

## **BUCHBESPRECHUNG** von Prof. Dr. N. A. Espinosa

GÜNTER FUNKE U. ROLF KÜHN, *Einführung in eine phänomenologische Psychologie* (Band 1 von "Seele, Existenz und Leben", herausgegeben vom Institut für Existenzanalyse und Lebensphänomenologie Berlin). Freiburg/München: Karl Alber 2005, 227 S.

Der II. Band dieses Werkes, unter dem Titel: *Patho-genese und Fülle des Lebens. Eine phänomenologisch-psychotherapeutische Grundlegung*, dessen Verfasser R. Kühn und Renate Stachura sind, ist auch letztes Jahr erschienen. Beiden Bänden soll ein dritter folgen, der 2006 erschienen ist. Sind beide ersten Bände theoretisch, so enthält der dritte nur *Berichte* aus der Praxis der Existenzanalyse und Lebensphänomenologie in verschiedenen Bereichen wie Medizin, Psychiatrie, Psychologie, Psychotherapie, Pädagogik und Religion. Schon von außen betrachtet ist die Artikulierung der drei Bände leicht ersichtlich: Hier geht es zuerst um die Einführung in eine phänomenologische Psychologie, welche sich als *Grundlegung* zur Psychotherapie erweisen wird, um zuletzt Kunde davon zu geben, wie fruchtbar die konkrete Arbeit von Psychotherapeuten, Pädagogen, usw. dann ist, wenn sie sich von solcher fundierenden phänomenologischen Psychologie leiten lassen.

Die Herausgeber dieses Werkes sind sowohl in Deutschland wie in Österreich bekannt. Günter Funke, geb. 1948, ist Leiter des Instituts f. Existenzanalyse u. Lebensphänomenologie in Berlin; er ist Theologe, bei V. Frankl ausgebildeter Psychotherapeut, mit eigener psychotherapeutischen Praxis. Hervorzuheben ist seine umfangreiche Vortragstätigkeit. Rolf Kühn, geb. 1944, ist Philosoph, lehrte Philosophie in Wien und ist wieder nach Deutschland zurückgekehrt, wo er seine schon zahlreichen Veröffentlichungen unermüdlich weiter vermehrt. Kühn steht ganz vorne in der phänomenologischen Forschung der Gegenwart, aus der er – wie es traditionell bei den Phänomenologen vorkommt – vielfältige Kenntnisse herausnimmt, die fruchtbare Anwendung auf die empirische Forschung vom Menschen (Psychologie, Psychotherapie, Kulturwissenschaften) finden, Wir haben hier wieder ein gutes Beispiel für die immer zu begrüßende Zusammenarbeit von echten Philosophen mit Vertretern anderer Disziplinen. Dass es in dieser Etappe seines intellektuellen Lebens offensichtlich Kühn ein Anliegen ist, den empirischen Wissenschaften vom Menschen einen breiteren Verständnishorizont für ihre praktische Arbeit zu bieten, bezeugt eine seiner letzten Initiativen (zusammen mit dem phänomenologisch orientierten Psychiater Jann Schlimme und dem Psychoanalytiker Karl Heinz Witte) die Publikation nämlich von "psychologik. Jahrbuch f. Psychotherapie, Philosophie und Kultur" (bei Alber). Renate Stachura, geb. 1948, ist Diplom-Psychologin, Psychologische Psychotherapeutin mit eigener Praxis, Leiterin der Familienberatungsstelle Berlin-Pankow und bisher Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Existenzanalyse und Lebensphänomenologie Berlin.

Der Text der *Einführung* und der *Grundlegung* ging aus einer Gemeinschaftsarbeit von R. Kühn, G. Funke und R. Stachura hervor, in der die Autoren ihre jeweilige phänomenologische, psychologische und psychotherapeutische Kompetenz zusammen einbrachten. In dieser Hinsicht ist der Text in seiner Gesamtheit jeweils kritisch von den drei Autoren reflektiert und verantwortet, gerade auch, was die lebensphänomenologischen Weiterentwicklungen betrifft. Aus unserem ersten Kontakt mit den hier wiederkehrenden Hauptgedanken Kühns ergab sich eine auch

in *Existenzanalyse* (3. Nov./98) veröffentlichte Rezension (siehe dieselbe Besprechung im Spanischen, in [www.um.edu.ar](http://www.um.edu.ar). Facultad de C.C. Jurídicas y Sociales. Reseñas Bibliográficas de Filosofía, R 7) seiner Habilitationsschrift: *Leiblichkeit als Lebendigkeit. Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität*, erschienen 1992 bei Alber. Danach habe ich andere Bücher von Kühn besprochen. Besprecher lesen ihre eigenen Rezensionen gern. Das Gegenteil ist bei mir der Fall. Frage ich warum, komme ich zum Resultat, dass ich als Besprecher gescheitert bin, und zwar deshalb, weil ich eine "orthodoxe" Besprechung schreiben wollte von einem "schwierigen" Philosophen; schwierig in doppelter Hinsicht: weil er schwierig schreibt und schwierige Gedanken zum Ausdruck bringt. "Orthodoxe" Besprechungen sind solche, wobei der Besprecher sich nicht die Mühe gibt, sich selbst einen breiten Raum zu verschaffen, innerhalb dessen verschränkte Sätze – wie die Knoten bei einem Gewebe – anfangen können sich aufzulösen, und zwar bis zu dem Punkt, wo uns irgendwie der Sinn des ganzen Netzes in den Blick kommt. Das Verwickelte entwickelt sich, das Zusammengesetzte wird einfach, letztlich haben wir vor uns die ersten Fäden des Netzes, wir verstehen die Richtung der ersten Bewegungen des Webers, aus deren Wiederholungen und weiteren Komplikationen sich die gesamte Arbeit ergeben wird. Kurz: was wir mit diesem Raum (Raum des Verstehens) gewinnen, ist der *Anfang* eines Denkens. Es gehört zum Wesen der Philosophie ein ständiges Ausgehen aus dem Anfang und ein ebengleich ständiges Zurückkehren zum Anfang; bei jedem Zurückkehren sehen wir klarer, was wir schon am Ausgangspunkt konfus verstanden haben. In der Philosophie handelt es sich um den Anfang. Das gilt auch für die Philosophie Kühns. Worum handelt es sich in der Kühnschen Auffassung der Phänomenologie?

## I.

Es gilt die Frage: was ist verständlicher – das Einfache oder das Zusammengesetzte? Allem Schein nach ist das Einfache verständlicher. Vielleicht ist es umgekehrt: das Komplizierte nämlich wird durch das Einfache – die Elemente, aus denen das Zusammengesetzte entsteht – verstanden; das Einfache aber setzt kein Einfacheres voraus. Wäre dies der Fall, wäre das Einfache nicht einfach, sondern zusammengesetzt. Gleich werden wir sehen, dass Kühn nicht deshalb schwierig schreibt, weil er über komplizierte Dinge reden will (das ist die Idee, die das breite Publikum von der Philosophie und den Philosophen hat. Ein Philosoph=jemand, der über komplizierte, unverständliche Dinge redet). Der phänomenologische Diskurs ist ein Kreisen um Etwas ganz Einfaches – dieses Einfache ist, wie oben gesagt, der *Anfang*. Die Schwierigkeit bei der Lektüre aller Schriften Kühns liegt woanders, nicht nämlich im Gegenstand seiner Phänomenologie, sondern darin, dass er einem in der Philosophie nicht schon ausgebildeten Leser keine Zugeständnisse macht. Das heißt: er gibt dem Leser keine Erklärung dafür, warum er von diesem Punkt – und nicht von einem anderen – ausgegangen ist, warum sein Ansatz dieser und kein anderer ist, wie seine Position gegen eine andere abgesetzt werden kann, usw. Mehr noch: gewöhnlich kümmert sich Kühn nicht darum, zu Beginn einer Schrift die Gründe, die Motive anzugeben, warum er ein bestimmtes Thema behandeln wird. Auch fehlen bei ihm Hinweise auf die vom Schriftsteller vorgedachte Artikulation der Exposition. Man sagt, dass die Philosophen, die das machen, "systematisch" arbeiten. Fangen wir die Lektüre irgendeines Kapitels aus einem Buch von Kühn an – wissen wir nicht, in welchem Moment des Diskurses er steht. Man hat den Eindruck, der Diskurs

habe schon woanders angefangen. Ist dies nicht ein Fehler des Denkers, auf jeden Fall ein Zeichen, dass er das komplizierte Denken, das seit den Griechen Philosophie heißt, ein bisschen zu "leicht" nimmt, weil er vielleicht literarisch begabt ist? Keineswegs. Dass man nicht weiß, wo, d. h. in welchem Segment des Diskurses Kühn steht, ist kein Fehler, sondern gehört zum Wesen der phänomenologischen Philosophie, von der oben gesagt wurde, es sei ein "Kreisen" um Etwas ganz Einfaches. Wenn wir uns im Kreise bewegen, ist es nicht so wichtig zu wissen, bei welchem Punkt des Kreises wir momentan sind. Das Wichtigste bei der Bewegung im Kreise sind nicht die erreichte Stationen, sondern das Bewegen selbst, der *Vollzug* der Bewegung. Das gehört zum Wesen der Phänomenologie, aber am Wesentlichsten gehört dies zur so genannten "radikalen" Phänomenologie, von der R. Kühn ein hervorragender Vertreter ist.

Das philosophische Denken Kühns ist vom – 2002 verstorbenen – französischen Philosophen Michel Henry, einen der führenden Figuren der Phänomenologie in Frankreich tief geprägt. Die Präsenz von Henry an der Denkweise Kühns ist so stark, dass – wie im Falle vorliegender Besprechung – kein Bezug auf die Philosophie Kühns gemacht werden kann, ohne gleichzeitig Henry zu nennen. Kühn hat sich die Henryschen Gedanken mittels der Übersetzung ins Deutsche einer guten Zahl von Werken Henrys zu eigen gemacht – eine immer undankbare Leistung, vor der ein Übersetzer nur nicht zurückweicht, wenn seine Anstrengung nicht um derentwillen, sondern eines "guten" Zwecks willen einen Sinn hat: durch seine sehr guten Übersetzungen nämlich konnte Kühn Henry den deutschsprachigen philosophisch Interessierten bekannt machen. Ich sehe in der Prägung der Denkweise Kühns von Michel Henry etwas mehr als einen Fall vom Einfluss eines Denkers auf einen anderen: als deutscher Philosoph knüpft Kühn an eine echt französische Linie des philosophischen Denkens – des so genannten französischen Spiritualismus (u.a. R. Descartes und Maine de Biran) – an, die in vieler Hinsicht sich von der typisch oder klassisch "deutschen" Mentalität unterscheidet. Merkwürdig ist die Verwandtschaft zwischen der Denkweise Kühns mit anderen französischen radikalen oder radikalisierenden Phänomenologen, wie E. Lévinas, J. Derrida, J.-L. Marion (dazu siehe R. K., *Radikalisierte Phänomenologie*, Peter Lang, 2002; auch meine spanische Besprechung von diesem Buch in Resenas Bibl. 22). Außer den erwähnten Philosophen bezieht sich Kühn auf Heidegger, und zwar am Anfang der Reihe. Die hermeneutische Phänomenologie Heideggers ist auch eine radikalisierte; aber der Philosoph aus Freiburg war kein typisch deutscher Philosoph. Die Verwandtschaft mit den Franzosen erklärt die Distanzierung Kühns – zusammen mit Henry – von Husserl und seiner Phänomenologie (Distanzierung heißt von Husserl Distanz nehmen, um seinen Ansatz weiter denken zu können).

Sofern diese Besprechung zunächst zur Erscheinung in *Existenzanalyse* (Bulletin der GLE Wien) bestimmt war, entschied ich mich, diesmal keine "orthodoxe" Rezension abzufassen (diese Rezensionen – wenn der rezensierte Philosoph schwierig ist – enden normalerweise in einer "negativen" Kritik, was bezeugt, dass der Besprecher den Philosophen nicht verstanden hat). Es ist mir ein Anliegen, zwischen dem Philosophen Kühn und den Lesern seiner *Einführung...* zu vermitteln, welche u.a. Leser von *Existenzanalyse* sind. Ich meine Leser, denen die Logotherapie Frankls und die Existenzanalyse A. Längles vertraut ist. Eine Vermittlung – oder, wie man sagt, Brücken schlagen – zwischen Philosophie und

empirischen Wissenschaften muss womöglich die Übertragung der philosophischen Begrifflichkeit in die gewöhnlichen Verstandesbegriffe vermeiden. Anstatt dessen versuchen wir hier, die Phänomenologie Kühns den Psychotherapeuten verständlicher zu machen, aber *mittels Kühn selber*, d. h. wir werden diesen ersten Band von *Seele, Existenz und Leben* nicht punktuell kommentieren (Hauptgedanken hervorheben; Motive, die den Autor zum Schreiben der Einführung geführt haben, usw.). Die Lektüre von diesem ersten Band ist noch schwieriger als die von anderen Büchern Kühns, zumal der Autor hier in wenigen Seiten Bezug auf Sachverhalte nehmen musste, für deren Erarbeitung in anderen Werken viel mehr Raum zur Verfügung stand. Das gilt vor allem für das oben erwähnte Buch *Leiblichkeit als Lebendigkeit* (640 S.!). Dann ist diese Besprechung eine *Aufklärung* eines Textes mittels anderer Texte desselben Autors. Den Psychotherapeuten in Wien überlasse ich also die Lektüre des I. Bandes, mit einer Empfehlung, dass sie vorher meine Besprechung lesen (es ist zu bedauern, dass das Denken Kühns bis heute in den existenzanalytischen Kreisen keine volle Rezeption gefunden hat).

Die Texte Kühns, die wir jetzt vor Augen haben, außer den schon erwähnten, sind Folgende: die Einleitung zu Michel Henry, *Radikale Lebensphänomenologie* (Ausgewählte Studien zur Phänomenologie), K. Alber, 1992; siehe auch meine spanische Besprechung in R 2. Anhang zu R.K., *Husserls Begriff der Passivität* (Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie, Alber, 1998 (siehe auch meine spanische Besprechung, in R 15). Dieser Anhang trägt den Titel: *Radikalisierte Passivität in der neueren Phänomenologie*, mit Bezüge auf Heidegger, Merleau-Ponty und Lévinas. (Es lohnt sich die Lektüre der Rezension dieses Werkes von Christian Lotz, in *Sic et Non – Forum for Philosophy and Culture*. Dies ist ein Beispiel einer negativen Kritik von einem Kritiker, der den Kern der Auffassung Kühns nicht verstanden hat). Zuletzt die Einleitung – mit dem Titel *Tragweite phänomenologischer Analyse* – zum II. Band von *Seele, Existenz und Leben*.

Wir beginnen mit einer Erläuterung des Gesamttitels dieses Werkes: *Seele, Existenz und Leben*. Dabei spüren wir eine gewisse Spannung, nicht so sehr zwischen *Seele* und *Leben* (seit Aristoteles spricht man der Seele – gr. *Psyché* – zu, Prinzip (*Arché*) des Lebens (*Zoé*) zu sein), sondern zwischen *Existenz* und der Doppelung *Seele/Leben*. Seit dem Aufbruch – mit Heidegger – der *Existenzphilosophie* sehen wir uns verpflichtet, *Existenz* vom *Leben* zu unterscheiden. *Leben* war Gegenstand der anderen – vor der Existenzphilosophie – vorherrschenden Richtung der Philosophie des vorigen Jahrhunderts, der *Lebensphilosophie* nämlich. Nach 1923, als Heidegger Freiburg verließ zur Übernahme einer Professur in Marburg – damals war *Sein und Zeit* in *statu nascendi* –, entwickelte sich Lebensphilosophie (Dilthey), Phänomenologie (Husserl) und Existenzphilosophie in einem friedlichen Nebeneinander; mehr noch, sie konnten – in *einem* Denker – eine gemeinsame Aufnahme finden: der junge Dozent Heidegger nämlich war vor *Sein und Zeit* ein fortgeschrittener Schüler Husserls, aber immer noch ein Lebensphilosoph; die *Existenz*, als Wesen des Daseins, hieß – vor *Sein und Zeit* – *faktisches Leben* und die Fundamentalontologie *Urwissenschaft*, deren Gegenstand eben dieses faktische Leben war. Nun, in *Sein und Zeit* vollzog Heidegger eine Abgrenzung zwischen *Leben* und *Sein*, und damit eine Absetzung der Analytik des Daseins gegen den Ansatz der Lebensphilosophie Diltheys (dazu siehe *SuZ*, § 10: Die Abgrenzung der Daseinsanalytik gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie). Ausgangspunkt

oder Anfang einer Fundamentalwissenschaft – so argumentierte Heidegger – kann nicht das *Leben* sein, zumal der Begriff des Lebens einer Auslegung bedarf, d. h. wir müssen fragen: was heißt Leben?, wie verstehen wir Leben? Wir verstehen Leben im Horizont des Seins. Dann ist der Ausgangspunkt einer Urwissenschaft das Dasein als das Seiende, das Sein versteht, usw. Das Nebeneinander im Titel des Werkes *Seele, Existenz und Leben* lässt, glauben wir, zweierlei verstehen: erstens, dass in diesem Werk der Versuch unternommen wird, zum *Leben* zurückzukommen, d. h. zu einer Situation des philosophischen Denkens, die in der Wende des 19. zum 20. Jahrhundert die vorherrschende war, bevor Heidegger seinen fundamental *ontologischen* Ansatz in Gang gesetzt hat. Das Zurück zum Leben müsse zeigen, dass eine Erschütterung des *ontologischen Monismus* (des Primats des Seins) möglich ist. Primat des Seins=was wir allererst verstehen, ist Sein (*id quod primo intelligitur est ens*, Thomas von Aquin, S.Th.). (Dazu siehe Kap. II von *Leiblichkeit als Lebendigkeit: Ontologischer Monismus und Phänomenbegriff*). Das andere, das im Titel angedeutet wird, ist, dass die Erschütterung des Primats des Seins nicht bedeuten kann, die von Heidegger vollzogene Wende vom *Bewusstsein* bzw. *Subjekt* zum *Dasein* zu verkennen. Der Ansatz Heideggers in *SuZ* ist radikaler als der Husserlsche Ansatz; aber noch radikaler ist der Ansatz einer *Lebensphänomenologie*. Was wir – als *lebende* Wesen allererst verstehen (fühlen), ist unser *Leben*. Das Wissen um das Leben ist dem Wissen um das Sein *vorgängig*, derart, dass ich sagen kann: ich *lebe*, also *bin* ich. Stimmt unsere Erläuterung des Titels, dann haben wir eine Erklärung dafür, warum der Herausgeber dieses Werkes – das Berliner Institut f. *Existenzanalyse und Lebensphänomenologie* – so heißt. Ich glaube nicht, dass das *und* hier bloß eine externe Verbindung zwischen zwei psychotherapeutischen Richtungen zum Ausdruck bringt, aufgrund der Tatsache, dass ihre Vertreter Wissenschaftler sind, die eine gute Ausbildung in Existenz- und Lebensphilosophie haben. Man redet heute von der *Komplementarität* der wissenschaftlichen Einstellungen bzw. Blickpunkte oder Perspektiven. Wir könnten das *und* des Titels in diesem Sinne interpretieren, wenn wir nicht wüssten, dass ein bedeutender Mitarbeiter am Berliner Institut ein Philosoph namens R. K. ist. Radikale Phänomenologen lehnen jede Rede von Komplementarität der Blickpunkte (Methoden, Verfahrensweisen) ab. Tatsächlich sind *Existenz* (Dasein) und *Leben* Namen des *Anfangs* bzw. *Prinzips*. Es kann nicht *zwei* Prinzipien geben. Auf der Ebene der Prinzipien (gr. *Archai*) gibt es keine friedliche Koexistenz: *entweder* das *oder* das, nicht das *und* das. Gleich werden wir die Folgen dieser Radikalität oder Fundamentalität (nicht Fundamentalismus!) für die praktische Arbeit sehen, z B. im Bereich der Psychotherapie oder Pädagogik. Ein aufmerksamer Leser der *Einführung* Funkes/Kühns wird zum Schluss kommen, dass das im Titel angedeutete Nebeneinander von Existenzanalyse und Lebensphänomenologie während der Darstellung langsam verschwindet. Es bleibt letztlich der radikale Ansatz der Lebensphänomenologie, der – mit Recht – als *radikal* bezeichnet wird.

Zunächst bedarf der Titel des I. Bandes: *Einführung in eine phänomenologische Psychologie* einer Erläuterung. Dabei ist anzumerken, dass es sich hier nicht um *die* phänomenologische Psychologie handelt, sondern um *eine bestimmte* Form derselben. Die hier einzuführende Psychologie ist nichts anderes als die *radikale Lebensphänomenologie* Henry/Kühnscher Prägung. Es gilt die Frage: warum die radikale Lebensphänomenologie jetzt *als Psychologie* angesprochen wird. Die radikale Lebensphänomenologie ist *ultra philosophisch*, im strengen Sinne einer

*Ersten Philosophie* oder einer *Urwissenschaft*, wie es Heidegger wollte, d. h. ein Wissen, das zum *Ursprung* bzw. *Grund* geht (und vom Grund ausgeht). Eine jede Psychologie dagegen ist ein *empirisches* Wissen, welches als solches niemals den Anspruch erheben kann, ein *grund-legendes* Wissen zu sein. Die Psychologie ist ein *fundiertes* oder *begründetes* Wissen, begründet eben durch die Urwissenschaft. Zu Beginn seiner phänomenologischen Forschung betrachtete Husserl die Phänomenologie und die Psychologie als gleichbedeutend. Er sprach von der *phänomenologischen Psychologie*, einer neuen Wissenschaft des Bewusstseins (der Seele, des Psychismus), die methodisch und inhaltlich fähig war, dem Modell einer bloß kausal-genetischen – erklärenden (naturalistischen) – Psychologie zu entkommen. Aber diese phänomenologische Psychologie wurde bald zur *Phänomenologie*, und so – im strengen Sinne – zu einer *Ersten Philosophie*, als sie die Gestalt einer *transzendentalen* Erkenntnis einnehmen konnte. Ist vielleicht die Kühnsche *phänomenologische Psychologie* nicht eine Reedition jener Psychologie, von der Husserl in seiner transzendentalen Forschung ausgegangen ist? Keineswegs. Sie ist nicht eine Erneuerung jener Psychologie, auch nicht eine bloße Wiederholung der transzendentalen Phänomenologie, so wie Husserl sie definiert hat; auch nicht eine neue Version der hermeneutischen Phänomenologie Heideggerscher Prägung; sie ist radikaler als alle diese Formen menschlichen Wissens, radikal in dem Sinne, dass sie alles, was sie weiß, aus der *Erfahrung des Lebens* – der Erfahrung, die das Lebens mit sich selbst macht (Grund-erfahrung) – schöpft. Diese Erfahrung (gr. Empirie) kommt *vor* (diesseits) der Erfahrung, die den Gegenstand aller Formen der empirischen Psychologie liefert, zum Vollzug. Die Psychologie, im Sinne einer radikalen Lebensphänomenologie, ist ein *rein empirisches* Wissen und als solches ist sie keine *Ontologie* des Lebens, auch nicht eine *Vor-Ontologie* bzw. *Fundamentalontologie* oder *Hermeneutik* (Auslegung) des Lebens. Sie ist nicht ein ontologisches Wissen, sondern ein rein *unmittelbares* oder *immanentes* Wissen *des Lebens* (Genit. Subj.) – *savoir de la vie*, wie Henry sagt.

Durch diese Präzisierungen gewinnt das Wort *Psycho-logie* bei Kühn die alte Bedeutung als *Logos* (Wissen) um die *Psyché* (Seele, *anima*); Psychologie hieß früher nicht Wissenschaft des Psychismus, der psychischen Phänomene oder des Bewusstseins. Die Psychologie als Lebensphänomenologie beschäftigt sich nicht mit den *données de la conscience*. Seele hieß früher *Ursprung des Lebens* (siehe, Aristoteles, *Peri Psyches*, II). Was die Seele macht, ist *Beseelen*, *Verlebendigen*, *Animieren*. Die Seele *gibt* allem, was sie berührt, Leben, und wenn es nichts zu berühren gibt, weil das, was zu verlebendigen wäre, nicht vorhanden ist, *schafft* die Seele ein Ding aus dem Nichts, d.h. Seele ist eine kreative Kraft. Was nun die Seele zuallererst beseelt oder was das Leben zuallererst verlebendigt, ist sie selbst. Das Leben gibt sich selbst Leben. Durch die Akte der Verlebendigung *konkretisiert sich* die Seele, d.h. sie macht sich *eins* mit sich selbst, sie *vereinzelt sich*. Die Konkretisierung der Seele heißt *Leib*. Verlebendigung heißt *Verleiblichung*. Die Seele gibt sich einen Leib. Hat sich die Seele schon verleiblicht, kann sie die Welt – das andere, was sie nicht ist – verlebendigen. Es befremdet diese *psychologische* Sprache. Am befremdlichsten ist, dass die Seele ein Wissen von sich selbst haben kann. Wir sind daran gewöhnt zu sagen, dass die psychologische Sprache das zum Ausdruck bringt, was im unseren *Innern* passiere. Einen Zugang zur Innerlichkeit verschaffe die *Introspektion* bzw. *Reflexion*. Ein Ego, das reflektiert, ist sich selbst *bewusst*. Die Psychologie als Lebensphänomenologie aber ist kein Wissen des Bewusstseins, ihr Gegenstand ist nicht das *dem Bewusstsein Gegebene*. Wenn wir

sagen: "Das Leben gibt sich selbst Leben" – sind wir dann nach *innen* oder nach *außen* gerichtet? Nach außen sicher nicht. Aber auch nicht nach innen, wenn dieses Innere (das Intrapsychische) als ein innerer Raum betrachtet wird, der sich vom äußeren Raum (Außenwelt) irgendwie unterscheidet. Innen- und Außenwelt unterscheiden sich gerade dadurch, dass die eine innen, und die andere außen ist. Die Bewusstseinspsychologie hat uns überzeugt, dass der *Psychismus*, als die innere Welt der Vorstellungen, wirklich existiert (das gilt auch in Bezug auf das *Unter-bewusste* bzw. *Unbewusste*). Da wir keine Erfahrung mit den so genannten *psychischen Phänomenen* machen können, wird die innere Welt von uns bloß *vorgestellt*, d.h. Psychismus bezeichnet eine bloße Vorstellung, bloß heißt hier: leer, ohne Inhalt. Dagegen: als lebende Wesen haben wir die echte Erfahrung, dass wir uns die *Kraft zum Leben* geben, z.B. wenn es nach einer Krankheit uns *besser* geht. Das Besserwerden heißt auch *Sich-erholen*, in der Erholung hole ich mich aus mir selber. In der Grunderfahrung des Lebens avisiert sich das Ego – nicht als *Ego* – sondern als *Sich*. Ich fühle *mich* lebend. Das Leben *affiziert sich*. Die *Selbstaffektion* ist einer der Kernbegriffe der Psychologie als radikaler Lebensphänomenologie (Siehe, am Ende des I. Bandes, das von R.K. verfasste Lexikon phänomenologischer Grundbegriffe, die dem Vokabular von Husserl, Heidegger und Henry entnommen wurden. Bei *Selbstaffektion* lesen wir: "Zentralbegriff bei M. Henry, der aber schon bei Kant auftaucht, um die Problematik der reinen Selbstheit des 'Ich denke' zu lösen; für die Lebensphänomenologie beinhaltet diese Selbstaffektion wesentlich die Einheit von Akt und Gehalt, das heißt von Affiziertem und Affizierendem, welche der Einheit des Berührtseins durch das Leben in allen Äußerungen entsprechen, welche in sich immer affektiv differenziert oder individuiert sind.")

Im III. und IV. Teil dieses Bandes, wo R.K. auf die *Einführung...* als solche eingeht (im I. Teil setzt er sich mit Freud und Adler und im II. Teil mit Frankl auseinander), finden wir Ausdrücke wie: *Der Mensch als lebendige 'Seele'* und *Seele als leibliche Bewegtheit*. Wären beide Ausdrücke Aussagen – Seinsaussagen –, hätte man anstatt *als ist* schreiben müssen: *Der Mensch ist eine lebendige Seele*. Dann stünden wir vor einem analytischen Satz, und Subjekt und Prädikat des Satzes wären identisch. In einer phänomenologischen Psychologie werden keine Wesensaussagen formuliert. Dieses *als* soll nicht andeuten: *Der Mensch 'ist' eine lebendige Seele*, sondern: *Der Mensch 'zeigt sich'* (phänomenalisiert sich) *'als' lebendige Seele*. Wenn man fragt: wie zeigt sich eine lebendige Seele?, bekommt man die Antwort: *Die Seele zeigt, dass sie lebendig ist, indem der Leib sich bewegt*. Man könnte auch sagen: *Die Seele zeigt sich als lebendig 'durch' die Bewegung des Leibes*. Lassen wir außer Acht, dass der Autor nicht *Bewegung des Leibes*, sondern *leibliche Bewegtheit* schrieb (später werden wir auf ähnliche Wortbildungen, wie *Leiblichkeit*, *Lebendigkeit*, *Subjektivität* – anstatt *Subjekt*, *Affektivität* – an Stelle von *Affekten* oder *Gefühlen* aufmerksam machen). Der Leser von Funke/Kühns Buch wird sicher mit Sympathie diese Rede vom Menschen als Seele, Leib ansehen, aber gleichzeitig – mir ist es passiert – wird es ihm auffallen, dass die Lebensphänomenologen nicht mit demselben Enthusiasmus den Menschen *als geistiges Wesen* ansprechen. Der Mensch sei nämlich eine Einheit von drei Dimensionen: *Geist*, *Seele* und *Leib*; bei Menschen – im Unterschied zum Tier – müsse (solle) die geistige Dimension die führende Rolle spielen; sonst bliebe der Mensch von den sinnlichen Trieben gefangen, von den Trieben getrieben (Frankl), usw. Die Kühnsche Psycho-logie (so getrennt schreibt Kühn das Wort Psychologie

im Titel des IV. Teiles: *Psycho-logie als Ursprung*) will – entsprechend ihrem Namen – *Psycho-logie* und nicht *Noologie* oder *Pneumatologie* sein. Bekanntlich steckt dahinter eine alte Streitfrage, nämlich nach den Unterschieden und möglichen Beziehungen zwischen Geist und Seele. Dieser Streit entzündete sich bei den Vertretern des *Sturm und Drang* und unmittelbar danach in der *Romantik* und letztlich in neueren Zeiten (etwa 1870 bis 1940) bei den *Lebensphilosophen* – Dilthey, Misch, Nietzsche, Simmel, Bergson, Klages, Ortega y Gasset, um die führenden Denker dieser Philosophierichtung zu nennen. In diesem Moment wäre es nicht abwegig zu fragen, wie sich die radikale *Lebensphänomenologie* von der *Lebensphilosophie* unterscheidet. Der Hauptunterschied liegt darin, dass die Lebensphilosophie im Allgemeinen *metaphysisch* gesinnt war, während die Lebensphänomenologie *phänomenologisch* arbeitet. Paradigmatisch für den *Geist/Seele*-Streit ist das berühmte Buch von L. Klages *Der Geist als Widersacher der Seele*. Mit unzähligen Varianten haben die Lebensphilosophen dem Geist vorgeworfen, er lähme, reduziere, fixiere, verunstalte, verdränge, letztlich töte er das Leben. In der Tat hatten die Lebensphilosophen Gründe dafür, dem Geist dies vorzuwerfen, weil das, was hier Geist genannt wird, nichts anderes ist als der *Verstand* bzw. die *Vernunft* des Rationalismus und Positivismus, der mathematische, kalkulierende, abstrahierende, simplifizierende Geist, der mit seinen Meduse-Augen alles, was lebendig, fließend, individuiert, wandelbar, warm ist, paralyziert, starr macht (Starrheit des Lebens=das Sein. Um das Leben erstarren zu lassen, muss man die Sinnlichkeit bzw. Affektivität einklammern, verstopfen; damit hört der Leib auf, *Leib* zu sein, er wird zum *Körper*). Der mathematische Geist sei nicht schöpferisch, wie das Leben, sondern eine bloß vorstellende, verallgemeinernde Macht, die nichts Neues bringt, sondern das wiederholt, was schon da ist; also der Geist ist an die Vergangenheit gebunden, nicht offen für die Zukunft, usw. Als metaphysischer kennt dieser Streit kein Ende. Es wird für immer wahr sein – vorausgesetzt, dass im Kosmos solche *Seinstufen* walten –, dass die oberen Schichten die Oberhand über die unteren haben und alle Versuche einer Umkehrung bzw. Umsturzes der “Werte” werden – zur Genugtuung der Metaphysik – früher oder später scheitern. Es ist ein großes Verdienst der radikalen Phänomenologie – zwischen den Lebensphilosophen und den Lebensphänomenologen steht Heidegger mit seiner *Überwindung der Metaphysik* –, dass sie sich nicht mehr um den Streit *Geist/Seele* kümmern. Sich nicht kümmern um etwas heißt, nicht dieses etwa zu übersehen, an ihm vorbeilaufen, es vergessen, sondern sich gegenüber diesem nicht einzustellen, sich dem nicht *entgegen-zu-setzen*. Damit gewinnt man die Freiheit dafür, über das zu überwindende Starre zu *springen* – *zurück*, wohin?

Oben sagten wir, dass es in der Philosophie um den *Anfang*, den *Ursprung* geht. Und der Ursprung heißt: *Leben* – nicht *Sein*. Dieses Leben *als Anfang* ist nicht das vom mathematischen Geist verdrängte Leben, es ist der Geist – *bevor* er sich über die ganze Welt und über sich selbst erhoben hat, um alle Wirklichkeit zu beherrschen. Geist und Leben sind *anfänglich* das Selbe. Die Idee des Geistes als Anfang oder Ursprung ist im Abendlande schon lange verloren gegangen. Wir müssen es Henry/Kühn und anderen verwandten Denkern verdanken, dass sie die alte Idee des Geistes als das Leben, das alles lebendig macht, zurückgeholt haben. Die Folgen der (Wieder)Verlebendigung bzw. Vergeistigung nicht nur für die Psychologie, sondern für unsere ganze Kultur (Kunst, Wirtschaft, Gesellschaft, Arbeit, Moral, Religion) sind unermesslich (Siehe in *Leiblichkeit als Lebendigkeit*

Kap. VII, § 1. Der affektive Grund von Individualität und Gemeinschaft; 2. Kultur als Lebenssteigerung; 3. Lebenswelterkrankung als Barbarei und Wissenschaftspathos; 4. Erdeinverleibung und technisierte Natur; 5. Ästhetik und mediale Visualisierung. M. Henry bezeichnet als "Barbarei" das Gesamtphänomen der "Erkrankung" der Lebenswelt als Folge der Ent-geistigung (De-vitalisierung) aller Formen der Kultur eines Volkes. Siehe von Henry, *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*, übers. von R. Kühn u. I. Thireau, Alber, 1996; auch meine Besprechung in R 5). Die radikale Lebensphänomenologie versucht, das Leben dort zu *erreichen*, wo es sich *versteckt*, *bevor* es beginnt, alles zu verlebendigen. Die radikalen Philosophen wollen *radikal* sein, nicht weil sie fundamentalistisch sind (mehr oder wenig fundamentalistisch war die Metaphysik), sondern weil sie aus einer Erfahrung heraus denken, die im Orient (z.B. bei den Buddhisten) nicht bekannt ist: die Erfahrung nämlich einer *Transformation* des menschlichen Geistes, welcher, in den Spätzeiten seiner individuellen und kollektiven Entwicklung, sich nicht mehr zeigt, wie er sich am Anfang des Lebens zeigte: am Anfang ist der Geist *Lebens-Spender* und *Empfänger*; später erhebt er sich zum *Herrscher* der Welt (Herr des Seins, sagt Heidegger im *Brief über den Humanismus*). Diese Transformation vollzieht sich aufgrund eines Aktes des Geistes, wozu nur *er* fähig ist: der Geist nimmt *Distanz* von sich selbst und *transzendiert sich*. Nur wenn der Geist sich selbst transzendiert, wird er vor uns *sichtbar*, kommt er ans Licht. Dieses Licht ist der Geist selbst – außer sich. In seinem "Versteck" (dies ist kein richtiges Wort, wenn wir vom Leben reden, weil es nie außer sich ist, *bei* dem, was es lebendig macht) ist das Leben nicht sichtbar. Nichtsdestoweniger *weiß* das Leben um sich selbst, indem es sich fühlt (Selbstaffektion). Indem es sich affiziert, ist das Leben ganz *in sich selbst* oder *bei sich selbst*, ohne Distanz zwischen dem Affizierenden und dem Affizierten. Diese Situation heißt, mit einem lateinischen Wort gesagt, *Immanenz* (*immanentia*); deren Gegenteil heißt *Transzendenz*, im Sinne von *Transzendieren* (Über-sich-hinausgehen).

Wir sind jetzt in der Mitte des phänomenologischen Denkens Henry/Kühns. Vom Verständnis des Gegensatzes *Immanenz-Transzendenz* hängt praktisch das Verständnis von allem ab, was in den Werken dieser Autoren zur Darstellung kommt. Da für diese Besprechung mir nicht genug Raum übrig bleibt, werde ich folglich eine Stelle aus dem ersten Paragraphen des *Ausblickes* von *Leiblichkeit als Lebendigkeit* – mit dem Titel: *Zur Problematik der Transzendenz und der Andersheit* - wiedergeben, wo der Autor sich bemüht hat, zu erklären – in einem bei ihm sonst ungewöhnlichen Sprachstil -, worin dieser Gegenstand besteht und welche Tragweite er hat in allen Bereichen des empirischen Wissens vom Menschen – darunter die Psychologie, die Psychotherapie, die Pädagogik, usw. Auf Seite 584 lesen wir: "Die Bedeutung der Affektivität bei Henry hat eine gewisse Relativierung des intellektuellen Bewusstseins sowie des Willens zur Folge, sofern sie lange das philosophische Denken beherrscht haben. Diese Affektivität kann durch nichts ersetzt werden, weil sie ein primordiales Wissen in sich birgt, auf das der Leib *vor aller reflexiven Thematisierung* (kursiv von mir) in seiner Bewegungsaktivität zurückgreift, um in dieser Welt (Lebenswelt) den Dingen lebendig gegenwärtig zu sein. Deshalb ist auch die Affektivität jene Nahtstelle, wo die Transzendenz in die Immanenz umschlägt bzw. in der letzteren ihren Grund erkennt, insofern in der Affektivität alle Erfahrung durch ein Sich für ein Sich stattfindet. Das Sein muss sich daher nicht in eine distanzierende Transzendenz

flüchten, sondern in der absolut affektiv-lebendigen Subjektivität kann es als reine Immanenz bei sich sein. In dieser unsichtbaren Innerlichkeit, die zugleich das Absolute als affektive Lebensselbstoffenbarung birgt, erreicht die Ontologie ihren Höhepunkt. Und da das Wesen der Affektivität zum *Sein als Leben* führt (kursiv von mir), geleitet es zur Wahrheit, die als ursprünglich in jedem Individuum einzigartig ruht. Unter Berücksichtigung all dieser Gesichtspunkte bildet dementsprechend der Lebensbegriff bei Henry die höchste Verwirklichungsebene des absoluten Grundes als das 'leben' (*vivre*) des Seins in seiner Einheit und Immanenz, wobei die Ontologie in ihrer Genese als phänomenologische Erscheinungsform gefasst ist: Die Affektivität als reine Offenbarung ist der vollkommene Begriff des Seins und damit die Vollendung der Metaphysik. Dadurch gelingt es dieser Lebensphänomenologie, ein erstaunliches Paradox zu lösen, insofern das Sein gleichzeitig Gegenstand eines absoluten Wissens ist, nämlich in der Affektivität seinen Begriff erhält, und dennoch darin etwas bleibt, was nicht gedacht werden kann (...). Der Logos des sich unmittelbar affektiv selbsterfahrenden Lebens bleibt jeder Vorstellung und jeder Wahrnehmung verborgen, ohne damit in sich selbst translogisch, 'autistisch' oder rätselhaft zu sein. Stillschweigend in jedem menschlichen Lebewesen leibhaftig gegenwärtig, ist dieser Logos der lebendigen Affektivität niemals fern, sondern immer nah." Der Autor verweist auf M. Henry, *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990.

Wir erläutern diesen Text anhand der bekannten Metapher der *Quelle*, aus der das ganze Wasser eines *Bergflusses* strömt. Die Metapher ist nicht nur eine Sprachfigur, sondern ein Mittel des *analogischen* Denkens, dessen Gebrauch – auch in der Philosophie – erlaubt ist, wenn die Verstandesbegriffe oder Kategorien nicht mehr ausreichen, irgendeinen Gegenstand aufzuklären. Es kommt ein Moment, wo wir auf die Kategorien verzichten müssen. Für die Wissenschaft bedeutet dieser Verzicht eine Katastrophe; im Alltag sind wir erleichtert, wenn unser Gesprächspartner, mit dem wir sachlich über ein bestimmtes Thema sprechen, und der spürt, dass wir etwas nicht *fassen*, plötzlich sagt: "Lassen wir die abstrakten Begriffe beiseite; machen wir einen Vergleich." Der andere unterstellt, dass ich wie er *verstehen*, was wir – mangels genauerer Kenntnisse der Sache – nicht *begreifen* können. Wir verstehen nämlich viel mehr als wir begreifen, Und auch gilt: nicht alles, was verstanden wird, kann zum Begriff gebracht werden. Die Metapher der Quelle und des Flusses dient als Mittel zu einer Analogie oder eines Vergleichs: *Immanenz* verhält sich zu *Transzendenz*, wie die *Quelle eines Flusses* zum *Fluss*. Im zitierten Text von Kühn – wie im allgemeinen in den Werken der radikalen Lebensphänomenologen – finden wie keine Metapher (anders war dies bei den Lebensphilosophen; bekannt ist das Bild des *Stromes*, um verstehen zu lassen, dass das Leben eminent beweglich, fließend ist. So sprach Bergson vom Leben in *L'évolution créatrice*; die Sprache von Nietzsche ist hauptsächlich metaphorisch; Heidegger, nach der *Kehre*, sprach wie der Dichter Hölderlin). Ein Grund für den Verzicht auf die Metapher ist vielleicht, dass diese Phänomenologen ein Experiment damit machen wollen, ob sie fähig sind, zu denken, bis zu welchem Extrem hin eine echt philosophische Begrifflichkeit reichen kann, ohne Gefahr einer Begriffskapitulation, oder – wie Kühn am Ende des Zitats sagt – ohne den Übergang zu einer translogischen, rätselhaften Sprache (was Heidegger vorgeworfen wird). Die Begriffe des Grundes (Grundbegriffe) sind immer wenig und inhaltlich sehr arm, z.B. der Begriff der Selbstaffektion. Die radikalen

Phänomenologen begnügen sich mit diesem Minimum an Begrifflichkeit, anstatt den Logos zu opfern.

Wie verhält sich die Quelle zum Fluss? Eine erste Antwort auf diese Frage wäre: die Quelle ist die Bedingung der Möglichkeit des Flusses, d. i. ohne die Quelle gäbe es keinen Fluss. Ist der Fluss im Gleichnis Symbol der Transzendenz, dann heißt dies: ohne Immanenz gäbe es keine Transzendenz. Das bedeutet: nur ein Wesen, das *bei sich* sein kann, vermag sich selbst zu *transzendieren*. Das gilt prinzipiell für die Lebewesen. Von einem Stein wäre dies undenkbar (beachte, dass Immanenz nicht *in sich*, sondern *bei sich sein* bedeutet; Immanenz heißt das Bei-sich-sein als unausweichliche Voraussetzung des Bei-anderem-sein. Dies geschieht durch die Transzendenz). Die Transzendenz ist eine *Bewegung*. Das fließende Wasser bewegt sich, indem die bestimmten Wassermengen aufeinander stoßen und sich nach vorne bzw. - wie im Bergfluss – nach unten treiben. Die Immanenz ist keine Bewegung, und doch ist sie - wie in der Quelle - keine absolute Stille. Hieße Immanenz Stille, wäre sie kein Bei-sich-sein; das Bei-sich-sein würde zu einem bloßen In-sich-sein, wie beim *toten* Wasser. Das Hervorquellen des Wassers oben aus den Felsen zeigt, dass die Quelle nicht tot ist, sondern lebendig. Auf das Fundierungsverhältnis zwischen Immanenz und Transzendenz wird in *L.L.* ausdrücklich hingewiesen: “Insofern die transzendente Weltranszendenz auf eine vorhergehende Offenbarung einer Immanenzsphäre angewiesen ist, bleibt im phänomenologischen Analysekontext diese Immanenz für die Transzendenz konstitutiv” (549). In diesem Zusammenhang wird das Wort “konstitutiv” in dem Sinne der Husserlschen “Konstitutionsanalyse” gebraucht.

Entscheidend ist hier ein richtiges Verständnis des Satzes: *Die transzendente Weltranszendenz ist auf eine vorgängige Offenbarung einer Immanenzsphäre angewiesen*. “Angewiesen” heißt etwas mehr – radikaler – als “von einem anderem ermöglicht, bedingt-Sein”. Das Kind ist auf die Eltern angewiesen, nicht von ihnen bedingt. Oben sagten wir: die Immanenz verhält sich zur Transzendenz wie eine Bedingung der Möglichkeit zu dem, was von ihr ermöglicht wird. Eigentlich wird die Transzendenz nicht von der Immanenz ermöglicht. Die Quelle kann auch als das Ermöglichende des Flusses im doppelten Sinne gedacht werden: 1. dass die Menge des Wassers der Quelle die des Flusses *erklärt*; es gibt im Fluss nämlich so viel Wasser wie in der Quelle; 2. dass ohne Quelle ein Fluss überhaupt nicht *gedacht* werden kann. Die Bedingungen der Möglichkeit des *Gedachtseins* einer Sache heißen *transzendente Möglichkeitsbedingungen* und sie werden durch die *transzendente Analyse* erschlossen. In seiner transzendentalen Phänomenologie erforschte Husserl die Bedingungen der Möglichkeit dessen, was dem Bewusstsein gegeben ist. Die Totalität des Gegebenen heisst die *Welt*. Die Welt ist uns gegeben, *weil wir in die Welt transzendiert haben*. Transzendieren heisst so viel wie *Intendieren* (Intentionalität des Bewusstseins). Die Entdeckung der Bedingungen der Möglichkeit der *Welt als des Gegebenen* wird durch einen Akt des Geistes zustande gebracht, der *transzendente Reduktion* heisst. Die Reduktion ist eine Art Bewegung, die, im gewissen Sinne, in eine umgekehrte Richtung geht als die Intentionalität: durch diese *gibt sich* das Bewusstsein eine Welt (das Gegebene); durch die Reduktion wird das *Gegebene* auf das *Gebende* zurückgeführt. So werden die Bedingungen der Möglichkeit des Gegebenen ans Licht gebracht: wir wissen jetzt, 1. dass eine Welt für uns erscheint, *weil* das Bewusstsein in die Welt transzendiert hat; 2. dass die *Weisen, wie* die Welt erscheint, von der *Weisen* der

Intentionalität abhängig sind. Die Reduktion könnte nicht zustande kommen, ohne vorhergehendes *In-Klammer-Setzen* der Welt, d. h.. die Suspension der *Thesis* der Welt (des Weltglaubens), *dass eine Welt* nämlich *da ist* – existieren wir oder nicht, sind wir wach oder im Traum, usw.

Die transzendente Reduktion reisst uns nicht aus der Welttranszendenz. Im Gegenteil : sie erhöht unser Bewusstsein davon, dass wir die Macht über die Welt haben. Die "Angewiesenheit" der Transzendenz auf die vorgängige Offenbarung der Immanenz darf nicht so interpretiert werden, als ob zwischen Immanenz und Transzendenz ein *Abhängigkeitsverhältnis* vor sich ginge, in dem selben Sinne wie eine Wirkung von deren Ursache oder das Mögliche von der Bedingung der Möglichkeit abhängt. Die logische Formel für dieses Verhältnis lautet: "weil das und das, dann das und das". Hier gibt es einen Übergang von dem *Weil* in das *Dann*, was im Verhältnis Immanenz-Transzendenz nicht der Fall ist – schon deshalb nicht, weil die Immanenz nicht *für die Transzendenz*, sondern *für sich selbst* steht. Die Immanenz sorgt sich nicht um die Transzendenz. Wieso, sorgt sich die Quelle des Flusses nicht darum, dass der Fluss genug Wasser bringe? Dies ist die *normale* Weise, wie wir im Alltag denken. Wir wollen wissen, für was etwas dient, was von etwas her sich *ergeben* kann. Kühn weist auf die Tatsache hin, dass wir viel leichter die Transzendenz als die Immanenz denken können. "Schon gut, Herr Besprecher, langsam ist es mir klar geworden, was Immanenz heisst; aber was hat man davon? Was hat man von einer Quelle, die nicht offen ist, die sich nur um sich selbst kümmert?" (Dies ist die am meisten verbreitete Idee der *Monade*, der Vernunft, des Geistes, dem vorgeworfen ist, er wolle ein *solus ipse* sein).

In der Quelle kann man wie zwei Seiten unterscheiden : die Seite, die auf den aus der Quelle strömenden Fluss geht, und die Seite, die nach innen auf die Quelle selbst geht. Beide Seiten berühren sich an der Öffnung im Felsen. Was lässt diese Öffnung ahnen? Um dies zu verstehen, haben nur diejenigen einen Zugang, die nicht unten bleiben und den schon breiten Fluss bewundern, sondern auf den Berg klettern und mühsam suchen, wo die Quelle liegt. Ist man dorthin gelangt, bleibt man vor der Öffnung stehen. Was macht der Bergsteiger vor der Öffnung? Nichts. Was will er wissen? Nichts. Er schweigt und *be-schaut*. Dieses Beschauen hiess gr. *Theoria* und lat. *Contemplatio*. Die radikalen Phänomenologen sind wie Bergsteiger, die nicht müde werden – bis sie das *Geschenk* haben eines *Spektakulum*. An einem Spektakulum interessiert nicht, *was* in den Blick gekommen ist, sondern *dass* etwas plötzlich, d.h. unerwarteterweise in den Blick fällt. Das Beschauen ist nicht *aktiv*, sondern *passiv*, eminent *rezeptiv*, *empfangend*. An diesem Beschauen *schlägt* – wie Kühn sagte – die Transzendenz in die Immanenz um. Nun, was sieht der Bergsteiger, wenn er bei der Öffnung verweilt? Er sieht und sieht wieder nicht. Er phantasiert, was alles *in der Quelle* vor sich geht. Dies ist schon eine echte *Grund*-erfahrung oder Erfahrung *des Grundes* bzw. des Anfangs oder Ursprungs. Dieses *des* ist, für den Bergsteiger, ein Genitivus Objektivus, für den meditierenden Philosophen, ein Genitivus Subjektivus. Der radikale Philosoph *phantasiert* nicht – das wäre eine *Vor-stellung* der Immanenz und so ein Rückfall in die Transzendenz. Eine Sekunde und der Beschauer ist schon *drinnen in der Quelle*. Das *Drinnen*-Sein in der Quelle – wie ein Fisch im Wasser – (dieses *in* ist kein Lokativ, sondern ein Akkusativ, wie das lt. *ad*; *drinnen*-Sein) soll hier mindestens Einem-etwas-*entgegenkommen* bedeuten, etwas *empfangen*, jede Distanz mit ihm aufheben, derart, dass das in Empfang-Genommene allein *geföhlt* wird). Dies ist

das *Offenbaren-lassen* der reinen *Immanenz* bzw. reiner *Subjektivität*, *Affektivität* oder *Leiblichkeit*.

Das Bergsteigen auf der Suche nach der Quelle symbolisiert eine *Reduktion*, die keine *transzendente* ist, in dem Sinne wie Husserl davon gesprochen hat. In seinen Vorlesungen vor *SuZ* und in *SuZ* sprach Heidegger von einer Reduktion im Sinne von *Destruktion*. Da er eingesehen hat, dass damit die Welttranszendenz, d.h. der *Horizont* der Welt oder die *Zeit*, nicht überwunden werden konnte, liess er den Ansatz von *SuZ* "in sich ruhen", verzichtete auf jede Reduktion und vollzog eine *Kehre* im Denken. Die Suche nach dem Ursprung erfordere die Überwindung des fundamentalontologischen Ansatzes der Seinfrage. So initiierte er – wie W.-F. von Herrmann sagt – den Ausarbeitungsweg der Grundfrage in der *seinsgeschichtlichen* Blickbahn (siehe v.Herrmann, *Wege ins Ereignis* und Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*). Der Ursprung kommt in unseren Blick, nicht weil wir mit ihm etwas machen, sondern mittels einer Aktivität, die keine Aktivität ist, sondern vielmehr ein *Sichloslassen* oder *Gelassenheit*. Es ist die typische Haltung dessen, der schon vorbereitet ist, ohne Hemmung *ins Freie zu springen* (siehe oben). Die Gelassenheit ist eine Art *Entmächtigung* oder *Entwaffnung* eines Subjekts, wodurch dieses die Überraschung hat, es könne etwas mit irgendeiner vorhergehenden Anstrengung bzw. willentlichen Zielverfolgung erreichen. Diesen Sprung benannte Henry *Gegen-Reduktion* (in den *Beiträgen* sprach Heidegger von einem *Gegenschwung*). Der Leser von der *Einführung* Kühns findet im *Lexikon* folgende Beschreibung der Gegen-reduktion: "Von M. Henry benutzter Begriff in kritischer Wendung gegen die klassische Reduktionslehre (Epoché), *da von der Welt aus kein methodischer Weg zum immanenten Leben führt, sondern in dessen selbstaffektiver Sphäre als absoluter Anfang direkt angesetzt werden muss* (kursiv v. mir); im weiteren Sinne daher der analytische Ansatz bei der unmittelbaren Lebensrealität gegenüber allen theoretischen Verkürzungen in Philosophie und Wissenschaften; im Bereich der Kunst die reine Abstraktion als Unabhängigkeit der subjektiven Sinnlichkeit von räumlichen oder figurativen Vorgaben."

Nach dem Gesagten versteht der Leser vielleicht besser, was diese von Kühn erhobene *Angewiesenheit* der Transzendenz auf die vorgängige Offenbarung der Immanenzsphäre bedeutet. Das große Verdienst der radikalen Lebensphänomenologie Henry/Kühns liegt darin, dass sie das *verständlicher* gemacht haben, was *im Grunde unseres Lebens* geschieht. Einfach wenn wir leben; mit anderen Worten, dass sie genug geschickt waren (sind), uns in die Erfahrung unserer Lebenserfahrung – unmittelbar, d.i., wie oben gesagt, ohne die Verkürzungen (Reduktionen) der Philosophie, mehr noch der empirischen Wissenschaften vom Menschen - zu führen. Für die phänomenologische Philosophie, für die Philosophie aller Zeiten, bedeutet der Eintritt in die Quelle des Lebens ein großes Ereignis, schon deshalb, weil seit den ersten griechischen Denkern dieser Eintritt für eine Unmöglichkeit gehalten wurde. Im Abendlande ist das nur den christlichen Mystikern gelungen. Man muss zugeben, dass die Sprache Heideggers in den *Beiträgen* schwer verständlich ist. Die Gründe für die Schwierigkeit, Heidegger zu verstehen, müssen m.E. in Heidegger selbst gesucht werden, in seinem Frühdenken nämlich, als Heidegger ein *Lebensphilosoph* – wie Dilthey – war. Aus was kann man das faktische Leben verstehen, wenn nicht aus dem Leben selbst? Unter der *Regie* von Aristoteles versuchte Heidegger, das *Leben* aus dem *Sein* zu verstehen. Zur Diskussion bleibt noch, ob Heidegger sich

während seiner ganzen Karriere von der *Transzendenz*, und das heißt vom *Sein* befreit hat. Das Primat des Seins bleibt unangetastet – man schreibe es mit *i* oder *y* (*Sein/Seyn*).

## II.

Die Angewiesenheit der Transzendenz auf die Immanenz ist ein komplexes Phänomen. Man beachte, dass man nicht bloß von der Immanenz redet, sondern von deren *Offenbarung*. Was sich in der absoluten Immanenz des Lebens offenbart, ist die *Subjektivität*. Diese Offenbarung ist keine *Erscheinung*. Das *Erscheinende* heißt gr. *Phänomen*. Um etwas erscheinen lassen zu können, muss schon ein *Horizont* offen sein. Nur weil der Horizont offen ist, kann Erscheinendes in den Blick eines Subjekts kommen. Da haben wir schon: 1. ein *Subjekt*; 2. das in den Blick des Subjekts gekommene Erscheinende oder *Gegen-stand* (bzw. *Ob-jekt*); 3. der *Horizont*, der sehen lässt, dass etwas in die Sicht kommt. Der Horizont fungiert als *Licht*, aus dessen Licht etwas zur Erscheinung kommt, d.h. *Phänomen* ist. Phänomen=was ans Licht gekommen ist. In der phänomenologischen Ontologie heißt das Erscheinende *Seiendes*, der Horizont, *Sein*; 4. was im Licht des Seins ist, hat *Sinn*, usw. Diese 4 Sachverhalte, und noch andere, sind die strukturellen Komponenten der *Transzendenz*. Die Offenbarung der Immanenz ist kein zusätzliches Moment der Transzendenz. Diese Offenbarung ist eine merkwürdige “Erscheinung”, da das, was sich offenbart, gleichzeitig sich *versteckt*, sich *verbirgt*. Die *Subjektivität entzieht sich dem Blicke des Subjekts*. Die Angewiesenheit der Transzendenz auf die Immanenz bedeutet also die *Einwurzelung* der Transzendenz in die Immanenz. Heidegger im *Vorwort* zu seiner Antrittsvorlesung in Freiburg *Was ist Metaphysik?*, unter dem Titel: *Zurück zum Grund der Metaphysik*, entwickelte den Cartesischen Vergleich der Philosophie mit einem Baum weiter, wobei die Wurzeln die *Metaphysik* darstellen, indem er fragte: aus welchem dunklen Grund saugen die Wurzeln des Baumes die Nahrung, durch die der Baum der Erkenntnis leben kann? Man kann sich vorstellen, was geschieht, wenn die Wurzel nichts zu saugen findet: der Baum wird *entwurzelt*. In *SuZ* hieß schon die *Entwurzelung* des Baumes des Wissens *Seinsvergessen*. Später interpretierte Heidegger das Seinsvergessen als ein *Seinsverlassen*: das Sein verlässt das Seiende, gründet das Seiende nicht mehr, was nicht bedeutet, dass das Seiende total verschwindet, es existiert weiter, aber wie ein trockenes Skelett. Heidegger benannte das seinsverlassene Seiende *Gestell*. Nun machte Heidegger den Menschen für das Seinsvergessen, wie für das Seinsverlassen, nicht ganz verantwortlich, da es “dem Sein selbst gefällt, sich zu verbergen” (Anaximander). Die Angewiesenheit der Transzendenz auf die Immanenz, von der Henry/Kühn reden, muss anders interpretiert werden: schuldig an der Entwurzelung der Transzendenz ist das *Subjekt*, nicht das *Leben*. Das Leben mag sich nicht so verbergen, wie Heidegger vom Sein sagt. Das Leben *gibt sich* dem anderen hin, damit das andere auch leben kann. Das gierige Subjekt *vergisst*, dass es aus dem Grunde vom Leben ernährt ist. Die Einwurzelung der Transzendenz in die Immanenz weitet die Öffnung der Lebensquelle auf, damit das Leben in die Welt ungehindert fließen kann. Metaphorisch gesagt: das Fließen-lassen des Wassers der Quelle – so wie es sich in der Quelle für sich selbst offenbart – in den Fluss ermöglicht das Wachstum aller Lebewesen; mit dem Fließen des Wassers in den Fluss gibt es mehr Wasser im Fluss als in der Quelle (Lebenssteigerung; siehe in *Leiblichkeit als Lebendigkeit*, VII, 2: *Kultur als Lebenssteigerung*).

Die Folge der Entwurzelung der Transzendenz ist die *Dürre*, die dürre Kultur des *Seins*, das Reich des mathematischen Geistes, für welchen nur das Wert hat, was *kalkuliert* werden kann. Das Kalkül setzt die *Objektivierung* eines Gegenstandes voraus, d. h., dass ein Gegenstand zu einem *Objekt* für ein Subjekt werde. Vielleicht ist der Gegenstand so lebendig wie das Subjekt, aber das Subjekt lässt den Gegenstand nur so erscheinen, wie es will: *als mögliches Subjekt eines Kalküls*. Wie oben gesagt, gehört die Objektivierung zur Transzendenz. Schon lange leben wir in eine wissenschaftlichen Kultur eingetaucht und wir sind uns dessen nicht bewusst, was durch die Objektivierung unserer Lebenswelt geschieht: die Lebenswelt ist keine *Lebens-welt* mehr. Die Objektivierung klammert alles aus, was ein *Lebewesen* ausmacht. Lebewesen sind nicht nur Pflanzen und Tiere, sondern auch Kunstwerke, ökonomische, politische Institutionen, religiöse Gemeinschaften, Völker. Die Lebensepoché setzt beim Subjekt voraus, dass es die innere Quelle seines Lebens abschnürt. Wir erinnern an das gedankliche Experiment von Descartes mit einem Stück Wachs: Was bleibt vom Wachs – fragt der Philosoph –, wenn ich all seine Eigenschaften ausklammere, die das Wachs, wie ein bestimmtes Naturding, auszeichnen? Es bleibt nur seine *Menge (Quantitas, Extensio)* (siehe Descartes, *Meditationen*). Für die Mechanik *ist* ein Stück Wachs *nur* ein *Körper*, mit bestimmter Länge, Breite, einem Gewicht, usw. Henry/Kühn sind nicht gegen die Wissenschaft und die Technologie eingestellt. Was hier in Frage steht, ist nur die Vorherrschaft von Wissenschaft und Technologie in allen Bereichen unseres alltäglichen Lebens. Sofern die Erschütterung der Macht der Wissenschaft kein utopisches Unternehmen ist, ist die radikale Lebensphänomenologie kein bloßes *theoretisches* Geschäft, sondern ist *praktisch* in dem Sinne, dass sie den Anspruch erhebt, neue Wege zu einer – menschlicheren – Lebensgestaltung zu eröffnen.

Als Philosoph (die Philosophen wollen – können auch – nicht ihre Mitmenschen belehren, weniger reformieren, wie die Pädagogen) redet Kühn über explosive Dinge mit derselben “Zartheit” und “Leichtigkeit” wie die Dynamit-Experten Granaten in die Hand nehmen. Deshalb hat man von seiner Redeweise die Idee, als ob man damit nichts *anfangen* könnte. In der Tat, mit dem, was die Philosophen sagen, kann man nichts anfangen. Wir sagten schon, dass das einzige Thema der Philosophie, insbesondere einer radikalen Philosophie, wie der von Kühn, der *Anfang* oder *Ursprung* ist. Kann man mit dem Anfang in der Hand nichts anfangen?! Man muss *Anfang* von *Beginn* unterscheiden. Wir verfügen über den Beginn, aber nicht über den Anfang. Ist der Anfang das Leben in seiner absoluten Immanenz, dann kann man das Leben nicht *in der Hand* haben, schon deshalb nicht, weil die Hand sich nicht bewegen würde, wenn das Subjekt keinen Lebensschwung hätte. Wie man sieht, sind diese explosiven Dinge, von denen die radikalen Philosophen reden, ganz elementare Dinge; sie sind deshalb explosiv, weil ihre Beachtung – oder Nicht-Beachtung – die Richtung, die innere Verfassung einer Kultur - von Grund auf – total ändern können. Deshalb sind die radikalen Phänomenologen so *strikt* mit allem, was mit dem Anfang zu tun hat. Das *oder* das, nicht das *und* das. Keine Komplementarität, sondern Ent-scheidung für das oder das.

In der *Einleitung* zu M. Henry, *Radikale Lebensphänomenologie*, wo die Philosophie Henrys – mit keinem lauten Ton – als *ein Werk über die Lebensursprünglichkeit* angesprochen wird, fasst Kühn behutsam mit der Zartheit derjenigen, die um die *Gefahr* wissen (in der heutigen *Risikogesellschaft* heißen

diese Leute *Risiko*-experten) die obigen Gedanken, wie folgt, zusammen: “Wenn ‘radikal’ kein Modewort sein soll, um den Leser bloß anzulocken, so erhebt es philosophisch den Anspruch, einer letzten Begründungsproblematik gerecht zu werden. Und was wäre mehr die Wurzel von allem, was ‘ist’ und ‘erscheint’, als ‘das Leben’? Sich diesem phänomenologisch zu nähern, kann dann nicht nur heißen, jeden Objektivismus zu meiden, sondern vor allem einen Grund aufzufinden, der in der Lage ist, sich zunächst selbst zu gründen. Insofern zeigt der Titel ‘Radikale Lebensphänomenologie’ prinzipiell eine Erste Philosophie im ontologischen wie im metaphysischen Sinne an” (17). In diesem Text ist Folgendes hervorzuheben: 1. Henry/Kühn halten eine Letztbegründung für möglich. In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts hat man über die Möglichkeit einer letzten Begründung menschlichen Wissens viel diskutiert. Diejenigen, die sich für die Unmöglichkeit solchen Unterfangens erklärt haben, argumentierten mit Recht, dass der Begründer (das Subjekt) – um be-gründen zu können - *hinter sich* gehen müsste. Tut er das, dann sieht er sich gezwungen, wieder hinter sich zu gehen, und so ein drittes Mal und unendlich viele Male, ohne dass es ihm einmal gelingen würde, den erwünschten Grund zu finden und zu legen (Be-gründung heißt so viel wie Grund-legung). Um begründen zu können, muss man schon über den Grund verfügen. Hat man schon den Grund, dann hat es keinen Sinn, nach einer letzten Begründung zu fragen. Also muss man auf diese Suche verzichten; 2. Henry/Kühn wollen gerade darauf nicht verzichten. Ihr Vorhaben ist insofern gerechtfertigt, als sie von Be-gründung im Sinne von *Gründung* reden. Als Heidegger – entsprechend dem Cartesischen Bild des Baumes – nach dem Grund (dem Boden) fragte, aus dem die Wurzeln des Baumes (die Metaphysik) den Nährstoff saugen, versuchte er, die Metaphysik zu *gründen* (besser ausgedrückt: die Metaphysik auf ihren Grund zurückzuschicken), nicht die Metaphysik zu *begründen*, schon deshalb nicht, weil die Metaphysik im System des Wissens die *begründende* Wissenschaft ist; 3. Der *gründende* Grund “ist in der Lage, sich selbst zu gründen”; 4. Der sich gründende Grund heißt – für Henry/Kühn – nicht *Sein*, sondern *Leben*. *Sein* ist der *begründende* Grund, der als ein solcher einer *Gründung* bedarf. In seiner Spätphilosophie – um “im Sein” eine Unterscheidung zwischen dem Sein als dem begründenden Grund und dem Sein als sich gründenden Grund zum Ausdruck zu bringen –, schrieb Heidegger – entsprechend der alten Graphie – für das letztere *Seyn*. Es bleibt zu fragen, ob es Heidegger gelungen ist, mit dem Gebrauch des Wortes *Sein* bzw. *Seyn* so viel zum Verständnis zu bringen, wie Henry/Kühn mit *Leben*; 5. Ist das *Leben* der Anfang, dann ist das *Sein* nicht der Anfang. Entweder-Oder. Das Leben ist *die Wurzel von allem, was ‘ist’ und ‘erscheint’*. Das Leben *erscheint* nicht, sondern *offenbart sich* (der Fluss erscheint, kommt ans Licht, während die Quelle im Dunkel bleibt).

Henry/Kühn grenzen die radikale Lebensphänomenologie gegen die “phänomenologischen Ontologien” der Gegenwart (darunter die hermeneutische Phänomenologie Heideggers) ab, indem sie zeigen, dass “das zeitgenössische Verständnis der Phänomenalität die griechische Denkvoraussetzung nicht aufgehoben hat. Das Sein wird nur zum ‘Phänomen’ und kann sich uns nur offenbarend zeigen durch die Vermittlung einer Distanz, eines Horizonts oder einer Ek-stasis. Nur in dieser äußeren Phänomenalisierung ist nach der ganzen bisherigen Tradition die ‘Gegebenheit’ von ‘Gegen-ständen’ möglich. Wie die Philosophen des Bewusstseins, der Vorstellung und der Erkenntnis verlieren infolgedessen auch die ‘phänomenologischen Ontologien’ der Gegenwart die wirklich *lebendige*

Selbstgegebenheit des Ego als *Selbstgebung*, die als Immanenz nach Henry die Bedingung jeder Transzendenz ausmacht" (Einleitung in: M. Henry, *Radikale Lebensphänomenologie*, S. 18).

Zu Beginn dieser Besprechung sagte ich, dass meine früheren Rezensionen von den Werken Kühns erfolglos waren; sie sind einfach gescheitert, und zwar deshalb, weil ich – vor dem Schreiben der Besprechung – mich darum nicht bemüht habe, mir selbst einen breiten *Verständnisraum* zu verschaffen. Ich habe Henry/Kühn nicht verstanden. Ich war da, und mir gegenüber waren philosophische Gedanken, die am Ende der Lektüre so verschlossen waren wie am Anfang. Da ich jetzt sagen kann, dass ich in einem ziemlich breiten *Verständnisraum* frei atmen kann, will ich die Hoffnung hegen, dass vorige Ausführungen ihr Ziel erreicht haben; es war mir ein Anliegen, dass die Leser vorliegender Besprechung *auch* in diesen Raum eintreten können. Zum Eintritt in den Raum – die alten Philosophen haben nicht vom Raum, sondern vom *Weg* (Weg zur Wahrheit) geredet – hat uns das Gleichnis der Quelle und des Flusses geholfen. Beide – Quelle und Fluss – symbolisieren das Leben. Was ließ uns diese Metapher verstehen? Wir haben verstanden, was ein Fluss ist: ein *Wasserstrom* (der Lebensstrom). Wir haben auch verstanden, warum wir verstehen, was ein Fluss ist: der Fluss *erscheint* (ist ein *Phänomen*), indem das Wasser hervorquellt und strömt. Zum Verstehen braucht man einen Horizont, ein Licht (das Sonnenlicht!). Haben wir verstanden, was eine Quelle ist? Unsere Verständniskapazität in Bezug auf eine Quelle reicht nur bis an die Seite der Quelle, die auf den Fluss geht. Wir sagen: Quelle *des* Flusses. Wie steht es mit der Quelle, wenn wir sie von der Öffnung *nach innen* hin betrachten?. Wir *sehen* die Quelle nicht, deshalb, weil sie nicht erscheint, sich nicht zeigt. Die Quelle in ihrem Innern ist kein Phänomen. In den bisherigen Ausführungen haben wir *von* der Quelle, *über* die Quelle geredet, sie war ein gewisser *Gegen-stand*, etwas *Gegebenes*. Wir haben uns die Quelle *vor-gestellt*. Sogar als wir gesagt haben, die Quelle sei *bei ihr selbst*, nicht *bei einem anderen*, wie der Fluss, haben wir uns die Quelle vorgestellt. Wir hatten nur eine Vorstellung der Lebensimmanenz.

Die Rede von einem *sich selbst gründenden Grund* ist auch eine Vorstellung (leere Vorstellung, d.i. ohne Inhalt). Der Leser muss sicher ahnen, dass nach dem Gesagten noch etwas zu verstehen bleibt. Wer daher auf dem Weg zur Wahrheit ist, muss zur Erkenntnis dessen vor-bereitet sein, dass es eine Wahrheit gibt, nicht im Sinne des *Erscheinens* eines Erscheinenden, sondern des "Erscheinens" eines *Nicht-Erscheinenden*. Dies ist die Wahrheit im Sinne von *Offenbarung*. Die Offenbarung geschieht nicht *jenseits*, sondern *diessseits* der Wahrheit als Erscheinung. Das bedeutet: die Wahrheit als Offenbarung *begleitet* uns, wenn wir uns auf den Weg zur Wahrheit als Erscheinung begeben. Das Leben in seiner absoluten Immanenz *geht voraus*, ist dem Lebewesen *vor-gängig*, *a priori*. Henry/Kühn unterscheiden 2 Apriori: das Apriori im Sinne vom *Horizont* oder *Welt* und das Apriori der reinen *Subjektivität* bzw. *Affektivität* oder *Leiblichkeit*. In der Tradition hat man das Apriori mit dem *Licht* verglichen. Das Apriori der Subjektivität (besser ausgedrückt: das A., das die Subjektivität ist) ist kein Licht, das Licht gehört zum Sehen, zum Wahrnehmen. *Leben* heißt nicht *Wahrnehmen*, *percipere*. Wenn wir leben, *fühlen* wir uns; wann? Immer – wenn wir laufen, schwimmen, essen, ein Gespräch führen, arbeiten und auch wahrnehmen. Die Erfahrung des Lebens ist nicht wie die eines Lichtes, sondern einer inneren *Wärme* oder einer *Kälte*, wie in der Depression. Und zwischen Wärme und Kälte breitet sich ein Skala unzähliger

*Tonalitäten aus.* Wenn wir leben, sagen wir auch, dass wir *Kraft* haben, oder keine Kraft – zum Lernen, zum Spaziergehen, usw. Wenn ich Kraft habe, sage ich: *ich kann*. Sofern die Subjektivität der ganzen Aktivität der Seele vorgängig ist, heißt sie *transzendente Subjektivität*. Wie schon gesehen, wir nähern uns der reinen Subjektivität mittels einer Gegen-reduktion.

Im Unterschied zur transzendentalen Reduktion im Sinne Husserls wird die Aktivität der Seele in der Gegenreduktion nicht *suspendiert*. Im Gegenteil: es ist *mitten im Schwung des Lebens* – ohne Reflexion –, wie wir *uns fühlen*, indem wir etwas tun. Das “paradoxe” Ergebnis der Gegenreduktion besteht darin, dass die Aktivität in Passivität umschlägt. Wir sind aktiv, wenn wir uns auf die Welt richten, in die Welt transzendieren. Durch die Wende der Transzendenz zur Immanenz entdeckt sich das Ego *rezeptiv, empfangend*. Wieder im Gleichnis gesagt: der Fluss fühlt sich lebendig, solange er nach vorne fließen kann. Noch lebendiger ist er, wenn er sich von der Quelle *bereichert* fühlt. Die Erfahrung, dass, wenn wir leben, das Leben *empfangen*, lähmt nicht die Aktivität, im Gegenteil: so hat man mehr Schwung, Kraft zum Leben, zum Handeln. In der Entdeckung dieser Wahrheit (Wiederentdeckung, weil sie von der langen Tradition der Kultur des *Machens* verschüttet war) liegt das große Verdienst der radikalen Lebensphänomenologen, wie Henry, Kühn und andere (dabei ist auch Jean-Luc Marion zu nennen. Über Marion erschien im Verlag Alber ein Buch mit dem Titel: *Von der Ursprünglichkeit der Gabe* (fr. *donation*). J.-L. Marions Phänomenologie in der Diskussion). Durch diese Entdeckung unterscheidet sich – radikal – die neue “Lebensphilosophie” von der alten wie Dilthey, Klages, Bergson. Bei allen diesen Denkern wird das Leben als *Fluss* oder *Strom* angesprochen. Die radikalen Lebensphänomenologen reden vom Leben als *Gabe, Sich-Gebung* (*donation de soi*) und *Sich-Empfangen*.

Das Leben *gibt sich selbst* Leben, es kommt *aus* sich *zu* sich. Sofern das Leben kommt, ist es *Gebendes, Gabe, Gebung*. Indem das Leben zu sich kommt, kommt es sich selbst entgegen, *empfängt sich*. Da das Gebende und das Empfangende das Selbe sind, gibt es zwischen beiden keine *Distanz*. Das Leben *berührt* sich, indem es sich selbst gibt und empfängt (Selbstaffektion). Die Selbstaffektion ist die Wurzel aller Affekte oder Gefühle. Als Wurzel der Affekte ist sie die reine Affektivität. Affizierten wir uns innerlich nicht, könnten wir, solange wir leben, keinen bestimmten Affekt haben. Was “empfinden” wir, wenn wir uns empfangen? Wir *er-leiden* (Pathos des Lebens). Im Erleiden haben wir die Bewährung, dass Leben (Verb) die Rezeption einer Gabe ist. Dass wir erleiden, solange wir leben, zeigt, dass Leben (Verb) *schwer* ist, Gewicht hat. Die Schwere des Lebens bindet uns mit der Erde (siehe in *Leiblichkeit als Lebendigkeit*, VII, 4 : *Erdeinverleibung und technisierte Natur*). Ohne das Spüren dieser Schwere könnten wir uns über das Leben nicht *freuen* (die Freude der Quelle – der Ernst des Flusses).

Kann die Psychologie bzw. Psychotherapie und Pädagogik einen Profit haben von den Entdeckungen der Lebensphänomenologie? Verstehen wir Profit in dem üblichen Sinne einer *Anwendung* von theoretischen Erkenntnissen auf die berufliche Praxis, dann kann von dem Gesagten überhaupt kein Profit erwartet werden. Vielmehr *erschüttert* diese Lebensphänomenologie – von Grund auf – die bisherigen empirischen Wissenschaften vom Menschen (B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M, 1983, hält die Erörterungen von

Henry für 'sprengsatzartige Analysen'. Zit. von Kühn), Wissenschaften, die – wie Kühn mit Recht sagt – fast exklusiv die Blickbahn auf die *Transzendenz* privilegiert haben. Einfach gesagt: man betrachtet den Menschen als ein *Objekt*. Damit wird die Tendenz des heutigen Menschen, – nur *nach außen gerichtet* – zu leben, verstärkt. Stattdessen sollten die Menschenwissenschaften dem Menschen helfen, seine Innerlichkeit wieder zu entdecken. Innerlichkeit=*geistige* Innerlichkeit, die auch *seelisch* und *leiblich* ist (siehe oben). Gleich werden wir sehen, warum Kühn in dieser *Einführung* sich kritisch gegen die *Existenzanalyse* Frankls – und überhaupt jede Form von Existenzanalyse – äußert. *Existenz* heiße nämlich *Offensein zur Welt*. Bei Frankl: der Mensch muss von sich selbst Distanz nehmen und sich selbst transzendieren, das Leben verantworten. Wo *liegt* dieses Leben, dem ich Ja sagen muss? Kühn weiß die Psychoanalyse Freuds zu schätzen, sofern die *Triebe* viel mehr als ein *transzendentes* Leben (die Werte), eine *Phänomenalisierung* (Offenbarung) des Lebens sind (siehe in diesem Buch, I. *Trieb und Fiktion in der Tiefenpsychologie*. 1. *Verdrängter Affekt und Kultur bei Freud*). *Transzendentes* Leben ist Leben als *Auf-gabe*; *immanentes* Leben ist Leben als *Gabe*. Wo es Gabe gibt, gibt es Gebendes und Empfänger. Echte Empfänger sind – ohne Simulierungen und Rationalisierungen – bereit, der Gabe entgegen zu kommen, deshalb, weil ihnen die Gabe *nötig* ist. Sie sind der Gabe bedürftig. Dies ist die "Wahrheit" der Triebe. Aufgaben benötigen wir nicht, auf jeden Fall sind wir ihnen *verpflichtet*. Die Pädagogik hat uns überzeugt, dass wir fähig sind, die Aufgaben zu erfüllen. Wir *sollen* es, weil wir es *können*. Die Erfahrung des Lebens zeigt uns, dass wir nicht einmal die unbedeutenden Aufgaben im Alltag zur Ausführung bringen können. Die *Soll*-Kultur verdeckt, verdrängt die vitalen Bedürfnisse.

Kühn bringt eine Reihe von echt "vitalen" (lebendigen) Akten. Die Reihe fängt mit *Bedürfen* an, und dann folgen: *Begehren*, *Verlangen*, *Sich-anstrengen* und letztlich *Tun*. Wie sieht eine Psychologie aus, die diese Begriffe herzlich – ohne Vorbehalt - aufnimmt? Das *Sich-anstrengen* zeigt am klarsten, dass wir *leibliche* Wesen sind. Sogar beim Laufen müssen wir uns anstrengen, sofern der Boden unseren Füßen *wider-steht*. Spürten wir von den Umwelt-Dingen keinen Widerstand (das wäre der Fall, nicht weil die Dinge plötzlich kein Gewicht mehr hätten, sondern weil wir nach ihnen – wegen Mangel an Vitalität – nicht mehr begeherten), wüssten wir nicht, dass sie *real* sind. Beim *Sich-anstrengen* schlägt die Lebensimmanenz in die Welttranszendenz um. Die Welttranszendenz wäre unmöglich ohne vorgängiges *Sich-anstrengen*, ohne *Begehren* und *Bedürfen*. Der sich selbst vorausgehende Leib ist die reine *Leiblichkeit*: "Wenn unser Leib – schreibt Kühn – ursprunghafte Öffnung auf die Welt zu ist, sich in ihm als Existenz das erste Wissen um sie erschließt, so bleibt radikal- oder lebensphänomenologisch zu fragen, wie ein solcher Leib, der die Welt kennt, *sich selbst* zuallererst zur Kenntnis wird? Dem Problem der leibhaften Weltvergegenwärtigung liegt logisch wie ontologisch die Beantwortungsmöglichkeit voraus, jenes Vermögen zu verstehen, mit dem wir uns die Welt als Transzendenz eröffnen *können*. Denn dieses Vermögen muss das je *meinige* sein, wenn sich in der Subjektivität als Existenz Welt für mich eröffnet. Sofern mein Leib dieses Vermögen ist, muss das Subjekt mit ihm, dem Leib, eins sein, d.h. mit ihm ineinander fallen. Und diese Ursprungsübereinstimmung von Leib und ich, diese Einheit unserer selbst, ist selbst ein 'Wissen', auf dem jedes Weltwissen gründet" (Einleitung in: M. Henry, *Radikale Lebensphänomenologie*, S. 34). Wir können diese Gedanken hier nicht weiter verfolgen (vgl. hierzu im

Einzelnen auch: R. Kühn, *Pierre Maine de Biran – Ichgefühl und Selbstapperzeption. Ein Vordenker konkreter Transzendentalität in der Phänomenologie*, Olms Verlag 2006).

Aus offensichtlichen Gründen interessiert uns zuletzt, den Leser der *Einführung* Funkes/Kühns auf dessen Erörterungen im II. Teil, der der *Existenzanalyse* Viktor Frankls gewidmet ist, aufmerksam zu machen. K. hatte sich schon mit Frankl – und zwar ziemlich ausführlich – in seinem Buch *Sinn-Sein-Sollen. Beiträge zu einer phänomenologischen Existenzanalyse in Auseinandersetzung mit dem Denken Viktor E. Frankls*, Junghans<sup>3</sup>1995 beschäftigt. Der Teil über Frankl beinhaltet 3 Unterteile: 1. Logotherapie nach V. Frankl., 2. Gewissen als ‘Sinn-Organ’ und 3. ‘Ich soll’ oder ‘Ich kann’? Zunächst ist hervorzuheben, dass ein Leser, der Frankl noch nicht gelesen hat, in den Erörterungen Funkes/Kühns keine schulmäßige, einführende Exposition finden kann. Von den vielen Arbeiten über Frankl, die ich gelesen habe, ist die Studie Kühns die erste, die streng gesagt dem Wissen-wollen eines Philosophen entsprechen kann. Kühn zentriert seine Exposition auf den bei Frankl zentralen Begriff des *Gewissens*. Wir können hier keinen punktuellen Bezug auf die Entwicklungen Kühns nehmen. Die Exposition Kühns ist im Allgemeinen *positiv* in dem Sinne, dass er Frankl das Wort gibt, d. h. er versucht, die Gedanken Frankls wiederzugeben und manche obskure Punkte zu erläutern. Nun, nach der Darstellung stellt sich Kühn Frankl gegenüber *kritisch* ein. Wir fokussieren den Schlussabsatz des 2. Unterteils, wo Kühn schreibt: “Die logotherapeutische Zentrierung solchen Lebens auf den bislang dargestellten Gewissensbegriff Frankls hin verschärft allerdings die Frage, *ob der Mensch in seinem Existieren ausschließlich Transzendenz sei oder ob all diese Vollzüge letztlich nur auf dem Grund eines rein phänomenologischen Lebens möglich sind?* (kursiv von mir)” (94). Man beachte, dass K. nicht die Transzendenz des menschlichen Existierens, sondern, dass der Mensch *ausschließlich* Transzendenz sei, in Frage stellt. (Es ist charakteristisch für die neuere Phänomenologie, dass die neue Generation von Phänomenologen die Resultate der Forschung der alten nicht *in Frage* stellt, als ob diese Ergebnisse irgendwie *falsch* wären. Die Philosophen stellen frühere philosophische Gedanken nicht in Frage, sondern sie *befragen* das schon Gefragte und Gedachte weiter. Es handelt sich um ein *in Frage stellen* als *Weiterdenken*).

Warum muss das von Frankl Gedachte wieder gedacht werden? Weil die Franklsche Auffassung des Gewissens in keinem Moment der Behandlung die Blickbahn der *Transzendenz* verlassen hat. Letztendlich ist Gewissen das *Wort Gottes*, *Gott in uns*, nur dass Gott *unbewusster Gott* ist. Der unbewusste Gott “spricht” aus einer Tiefe, besser ausgedrückt, aus einem Jenseits allen Bewusstseins. Dieser Gott ist *das Transzendente überhaupt* oder *die absolute Transzendenz*. Gott ist mehr transzendent als die Welt. Die Welt transzendiert das innerweltliche Seiende. Die Transzendenz Gottes ist nicht durch eine *transzendente* Methode erreichbar. Deshalb können wir nicht sagen, dass wir Menschen *in Gott* sind; höchstens, dass wir *in der Welt sind* (Heidegger). Kühn sagt, “man könnte Frankl in einer gewissen Weise vorwerfen, zu schnell von der Faktizität des Gewissens auf dessen Transzendentalität geschlossen zu haben, d. h., von einer ‘außermenschlichen Instanz’ oder sogar ‘personaler Seinsart’ auf einen ‘unbewussten Gott’” (96). (Bei Henry/Kühn gilt der Satz: *Wir sind in Gott*. Für die *Seins-Theologie* (griechischen Ursprungs) ist dieser Satz Produkt eines phantasierenden Denkens, das der elementaren “Tatsache” keine Rechnung trägt,

dass Gott – das *Ens Supremum* – der Welt und dem Menschen absolut transzendent ist. Die Theologie Henry/Kühns ist nicht griechischen, sondern *christlichen* Ursprungs: *Wir sind in Gott*, weil *wir in uns (bei uns) sind*. Dem Gott *begegnet* der Mensch in der *Immanenz* der Seele. Dort gibt es keine Distanz, kein Jenseits, sondern die absolute *Nähe*. Selbstverständlich bedeutet, dass wir in Gott sind, nicht, wir seien göttlich oder Gott).

Unter die Kritik Kühns fallen auch die Begriffe von *Existenz* bzw. *Person* bei Frankl: “Denn wenn die Person als absolut individuierte Selbstheit ihre *innerste Gewissheit* (kursiv v. mir) nur aus der Selbstgewissheit des sie affizierenden Lebens beziehen kann, dann vermag auch die logotherapeutische Gewissensrealität letztlich *nicht allein* (kursiv v. mir) in einem jeweiligen *Sinn*-vortrag aus einem ‘intuitiv Unbewussten’ (intuitiv, weil nicht reflexiv zugänglich, N.A.E.) heraus beruhen. Deutlich werden muss vielmehr, dass die Inanspruchnahme eines solchen geistig – oder sogar göttlich – Unbewussten im Licht radikal phänomenologischer Analyse mit der Gewissheit der innersten ‘*Könnens*’-Affektion identisch ist, worin sich das Absolute des Lebens (Gottes) unmittelbar offenbart. Jeder transzendente Gewissensvortrag als intentionales *Werten* einer Situation vermag dann nur in der immanenten Unmittelbarkeit einer solchen letzten Affektion selbst zu *gründen*, ohne die keine Intentionalität wäre”. (95) In diesem Text sei Folgendes hervorzuheben: 1. Bei Frankl wird der *Sinn* einer Situation durch eine doppelte Intentionalität erschlossen : *nach außen*, indem der einzelne “zwischen den Zeilen der Realität (Faktizität) lesen” kann, was er *hic et nunc* tun muss; *nach innen*, indem er seinem Gewissen folgt. Als Intentionalität sind *beide* Formen der Transzendenz: die erste auf die *Welt*, die zweite auf das *Göttliche* in uns. Der Zugang zu diesem Göttlichen ist eine *gefühlsmäßige Intuition* (“das Gefühl kann feinfühlicher sein als der Verstand scharfsinnig”, Frankl, zit. von K.). 2. Die *Existenz* ist bei Frankl dieses Seins-Konstitutiv der Person, nach dem sie auf die Welt (Werte) und deren Grund (Grund, der auch G. der Person ist) transzendieren kann. Dazu muss die Person sich selbst transzendieren und von sich Distanz nehmen. 3. Die gefühlsmäßige Intuition des Absoluten ist *toto coelo* anders als die *Könnens-affektion*. Diese ist kein Gefühl, kein Empfinden, sondern die Erfahrung Gottes in der Immanenz der Seele. Wenn man will: Gott und Seele *berühren sich* (wie die christlichen Mystiker gesagt haben). Die Seele empfindet nicht, sondern *leidet* (Pathos Gottes, Lebenspathos). Aus diesem Berührtsein springt kein *Sinn*, kein *Licht* heraus. Die *Könnens*-Affektion geschieht im Dunkel. 4. Jede Intentionalität gründet auf der *Könnens*-affektion. 5. Die Person ist nicht (ausschließlich) ein transzendierendes Wesen, sondern – als lebendiges Wesen – ein Ego, das mit sich selbst, mit Gott, mit den anderen in *Dialog* steht. Dieser Dialog ist kein Gespräch, sondern das reziproke *Mit-leiden* (Mit-Pathos), das *Leiden* eines mit dem anderen.

Funke/Kühn haben die Einsichten Frankls nicht *korrigiert*. So viel ich sehe, stehen wir hier vor zwei Philosophien, die aus zwei *Prinzipien* oder *Anfängen* arbeiten. Da der Anfang nur einer ist, differenzieren sich diese Philosophien aufgrund eines Geschehens, das einmal im Abendlande geschehen ist (echte Geschehnisse wirken weiter): ich meine die *Entscheidung*, die alle christlichen Denker treffen mussten, für die *griechische* oder die *christliche* Denkart. Beide Denkweisen differenzieren sich soviel wie der *Anfang-Sein* und der *Anfang-Leben* sich unterscheiden. Von dieser Differenz zwischen *Sein* und *Leben* haben wir in dieser Rezension viel gesprochen. Zwischen dem *Sein* und dem *Leben* gibt es eine Art Kampf, beide

kämpfen um das Primat: Primat des Seins/Primat des Lebens. Ich hoffe, dass die Leser den Sinn dieses Kampfes verstanden haben. Haben wir diesen Sinn vor Augen, dann kann jeder auch eine Entscheidung dafür oder dagegen treffen. Das Leben kämpft mit dem Sein, weil es vom Sein sich nicht *verarmen* lassen will. Das Sein kämpft mit dem Leben, weil es seine *Unerträglichkeit* in Klammer setzen will. Beide haben Recht. Von den radikalen Phänomenologen kann man nicht verlangen, dass sie neutral diesem Kampf beiwohnen. Henry/Kühn haben sich für das Leben entschieden (siehe Vorwort zu *Leiblichkeit als Lebendigkeit*). Deshalb – glaube ich – wird das anscheinend friedliche Nebeneinander des Titels des Berliner Instituts: *Existenzanalyse und Lebensphänomenologie* eines Tages kein Anschein mehr sein, es sei denn, man wird vergessen, dass zwischen diesen zwei Worten eine enorme Spannung waltet. Die Entspannung, wie sie in anderen Momenten unserer Denkgeschichte vorgekommen ist, wird zweierlei zeigen: das erste, dass die anderen Mitglieder des Instituts mit Kühn weiter zusammenarbeiten werden, wie es in so vielen Forschungsinstituten heute üblich ist, entsprechend dem Modell der Komplementarität der Gesichtspunkte; das andere, dass sie mit der Zeit wie Kühn denken; eine dritte Möglichkeit, dass Kühn nicht mehr ein radikaler Lebensphänomenologe sein wird, halte ich für ausgeschlossen.

Funke und Kühn stellen sich nicht nur der Franklschen, sondern allen Formen der *Existenzanalyse* gegenüber kritisch ein. Das Gemeinsame all dieser Formen ist das strikte Durchlaufen des Analytikers durch die Blickbahn der Transzendenz. Mensch-sein hieße dann nur *in der Welt sein*. Damit verkennt man den alltäglichen Befund, dass der Mensch auch *bei sich selbst* ist. Mehr noch: man verkennt, dass der Mensch nicht in der Welt sein könnte, ohne bei sich selbst zu sein. An einer Stelle sagt Kühn, dass das Üben der (psychologischen) *Selbsterfahrung* zum Erschließen dieses Bei-sich-selbst-seins ungenügend sei. Hier wird kein Verweis auf Alfred Längle gemacht, der bekanntlich, seit dem Bruch mit Frankl, die Methode der Selbsterfahrung, mit gutem therapeutischen Erfolg, anwendet. Die SE besteht in einem Wiedererleben dessen, was wir erleben, wenn wir leben. Die SE lässt die Grunderfahrung des Lebens wiedererleben. An Hand dieser Methode erarbeitete Längle seine Theorie der *Grundmotivationen*. Die Erforschung jeder Motivation wird durch eine Grundfrage eingeleitet: die 1. lautet: *kann ich sein?*, die 2. *mag ich eigentlich leben?*, die 3. *darf ich so sein, wie ich bin?*, die 4. *ich bin hier, aber was soll damit werden?* (Frage nach dem Sinn). Diese 4 Fragen können nicht mit einer *Erklärung*, d.i., mit der Angabe von Gründen, warum ich so empfinde bzw. reagiere, beantwortet werden, sondern mit dem spontanen Ausdruck dessen, was ich erlebe, wenn ich jetzt lebe und früher gelebt habe. Entscheidend ist dabei die *affektive* Komponente des Erlebens. Kurz: die SE dringt in die *Emotionalität* (Affektivität, Subjektivität) des Patienten ein. Es gilt die Frage: sofern die Länglesche Existenzanalyse die Affektivität erforscht, kann sie – im strengen Sinne des Wortes – als *Existenzanalyse* bezeichnet werden? Um der Tatsache Rechnung zu tragen, dass diese Analyse der Existenz zur Erschließung der Emotionalität des Patienten hinzielt, wurde sie von Längle nicht einfach als Existenzanalyse, sondern als *Personale Existenzanalyse* angesprochen.

Hat Kühn Recht, wenn er sagt, die Selbsterfahrung genüge nicht, um das Bei-sich-selbst-sein zu erschließen? *Bei-sich-selbst-sein* ist ein anderer Ausdruck für *Immanenz*, sowie *Bei-anderem-sein* für *Transzendenz*. Kühn redet nicht von einer *Erschließung* der Immanenz. Ich habe diesen Term, der ständig in der

hermeneutischen Phänomenologie Heideggers vorkommt, absichtlich verwendet, um den Ort der *Grenze* zu lichten, die eine radikale Lebensphänomenologie von einer hermeneutischen Phänomenologie – wo, glaube ich, die Länglesche Theorie der Grundmotivationen angesiedelt ist – trennt. Heißt *Erschließen* etwas *ans Licht* bringen und so ermöglichen, dass dieses etwas zu einem *Phänomen* wird, dann kann das Bei-sich-selbst-sein oder die Immanenz überhaupt nicht erschlossen werden. Eine erschlossene Immanenz ist keine Immanenz mehr, sondern eine Transzendenz. Damit weisen wir auf die extreme Grenze der *Personalen Existenzanalyse* Längles hin. Bei Längle handelt es sich um eine – zu therapeutischen Zwecken - *nur empirische, ontische*, keine *ontologische* (höchstens *vor-ontologische*) oder *radikal-phänomenologische* Erforschung der Subjektivität. Die hier gemeinte Subjektivität oder Emotionalität ist nicht die *reine* Subjektivität im Sinne Henry/Kühns. Was die SE im Sinne Längles ans Licht bringt, sind die Gefühle (Affekte, Emotionen), die jeder Mensch *hat*, wenn er in die Welt transzendiert. Beim psychisch-kranken Menschen hat die Erforschung der Emotionalität sofern einen heuristischen Wert, als sie dem Kranken und dem Therapeuten zeigt, dass jener in die Welt nicht (mehr) transzendieren *kann*, er ist irgendwie blockiert, gehemmt. Er will transzendieren (ein Lebensprojekt ausführen), aber er kann es nicht. Für die Personalen Existenzanalytiker muss schon klar geworden sein, dass es von der Emotionalität als dem Ganzen der Gefühle, die wir haben, wenn wir in die Welt transzendieren können bzw. nicht können, in die Subjektivität als absolute Lebensimmanenz keinen Übergang gibt, es sei denn, es kann die Immanenz nur mit einem *Sprung* (siehe oben) erreicht werden. Wieder im Gleichnis gesagt: man muss vor der Öffnung der Quelle nicht stehen bleiben, sondern den Mut haben, in die Quelle zu springen. Bei Henry/Kühn gibt es auch eine *Selbsterfahrung*: in der Grund-erfahrung oder Erfahrung des Lebens (Gen. Sub.) offenbart sich das *Selbst* (*Ego*) in seiner absoluten *Ipseität*. Beide Formen der Erfahrung sind absolut getrennt, aber beide sind Formen eines ontischen und so *empirischen* Wissens, d. h., Formen der *Erfahrung*, aus der kein Mensch prinzipiell ausgeschlossen ist. Um eine radikale Lebensphänomenologie zu praktizieren, braucht man keine besondere philosophische Ausbildung.

Das Nebeneinander des Titels *Existenzanalyse und Lebensphänomenologie* kann also nicht Komplementarität verschiedener Gesichtspunkte bedeuten. Eine Existenzanalyse – sei sie Franklscher oder Länglescher Prägung – sowie überhaupt die Psychologie und Psychotherapie finden in der radikalen Lebensphänomenologie Henry/Kühns nicht theoretische oder praktische Rekurse, um eine effektiv *menschliche* Psychotherapie betreiben zu können, sondern wie einen *Rückhalt* oder *Stützpunkt*, auf dem man ruhen kann, was so wichtig ist, insbesondere wenn man im Beruf schon viele Jahre tätig ist. Mehr noch: aus den unverständlichen Dingen, wovon die radikalen Phänomenologen reden, hört man ein mahnendes *Wort*: Achtung, nicht vergessen, dass wir in der Therapie ein *Individuum*, einen konkreten, unverwechselbaren, unverfügbaren, lebendigen, leiblichen, fleischlichen Menschen vor uns haben! Es ist gut, dass wir das ab und zu hören, wir, die den Anspruch erheben, die *Menschen-Kenner* zu sein.

Prof. Dr. N. A. Espinosa (Februar 2006)

*Korrespondenzadresse:*

Martinez de Rosas 44, 5500 Mendoza (Argentinien). E-mail: naespinosa@dynastar.com.ar