

Aus: Michel Henry, Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches, Alber 2002, S. 216-228

Kap. 26. Analytik des "Ich-kann". Das Sich-bewegen-können als

Bedingung des Berühren-könnens und jedes dem Leib zugesprochenen Vermögens. Condillac und Maine de Biran

Es handelt sich jetzt darum, alles zu erblicken, was diese Phänomenologie des Fleisches als Hauptstück einer Phänomenologie des Lebens einerseits hinsichtlich des Fleisches selbst noch zu verstehen erlaubt sowie andererseits ihr Verhältnis zum (Leib-)Körper. Es steht nämlich fest, *daß dieses Verhältnis des Fleisches zum Körper nur vom Fleisch aus verständlich ist, und nicht vom Körper aus*. Hier bestätigt der zweite Weg – die Interpretation des Fleisches vom Erscheinen des Lebens aus – seinen Primat über den ersten Weg, welcher sich an das Erscheinen der Welt hält. Daß dieser Primat entscheidend ist, ergibt sich nicht nur aus der Unmöglichkeit, das Fleisch vom mundanen Körper aus zu verstehen. Was entgegen den traditionellen Interpretationen, einschließlich derjenigen der zeitgenössischen Phänomenologie nachgewiesen wird, besteht darin, *daß der mundane Körper bzw. Leib nur dann möglich ist, wenn bereits ein Fleisch vorausgesetzt ist, welches sich schon als lebendiges Fleisch an sich selbst in der pathischen Selbstoffenbarung des Lebens offenbart hat*. Was vom Denken hier gefordert wird, ist folglich ein anderer Gebungsmodus als derjenige der Welt, wenn so etwas wie ein Fleisch, wie unser Fleisch, nicht im Zustand unbegründeter Voraussetzung verbleiben kann.

Richten wir erneut den Blick auf den transzendenten Leib, welcher uns auf die Welt hin öffnet und den empfundenen Körper empfindet, indem er sich intentional auf ihn bezieht, so daß er ihn sehen, hören, berühren ... kann, wobei das Empfinden im allgemeinen mit diesem intentionalen Bezug, mit den ek-statischen Sinnen als "Sinnen der Ferne" identifiziert wird. Untersuchen wir aufmerksamer den Chiasmus Berührend/Berührt, an dem man die Struktur unseres ursprünglichen Fleisches glaubt ablesen zu können. Anstatt diese Struktur als eine sich selbst genügende Totalität zu setzen, wollen wir näherhin jede Größe befragen, welche von ihr ins Spiel gebracht wird. Wir wissen, daß die Möglichkeit des Berührenden sich keineswegs in ihrem intentionalen Bezug zum Berührten erschöpft. Vielmehr handelt es sich gerade um die radikale phänomenologische Möglichkeit der Intentionalität – um jene Möglichkeit, von welcher die Intentionalität selber nie Rechenschaft ablegt, weil sie in einem Wesen beruht, welches dem ihren grundlegend fremd ist, nämlich in dessen pathischer Selbstaffektion im Leben. Diese ursprüngliche und fundamentale Möglichkeit wird umgangen, wenn das Berührende nur noch im Bezug zu dem von ihm Berührten betrachtet wird, wenn der Chiasmus zu einem Absoluten erhoben wird.

Aber es liegt noch mehr vor. Sich wie ein "Berührendes" zu verhalten, "Berühren" im Sinne eines Aktes, welcher berührt, hat eben nichts mit einem "Verhalten", mit irgendeiner Faktizität zu tun, und sei diese aktiv, anstatt passiv zu sein. Berühren im Sinne einer effektiven Handlung entstammt notwendigerweise einem Können oder Vermögen (*pouvoir*), einem Berühren-können, dessen "Berührendes", die Tatsache zu berühren, nur die Verwirklichung, eine Aktualisierung ist. Aber dieses Berühren-können ist seinerseits keine bloße Faktizität, in gewisser Weise die Qualität eines mit einer solchen Eigenschaft ausgestatteten Seins. *Berühren-können bedeutet, sich im Besitz eines solchen Könnens oder Vermögens zu befinden, im voraus in es hineinversetzt zu sein, mit ihm zusammenzufallen, sich mit ihm zu identifizieren, und auf diese Weise, und nur auf diese Weise, zu können, was es kann*. Jedes Können entstammt einer wesenhaften Immanenz; in dieser Immanenz entfaltet es seine Kraft, welche ein effektives Können ist und nicht der bloße Begriff eines Könnens.

Wo und wie aber vollzieht sich diese Sich-Immanenz eines jeden Könnens? Im Leben, so, wie das Leben pathischerweise in sich kommt. Die Möglichkeit jedes Könnens ist sein In-sich-selbst-kommen in der Gestalt eines Fleisches. Wenn die Leiblichkeit die Gesamtheit unserer Vermögen ist, dann wird diese Leiblichkeit im Fleisch – als Fleisch – möglich. Das Fleisch ergibt sich nicht aus dem Chiasmus Berührend/Berührtes und kann von diesem nicht ausreichend beschrieben werden. Das Fleisch kommt vor dem Chiasmus als die Bedingung des Berühren-könnens und mithin des Berührten als solchen. Das Fleisch kommt vor dem Berühren-können selbst, als das, was dieses Können in es selbst versetzt, indem es aus ihm ein effektives Können macht. Aber wie wir gesehen haben und worauf wir

zurückkommen werden, kommt das Fleisch nur im In-sich-kommen des absoluten Lebens in sich, im Ur-Fleisch eines Ur-Könnens.

Die Immanenz des Lebens in jedem Können, indem sie aus der ursprünglichen Leiblichkeit, in welcher diese Vermögen versammelt sind, eine fleischliche Leiblichkeit macht, tritt mit noch größerer Evidenz hervor, wenn unter all diesen Vermögen *eines* herausgestellt wird, welches bisher nur kurz erwähnt wurde. Denn das Berühren trägt nicht nur ein Berühren-können in sich, dessen phänomenologische Möglichkeit in seinem Fleisch beruht, sondern ein anderes Können bewohnt es noch, welches in seinem Eigensein analysiert werden muß. Es handelt sich um das Vermögen, sich zu bewegen, worin das Berühren-können sich selbst so bewegt, daß es alles berühren kann, was es zu berühren imstande ist. Solange das Berühren-können nur in seinem Verhältnis zu dem betrachtet wird, was es zu berühren erlaubt, wird die fleischliche Immanenz, welche es im voraus in seinen Selbstbesitz versetzt, leicht verdunkelt. Dieses Umgehen insgeheim der fleischlichen Bedingung jedes Könnens ist nicht mehr möglich, wenn sich das Sich-bewegen-können ursprünglich und in sich auf keinerlei intentionales Korrelat bezieht, wenn es dem Berühren-können innerlich verbleibt, da es gleich ihm zur fleischlichen Immanenz gehört, in welcher es seine Kraft schöpft. Wird das Berühren-können von jenem ursprünglichen Können getrennt, sich selbst im Sinne des voneinander unablösbaren Bewegenden und Bewegten bewegen zu können, folglich außerstande ist, sich zu bewegen, so würde das Berühren-können nahezu nichts mehr berühren – so wie jene hohen Gäste, welche zu irgendeiner offiziellen Jagd eingeladen waren und von ihren Sesseln aus nur auf ein Wild schießen, welches von flinken Jagdtreibern vor ihnen vorbeigeschoben wurde.

Dieses dem *Berühren-können* immanente *Sich-bewegen-können* evident gemacht zu haben, ohne welches dem ersteren jedes Vermögen entzogen worden wäre, war die schnell vergessene Erkenntnis einer ebenso kurzen wie entscheidenden Phase im modernen Denken. Es handelt sich um die Kritik, welche Maine de Biran an Condillac richtete. Als einer der ersten stellte Condillac ausdrücklich die Frage nach der Erkenntnis des eigenen Leibes. Um sie zu beantworten, nahm er eine Reihe von höchst bemerkenswerten phänomenologischen Reduktionen vor. Er reduzierte zunächst unsere Subjektivität auf diese selbst und auf ihre reinen Eindrücke. Diese reduziert impressionale Subjektivität nennt Condillac eine "Statue". Die Eindrücke, welche sie erfährt, kommen uns von ihren Sinnen, von der Welt, aber – und dies ist die erste Reduktion – sie weiß nichts davon, indem sie sich auf deren Erfahren so beschränkt, wie sie dieselben erfährt, ohne etwas anderes zu sein: "Wenn wir ihr eine Rose reichen, so wird sie in bezug auf uns eine Statue sein, welche eine Rose empfindet; aber in bezug auf sich, wird sie nur der Geruch dieser Blume selbst sein. Sie wird folglich Geruch von Rose, Nelke, Jasmin, Veilchen sein [...] Kurz gesagt, sind die Gerüche in bezug auf sie nur ihre eigenen Modifikationen oder Seinsweisen, und sie wird nicht glauben können, etwas anderes zu sein, da dies die einzigen Empfindungen sind, derer sie fähig ist."¹

Der rein impressionalen Subjektivität, welche auf ihre Geruchseindrücke reduziert wurde, hat man jedoch den Geruchssinn gelassen, von welchem sie aber nichts weiß. Condillac nimmt daher eine neue Reihe von miteinander verbundenen phänomenologischen Reduktionen vor, welche nacheinander die Statue betrachten, wie sie auf jene Eindrücke "beschränkt" ist, welche jedem für sich in Augenschein genommenen Sinn sowie anschließend den Assoziationen von mehreren Sinnen entsprechen, wie sie gemäß den verschiedenen Kombinationen denkbar sind: Geschmack verbunden mit dem Gehör, dem Geruch; Sicht verbunden mit dem Geruch usw. In jeder dieser phänomenologischen Situationen, wie sie frei durch die Verwirklichung einer wahrhaft "eidetischen Analyse" imaginiert sind, kann sich die auf ihre reinen Eindrücke reduzierte Subjektivität – trotz der Mannigfaltigkeit dieser Eindrücke – nicht die geringste Idee eines äußeren Körpers machen. Daher Condillacs Frage: Wie gelangen wir von unseren Empfindungen zur Erkenntnis der Körper, handle es sich dabei um irgendeinen äußeren Körper oder den unsrigen?

Als Mensch des 18. Jahrhunderts überläßt Condillac der "Natur", welche hier nur ein anderer Namen für das Leben ist,² die Lösung dieses Problems. Da die Eindrücke – die einen angenehm, die anderen unangenehm – nicht indifferent sind, erfolgen dabei jene Bewegungen in der Statue spontan, durch welche sie sich der für sie lustvollen Empfindung überläßt und jene andere abweist, welche sie unangenehm berührt. Im Verlauf dieser mehr oder weniger ungeordneten und "mechanischen" Bewegungen (weiterhin im Sinne des 18. Jahrhunderts als spontan vollzogene Bewegungen in Abwesenheit jedes reflektierten Denkens) geschieht es, daß die Statue ihre Hand auf ihren eigenen

¹ *Traité des sensations* (1754). Paris: Fayard 1984, 15 (Abhandlung über die Empfindungen. Hamburg: Meiner 1983).

² Wie es mit Tiefe Paul Audi betreffs Rousseau gezeigt hat; vgl. Rousseau. *Ethique et passion*. Paris: P.U.F. 1997.

Körper legt, woraufhin sie eine Empfindung der Festigkeit verspürt. Im Unterschied zu den übrigen Empfindungen, welche die Statue als ihre eigenen Modifikationen wahrnimmt und wo "sie nur sich findet", gibt ihr die Empfindung der Festigkeit die Idee der Undurchdringlichkeit des Körpers, welchen sie berührt, und sie nimmt ihn daher als einen unterschiedenen Körper wahr. Auf diese Weise vollzieht sich eine erste Unterscheidung zwischen der reinen Subjektivität der Statue und der Wirklichkeit der Körper, welche ihr äußerlich sind.

Während nun durch das Berühren die Erfahrung eines Körpers verläuft, welcher sich jenseits der reinen Empfindung befindet, ergibt sich eine zweite entscheidende Kluft, und zwar je nachdem, ob der berührte Körper zur Statue gehört oder nicht. Wenn die Hand der Statue ihrem eigenen Körper begegnet, zum Beispiel dessen Brust berührt, "versetzt" die Empfindung der Festigkeit, welche Hand und Brust "sich gegenseitig zuweisen [...], notwendigerweise die eine außerhalb der anderen". In dem Augenblick selbst jedoch, wo die Statue ihre Brust von der Hand unterscheidet, "findet sie ihr Ich in der einen und in der anderen wieder, weil sie sich gleicherweise in beiden empfindet". Ein ähnliches Verhältnis wie hier, bei welchem sich die Hand der Statue von ihrer Brust unterscheidet, obwohl sie sich darin wiederfindet, gilt natürlich für jeden der Teile des eigenen Leibes, welchem sie sich zuwendet.

Setzen wir jetzt voraus, daß die Hand einem fremden Körper begegnet. Das der Hand innewohnende Ich mit seiner Modifikation in der Festigkeitsempfindung, welche es beim Kontakt eines solchen Körpers erfährt, erfährt sich nicht und findet sich nicht in letzterem wieder: "Es empfindet sich nicht in ihm modifiziert." Oder wie Condillac auch noch sagt: "Das Ich, welches sich antwortete, hört auf, sich zu antworten." Auf diese Weise vollzieht sich die zweite Unterscheidung, von der wir sprechen, nämlich die entscheidende Unterscheidung zwischen dem eigenen Leib und dem fremden Körper. Condillac drückt dies in einem Text von seltener Dichte aus: "Wenn mehrere unterschiedene und koexistierende Empfindungen vom Berühren in jenen Grenzen festgelegt werden, wo sich das Ich selbst antwortet, gewinnt [die Statue] die Erkenntnis ihres Leibes. Wenn aber mehrere unterschiedene und koexistierende Empfindungen vom Berühren in jenen Grenzen festgelegt werden, wo sich das Ich nicht antwortet, hat sie die Idee eines von sich unterschiedenen Körpers. Im ersten Fall bestehen ihre Empfindungen als Eigenschaften ihrer selbst weiter; im zweiten Fall werden sie die Eigenschaften eines ganz verschiedenen Objekts."

So bemerkenswert hier die condillacische Problematik des "Traité" auch ist, vom phänomenologischen Gesichtspunkt aus bietet sie eine gewisse Anzahl von Ungewißheiten, die hervorgehoben werden müssen. Ist es nicht seltsam, die reine Subjektivität eine "Statue" zu nennen, wodurch sie mit einem fremden objektiven Körper identifiziert wird, dessen Erkenntnis gerade begründet werden soll? Ohne Zweifel wurde das Bild der Statue gewählt, um die Abwesenheit eines jeden Bezugs zu irgendeiner Außenheit auszudrücken: "Wir setzten voraus [...], daß das Äußere ganz aus Marmor ihr den Gebrauch von keinem ihrer Sinne erlauben würde."³ Die von der Welt isolierte Statue ist eine Figur der phänomenologischen Reduktion; sie begrenzt eine Sphäre absoluter Immanenz, worin man sich so an die Eindrücke hält, wie sie sich selbst erfahren, unabhängig von jeder anderswo hergenommenen Idee oder Interpretation. Allerdings tut sich dennoch eine erste und ernsthafte Schwierigkeit auf. Wenn die Lust oder das Unangenehme der erfahrenen Empfindungen jene spontanen Bewegungen hervorrufen, welche dazu bestimmt sind, das Auftreten der angenehmen und den Abweis der unangenehmen Empfindungen hervorzubringen, *wo befindet sich dann die Möglichkeit dazu, solche Bewegungen zu vollziehen?* In den Eindrücken selbst? Dies müßte gezeigt werden, was aber solange kaum möglich erscheint, wie die Empfindungen als psychologische Gegebenheiten, als passive Modalitäten unserer Seele betrachtet werden, welche mit dem Auftreten derselben nichts zu tun hat.

Nun offenbart sich die Erschütterung der passiven Sphäre der subjektiven Eindrücke durch das Hervorbrechen spontaner Bewegungen in derselben allerdings als entscheidend. Einerseits stellen diese Bewegungen das innere Gleichgewicht sowie die gesamte affektive Ökonomie der Statue sicher, indem sie ihre Lust garantieren und ihr das Gewicht unerträglicher Schmerzen ersparen. Andererseits jedoch sind sie es, die den Übergang von den subjektiven Empfindungen zur Erkenntnis der äußeren Körper erklären, mithin das Erkenntnisproblem in der Problematik des "Traité" lösen sollen. Wie ließen sich folglich in letzterer deren Aporien oder tiefe Lücken übersehen?

³ Traité des sensations, 104-106 u. 11.

Die Statue war nur eine Figur der reinen Subjektivität. Aber sie handelt auch. Ihre Bewegungen sind diejenigen ihrer Hand geworden, eines objektiven Organs, welches sich anderen objektiv äußeren Körpern zuwendet, indem es sie berührt und bei diesem Kontakt eine Reihe von Empfindungen erfährt. Die Bewegung, welche in der Sphäre der Empfindungen geboren, in gewisser Weise von diesen hervorgebracht wurde, ist es jetzt ihrerseits, welche dieselben hervorbringt, sie nach und nach werden läßt, so daß die Hand – von ihr bewegt – die Körper berührt, denen sie beim Durchlaufen von deren Formen begegnet. Da die Bewegung in der Sphäre der rein reduzierten Subjektivität aufgetreten ist, müßte sie wie diese in einem radikalen Sinne subjektiv sein. Zur Bewegung eines objektiven Organs, der Hand, geworden, müßte sie wie letztere objektiv sein. Nur auf diese Weise könnte sie übrigens die Aufgabe erfüllen, welche Condillac ihr anvertraut: die Hand mit den äußeren Körpern in Kontakt zu bringen, um bei diesem Kontakt Empfindungen der Festigkeit hervorzurufen – jene Empfindungen, von denen er erwartet, daß sie der Statue die Idee eines undurchdringlichen, ihr selbst äußeren Körpers geben. Die Empfindung der Festigkeit, welche die Idee der Außenheit hervorbringen soll, beruht auf letzterer, auf der vorausgesetzten Außenheit einer objektiven Hand beim objektiven Kontakt mit äußeren Körpern.

Wie bezieht sich die in der reduziert impressionalen Subjektivität geborene subjektive Bewegung auf die objektive Ortsverlagerung der Hand? Wie sind wir in der Lage, die eine wie die andere ins Werk zu setzen? Und zunächst die subjektive Bewegung, denn ist nicht sie es, *welche die Hand der Statue bewegt, sie verlagert?* Hier enthüllt sich uns die ungedachte Voraussetzung der gesamten Analyse Condillacs. Die Ortsverlagerung der Hand auf die verschiedenen Teile des Körpers offenbart uns durch die Empfindung der Festigkeit hindurch die Wirklichkeit dieses Körpers und seiner Formen. *Aber unsere ursprüngliche Leiblichkeit ist nicht dieser Körper, dessen Teile durch die Ortsverlagerung der Hand auf ihnen begrenzt werden; sie ist unsere Hand selber, sofern diese sich auf unserem eigenen Körper verlagert, um ihn zu berühren und seine Konturen zu begrenzen.* Hieraus ergeben sich die beiden abgründigen Fragen, an denen die Problematik Condillacs zerschellt ist. Die Hand ist das Instrument unserer Erkenntnis des Körpers, "aber", so fragt Maine de Biran, *"wie wird dieses Instrument zuvor erkannt?"* Und zwar so, daß es bewegt und gelenkt wird, wie es angemessen ist: *"Wie ist irgendein Bewegungsorgan ständig gelenkt gewesen, ohne erkannt worden zu sein?"*⁴

Da die Phänomenologie des Lebens eine radikale Aufklärung dieser doppelten Voraussetzung ist, erlaubt sie es uns, eine systematische Kritik darzubieten, welche alle mundanen Körpertheorien über das Denken Condillacs hinaus betrifft. Die folgenden Bemerkungen haben daher eine allgemeine Tragweite.

Als ein objektives Organ betrachtet, welches Teil des mundanen Körpers ist, bleibt die Hand außerstande, irgendetwas zu berühren und zu empfinden, auch nicht "die andere Hand" oder einen anderen Teil des Körpers oder sonst eines Körpers. Berühren und empfinden kann nur das subjektive Vermögen des Berührens. Einerseits bezieht sich dieses intentional auf das von ihm Berührte; andererseits ist dieser intentionale Bezug nur möglich, wenn er sich selbst in der pathischen Selbstaffektion des Lebens gegeben ist. Allein auf diese Weise, im voraus in sich hineinversetzt und im Besitz seiner selbst, ist das Berühren imstande, sich im Leben sowie als ein lebendiges Vermögen oder Können zu entfalten und zu handeln, zu berühren, was jeweils nur von ihm berührt sein wird, von einem Können, wie es das seine ist.

Wie wir jedoch schon sagten, wird das Berühren-können in diesem intentionalen Bezug zu dem von ihm Berührten niemals sozusagen in dem wahrgenommen, was aus ihm ein Können macht, in jener für sich selbst pathischen Immanenz, außerhalb derer keinerlei Können möglich ist. In dieser radikalen Immanenz des Lebens, welche das Berühren-können in dessen Selbstbesitz versetzt, schöpft letzteres nicht nur die Möglichkeit seines eigenen Könnens, sondern in dieser Immanenz des Lebens – und zunächst in ihr – beruht das Vermögen, sich zu bewegen; und unabhängig von diesem, außerstande, sich zu bewegen, wäre das Bewegen-können ohnmächtig. Weil es sich im Leben hält, ist das "Sich-bewegen" des Berühren-könnens eine immanente Bewegung. *Es ist die Bewegung, welche in ihrer Bewegung selbst in sich bleibt und sich selbst mit sich fortträgt, sich in sich selbst selbst bewegt – die Selbstbewegung, welche sich nicht von sich trennt und sich niemals selbst verläßt, da sie nicht den kleinsten Teil ihrer selbst sich von ihr ablösen läßt, damit dieser sich außerhalb ihrer selbst in irgendeiner Außenheit, in der Außenheit der Welt verlöre.* Auf diese Weise hält sich die Intentionalität

⁴ Mémoire sur la décomposition de la pensée, t. 2 (Oeuvres IV, Hg. P. Tisserand). Paris: P.U.F. 1949, 6 f. (Hvh. M. H.).

dieses Übersteigens im intentionalen Übersteigen des Berührens auf das von ihm Berührte hin niemals anderswo als dort, wo sie sich selbst in der Selbstgebung des Lebens gegeben ist.

Bestätigen wir dies auf einer sehr allgemeinen Ebene. Was die Philosophie einen Objektivierungsprozeß nennt, der in einer großen Anzahl ihrer Entwicklungen eine so wichtige Rolle spielt, ist niemals in dem Sinne möglich, wie sie es versteht. Ob es sich um den "Geist", die "Vernunft", die Subjektivität, das Bewußtsein oder um jede andere Gründungsinstanz handelt, es wird dieser Objektivierungsprozeß so interpretiert, als objektiviert sich das Vermögen, welches die Objektivierung vollzieht, selbst in dieser, indem es sich selbst vor sich stellte, um so selbst das Andere, das Äußere, das Differente zu werden: das "Gegen-über" oder das "Ob-jekt". Daß dergleichen sich niemals ereignet, die Objektivierung niemals eine Selbstobjektivierung ist, dies kann die Analyse der einfachsten und konkretesten Leibtätigkeit ausreichend beweisen. Die "Objektivierung", welche sich in jedem unserer Sinne vollzieht, indem sich die Sicht in die Ferne bewegt, das Berühren einen Gegenstand berührt, der Geruch den Duft einer Blume riecht, das Hören einen Ton vernimmt, welcher in der Welt erklingt – diese Objektivierung bedeutet, jedesmal das Ins-außen-kommen eines Außen, das Übersteigen einer Intentionalität, welche sich auf ihre Transzendenzhorizonte hin erhebt. Aber diese Bewegung des Übersteigens verbleibt in sich und bewegt sich in sich selbst; sie ist die Selbstbewegung des Lebens, welche sich in der pathischen Selbstaffektion dessen unzerreißbaren Fleisches mit sich selbst fortträgt.

Hier bietet sich uns eine entscheidende Verbindung zwischen Affektivität und Vermögen bzw. Können an. Wenn es ein sich selbst gegebenes Vermögen nur in der pathischen Selbstgebung des Lebens gibt, dann ist jedes Können nicht nur durch die Wirkung der Umstände affektiv, welche dem Eigenwesen des Könnens fremd wären, sondern weil dieses Wesen in jener pathischen Selbstaffektion ruht, welche ihm die Möglichkeit zu seiner Ausübung gibt, indem sie es in ihm selbst festmacht, um jenes Vermögen zu sein, welches es ist. Folglich herrscht in jedem Vermögen oder Können unseres Leibes das vorausgehende Vermögen einer transzendentalen Affektivität; jenes Vermögen der Affektivität, sich an sich selbst zu geben und sich mithin alles zu geben, was sich an sich selbst nur in ihr gibt – in ihr, welche das Wesen des Lebens ist. Insofern jede leibliche Leistung auf das Vermögen der Affektivität zurückverweist, welche diese in sich selbst versetzt, ist solche Leistung daher nur durch ihr Gestütztsein auf diesen Grund möglich; jede Kraft ist in sich selbst pathisch, und dies drückt im Grunde, ohne darum zu wissen, der Begriff des Triebes aus.

Nun gilt für die pathische Immanenz eines jeden Vermögens, daß es nicht nur sich selbst gegeben ist und als solches zu handeln vermag. Weil sich in einer solchen Immanenz nichts aus sich hinausbegibt noch sich von sich unterscheidet, ist das in ihr liegende Vermögen nicht nur sich selbst gegeben, sondern es ist sich *ständig*, ohne irgendeine Unterbrechung gegeben. Darüber hinaus gilt noch, daß es nicht nur kontinuierlich gegeben ist, sondern es kann nicht geschehen, daß dies nicht oder nicht mehr der Fall ist. Daraus ergibt sich einer der bemerkenswertesten Züge unserer ursprünglichen Leiblichkeit, in welcher sich die Gesamtheit der sie bildenden Vermögen versammelt und vereinigt. Als pathische Selbstgebung eines jeden dieser Vermögen ist die Leiblichkeit im eigentlichen Sinne das Fleisch für jedes Vermögen. Und weil sie auf diese Weise in ihm als dessen innerste Möglichkeit ruht, kann die Leiblichkeit dasselbe ins Werk setzen, wann sie es will. Doch ist diese Möglichkeit keineswegs abstrakt. Weil sie ein Fleisch ist und somit immer pathisch bestimmt bleibt, ist diese innere pathische Bestimmung eines jeden unserer Vermögen das, was es ins Spiel bringt. Hier erkennt man leicht die unbegründete Voraussetzung der ganzen condillacischen Analyse, die damit verständlich wird, das heißt *den Ursprung aller Bewegungen der Statue in ihrer rein-impressionalen Subjektivität gemäß dem Spiel ihrer Eindrücke*.

Damit wird zugleich die zweite unbegründete Voraussetzung der condillacischen Analyse ebenfalls transparent. Maine der Biran fragte Condillac, wie ein Organ in Bewegung ständig gelenkt werden kann, ohne erkannt zu sein. Allein die anfangs von Condillac angenommene, dann aber schnell verlorengegangene phänomenologische Voraussetzung – nämlich die Reduktion auf eine radikal immanente, impressionale Subjektivität – erlaubt eine solche Problemstellung, um die Aporie auszuschalten. Das "Organ in Bewegung", welches ständig gelenkt und erkannt werden muß, ist gerade nicht die Hand als objektiver Teil unseres objektiven Körpers – ebensowenig wie seine Bewegung eine objektive Ortsverlagerung im Raum ist. In ihrer reinen und darauf reduzierten Subjektivität beschrieben, ist die "Hand" nichts anderes als das subjektive Vermögen zu berühren und zu nehmen; jenes sich selbst gegebene und in seinen Besitz versetzte Vermögen innerhalb der pathischen Selbstgebung des Lebens – im Fleisch unserer ursprünglichen Leiblichkeit. Das Im-Besitz-

seiner-selbst-sein eines solchen Vermögens oder Könnens ist folglich nicht von seinem Erkannt-sein, von jener pathischen Selbstgebung unterschieden, von der wir sprechen. Das Fleisch schließt in sich sowohl die Möglichkeit zu handeln eines jeden unserer Vermögen sowie dessen Offenbarung ein; in ihm vollzieht sich zusammen die phänomenologische Verwirklichung der einen wie der anderen. Ebenso verhält es sich mit der Bewegung jenes "Organs in Bewegung", welches die "Hand" der "Statue" ist. Das "Sich-Bewegen" dieses subjektiven Vermögens zu nehmen, ist jene Bewegung, welche sich in sich selbst bewegt und in ihrem Selbstbesitz innerhalb der Immanenz unserer ursprünglichen Leiblichkeit verbleibt – es ist die Selbstbewegung des Lebens in seiner fleischlichen Selbstoffenbarung.

"Ich kann" bedeutet nicht, daß ich jetzt in der Lage bin, diese oder jene Bewegung zu machen. Die Wirklichkeit eines Vermögens erschöpft sich nicht in seiner einzelnen phänomenologischen Effektuierung; sie beruht im Vermögen, es zu vollziehen. Dieses Vermögen reduziert sich seinerseits nicht auf die Summe seiner potentiellen Verwirklichungen. Vielmehr herrscht eine prinzipielle und apriorische Möglichkeit über all diese "Verwirklichungen", und diese beherrscht Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sowie sie mir auch nicht genommen werden kann, nämlich alle Vermögen meines Leibes zur Entfaltung zu bringen. All diese Vermögen können ohne Ende wiederholt werden. Alle, weil es keines gibt, welches nicht innerhalb der Selbstgebung des Lebens in seinem Selbstbesitz verbliebe. Keines, welches mir nicht gehörte, weil sich die Ipseität jenes einzelnen Sich, welches ich bin, in der Selbstgebung, die das Vermögen an es selbst gibt, bereits so errichtet hat, daß es in mir nur als ein Vermögen gegeben wird, welches das meine ist. Folglich sind all diese Vermögen in mir wie ein einziger Leib, das heißt ein einziges Fleisch – in mir, der ich das Vermögen habe, sie alle auszuüben, sofern jedes von ihnen in mir zum Handeln angelegt, sich selbst in meinem eigenen Fleisch offenbart ist. Somit kenne ich es vor jedem Denken und unabhängig von diesem, vor jeder denkbaren Welt; dort, wo ich mir selbst ankünftig werde, und zwar auf jene Weise, wie ich mir ankünftig werde. Solcherart handle ich: in der pathischen Immanenz meines Fleisches.