solchen *generatio* hinaus stringent bis in die radikale Anfangssituation des Selbsterscheinens des Erscheinens ohne weitere klassisch metaphysische Voraussetzung zurückzuverfolgen ist.

Die zuvor indirekt angedeuteten Rückgriffe auf Aristoteles bis Husserl und Heidegger über das Mittelalter, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant und Nietzsche können daher für die genannte Problematik im Sinne einer kritischen Aufarbeitung eines solchen rein phänomenologischen

principium individuationis fruchtbar gemacht werden, wobei allerdings im Folgenden die Kristallisierung der Fragestellung selbst mehr im Vordergrund steht als die einzelnen begriffs- und wirkungsgeschichtlichen Befunde.¹ Insofern sich nämlich herausstellt, dass sich letztlich die Individuationsaporie keinesfalls im Rahmen einer Ontologie als Aufgang (Physis), zeitlicher Apperzeption oder Ereignis lösen lässt, muss konsequent das *Seinsapriori* als solches hinterfragt werden, um einem ursprünglicheren Erscheinen Platz zu machen, welches nur im Sinne lebendiger Originarität und damit prinzipieller Individuation in sich selbst gedacht zu werden vermag.

Gibt es auch Hinweise hinsichtlich einer solch absolut eigenständigen Individualitätsauffassung wie etwa bei Duns Scotus, Suarez oder Leibniz, so führt eine phänomenologische Besinnung dennoch darüber hinaus, weil der Selbstvollzug eines rein immanenten oder monadologischen *individuare* nicht nur rational oder spekulativ gesetzt werden kann (und zwar als gleichzeitige Universalbestimmung eines Alls an individuellen Essenzen oder unendlich sich ausdehnender Kraft innerhalb der jeweiligen Vereinzelungen), sondern sich als Wesen wie Modus der Urphänomenalisierung selbst zu erweisen hat. Auf diesen Kerngedanken führen die folgenden Überlegungen hin, um sodann aporieauflösend auf das passible Verhältnis von Leben/Individuum ohne jegliche Differenz im onto-logischen Sinne hin bestimmt zu werden, worin sich die „Egologie“ der Individuation zugleich als eine selbstindividuiende Inkarnation des (göttlich) Absoluten in seiner inner-affektiven, das heisst zeitlosen Historialisierung aufklärt.

Alle phänomenologischen Analysen streben von ihrem Ansatz her naturgemäss auf diese äusserste Konkretisierung in ihrer gegebenen Transzendentalität zu, denn falls sich eine radikale Phänomenalisierung des Erscheinens in seinem Selbsterscheinen nicht zugleich als ursprüngliche Historialität in ihrer individuierten „Materialität“ ausweisen lässt, verliert jeder weitere Anspruch auf eine *phänomenologische* Analyse der Individuation als fundierender Erfahrungsgegebenheit seine eigentliche Berechtigung. In dieser Hinsicht hat natürlich die Auseinandersetzung mit Husserl und Heidegger eine besondere Bedeutung, insofern sie eindringlich die individuationsrelevante Virulenz des Verhältnisses

¹ Vgl. hierfür beispielsweise zuletzt CORIANDO, Paola-Ludovika: *Individuation und Einzelsein. Nietzsche – Leibniz – Aristoteles*. Frankfurt a.M. 2003, wo jeweils eine Antwort im Sinne ethischer oder moralischer „Selbstpositionierung“ gesucht wird, wodurch allerdings der herkömmliche ontologische Rahmen nur versetzt wird, anstatt die Fundierungsfrage als solche zu klären. Ethische Lösungsversuche treten zumeist immer dann auf, wenn die Ontologie in der Tat keine umfassende Phänomenalisierung erfahren hat.

von Impressionalität/Zeitlichkeit im Zusammenhang mit dem kantisch ererbten Begriff der „Selbstaffektion“ zu offenbaren vermag.²

Weil sich darin aber schliesslich eine noch viel abgründigere Fragestellung verbirgt, das heisst jene nach der individuellen Impressionabilität als *Passibilität*, welche Nietzsche im Ur-Leiden des Seins deutlich als Individuationsprinzip ästhetischer Existenz schlechthin erkannte, muss sich auf dieser letzten Ebene einer transzendentalen Genealogie von Leben/Individuum zugleich auch das kritische Potential der hier entworfenen Individuierungsanalyse sichtbar machen lassen. Gibt es nämlich „Individuation“ nur in ihrer Unmittelbarkeit wie Absolutheit, dann fallen in der Tat auch alle historischen, gesellschaftlichen oder kulturellen Vermittlungen als Hervorbringungsgrössen beziehungsweise als hermeneutische Bereicherungen und/oder Begrenzungen des Wesens des Individuellen in seiner originären Einfachheit fort, um sich als ideologische Relativierungen, Substitutionen oder sogar Zerstörungen mit Hilfe symbolischer oder realer Gewalt zu bekunden, welche eine ethische Bestimmung des Individuums implizit oder explizit stets mit im Blick hat.

Auch wenn Letzteres in der vorliegenden Untersuchung nicht mehr eigens ausgeführt wird,³ so ergibt sich eine solche Konsequenz dennoch durch die Eindeutigkeit des sich nahe legenden Ergebnisses selbst: Das Individuum ist durch die Radikalität seiner je einmaligen Erscheinungsweise der Offenbarungsmodus des *Prinzipiellen* als solchem, nämlich unabweisbare Manifestation des Grundes des Erscheinens als *Verlebendigung* von allem, was „ist“. Das *principium individuationis* bedeutet daher nicht mehr nur die blosser Anwendung von begrifflichen oder kategorialen Unterscheidungen auf ein „Etwas“ in seiner numerischen oder ontischen Vereinzelung, sondern das absolute oder radikale Individuiertsein ist vielmehr das „Prinzip aller Prinzipien“, ohne weitere Rückführungen erleiden zu können. Mithin ist die Prinzipienhaftigkeit eines solchen Grundes nicht länger deduzierbar noch induktiv zu eruieren, sondern in ihrer Unmittelbarkeit wie gleichzeitiger (intersubjektiven) Gemeinschaftlichkeit nur affektiv oder leiblich erprobbar, woran schon Fichte in seiner Rechtslehre gemahnte.

² Vgl. HEIDEGGER, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*. 2. Aufl. Frankfurt a.M. 1951, bes. 171–177; LANDGREBE, Ludwig: *Faktizität und Individuation*. Hamburg 1982. Letzteres Werk sei stellvertretend für die vielfältigen diesbezüglichen Husserl-Analysen genannt.

³ Vgl. bereits KÜHN, Rolf: *Leben als Bedürfen. Lebensphänomenologische Analyse zu Kultur und Wirtschaft*. Heidelberg 1996; als Gesamtuntersuchung der vorliegenden Skizze: *Individuationsprinzip und Ontologie. Studien zur originären Phänomenalisierung*. Stuttgart 2006 (im Erscheinen).

Dadurch wird notwendigerweise die *Philosophie* schliesslich selber auf den Prüfstand gestellt: Das Individuum ist dann in der Tat nicht mehr distanzierter Gegenstand philosophischen Denkens, sondern dessen Vollzugswesen in jedem Augenblick selbst, weil in der Erfahrung nicht weiter zurückgegangen werden kann als bis hin zum reinen Sich-erfahren als Ur-Individuierung allein und andererseits keine Erfahrung möglich ist, welche nicht gleichzeitig individuiert oder *bestimmt* wäre. Von diesem Bemühen zeugen die folgenden Hinweise, welche eine gewisse Parallele im Denken Pierre Maine de Birans besitzen, dessen Analysen hinsichtlich Ichgefühl und praktischer Selbstapperzeption sachlich ihre Entsprechung im Aufsuchen der Ich-Anstrengung als des individuiierenden Erscheinens im Sinne der Urphänomenalisierung finden.⁴

Besitzen wir also keine vermittelnden Kategorien mehr, wenn die Faktizität des Individuiertseins als jeweilig reine *Intensität* des Erfahrens zu denken ist, welche keinerlei Seinsdifferenz im aristotelischen Sinne weiterhin zulässt, sondern nur das je absolut modalisierte Affiziertsein als phänomenologische Bestimmung effektiv erprobter Individualität, dann ist damit jedoch keineswegs jegliche Bezüglichkeit ausgeschaltet.⁵ Vielmehr bedeutet die (gegenreduktive) Individuiertheit als je einmalig „affektive Differenz“ in ihrer Intensität einen Bezug zum gleichwesenhaften Leben als eine solch originäre Verlebendigung in steter Selbstindividuiierung, welche eben keine intentionale Lokalisierung in einem vorgegebenen oder transzendent erstellten Bewusstseinsfeld mehr bildet, sondern jene Weise selbst, *wie* Leben zu Leben wird, ohne hier noch eine ek-statische Zeitlichkeit denken zu müssen. Denn die Gegenreduktion von Raum und Zeit impliziert gerade auch den Ausschluss jeglicher Allgemeinheit als erster Substanz oder primordialer Wesenhaftigkeit im Sinne eines Hypokeimenon (beziehungsweise eines sich entwerfenden Da-seins), so dass nicht *erst* Leben und *dann* Individualität existiert, welche in ihrer Differenz folglich doch wieder logisch als Andersheiten ontologischer Natur miteinander vermittelt werden müssten.

Der Ausschluss von Differenz(en) oder sonstiger transzendentaler Dimensionalität als Er-öffnung oder Lichtung von reflexiven oder fundamentalhermeneutischen Verstehensakten beziehungsweise -geschichten, welche gemäss der philosophischen Tradition ein individuiertes Kernsubstrat prädikativ und identifizierend in seiner Existenz anreichern, bedeutet im rein immanenten Verhältnis von Individuum/Leben

⁴ Vgl. *Von der unmittelbaren Apperzeption* (Berliner Preisschrift 1806). Bad Cannstatt 2005 (im Erscheinen).

⁵ Vgl. MAJOLINO, Claudio: *Der materiale Stoff der Sprache. Phänomenologie einer Verdrängung*. In: BLATTMANN, Ekkehart u.a. (Hg.): *Sprache und Pathos. Zur Affektwirklichkeit als Grund des Wortes*. Freiburg/München 2001, 37–63.

kein Fehlen an Relationen und damit irgendeine Art von Autismus, sondern die organäre Selbstgründung eines jeden möglichen Bezuges als Bezüglichkeit an sich. *Individuiertes Leben* als Leben in seiner jeweilig modalisierten Individuiertheit besagt daher keinen Bezug „zwischen“ Leben und Individualität, weil dadurch nur wieder der transzendente Charakter des *Sich*-Bezuges als eines intentionalen „Beziehens auf ...“ gedacht würde, ohne dieses immanente *Sich* des Bezuges selbst als reine Bezüglichkeit zu denken. Spinozas immanente Kausalität sowie Heideggers Substanzkritik als Vorhandenheitskritik weisen beispielhaft darauf hin, dass im Ursprungsbereich des Selbsterscheinens eben eine solche Bezüglichkeit zu fassen bleibt, bei der die beiden Grössen des Bezuges nicht getrennt von ihrem Bezugsverhältnis als unmittelbar immanenter *Reziprozität* selbst gegeben sein können. Daher ist zu sagen, dass die Identität des Verhältnisses von Individuum/Leben ein solches „*Sich*“ beinhaltet, dessen Ipseität genau die Individuiertheit jenes mit sich selbst identischen Wesens ausmacht, welches wir die Intensität in ihrer affektiven Differenz nannten und mit keinem reflexiven „Selbst“ verwechselt zu werden vermag.

In der einfachen – und nicht zusammengesetzten – Reziprozität von Individuiertheit und Leben herrscht mithin ein Vollzug, dessen konkrete Ermöglichung als innere Kraft die Affiziertheit des Lebens als jeweilige Individualität selbst ist. Und was sich hier als Ur-Individuum affiziert, affiziert sich in der ständigen Affektion des Lebens selbst, so dass die Selbigkeit von Affiziertwerden und Affiziertsein, das heisst von Akt und Inhalt, die Individualität dieses Bezuges als Kraft der Bezüglichkeit als solcher bildet. Es kann dies eben keine Graduierung der Perzeptionen nach Leibniz beziehungsweise eine Ex-tension der sinnlichen Unmittelbarkeit in eine notwendige ob-jektivierende Vereinzelung im Gesamtgeflecht des Begriffs nach Hegel⁶ hinein bedeuten, weil das affektive Wesen des Lebens in sich selbst bereits eidetisch differenziert oder individualisiert ist, insofern sich nämlich jede Affektion *als* Affektion selbst phänomenologisch nur in ihrer Einmaligkeit ergreifen kann, welche die Bezüglichkeit des Lebens zu sich selbst als Kraft oder als affektiven Modus ohne mögliche dialektische Negation darstellt.

Diese Kraft als apriorische Individuiertheit besagt demnach des Weiteren keine Qualität, welche dem Wesen des Lebens in seiner jeweiligen Modalisierung sekundär zugesprochen würde, sondern sie ist mit der *Passibilitätswirklichkeit* der transzendentalen Individuation als solcher gegeben. Insofern sich nämlich jede Affektion in ihrer Affizierbarkeit unmittelbar selbstaffiziert, erleidet sie sich selbst als jene Affektivität,

⁶ Vgl. *Phänomenologie des Geistes* (Ges. Werke 9). Hamburg 1988, 124f. u. 194.

durch welche das rein phänomenologische Leben zum Leben in seiner unverwechselbaren Individuiertheit in jedem Augenblick „wird“. Indem sich das Leben in seiner affektiven Individuierung selbst entgegennimmt und sich folglich auf diese Weise in seiner Selbstgebung auch selbst erträgt, erleidet es sich als die Individuierung solcher Bezüglichkeit von Selbstrezeptivität und Selbstgebung. Die Individuation bedeutet mithin im unhintergehbaren Ursprung des Erscheinens das immanent phänomenologische Gesetz der transzendentalen Affektivität als Leben in seinem je konkreten Selbstvollzug, weshalb die Bewegtheit der Bezüglichkeit als „Kraft“ aus jener Passibilität geboren wird, mit der sich das Leben selbst je individuierend/individuiert entgegennimmt. Insofern ging Nietzsche gerade schon weiter als Husserl und Heidegger, wenn er das Ur-Leiden des (werdenden) Seins – verstanden im absolut phänomenologischen Sinne des Ureinen – als selbstrekurrente (dionysische) Wirklichkeit der affektiven oder pathischen Ursprungsrezeption in der „Geburt der Tragödie“ aufwies.

Von hier aus klärt sich dann ebenfalls, warum Individuiertheit wesentlich oder gleichursprünglich *Subjektivität* bedeutet, denn letztere ist kein Ausdruck für ein metaphysisches Projekt der Selbstvorstellung in allem Seienden und damit deren Beherrschenwollen durch das (seinsvergessende) menschliche Bewusstsein, wie die postmoderne Subjektkritik mit und nach Heidegger wiederholt, sondern sie besagt die abgrundtiefe Rekurrenz der Passibilität als sich selbst erleidende oder empfindende Individualität. Damit kann diese ursprüngliche Individuiertheit nicht länger eine aporetische Vereinzelnung im artspezifischen oder ontologischen Sinne mehr sein, sondern ihre abgründig rekurrente Verlebensbedingung als das Sich-selbst-empfinden in allem *cogitare* als *se sentire* nach Descartes' „II. Meditation“ impliziert die Übereinstimmung mit der Selbstaffektion des Lebens als dessen Kraft oder Pathos in all seinen Punkten, so dass damit im Sinne Fichtes eben auch die „Seligkeit“ zu jedem Augenblick ohne Aufschub gegeben ist. Und die von ihm geforderte „Selbstvernichtung“ der Individualität zugunsten eines „allgemeinen Sollens“ im menschheitlichen Wir ist deshalb keine idealisierende Moral der Unterordnung des Besonderen unter das Allgemeine, sondern letztlich die notwendige phänomenologische Rückbesinnung auf eine originäre Gemeinschaftlichkeit, die gerade mit der absoluten Individuiertheit als die für jedes „Ich“ gleiche Rekurrenz im Leben gegeben ist, woraus ein vorurteilsfreies und kulturelles Miteinander überhaupt erst entstehen kann.⁷

⁷ Vgl. KÜHN, Rolf: *Anfang und Vergessen. Phänomenologische Lektüre des deutschen Idealismus – Fichte, Schelling, Hegel*. Stuttgart 2004, 13ff.

II. Individuierung als uranfänglich unzeitliche In-karnation

Alle bisher genannten Verhältnisse der rezeptiven Passibilität als „generativer“ Rekurrenz der Individuierung blieben allerdings phänomenologisch noch unausgewiesen, falls nicht zusätzlich die *Materialität* dieser affektiv rekurrenten Grundbezüglichkeit, deren Begriff wir E. Lévinas⁸ entlehnen, nicht deutlich benannt würde. Hier hat die philosophische Tradition durch den Zusammenhang von Individuierung und Materialprinzip seit der Antike intuitiv Richtiges erkannt, aber das materiale Substrat als Apeiron ist weder ungeformt zunächst, um dann in die Vielheit der Vereinzelung „hyletisch“ transformiert zu werden, noch eine bloss naturale oder organische Materie einschliesslich ihrer Morphé, sondern die Individuiertheit bezieht sich stets auf eine bereits in sich selbst affizierte *Leiblichkeit*. Mit anderen Worten muss jene Passibilität, in der sich das Leben selbst entgegennimmt, als jenes urimpressionale „Fleisch“ verstanden werden, in dem sich das Leben selbst *als* Leben empfindet. Impressionabilität ist damit das phänomenologisch materiale Wesen der passiblen Individuiertheit, ohne substanzhaftes Hypokeimennon zu sein, woraus sich wesenseidetisch ergibt, beziehungsweise im Einzelnen aufgewiesen zu werden vermag, warum alles Empfinden ebenso leiblich singular wie subjektiv partikulär auftritt. Denn die Subjektivität als je unverwechselbares Empfindenkönnen im Sinne der transzendentalen Verlebendigung dieser Ursprungsphänomenalisierung ist immer *individuelles* Empfinden, das Empfinden von „Jemandem“, insofern keine Empfindung vom Ich und der immanenten Leiblichkeit als transzendental konkreter Einheit des Selbstbewusstseins getrennt zu werden vermag.

In dieser Hinsicht besagt folglich die originäre Individuierung eine unabstreifbar sinnliche Materialität, welche als Leiblichkeit des Affektiven in seiner stets bestimmten Intensität zugleich eine absolute *Situiertheit* in der Lebensgenealogie bedeutet. Kein „Individuum“ ist letztlich in einem äusseren Ort lokalisiert, sondern das *Hic* oder die *Haecceitas* des individuellen Seins gemäss Duns Scotus wie Husserl sind ihrerseits eine ursprünglich passible Bezüglichkeit in der Reinheit ihres material phänomenologischen Verhältnisses von Leiblichkeit und Individuiertheit. Weil die Individuiertheit in der Passibilität der affektiven Lebensübereignung wurzelt, beziehungsweise sogar diese Übereignung selbst ist, bedeutet diese Leiblichkeit als originäre Individuiertheit zugleich eine „Diesheit“ in einem „Hiersein“, welches ebenso einmalig oder unvertauschbar wie unvorweisbar in einem Horizont (Deixis) ist – und zwar

⁸ Vgl. LÉVINAS, Emanuel: *Die Spur des Anderen*. 3. Aufl. Freiburg/München 1992, 302–312.

nicht nur, weil kein anderes Individuum zur gleichen Zeit denselben Platz wie ich einzunehmen vermag, sondern weil die Selbstbindung des Lebens an sich selbst als leibliches Individuiertsein in dessen immanent affektiver Fleischlichkeit niemals aufgelöst werden kann.

Deshalb ist auch die Passibilität kein bloss vorübergehendes punktuelles Geschehen, welches als Arché von deren Telos getrennt wäre, sondern die Leiblichkeit als affektive Individuiertheit beinhaltet die ununterbrochene *Historialität* dieses immemorialen Anfangs als permanent innerer Praxis, das heisst als Modalisierung stets individuierenden, weil individuierten Lebens. Will man hier eine begriffliche Unterscheidung aufrechterhalten, so liesse sich von der jeweils „transzendentalen Geburt“ innerhalb der reinen Lebensgenealogie als von der *Individuierung* des zunächst nicht intentionalen, sondern passiblen Mich sprechen, während die *Individualität* eher die Weiterzeugung des daraus sich modalisierenden spontanen Ich als Ego in seinem akthaften Habitus ergäbe. Aber da diese Individuation dennoch eine ständige Bewegung in der Kontinuität wie Kohärenz der leiblichen Affektion darstellt, sind Individuierung und Individualität im Grunde identisch und werden auch nicht durch eine Entwicklung zur „Persönlichkeit“ hin (Husserl) oder durch einen psychologischen „Individuationsprozess“ (Jung) erhöht, in dessen „Selbst“ bislang unbewusste Archetypen zu seelischer Integration gelangen sollen.⁹ Sowohl das Ansetzen eines Unbewussten wie von typenhaften Modellen im Einzelnen bleibt spekulativ und von der unaufgeklärten Transzendenzvorgabe eines ek-statischen Bewusstseins abhängig, denn wenn die radikal phänomenologische Individuation zu keinem Augenblick auf irgendeinem Untergrund von Allgemeinem erfolgt, dann ist sie an jedem Punkt ihres „Werdens“ nichts anderes als originäre Individuiertheit.

Dieser immanente Praxisbegriff der Individuiertheit als affektiver Leiblichkeit der Passibilität birgt zusätzliche eidetische wie kritische Konsequenzen: Ist in der Tat jedes Empfinden in seiner reinen Impressionabilität absolut leiblich individuierend und durch diese seine lebendige Affektionsbezüglichkeit eine Kraft, dann bedeutet auch *Weltsein* in seinen einzelnen Gehalten für ein solches „Bewusstsein“ originäres Affiziertsein als *Wertsein*. Hier fliessen die angedeuteten Analysen von Descartes bis Husserl oder Scheler über Spinoza und Leibniz zusammen, selbst wenn eine Monade als sich stets unendlich differenzierende Kraft keine „Fensterlosigkeit“ impliziert, sondern Welthaf-

⁹ Vgl. JUNG, Carl Gustav: *Die Dynamik des Unbewussten* (Ges. Werke 8). Olten/Freiburg i. Br. 1971.

tigkeit sowie Begegnungen als grundsätzlich affektive „Perspektiven“.¹⁰ Wir wollen das Mitsein dadurch keineswegs der Welthaftigkeit subsumieren, wie es bei Husserl und Heidegger geschieht, sondern hier nur darauf verweisen, dass Individuiertheit eines „Standpunktes“ keine bloss selektive Wahrnehmung beinhaltet. Vielmehr handelt es sich dabei zunächst um jene immanente Kraft, durch die sich ein „Blickwinkel“ als „Interesse“ an einem Wert überhaupt bekundet, welcher stets innerlich erprobt wird, wie wiederum Nietzsche deutlich macht. Das Weltsein insgesamt bildet dann sozusagen die „Ästhetik“ der leiblich subjektiven Individuiertheit, ohne die kein Weltbezug mit seinen notwendigerweise konkreten oder phänomenologisch noematischen Inhalten möglich ist.

Wir sind ebenfalls weit davon entfernt, durch solche umfassend phänomenalisierten ontologischen Aussagen irgendeinen ethischen Individualismus transzendental aufzuwerten, wie er etwa bei Max Stirner in seinem Werk „Der Einzelne und sein Eigentum“ von 1844 vorliegt, aber ebenso sind wir durch das leiblich fundierte *principium individuationis* auch davor gefeit, die Individuiertheit allein durch begriffliche Gegensätzlichkeiten zu bestimmen: sei es klassisch durch Einheit/Vielheit, Einfachheit/Zusammengesetztes usw. oder dialektisch durch einen geschichtlichen „Lebensprozess“ als Logik der Bewusstseins erfahrung wie bei Hegel. Die radikal phänomenologische Individuierung ist im revidiert ontologischen Sinne zugleich der Realitätszugang schlechthin, weshalb wir vom Prinzip der Individualität als solchem sprechen, ohne dabei auch Schopenhauers (pessimistisch) metaphysische Lehre von der Entleerung des Willens im Sinne individueller Desillusionierung zu übernehmen, selbst wenn bei Schopenhauer erstmals ein eigenständiger phänomenologischer Entwurf zur Leiblichkeit als Individuierung in der Neuzeit vorliegt.¹¹

Erschliesst sich mithin durch dieses Prinzip des individuellen Erscheinens jegliches Reelle wie Ideelle in seiner ursprünglich sinnlichen Manifestation, dann kann sich nämlich kein empirisch gedachtes Individuelles über dieses Prinzip des Erscheinens erheben oder es leugnen, weil es selbst darunter fällt. Allerdings kann ebenfalls, wie wir bereits festhielten, die phänomenologische Individuiertheit über keine hermeneutische oder narrative Sammlung der Sinnerschliessung subsumiert werden, denn die Auslieferung der Individuierung beziehungsweise Individuation an irgendeine Art von zeitlichem „Gedächtnis“ verkennt den radikalen oder immemorialen Charakter leiblich sinnlicher Rekur-

¹⁰ Vgl. zur Diskussion CRISTIN, Renato / SAKAI, Kiyoshi (Hgg.): *Phänomenologie und Leibniz*. Freiburg/München 2000.

¹¹ Vgl. KÜHN, Rolf: *Leiblichkeit als Lebendigkeit*. Freiburg/München 1992, Kap. V.2.

renz, welche durch keine Sprache – sei sie Bedeutung oder Sinn, Biographie oder Geschichte beziehungsweise „Geschick“ – eingeholt zu werden vermag. Die transzendente Leiblichkeit bleibt in allem das fleischliche Gedächtnis jener apriorischen Kraft als Individuierung unserer Vermögen in ihrer Einheit, so dass auch alles sinnliche wie geistige Ergreifen von „Wirklichkeiten“ in ihrer Einzelheit jeweils auf diese Ur-Individuierung aller Potentialitäten zurückgreift, wie es ohne Zweifel Maine de Biran entgegen der sensualistischen wie idealistischen Verkürzung für die konstitutive Selbsterperzeption der praktischen Ich-Anstrengung als „Wille“ eben sehr eindeutig aufgezeigt haben dürfte.

Wie aber steht es mit dem individuellen Gesetz *ab alio* oder, um es theo-logisch zu sagen, um das Verhältnis von Gott und Individuum, sofern mit dem Begriff „Gott“ zumeist „das Andere schlechthin“ in den Religionen und Philosophien gedacht wird? Solange Gott im monistisch unbefragten Horizont der Transzendenz im anselmschen Sinne beispielsweise als der theistisch „höchste“ oder irgendwie beweisbare Gott gedacht wird (was dann alle Atheismen bereits einschliesst), ist seine absolute Transzendenz als die maximale Differenz in ihrer Absolutheit der Andersheit gegenüber der Endlichkeit onto-theologisch unvermeidbar – und eine Endlichkeit der Individualität als „Geschöpf“ wird in solchem Rahmen immer ein von Gott distanzirtes Wesen bezeichnen, so nah auch die weiteren gnadenhaften „individuellen“ Vermittlungen danach auftreten mögen. Sobald dieses Verhältnis jedoch als die innere Selbstoffenbarung Gottes als des sich selbst zeugenden Lebens „im Anfang“ gemäss dem neutestamentlichen Johannesprolog betrachtet wird, entfällt nicht nur die Distanz einer äusseren „Schöpfung“, sondern die absolute Passibilität unserer Lebensgeburt verändert dadurch auch den Charakter der Endlichkeit selbst. Denn diese wird dann nicht mehr als Grenzmodus der Individualität wahrgenommen, sondern als ungeteilte oder innere *Reziprozität* in ein und demselben Leben. *Ab alio* bejaht dann zwar weiterhin, dass ich mich nicht durch mich selbst setze, aber je tiefer ich durch die Passibilität meines transzendentalen Mich in die Abgründigkeit meiner individuierenden Rekurrenz gelange, desto mehr erprobe ich in dieser grenzenlosen Rückläufigkeit der passiblen Intensität oder Steigerung solcher individuierenden „Meinigkeit“ des Lebens auch die unendliche Transparenz des absoluten oder göttlichen Lebens selbst, wie es besonders Kierkegaard zu verstehen geben kann.¹² Die zeitliche Unabschliessbarkeit der jeweils sich selbst im Leben individuierenden

¹² Vgl. zum Beispiel: *Furcht und Zittern* (Ges. Werke IV), Köln o. J., 93: „Der tragische Held vollzieht die Resignation auf sich selbst, um das Allgemeine auszudrücken: der Glaubensritter vollzieht die Resignation auf das Allgemeine, um ein Einzeler zu werden.“

Affektionen berührt mit anderen Worten in jedem Punkt einer solchen Individuierung die gegebene Vereinigung mit dem sich selbst zeugenden Leben Gottes, so dass hier „Endlichkeit“ das Gegenteil zur traditionellen Auffassung besagt: nämlich ununterbrochen individuelles Sich-Historialisieren im „Ewigen“ des absoluten Lebens Gottes als solchem.

Sprachen wir von keinem beweisbaren „Gott“, sondern von dessen unmittelbar gewisser Selbstoffenbarung als Leben sowie in diesem, welches das unsrige ist, dann muss allerdings auch diese Selbstoffenbarung weiterhin radikal phänomenologisch ausgeleuchtet werden. Was sich als das „Selbst“ Gottes in dessen Einfachheit und Einheit offenbart, ist selbst schon eine innere Bezüglichkeit, welche sich in ihrem Offenbaren ihrerseits „individuiert“, nämlich nach christlicher Tradition als der „Sohn“. Behalten wir von diesem trinitarischen Credo hier nur die offensichtliche Affinität zu unserer eigenen affektiven Individuierung als Bezüglichkeit im Leben zurück, dann offenbart sich mithin das absolute Leben an sich selbst ebenfalls in einer inneren Zeugung als Affektuierung oder Liebe, welche die personale Individuierung des geoffenbarten Sohnseins ist. Und an dieser Stelle revolutioniert sich die klassisch philosophische Vorstellung vom menschlichen Individuum dann nochmals grundsätzlich: Werde ich nämlich zu einem transzendentalen oder lebendigen Individuum nur in der affektiven Selbstumschlingung des Lebens als dessen Selbstgebung in meiner Passibilität, so beinhaltet diese reine Bezüglichkeit bereits schon eine göttliche „Individuierung“ in jenem Sohnsein, worin sich die absolute Lebenszeugung uranfänglich selbst offenbart. In meinem rein passiblen Mich als anfangshafter Individuierung vor aller Zeit stosse ich folglich auf eine noch ältere Individuierung oder Selbstheit, so dass die eigentliche Ur-Individualität meiner Individuierung im phänomenologisch strengen Sinne Gottes Sohnsein mitsetzt. Meine Individuierung ist daher nicht nur die Unendlichkeit der affektiven Historialisierung aus einem ewigen oder absoluten Leben als solchem heraus sowie in dieses hinein, sondern diese historische Individuierung stellt zugleich durch die Ur-Individualität des Sohnes Gottes eine *inkarnierte* Individualität vor aller Geschichtlichkeit dar.¹³

Dieser Gedanke legt es nahe, ebenfalls unsere Leiblichkeit als Passibilität der lebensaffektiven Individuierung genauer im Sinne der immanent selbstoffenbarenden Inkarnation Gottes zu verstehen. Denn wenn „Inkarnation“ die absolut uranfängliche und somit immemorale Selbstbezüglichkeit Gottes als Offenbarung seines Lebens in dessen

¹³ Vgl. HENRY, Michel: *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*. Freiburg/München 2003, bes. Kap. 33–36.

innerer (trinitarischen) Reziprozität bedeutet, dann ist diese Inkarnation in Gott das „Fleisch“ jener sohnhaften Offenbarung, in der sich seinerseits unser Leben als originäre Individuiertheit letztlich affiziert. Auf diesem Wege ist Gott in keinerlei Hinsicht mehr eine bloss transzendente Wahrheit, die des rationalen Beweises oder der autoritätsstiftenden historischen Bezeugung bedürfte, sondern die Wahrheit meines lebendigen Individuiertseins ist unmittelbar die Wahrheit Gottes selbst im Sinne seiner lebendigen Selbstoffenbarung. Wo und wie immer ich daher meine Individualität subjektiv erfahre, erprobe ich in ihr gleichzeitig die Wahrheit Gottes als eines in sich selbst inkarniert individuierten Lebens. *Seine* Wahrheit ist dann *meine* Wahrheit – und umgekehrt, weil die unmittelbare Reziprozität von Individuiertheit und Leben in mir die absolute „Fleischwerdung“ dieses Verhältnisses besagt, welches in seiner phänomenologischen Materialität eben den „Weg und die Wahrheit“ der Inkarnation beinhaltet. Wir wollen auch diese Einsicht hier nicht weiter für die ontologische (und nicht bloss ethische) Fundierung der Würde eines jeden Individuums verfolgen, weil grundsätzlich einsichtig gemacht werden konnte, dass das Individuationsprinzip nicht nur das Prinzip allen Erscheinens in phänomenaler und axiologischer Hinsicht bedeutet, sondern darüber hinaus auch das Prinzip des Lebens selbst in seiner göttlichen Originarität als abyssaler Offenbarungsmächtigkeit.¹⁴

Aufgrund dieser umfassenden Intelligibilitätsstruktur des Individuierungsprinzips *diesseits von „Sein“* sind mithin nicht nur die angezeigten defizitären Vorstellungen desselben zu ergänzen oder sogar ganz umzuschreiben, sondern konsequenterweise das Verhältnis der *Philosophie* zu dieser ersten aller Erscheinenswirklichkeiten überhaupt neu zu fassen. Problematisieren wir dazu die gewonnene Einsicht zur christo-logisch fundierten Individuierung eines Jeden von uns, dann muss die Philosophie ihr Eigenpotential an Reflexivität genau dort überprüfen, wo sie eine Heteronomie der *Benennung* oder *Bestimmung* auszumachen glaubt. Bezeichne ich nämlich die Ur-Individuierung mit dem Namen der rein phänomenologischen Christuswirklichkeit, so führe ich in der Tat zunächst ein geschichtliches Zeugnis in einen transzendentalen Zusammenhang ein. Wäre diese Benennung aber nur eine geschichtlich

¹⁴ Vgl. paradigmatisch für eine solche Diskussion an scheinbar unterschiedlichen geschichtlichen wie ethischen Brennpunkten, die letztlich jedoch identisch sein dürften: ASCHENBERG, Rainer: *Ent-subjektivierung des Menschen. Lager und Schoab in philosophischer Reflexion*. Würzburg 2003; REHN, Rudolf u.a. (Hg.): *Der Traum vom besseren Menschen. Zum Verhältnis von praktischer Philosophie und Biotechnologie*. Frankfurt a.M. 2003, bes. das Anfangskap. von MEIER-SEETHALER, Claudia: *Welchen Lebensbegriff wird die Forschung des 21. Jahrhunderts voraussetzen?*

hermeneutische Frage, dann bleibt entweder die Heteronomie einer Glaubenstradition gegenüber der autonomen Selbstbesinnung der Philosophie bestehen, oder es ist möglich, die phänomenologisch analytische Realität der Individuierung als mit dem konkreten Wesen des „Christologischen“ selbst identisch zu setzen. Wir behaupten dann nicht nur, dass ein Einzelner in der Menschheitsgeschichte als Individuum zugleich universale Geltung einschliesst, das heisst konkrete Allgemeinheit als Erlösung, Freiheit, Gesinnung usw., wie etwa in den Christologien des deutschen Idealismus, sondern dass das philosophische Denken erst mit der Übernahme dieser christologischen Individuiertheit als solcher zu seiner eigenen impliziten Selbstbejahung gelangt.

Als Auto-nomie ist die phänomenologische Philosophie Kritik oder Negation jeder abstrakten Bewusstseins-einzelheit wie -allgemeinheit, aber in diesem Tun bleibt sie dennoch *individueller* Vollzug. Es lässt sich logisch zwar vom partikulär empirischen Vollzug des Denkens im Sinne einer Psychologie abstrahieren, aber es lässt sich nicht behaupten, damit sei jeder Träger des Reflexionsaktes als solchem ausgeschaltet. In seiner äussersten Rekurrenz kann ein solches „Subjekt“ nur individuiert sein, denn die in Anspruch genommenen transzendentalen Denkleistungen (oder deren Leugnung) bleiben originär absolut sinnlich affiziert, wie mit Husserl, Lévinas und Henry deutlich festzuhalten ist. Nun besagt eben die Christologie genau eine solch lebendige oder (fleischlich) affektive Bestimmung von allem gewordenen „Sein“, das heisst die unverzichtbar in-karnatorische Trägerschaft jeglicher konkreten Erfahrbarkeit. Rekuriert philosophisches Denken notwendigerweise auf die Gegebenheit der Erfahrung schlechthin, um sich dieser selbst in seinem selbst-reflektierten Vollzug angleichen zu können, so impliziert es also immer schon eine Affizierbarkeit wie Affiziertheit, welche nicht aus dem Denken als Differenz oder Intentionalität selber stammt, da diese niemals irgendeine sinnliche Wirklichkeit erschaffen können. Insofern sich daher kritisches oder phänomenologisches Analysieren in seinem absoluten Anfang *praktisch* ereignet, *bejaht* es dadurch immer schon eine transzendente Vor-gegebenheit der Individuiertheit als konkreter Affektivität. Der überlieferte Name „Christus“ fügt mithin als Benennung des sohnhaften Lebens in Gott solcher Ur-Individuierung nichts Heterogenes hinzu, da die ursprüngliche „Vereinzelung“ nicht primär durch einen individuierten Namen (oder Begriff) geschieht, sondern jegliche bestimmende Benennung überhaupt nur aufgrund von immemorialer Individuiertheit in der affektiven Passibilität möglich ist.

Mithin ent-fremdet sich die Philosophie bei solch christologischer Bejahung nicht, sondern indem sie ihre Reflexion an ein konkretes „Ich“ als individuierten Träger derselben bindet, bindet sie sich selbst-

konstitutiv an die transzendente Ermöglichung solcher Trägerschaft, das heisst an die „christologische“ Ur-Individuation als an die erste oder reine *Faktizität aller Bestimmbarkeit*. Letztere repräsentiert dann kein bloss teleologisches oder regulatives Ideal der Individualität einer *omnitudo realitatis* oder als „Ding an sich“ mehr, wie bei Kant, sondern das Bestimmen-können dank sinnlicher Individuiertheit der Erfahrung in deren impressionaler Affiziertheit entspricht dem vorzeitlich in-karnatorischen Prinzip aller existierenden und denkbaren Individualitäten oder Bestimmtheiten. Damit ist keine neue Totalität im Sinne einer restaurativen Metaphysik etabliert, weil alle phänomenologisch analytischen Aussagen, wie wir ausführten, weder einen allgemein umfassenden noch einen ereignishaften Seinsbegriff voraussetzen. Vielmehr ist letzterer gegenüber jeder lebendigen Individuierung stets sekundär, insofern eine singuläre Affektion zum Prozess der weiteren Bestimmung gegeben sein muss, damit ein „Ist“ überhaupt sein kann – und sei es das in jedem „Es gibt“ anwesende Zu-spiel von Zeit als seinshaftem Ereignis nach Heideggers Vortrag „Zeit und Sein“. Niemals würde sich irgendetwas ereignen, mit anderen Worten in sein Eigenes gelangen, wenn es nicht schon im individuierenden Affekt seiner eigenen Selbstgegebenheit ohne jede Distanz geborgen wäre. In diesem Sinne ist die phänomenologisch individuierende Selbstgründung jeder Bestimmung älter als deren philosophischer Urteilsakt auf dem Hintergrund eines eröffneten Seinsverstehens, denn niemals schafft das prädikative Denken in seiner logischen Vereinzelung irgendeine Realität in deren Sein, falls diese nicht zuvor in einer lebendig individuierten Ipseität in sich selbst schon ankünftig geworden wäre.

III. *Existenzialität und radikalisiertes Individuationsprinzip*

Die Individuationsproblematik verpflichtet daher als unhintergebares Erscheinensprinzip zu einer letzten Strenge, um sowohl das Wesen des Ego wie der Prädikabilität phänomenologisch nicht spekulativ vorentschieden sein zu lassen. Und die Phänomenologie, welche in passiv genetischer wie lebensgenealogischer Hinsicht diese Rückführung am weitesten treibt, kann sich im Erprobungspunkt individuierender Passibilität nicht den äussersten Konsequenzen hierbei verschliessen, sollten sie traditionellerweise auch „religiös“ genannt werden. Das radikal Religiöse ist das Leben aus der reinen Lebensgegebenheit absoluter Passibilität heraus, und zwar allein aus ihr, welche sich als „Rechtfertigung“ im Vollzug selbst genügt und theologisch als Schöpfung, Gnade oder Erlösung sodann reflektiert werden mag. *Vor* all diesen hermeneutischen Einzelaspekten biblischer Natur (oder anderer Tradi-

tionen) besitze ich in der je bestimmten wie ebenso immemorialen Individuiertheit als meiner Passibilität dank der lebensgenealogischen Affiziertheit nämlich alle ontologischen und existenzialen Wahrheiten des „individuellen Geschicks“ wie in einem einzigen Punkt: Was „endliches“ Geschöpf sein lässt, ist zugleich auch dessen Tod wie Auferstehung, nämlich meine abkünftige Individuiertheit letztlich von jeder vor-stellenden Benennung oder Bildhaftigkeit lösen zu müssen, um in solcher Ab-gründigkeit der leiblichen Inkarnation als unverzichtbarer Ur-Individuierung gleichzeitig die je sich modal selbstergreifende Lebensvermögenheit zu ergreifen – von der auf dieser transzendentalen Ebene gerade nicht erkennbar ist, dass sie ein immanentes Ende in irgendeiner Zeit besäße. Beträfen diese „eschatologischen“ Geheimnisse unsere Individualität nicht in ihrem selbstaffizierten Wesen als solchem, so wüssten wir nicht, wie sie überhaupt „ethisch“ in unser konkretes Leben hineinreichten, denn Individuiertsein heisst notwendigerweise in *allem* individuiert zu sein: in jeder Äusserung wie in jeder vorgegebenen Egoleistung dazu.¹⁵

Die Individualität für kein Ich jemals verabschieden zu können, um in eine „höhere Mission“ aufzugehen, sei diese eine Allgemeinheit in abstrakter Hinsicht oder eine Objektivität als Geschichte und Fortschritt, impliziert daher weder Resignation noch Hybris, sondern originäre Verankerung in der jeweilig gegebenen Realität selbst, um sie im Werden „sein“ zu lassen. Und dieses Werden ist kein anderes Prinzip als das Prinzip der Individualität als solcher: sich affektiv gegeben zu werden, damit überhaupt Gegebenheit sei, welche nicht bloss formaler „An-ruf“ sein kann.¹⁶ Die effektive Ontologie ist folglich nicht aufgehoben, vielmehr wird sie auf diese Weise an ihren generierenden Ursprungsort zurückversetzt, was ohne Zweifel das vornehmste Tun der Philosophie als Denken ist, sofern solches *Denken* eben nicht sich selbst im Auge hat, wie es der Philosophie ohne Selbstbesinnung zustösst, sondern seine originäre Abkünftigkeit, und zwar einschliesslich des sich selbst gebenden Grundes solcher Abkünftigkeit. Die radikale Bindung der Individuiertheit als Individuierung an das rein phänomenologische Leben besagt in der Tat in dieser gegenseitigen Untrennbarkeit voneinander, dass sich in der Individuiertheit die Selbstoffenbarung des Lebens als dessen uneingeschränktes *Mein-sein* unthematisch mitteilt, so dass hier keine kontraktive Selbstheit wie etwa im Sinne Schellings befürchtet

¹⁵ Zum Tod als Individuationsproblem hierbei vgl. des Näheren KÜHN, Rolf: *Gabe als Leib in Christentum und Phänomenologie*. Würzburg 2004, 100–109.

¹⁶ Dies wäre unsere Kritik am ausführlich beschriebenen Begriff der Gegebenheit als Ent-faltung bei MARION, Jean-Luc: *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris 1997, 169–184.

werden muss. Für Fremdheit oder Geworfenheit ist demzufolge hier dann aufgrund der ursprünglich verlebendigen Distanzabwesenheit ebenfalls kein Raum, so dass individuelles Leben prinzipielle Selbstbejahung bedeutet, in der sich sodann jede weitere urteilende wie wertschätzende Zusage vollzieht, was nach Nietzsche keineswegs ausschliesst, dass das freie Individuum auch „dort lieben lernen muss, wo es bisher hasste, und umgekehrt“.¹⁷

Diese affektive Wandlung als das historische Gesetz der immanenten Entsprechung von Individuierung und phänomenologischer Modalisierung lässt über alle bloss psychologische oder existentielle Beobachtung hinaus definitiv verstehen, dass im impressionalen oder fleischlichen Wesen der Individualität das Sein nicht *vor* seinem Erscheinen gegeben sein kann. Vielmehr fallen diese in der je modalisierten Affektion als konkreter Individuierung ebenso zusammen wie Essenz und Existenz. Eine solch absolute wie reine Koinzidenz der klassisch ontologischen Grunddichotomie in der Individualität bezeugt somit am deutlichsten, dass das Individuierungsprinzip in seiner notwendigen Apodiktizität einer Phänomenalisierungsweise angehört, welche nicht mehr länger vom ontologischen oder differenten Sein beherrscht werden kann, sondern allein der Immanenz des Lebens zukommt, insofern letztere wesensnotwendig die innere Identität von Sein und Erscheinen darstellt, das heisst die Einfachheit der transzendentalen Ursprungsphänomenalität in ihrer Unmittelbarkeit. Und als innerlich erprobte Einheit ist diese je gelebte Unmittelbarkeit oder Intensität für uns identisch mit der Individualität des Lebens in seiner affektiven Individualisierung. Die Modalisierung der letzteren als Historialität des Lebens in seiner Absolutheit selbst entspricht dann konsequenterweise der Unendlichkeit dieses (göttlich) Absoluten als solchem in seinem „Werden“, wie wir sagten: jede neue Affektion ist Selbstkonkretisierung des Absoluten des Lebens in der ständigen „Frische“ seiner unablässigen Individuierung, wie Husserl diesen Begriff in Bezug auf die Weckung der passiv hyletischen Diskretion oder triebintentionalen Reize gebraucht.

Was hierbei wie eine „Wiederholung“ des Lebens erscheint, ist jedoch nicht Habitus einer sedimentierten Stellungnahme korrelativ zu einer vollzogenen Sinnintentionalität gemäss derselben klassischen husserlschen Phänomenologie, sondern kohärente Erneuerung des Lebens als solchem in seiner je fulgurativen Differenz der affektiven Individuierung, in der es weder Vergangenheit noch Zukunft gibt, so wie Meister Eckehart sagt, dass die Geburt in Gott nicht gestern geschah,

¹⁷ *Menschliches, Allzumenschliches* I, 7: Werke I (Hg. v. Karl SCHLECHTA). München 1973, 427.

vielmehr sei sie immer wieder neu in jedem Augenblick: „Gott gibt sich der Seele immerfort neu in fortwährendem Werden. Er sagt nicht: ‚Es ist geworden‘ oder ‚Es wird werden‘, sondern: es ist immerfort neu und frisch wie in einem Werden ohne Unterlass.“¹⁸ Die Fundierung der Ontologie durch die absolut phänomenologische Lebensrealität lässt daher für das „Individuum“ gar keine andere Alternative aufkommen, als die Koinzidenz von Sein und Erscheinen in der je absoluten Haecceitas unseres radikalen Individuiertseins zu leben. Fallen damit sowohl bedauerndes Ressentiment in Bezug auf die Vergangenheit sowie imaginäre Substitute als irreelles Zukunftsprojekt anstelle des reinen „Jetzt“ fort, so erweist sich dadurch, dass schliesslich auch eine existentiell gesehene Individualität mit ihren charakterlichen, personalen oder sonstigen psychologischen Implikaten auf einer älteren ontologischen Tatsache beruht: auf dem transzendentalen Faktum des Individuellen als solchem, auf jenem τὸδε τι, welches in seiner reinen Gegebenheit als „das, was ist“, durch keine andersartige Analogie oder Adäquation mehr ersetzt beziehungsweise verstanden zu werden vermag. „Wiederholung“ des Selben des Lebens ist somit alles andere als Monotonie oder Langeweile, welche aus einer „toten“ Zeit herrühren; solche Wiederholung ist vielmehr das uns nie verlassende Seins- als Lebensgefühl schlechthin, nämlich ununterbrochen zu wissen, dass wir auf je einmalige Art und Weise in das Leben eingetaucht sind, das heisst als Individuum ohne Ausflucht zu leben haben.

Wir hoben im bisher Gesagten ausreichend hervor, dass solches „Wissen“ kein thematisches Wissen mehr ist, sondern eine affektive oder leibliche Praxis der immanenten Erprobung, weshalb wir das Gefühl unserer Individualität auch dann empfinden, wenn wir es nicht als „Ich“ gedanklich oder sprachlich ausdrücken. Das *videor videre* Descartes' ebenfalls aus der „II. Meditation“, das heisst zu empfinden, dass ich empfinde, nämlich in der Empfindung jeweils sehe, höre, fühle usw., selbst wenn alle noematischen Inhalte in der Epoché aufgehoben sind, besagt daher nichts anderes als jenes gefühlhaft absolute oder originäre Erscheinen in seinem einmaligen Individuiertsein, wo weder konstituierter Körper noch ob-jektivierende Vernunft mehr bei solch phänomenologischer Reduktion existieren. Die skizzierte Revision der Metaphysikgeschichte selbst führt uns daher mit Hilfe des gegenreduktiv aufgeklärten Individuationsprinzips zu einem *inconcussum*, welches keiner Welt mehr angehört, sondern der Selbstimplosion des transzendental

¹⁸ *Deutsche Predigten und Traktate* (Hg. v. Josef QUINT). München 1979, 249 (= Predigt 21). Vgl. zu den weiteren phänomenologischen Implikationen einer solch ontologischen Kernaussage bei Meister Eckehart: KÜHN, Rolf: *Geburt in Gott. Religion, Metaphysik, Mystik und Phänomenologie*. Freiburg/München 2003, 181–188.

subjektiven Lebens entspricht und besonders in allen privilegierten Momenten des individuellen Glücks wie Schmerzes gelebt wird, welche zugleich das Eigenwesen der Kunst ausmachen, ohne in der Alltäglichkeit abwesend zu sein. Die zuvor erwähnten „theologischen“ Aspekte der Selbstoffenbarung des „göttlichen Lebens“ verhalten sich gleichursprünglich zu solcher Apodiktizität eines „unerschütterlichen Fundamentes“ unseres praktischen Lebenswissens als rein individuiertem Empfinden, denn was in solchem Schweigen diesseits aller ontischen Vorstellungen und Laute dann noch spricht, ist das „Wort des Lebens“ in dessen ipseisierendem Grund allein: es sagt nicht mehr etwas, es sagt sich selbst. Insofern vermag dann einsichtigerweise eine solche Individuierung auch keine gattungs- und artspezifische Hervorbringung mehr zu sein, sondern sie ist der inchoativ einende Konkretisierungspunkt beziehungsweise originärer Anfang aller denkbaren Genealogien überhaupt. Anders gesagt, ist das Individuum nicht das logisch wie eidetisch unaussprechbare Endglied einer ousiologischen Kette, von der wir kritisch gegenüber Aristoteles ausgegangen waren; es ist im Gegenteil der jeweilige *Erstbeginn* von Erscheinungen. Von daher kommt dem Individuum auch seine gesamte ontologische wie existentielle Würde und Verantwortung zu, wobei diese beiden letzteren bedeuten, nicht irgendeiner transzendierenden Illusion verfallen zu wollen, solch originäres wie urstiftendes Individuiertsein jemals abstreifen zu können – kein Individuum mehr sein zu wollen oder zu können, wie es Staat und Gesellschaft auch heute in ihren ideologischen Hypostasen tendenziell nahe legen.

Diese abschliessenden Bemerkungen erlauben es, in aller Deutlichkeit zu erkennen, dass die Unverzichtbarkeit eines ebenso transparenten wie grundlegenden Individuationsprinzips alle Bereiche einer philosophisch verantworteten Analyse und Begrifflichkeit zu umfassen vermag, ohne die Philosophie selbst – oder irgendeine andere Institution – zum letzten Massstab zu machen. Denn wenn die unverzichtbare Wirklichkeit des Individuellen neben den erkenntniskritischen Fragen Ethik, Theologie, Politik wie Ästhetik miteinschliesst und sich dabei zugleich gegenwärtigen Erfahrungen als Lebenskunst und Spiritualität nicht verschliesst, weil die notwendige Wiederentstehung einer umfassenden Kulturalität gegenüber verengenden Zwängen einer allbeherrschenden Ökonomie dies erfordert, dann darf gefolgert werden, dass eine radikale Besinnung der Realität des Individuellen vor noch nicht abgeschlossenen Aufgaben steht.

Eine Phänomenologie beziehungsweise ein Denken auf der Höhe ihrer Zeit sowie über die ererbte Individualitätsproblematik hinaus haben damit für die Zukunft ein weites Arbeitsfeld vor sich, denn wenn die

moderne Wissenschaft keine Individuen mehr kennt, sondern nur Strukturen, Prozesse oder Informationen in ihrer „objektiven Vernetzung“, dann bleibt um so deutlicher daran zu erinnern und dies im Einzelnen aufzuzeigen, dass es *keinerlei* Erkenntnis gäbe, wenn diese zunächst nicht individuiert wäre. Die herkömmliche metaphysische Ontologie mag epochal durch die Einzelwissenschaften abgelöst sein, weil diese inzwischen alle ontischen Einzelgehalte von ihrer eigenen Epistemologie her bestimmen, aber was an die Stelle eines bisher integrativ gedachten Seins tritt, ist nicht minder totalitär und damit gefährlich: nämlich die transzendente Anonymität eines universalen Verfügungs-, wenn nicht sogar Herrschaftsanspruchs über Menschen und Dinge, welcher ohne denkerische Gegenmacht in der global ökonomischen Ideenzirkulation zu sein scheint. Da wir aber reduktiv von allem absehen können (und uns effektiv auch alles genommen werden kann) ausser unser lebendiges Empfinden in seiner Individualität selbst, so ruhen hierin am Ende weiterhin alle nur denkbaren Erneuerungskräfte. Denn man kann in der Tat mit Nietzsche nochmals fragen, ob „die Summe aller dieser Opfer und Einbussen an individueller Arbeit und Energie“ für die *res publica* jemals „alle die edleren, zarteren, geistigeren Pflanzen und Gewächse“ aufwiegen, „an welchen ihr Boden bisher so reich war“?¹⁹ Zwar hat Nietzsche hier des näheren die imperialen Nationalstaaten seiner Zeit vor Augen, aber sein Blick geht insgesamt auf eine zukünftige Entwicklung, deren Menschheit eine neue Kultur hervorzubringen habe, welche nicht mehr von den – bisher durchaus geschichtsträchtigen – Einschränkungen des Lebens geprägt bliebe, sondern von einem zu sich selbst befreiten Leben, wie er es in jedem Individuum oder Einzelnen ontologisch unersetzbar am Werk sieht.

Abstract

Since Aristotle the traditional definition of individuation has been considered on the basis of ontological difference, i.e. in the sense of a categorisation of the appearing in terms of language and judgement. In contrast, classical phenomenology has conceived the process of individuation with reference to the inner-temporal localisation within the field of consciousness (or to Dasein). Thereby the pure difference of appearing/appearances turns out to be the transcendental fact of individuation. But even in this phenomenological perspective the original relationship to absolute Life, taking place unmortgaged by Being, remains in thought. If we consequently take into account this radical reciprocity of absolute Life and the individual as the primal-individuation in the sense of an exclusively „affective difference“, a deeply-rooted affinity to the

¹⁹ *Menschliches, Allzumenschliches*, 690f. (I, 481).

christological account on incarnation becomes visible. This reciprocity's facticity, which itself has not been created by philosophy, is taken for granted in every philosophical determination or position. Consequently we have to understand that every philosophical performance in the sense of an ever individuated self-performance originates from this christologically founded individuation.