

Artur R. Boelderl

***Encore vivant, vivant encore – jusqu'à la mort*¹ / »Nun gut, leben Sie«²**

Über *Leben* als Leitmotiv bei Ricœur

*Der freie Mensch denkt über nichts weniger nach als über den Tod:
seine Weisheit ist nicht ein Nachsinnen über den Tod,
sondern über das Leben.*
Spinoza³

Am tiefsten Grunde seiner selbst ist das Selbst eine Implikation des Lebens, im doppelten Sinn, den der Genitiv erlaubt: das Leben, welches das Selbst impliziert, soweit es sich im Leiden wie im Handeln erfährt, und das Selbst, welches das Leben impliziert, wo und wann immer es in Erscheinung tritt. Der genaue Inhalt dieser Implikation lässt sich freilich nicht angeben, ihr Wesen – und damit der des Selbst wie der des Lebens – entzieht sich dem Wissen; zugleich ist er es, der sich doch stets zeigt, in der menschlichen Lebenszeit und über diese hinweg, der individuellen wie der kollektiven, der Biographie wie der Geschichte. Nicht der Tod ist das Unvermeidliche, das Unhintergehbare, Un-mögliche im Sinne einer Zumutung, der sich der Mensch letzten Endes hilflos ausgesetzt sieht, sondern das Leben,⁴ das mit dem Selbst auch dessen Tod impliziert, in seiner

1 Vgl. P. Ricœur, *Lebendig bis in den Tod*. Fragmente aus dem Nachlass (frz./dt.), Hamburg 2011, 22 [=LT].

2 Paul Ricœur an Olivier Abel, nach dem Zeugnis des letzteren in: ders., *Vorwort*, in: LT, XIX–XXXI, hier: XX.

3 B. de Spinoza, *Die Ethik*, übers. v. C. Vogl, in: Spinoza, *Die Ethik. Schriften und Briefe*, hrsg. v. F. Bülow, Stuttgart 1976, 1–305, hier: 254, 67. Lehrsatz.

4 Hierin liegt wohl auch der Punkt der größten Nähe, bei aller wechselseitigen Skepsis und Distanz, zwischen Ricœur und Derrida. Vgl. dazu u. a. P. Ricœur, *Jacques Derrida*, in: LT, 122–125; und Derridas Hommage an Ricœur: *Das*

radikalen Endlichkeit. Ihm, dem Leben, im Wissen darum dennoch – und deswegen – vorbehaltlos, wenn auch distanziert; nicht freudig, aber doch fröhlich – zustimmen, in es *einwilligen* zu können, das ist der Einsatz der philosophischen Wette Paul Ricœurs, die er in lebenslanger Auseinandersetzung mit seinen Vorläufern und Zeitgenossen im selben Diskurs, dem philosophischen, sowohl wie mit Vertretern anderer Diskurse, vornehmlich literarischen, theologischen, soziologischen, psychoanalytischen, linguistischen und politischen, frühzeitig geschlossen und die letztlich zu gewinnen er – ungeachtet seiner Betonung der unauflöslichen Dialektik von Ablehnung und Zustimmung resp. Verweigerung und Einwilligung – bis zum Ende gelassene Zuversicht auszustrahlen vermocht hat.

Im Wege solcher Implikation, will sagen: selten expliziter, also unvermittelter, direkter An- und Aussprache, dabei aber zugleich keineswegs versteckt oder verklausuliert, sei's bewusst oder unbewusst verschwiegen gar, sondern stets deutlich lesbar, wenn auch zumeist zwischen den Zeilen, ja zwischen den Kapiteln, um nicht zu sagen den Büchern, bildet das Leben ein Grundthema, ein Leitmotiv im Sinne eines *basso continuo* im Denken Ricœurs, eine vielfach geschwungene Klammer zwischen dem Frühwerk und den letzten Notizen, wie sie aus dem Nachlass herausgegeben worden sind, also zwischen der zu Ostern 1948 fertiggestellten *thèse d'État Das Willentliche und das Unwillentliche/Le volontaire et l'involontaire*⁵ und den rund 50 Jahre später niedergeschriebenen Texten *Jusqu'à la mort. Du deuil et de la gaieté/Bis zum Tod – von der Trauer und der Fröhlichkeit* mitsamt den damit sachlich in Verbindung stehenden Fragmenten,⁶ deren Entstehungszeit in die letzten Monate, ja Wochen vor dem Ableben des Philosophen im Mai 2005

gesprochene Wort. Geben, benennen, fordern, im vorliegenden Band, x-y, sowie Abel, Vorwort, XXIII, bzw. ausführlicher zum Verhältnis beider E. Pirolakis, *Reading Derrida & Ricœur. Improbable Encounters Between Deconstruction and Hermeneutics*, Albany/NY 2010.

- 5 Vgl. P. Ricœur, *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Paderborn 2016 (zur Datierung: 565) [=WU]; vgl. dazu auch J. Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Die philosophische Anthropologie Paul Ricœurs*, Berlin, Münster 2009, 41–74, sowie T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinnes. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Paderborn 2019.

- 6 Vgl. Fn. 1.

fällt.⁷ Chronologisch wie systematisch dazwischen liegen nicht nur offenkundige Instantiationen einschlägiger Begrifflichkeiten aus der zugehörigen Wortfamilie wie *Die lebendige Metapher/La métaphore vive*, sondern auch Bezugnahmen an vergleichsweise unerwarteten Stellen wie etwa in *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I/Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, als dessen grundlegende Frage Ricœur unter Verweis auf Wilhelm Dilthey die »nach der Beziehung zwischen Kraft und Sinn, zwischen dem Leben, das Bedeutungen in sich enthält, und dem Geist, der imstande ist, diese in einer kohärenten Folge zu verknüpfen«⁸ angibt und festhält: »Wenn das Leben nicht von Grund auf ein Bedeutungsträger ist, kann das Verstehen nirgendwo einsetzen [...]«⁹

Unter den Auspizien dieses erkenntnisleitenden Interesses am Leben stehen indes nicht nur Ricœurs frühe Phänomenologie sowie seine Hermeneutik im engeren Sinn, es prägt auch deren auf dem Gebiet der philosophischen Anthropologie gelegenes Fundament, insofern es die mit der Geschichtlichkeit des Menschen und der mit ihr einhergehenden Herausforderung, eine narrative Identität auszubilden, evozierten Themen *Erinnern – Vergessen – Verzeihen* informiert,¹⁰ denen sich der spätere Ricœur seit *Zeit und Erzählung/Temps et récit*¹¹ vordringlich zuwendet und denen insbesondere sein als »Dreimaster«¹² bezeichnetes *Magnum opus* von 2000 *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen/La mémoire, l'histoire, l'oubli* gewidmet ist.¹³ Nicht zuletzt kehrt das frühe Sujet der Einwilligung im Alterswerk in abgewandelter Form unter dem Titel einer in kritischer Distanz zur (im deutschsprachigen Kontext vor allem hegelianisch konnotierten) philosophischen Tradition konzipierten *Anerkennung* wieder.¹⁴

7 Vgl. C. Goldenstein, *Nachwort*, in: LT, 131–135.

8 P. Ricœur, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, 14.

9 Ebd.

10 Vgl. P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998.

11 Vgl. P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I–III*, München 1988–1991.

12 Abel, *Vorwort*, XXVII.

13 Vgl. P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004 [=GGV].

14 Vgl. P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006; vgl. dazu Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 74.

Die mit dem Namen Dilthey bereits aufgerufene nicht nur hermeneutische, sondern in gewissem Sinn auch lebensphilosophische Filiation von Ricœurs Denkens bezeugt sich exemplarisch in Passagen wie dieser aus *Hermeneutik und Strukturalismus*: »[...] Diltheys Problem war es, den *Geisteswissenschaften* im Zeitalter der positivistischen Philosophie eine den Naturwissenschaften vergleichbare Gültigkeit zu verleihen. Dabei handelte es sich zunächst um ein Problem rein erkenntnistheoretischer Natur. [...] Doch sprengte das Problem den Rahmen einer bloßen Erkenntnistheorie: Die Interpretation [...] ist nur ein Teilsektor des viel weiteren Verstehensbereichs überhaupt, der sich von einem psychischen Leben zu einem fremden psychischen Leben hinbewegt; das hermeneutische Problem wird zu einem psychologischen, denn Verstehen bedeutet für ein endliches Wesen, sich in ein anderes Leben hineinzusetzen. [...] Und dieses Paradox verweist [...] auf eine noch grundsätzlichere Problematik: Wie kann sich das Leben, indem es sich ausdrückt, objektivieren? Wie bringt es, wenn es sich objektiviert, Bedeutungen zutage, / die von einem andern [sic] geschichtlichen Wesen [...] verstanden werden können?«¹⁵

Angesichts ihrer ist die gleichsam ideen- wie werkgeschichtliche Beobachtung der maßgeblichen Rolle des Lebens bei Ricœur wenig überraschend und verdiente vielleicht gar nicht, im Zusammenhang eines Handbuchs mit einem eigenen Lemma gewürdigt zu werden. Was ihre Besonderheit ausmacht, ist jedoch der Umstand, dass Ricœur das Leben in Abkehr von der im Abendland maßgeblichen Perspektive auf dessen Endlichkeit im Sinne des Sterbenmüssens, also auf den *Tod* des Menschen, von *Anfang an* (und noch bevor Hannah Arendt 1958 in *The Human Condition/Vita activa oder vom tätigen Leben* den wirkmächtig werden sollenden Ausdruck *Natalität* vulgo *Gebürtigkeit* dafür einführte)¹⁶ von *Anfang her* fokussiert, von der *Geburt*.

In kritischer Auseinandersetzung sowohl mit Husserl, was dessen Festhalten an der prinzipiellen Möglichkeit des Durchsichtigmachens auch anderer als kognitiver, zumal voluntativer Bewusstseinsleistungen durch und für dieses Bewusstsein, das transzendente Cogito selbst, im Wege der phänomenologischen Reduktion

15 Ricœur, *Hermeneutik und Strukturalismus*, 13 f.

16 Vgl. H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart 1960.

betrifft, als auch mit Martin Heidegger und dessen trotz gegenteiliger Beteuerungen eben nicht nur methodischen Privilegierung des Todes im Verständnis des Daseins als Seins-zum-Tode aberkennt Ricœur dem Bewusstsein bereits 1950 in *Das Willentliche und das Unwillentliche* die Fähigkeit zur Selbsttransparenz, indem er jene Momente herausarbeitet, die sich als absolut unwillentlich der Verfügungsgewalt bzw., recht eigentlich verstanden, schon dem Zugriff des Bewusstseins als solchem entziehen, insofern sie ihm schlicht vorgegeben sind, als da wären: der Charakter – der später als Gestalt des Selbst zwischen Selbigkeit und Selbstheit in abgewandelter Form wiederkehrt –, das Unbewusste und das gebürtige Leben.¹⁷ Das Ausmaß der – sonst oft im Vergleich mit anderen französischen Autorinnen und Autoren seiner Generation bemängelten – Originalität Ricœurs in dieser Hinsicht (und nicht zuletzt das Ausmaß seiner Abkehr vor allem gegenüber Heidegger) verkennt, wer in dieser Pointe lediglich einen »ursprünglicheren Verweis des Todes auf die Geburt«¹⁸ erkennen kann und beide auf »die unmögliche Erfahrung des eigenen Todes sowie der eigenen Geburt«¹⁹ engführt. Den »unwiderruflichen Vorrang«²⁰ der letzteren gegenüber ersterem, den Ricœur in seiner mit Arendt geteilten bewussten Aufmerksamkeit für das tätige Leben betont, begründet er nämlich just damit, dass der eigene Tod schlicht *keine mögliche* Erfahrung darstellt, eben eine *unmögliche* Erfahrung (die auch keine Erfahrung *der Unmöglichkeit* ist – keine *Möglichkeit der Unmöglichkeit*, wie Heidegger wollte, sondern die *Unmöglichkeit der Möglichkeit*, mit Emmanuel Levinas gesprochen), während die Geburt hingegen, in diesem Punkt bei aller sonstigen Vergleichbarkeit und Analogie mit ihm radikal anders als der Tod, eine nicht nur mögliche, sondern *ipso facto* (des Lebens, *meines* Lebens) immer schon *wirkliche* Erfahrung konstituiert, alldings gleichsam eine »Erfahrung ohne Erfahrung«, deren Gehalt sich mir wesentlich *entzieht*, wie sich mir zugleich ihr Sinn erst erschließt, insofern er mir in Gestalt des Lebens, das ich zu leben

17 Vgl. B. Liebsch, *Zum kollektiven Versuch, Paul Ricœurs Werk im Kontext des 20. Jahrhunderts verständlich zu machen*, Projektskizze (unveröff.) Siehe dazu jetzt die Einführung zum Band I.

18 Abel, *Vorwort*, XXIV.

19 Ebd.

20 Ebd.

habe, *aufgegeben* ist. »Auf den ersten Blick«, so schreibt Ricœur in *Das Willentliche und das Unwillentliche*, »scheint es so, als ob man darauf verzichten müsste, im Bewusstsein auch nur die geringste Bezeugung meiner Geburt zu finden; schon das unklarste Bewusstsein findet mich bereits am Leben. Und trotzdem ist gerade dieses Entfliehen meiner Geburt, die dem Zugriff meiner Erinnerung entgeht, der charakteristischste Wesenszug dieser Erfahrung – wenn man diese Unzulänglichkeit der Erfahrung denn Erfahrung nennen kann« (WU, 514). Konsequenterweise ist jede »Erinnerungsarbeit«, wie Ricœur Jahrzehnte später in ganz anderem Kontext festhält, eine »Arbeit, die man auch mit einem Geburtsvorgang vergleichen kann«²¹, eine Bemerkung, die das systematische Band zwischen den »Lebens«-Themen Zeit und (erzählte-erzählbare) Geschichte deutlich in den Vordergrund rückt und deren unauflöslichen Zusammenhang begründet, während es sie gleichzeitig in weitem Rückgriff auf den, was seinen Bezug zur Geburtlichkeit betrifft, nachmals weitgehend verschütteten Beginn der abendländischen Philosophie in der sokratischen Mäeutik als Hebammenkunst historisch kontextualisiert.

Aus Ricœurs Sicht stellt sich die in der Geburt gründende Aufgabe des Lebens auch deswegen als eine vordringlichere Aufforderung zur beständigen, *eo ipso* lebenslangen Auseinandersetzung mit der eigenen Endlichkeit dar, als es der wissensmäßige Bevorstand des eigenen Todes tut, weil sie mir abverlangt, stets aufs Neue folgende Frage zu beantworten: »Kann ich [...] wirklich in mein Leben, in mein Unbewusstes, in meinen Charakter einwilligen?« (WU, 516), während ich die andere Grenze meiner Endlichkeit (im Sinne der berühmten Wendung Epikurs in seinem Brief an Menoikeus: »Solange wir da sind, ist der Tod nicht da, wenn aber der Tod da ist, dann sind wir nicht da«)²² trefflich, d.h. dauerhaft und erfolgreich, ausblenden kann. Nicht erst der Tod, sondern das mit der Geburt unweigerlich mitgegebene Am-Leben-Sein konstituiert jene unent-rinnbare Faktizität, zu der uns zu verhalten wir aufgerufen sind, zu der wir uns, recht betrachtet, nicht *nicht* ins Verhältnis setzen können, auch wenn wir uns weigern, ihr unsere Zustimmung zu

21 P. Ricœur, *Vom Übersetzen. Herausforderung und Glück des Übersetzens*, Berlin 2016, 7.

22 Auf die Ricœur direkt zu sprechen kommt; vgl. WU, 532.

erteilen, ob gesamtheitlich oder teilweise, so dass der Begriff Leben bei Ricœur für all das zu stehen kommt, »was ich nicht gewählt habe und was ich auch nicht ändern kann«²³.

In glänzenden Analysen der vermeintlichen Analogie zwischen Geburt und Tod mit Blick auf deren jeweilige Bedeutung für das Leben, die Ricœur an der Schwelle zwischen der erlebten Notwendigkeit im Sinne der unaufhebbaren *conditio humana* einerseits und dem schwierigen Weg des von ihr bedingten Einzelnen zur Einwilligung in diese seine ihm auferlegten Bedingungen andererseits ansiedelt,²⁴ entzieht er der auf Parmenides zurückgehenden Engführung beider Enden des Lebens so behutsam wie beharrlich jede Überzeugungskraft und desavouiert damit sukzessive den mit dessen apodiktischem Satz schon am Anfang der abendländischen Ideengeschichte angeschlagenen pessimistischen Grundton: *Jede Geburt bringt einen neuen Tod zur Welt*. Diese Sichtweise beruht auf einer, um im musikalischen Register zu bleiben, enharmonischen Verwechslung, die insbesondere noch Heideggers Denken über die Daseinsanalytik von *Sein und Zeit* hinaus prägt.²⁵ Im Bezug auf das Ich, soweit es unwillkürlich dadurch gekennzeichnet ist, *am Leben zu sein*, sind Geburt und Tod, Geborensein und Sterbenmüssen nämlich keineswegs äquivalent. Wer ihre Austauschbarkeit behauptet, begeht den Kardinalfehler der Leugnung nicht nur des (phänomenologisch offenkundigen) Unterschieds zwischen beiden, den Ricœur herausarbeitet, sondern – darin bestünde die eigentliche Spitze einer philosophischen Natologie, einer Philosophie also, die sich von der Geburtlichkeit des Menschen erleuchten lässt (und sich, in dieser Hinsicht wenigstens, maßgeblich auch auf Ricœur berufen könnte) – er leugnet *den Unterschied überhaupt und als solchen*.²⁶

23 WU, 523; vgl. Greisch, *Fehlbarkeit und Fähigkeit*, 65.

24 Vgl. WU, 478–538. Die bereits erwähnten spätesten Texte *Jusqu'à la mort. Du deuil et de la gaieté/Bis zum Tod – von der Trauer und der Fröhlichkeit* nehmen diese frühen kritischen Analysen des Todes wieder auf bzw. schließen – im Blick auf den Zusammenhang von Trauerarbeit und Möglichkeit des Schreibens – daran an: »dass der Tod realer sei als das Leben«, bezeichnet Ricœur dort als »das Phantom«, das es zu verjagen gelte (LT, 2–57, hier: 39 bzw. 57).

25 Vgl. z. B. das zustimmende Parmenides-Referat in M. Heidegger, *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides* (Sommersemester 1932), Frankfurt/M. 2012 (=Gesamtausgabe, Bd. 35), bes. 189: »Jede Geburt gebiert den Tod« (Kursiv i. O.).

Während es nämlich zutrifft, dass das Ich zwar den Tod des anderen erfahren kann, nicht aber seinen eigenen, gilt das nicht im gleichen Sinn auch für die Geburt. Diese steht unter einem anderen Zeitindex als der Tod: Ich *werde* sterben, kann aber niemals die Erfahrung des Todes machen (der Tod ist das Ende aller Erfahrung); hingegen *bin* ich *geboren* (worden), was zwar auch bedeutet, nicht die »Erfahrung« der Geburt gemacht zu haben (insofern Erfahrung gebunden ist an Konstitutionsleistungen des Ichs), die Geburt aber zugleich den Beginn aller Erfahrung sein lässt im Sinne einer *Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung*.

Das scheint so trivial, dass man es nur übersehen kann, mehr noch: dass das historische Faktum, dass die abendländische Philosophie es die längste Zeit schlicht übersehen hat, als nachgerade folgerichtig erscheint. Es ist nicht die geringste philosophische Errungenschaft Ricoeurs, dass er mit seinem phänomenologisch gesättigten Verständnis des Lebens als einer der ersten (männlichen wie weiblichen) Denker im 20. Jahrhundert aus dieser thanatologischen Reihe ausgeschert ist, die gleichsam seine Ahnengalerie bildet, ohne dabei in den Fallstricken der Lebensphilosophie oder des Vitalismus sich zu verfangen noch auch der Versuchung des Biologismus zu erliegen.

Die eingangs apostrophierte inhaltliche Klammer, die das Thema Leben implizit zwischen dem frühen und späten Ricoeur bildet, inszeniert der Autor in seiner monumentalen Altersstudie *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* ganz explizit und nachgerade augenfällig durch den stilistisch eleganten formalen Kniff, dass er dem Vladimir Jankélévitch entnommenen Motto, mit dem er den Band eröffnet, in spiegelbildlicher Weise am Ende desselben, gleichsam *hors-texte*, ein selbstverfasstes Aperçu gegenüberstellt. Heißt es bei Jankélévitch einigermaßen pathetisch: »Wer gewesen ist, kann von nun an nicht mehr nicht gewesen sein: Diese geheimnisvolle und unergründliche Tatsache, gewesen zu sein, ist nunmehr seine Wegzehrung für die Ewigkeit« (GGV, 7), so räsoniert Ricoeur selbst vergleichsweise nüchtern, wenngleich in voneinander abgesetzten und daher an Verse eines Gedichts oder an einen Aphorismus gemahnenden Zeilen:

26 Vgl. Vf., *Geburtsräume des Daseins. Über Heideggers Sprachgebär(d)en*, in: T. Bedorf, G. Unterthurner (Hg.), *Zugänge. Ausgänge. Übergänge. Konstitutionsformen des sozialen Raums*, Würzburg 2009 (= Sonderband des *Journal Phänomenologie*), 27–39.

»Unter der Geschichte, das Gedächtnis und das Vergessen. / Unter dem Gedächtnis und dem Vergessen, das Leben. / Das Leben zu schreiben aber ist eine andere Geschichte. / Unvollendetheit« (GGV, 777).

Es fällt schwer, diesem offenen Resümee eines Denkwegs, das zugleich etwas von einem Eingeständnis hat, etwas folgen zu lassen – es sei denn ein von ferne, von ganz anderswo, nämlich von Georges Bataille her widerhallendes Echo dieser natologischen Reflexion Ricoeurs: »Ich bemerke die Unsicherheit des Seins in mir. Nicht diese klassische Unsicherheit, die auf der Notwendigkeit zu sterben beruht, sondern eine neue, tiefere, die auf der geringen Aussicht beruht, die ich hatte, (überhaupt) geboren zu werden.«²⁷ In ihrer psychologischen Erscheinungsform als Beunruhigung hat diese gleichsam ontologische Unsicherheit auch Bataille, auf formal wie inhaltlich freilich völlig anderen Wegen, zu einer Einsicht geführt, die der späte Ricoeur bei aller sonstigen Divergenz mit ihm teilt: Für beide besteht die Zumutung des Lebens darin, dass es uns vor die denkbar größte aller existenziellen wie zugleich denkerischen Herausforderungen stellt, nämlich zu ihm ja zu sagen,²⁸ ihm endgültig und in gewisser Weise rückhaltlos zuzustimmen, ohne alle Illusionen hinsichtlich des Leids, mit dem es behaftet ist, und ohne jede spekulativ in sein Jenseits sich erstreckende Hoffnung, doch zugleich nicht hoffnungslos – *lebendig bis in den Tod*.²⁹

27 G. Bataille, *Œuvres complètes*, Bd. VI, 444, hier zit. n. P. Bürger, *Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes*, Frankfurt/M. 1998, 156 (Übers. modifiziert). Bürger kommentiert diese Stelle ebenda so: »Zwar vermag er [sc. Bataille] die Einheit des Ich (l'unité intime dont j'ai l'expérience'; [*Œuvres complètes*] VI, 444) nicht zu leugnen, denn andernfalls könnte er nicht von Erfahrung sprechen; aber er begreift das Ich nicht als Grundlage allen möglichen Wissens, sondern als Resultat einer unendlichen Zahl von Zufällen. Hat doch die Geburt eines unverwechselbaren Einzelwesens nicht nur die Begegnung seiner Eltern zur Voraussetzung, sondern auch das viel unwahrscheinlichere Zusammentreffen der Zellen, aus denen es und kein anderes entstanden ist.« Vgl. Vf., *Von Geburts wegen. Unterwegs zu einer philosophischen Natologie*, Würzburg 2006, bes. 129–157 (=Kap. 9).

28 Vgl. G. Bataille, *Die Erotik*, München 1994; sowie ders., *Der heilige Eros*, Neuwied, Berlin 1963, 13: »Jasagen zum Leben bis in den Tod« (i. frz. Orig.: »l'approbation de la vie jusque dans la mort«).

29 LT, 7 (frz. 6: »vivant jusqu'à la mort«).

