

Passivität in der Lebensphänomenologie

Sebastian Knöpker

Loslassen, etwas mit sich geschehen lassen, ergriffen werden und sich im Nichtstun als erfüllt zu erleben sind begehrte Weisen des Erlebens, können aber oft nicht in die Tat umgesetzt werden, weil es in der Aufhebung jeden Handelns keine konkreten Handlungen gibt, die umzusetzen wären. Dieses Scheitern beruht darauf, dass Passivität als das Gegenteil von Aktivität aufgefasst wird, wodurch das Nichtstun einem Hoffen gleichkommt, dass sich die ersehnte Fülle im Geschehenlassen einstellt. Phänomenologisch betrachtet ist jedoch Passivität nicht das Gegenteil von Aktivität, sondern als Fundierung des Aktiven, als passive Synthesis, eine Form des Aktiven für sich. Die passiven Synthesen erlauben es, ergriffen zu werden, loszulassen und in der bloßen Möglichkeit, etwas zu tun, bereits eine Fülle zu erleben. Im Folgenden soll es daher darum gehen, anhand der passiven Synthesis Formen der Kultivierung der Passivität darzustellen.

Passivität bedeutet allgemein, dass etwas einer Kraft unterliegt, ohne sich dieser entziehen zu können. Diese Kraft kann von außerhalb einwirken oder ihren Ursprung im passiv Bestimmten selbst besitzen. Passivität kann im weiteren bedeuten, in Inaktivität zu verharren, was formal zunächst als Gegenteil zur Aktivität aufzufassen ist, aber nicht das Gegenteil zur Passivität als Fremdaffektion ist, insofern in jenem Bestimmtwerden die Passivität des Nichthandelns hinzutreten kann. Passivität, verstanden als Nichtagieren, bezeichnet weiterhin formal ein Verhältnis der *Möglichkeiten zu Handeln* zur Wirklichkeit, welches dadurch ausgezeichnet ist, diese Möglichkeiten nicht zu verwirklichen. Allerdings ist darin ein Begriff der Möglichkeit vorausgesetzt, der in dem Möglichen nur das sieht, was noch nicht verwirklicht ist. Möglichkeit kann jedoch auch bedeuten, dass es ein Bewusstsein vom Möglichen gibt, ein Fühlen des möglich Bevorstehenden, so dass Möglichkeit und Wirklichkeit sich nicht mehr gegenüberstehen, insofern das Bewusstsein vom Möglichen selbst nicht bloß möglich, sondern wirklich ist.

Wir gehen dieser Auffassung vom Möglichen als vorprädikativem Bewusstsein weiter nach und finden in der erotischen Berührung ein Verhältnis von aktueller zu möglicher Berührung, in welcher das Spüren der möglichen Berührungen den

Reiz des erotischen Empfindens wesentlich ausmacht. Anders ausgedrückt besteht die erotische Berührung im Kern aus dem Noch-nicht-Realisierten. Es ist also nicht der gemeinsame Punkt oder die gemeinsame Fläche, welche sich in der Berührung ergibt, die das Erotische ergeben, sondern das von dieser Unmittelbarkeit Entfernte (vgl. Lévinas 2003, 286 ff.). Man kann es auch so ausdrücken, dass die Möglichkeiten des zukünftigen Berührtwerdens als Vorzeichnung des Kommenden das erotische Erleben ausmachen, demgegenüber die aktuelle Berührung zurücksteht. Der Überschuss an Möglichkeiten der Berührung bzw. des Berührtwerdens ergibt sich demgegenüber wesentlich aus der Berührung von dem, was nicht direkt berührt wird, sondern was erst noch berührt werden könnte. Versucht man diese Möglichkeiten dadurch einzuholen, in möglichst kurzer Zeit möglichst viel zu berühren und damit auch berührt zu werden, so wird man damit den Horizont des Möglichen zerstören und nur noch ein haptisches Fühlen empfinden, demnach man von etwas Gegenständlichen berührt wird. Drückt man auch noch so fest zu, so bleibt nicht mehr als ein Sinneseindruck, der die Form und den Widerstand des Berührten wiedergibt.

Was dann fehlt, ist das vorprädikative Bewusstsein möglicher Berührungen ausgehend von der aktuellen Berührung. Unter vorprädikativem Bewusstsein verstehen wir dabei ein Fühlen, in welchem ein epistemischer Gehalt gegeben ist. Im Falle der erotischen Berührung wäre das ein doxisches Wissen von den möglichen und unmöglichen Folgeberührungen. Gefühl und Wissen als Vermeinung sind also nicht voneinander getrennt, sondern bilden eine Einheit, die so ausgedrückt werden kann, dass das Medium des Gewussten (Vermeinten) die Affektivität ist. Dieses Medium ist unsichtbar, es besitzt keine Anschaulichkeit und es lässt sich nicht aktiv bestimmen, sondern bildet sich passiv in dem Sinne, dass in mir als Empfindender auf mich etwas zukommt. Etwas vollzieht sich in mir ohne mein Zutun, kommt aber nicht von Außen, sondern aus mir, lässt sich diese Passivität näherhin bestimmen. Weiter lässt sie sich so fassen, dass das Mögliche in ihr keineswegs das Gegenteil vom Wirklichen ist, da es als Fühlen affektiv und somit effektiv präsent ist. Das so appräsenzierte Mögliche ist nur eine Vermeinung, kann also durchaus eine falsche Auffassung sein bzw. auch eine, die keinerlei Erfüllungsmöglichkeit besitzt, da sie reines Phantasma ist. Jedoch ist auch das Phantasma auf die Weise wirklich, als dass es real empfunden wird. So geht es etwa in der der erotischen Berührung wesentlich darum, dieses

„Phantasma“ beständig zu erneuern. Eine solche Erneuerung besteht dabei u.a. darin, im Fortschreiten der Berührung (des Berührtwerdens) Möglichkeiten zu verwirklichen, aber zugleich an diese dann Wirklichkeit gewordene Berührung neue Horizonte des Möglichen auszubilden. Es geht also darum, das Ungleichgewicht von Möglichkeit zu Wirklichkeit aufrechtzuerhalten, indem die verwirklichten Möglichkeiten durch neue Möglichkeiten ersetzt werden.

Die permanente Schaffung des Überschusses an Möglichkeiten, also an „leer“ in Affektivität Vorgezeichnetem, kennt man auch vom Musikhören, in welchem zusammen mit den aktuell erklingenden Tönen eine Synthese mit dem gerade eben verklungenen Tönen und dem Noch-nicht-Erklingenen, aber protentional bereits Vermeinten, gebildet wird (vgl. Husserl 1960, 19 ff.). Wollte man sich nur an das Aktuelle an Tönen halten, dann könnte man keine Musik hören, da das akustische Sich-voraus-Sein, also das Vermeinen von in Zukunft erklingenden Tönen zusammen mit dem retentionalen Bewusstsein des soeben Vergangenen ein unentbehrlicher Bestandteil des Hörerlebnisses bilden. Dasselbe Verhältnis von Möglichkeit zu Aktualität (Wirklichkeit) findet sich schließlich auch im Sehen. Kein Gegenstand lässt sich „auf einen Blick“ sehen. So ist z.B. der Gegenstand „Haus“ in der äußeren Wahrnehmung nur dann ein Gegenstand, wenn er mehr als bloße Vorderfront ist. Da aber *nur diese Vorderansicht* gesehen wird, ist ein Unterschied zwischen dem Vollgegenstand und der Teilansicht dieses Gegenstandes in aktueller Anschauung zu machen. Im Falle der Hauswahrnehmung besteht also der Überschuss des Gegenstandes gegenüber der aktuellen Anschauung in den nichtaktualisierten Seiten- und Rückansichten. Da nun der Gegenstand mehr als eine Ansicht braucht, um Gegenstand zu sein, braucht es eine Vorzeichnung des Nichtangeschauten (vgl. Husserl 1966a, 3-4). Es braucht eine Leere in der Fülle (dem aktuell anschaulich Gegebenen), welche ein implizites Gegebensein des nichtanschaulich Gemachten gewährleistet, damit der volle Gegenstand wahrgenommen wird und nicht bloß eine Teilansicht von ihm, die selbst kein Gegenstand ist. Mit Husserl lässt sich sagen, dass „alles eigentlich Erscheinende nur dadurch Dingerscheinendes ist, daß es umflochten und durchsetzt ist von einem intentionalen Leerhorizont, daß es umgeben ist von einem Hof erscheinungsmäßiger Leere. Es ist eine Leere, die nicht ein Nichts ist, sondern eine auszufüllende Leere, es ist eine bestimmbare Unbestimmtheit.“ (1966a:5-6) Den paradox anmutenden Charakter der Leere lösen wir dabei so auf,

dass das implizit Mitgegenwärtige in der äußeren Wahrnehmung im Medium der Affektivität präsent ist, also nur insofern Leere ist, als dass sich darin nichts distinkt zeigt. Nur relativ zu einer bestimmten Auffassung von Fülle, der anschaulichen Gegenwärtigung, handelt es sich also um Leere, wobei gerade diese Vorstellung vom evidentem Gegebensein im Leibhaft-vor-Auge-Stehen notwendig auf die „Leere“ der affektiven Vorzeichnung der passiven Synthesen angewiesen ist, um sich selbst an sich zu zeigen.

Um diesen Sachverhalt zu verstehen, reicht es nicht aus, diesen Text zu lesen, sondern es bedarf einer phänomenologischen Praxis, die so aussieht, Wahrnehmungsgegenstände aus dem Bereich des Haptischen, Akustischen und Optischen auf ihr jeweiliges Verhältnis von Leere und Fülle hin zu analysieren. Es bedarf einer Fülle von Einzelanalysen, um das Implizite im Expliziten zu erfassen und dieses Implizite wiederum im Affektiven. Phänomenologie ist also keine Buchwissenschaft, primär kein Verweisungssystem von Texten, dessen Genealogie zu verstehen wäre, sondern zunächst Vollzug von Konstitutionsakten und dessen phänomenologisches Erfassen (vgl. Depraz 2006, 83 ff.).

Wir werden ein solches Erfassen nun im folgenden anhand des Übergangs von der aktiven Bewegung zum passiven Bewegtwerden durchführen. Es geht uns dabei darum, zu zeigen, wie das direkt und willentlich Verfügbare (die aktive Bewegung) das Unverfügbare als das Passive verfügbar macht (das Erleben von Passivität im Bewegtwerden). Unter aktiver Bewegung ist dabei spezifisch die Wahrnehmung der eigenen Bewegung („Ich bewege mich“) zu verstehen und unter dem Bewegtwerden eine Bewegung, die der sich Bewegende im Modus des „Ich werde bewegt“ erlebt. Als Grundbeispiel für das Bewegtwerden dient dabei Tai Chi Chuan, eine aus China stammende Bewegungsmeditation, in der fließend ineinander übergehende Bewegungsfiguren praktiziert werden. Dabei bewegt sich der Tai Chi Akteur scheinbar aktiv: seine Bewegungen sind nicht zufällig, sie sind zielgerichtet und der Akteur hat ein achtsames Bewusstsein seiner Bewegungen. Gerade in diesem Bewusstsein jedoch liegt der Schlüssel für die Passivität im Erleben der Bewegungen.

Jedem Bewusstsein der aktuellen Bewegung sind nämlich weitere, mögliche Bewegungen als Leerhorizont appräsentiert. Dieses Leere lässt sich in Analogie zur äußeren Wahrnehmung eines Gegenstandes verstehen, dessen nichtaktualisierte Ansichten „leer“ mitvermeint sind. Auch die aktuelle Bewegung

hat einen impliziten Horizont möglicher Anschlussbewegungen, in der es nicht nur unmotivierte Vorzeichnungen gibt, also nicht bloß prinzipiell Mögliches, sondern ausgezeichnet mögliche Bewegungen, darin ausgezeichnet, die Bewegungsfigur der Tai Chi – Form weiterzuführen (vgl. Husserl 1966a, 39 ff.). Dasselbe haben wir bereits anhand des Berührungsgeschehens des Erotischen festgestellt, in welchem das Mögliche an Berührungen die aktuell manifeste Berührung übersteigt. Die implizit präsente motivierte Bewegungsmöglichkeit fungiert also bildhaft gesprochen als ein „Zeiger“ in die zu aktualisierende Zukunft, und orientiert auf diese Weise den Tai Chi Akteur (vgl. Husserl 1966a, 5). Dieser besitzt keine andere Form der Orientierung; d.h. er hat kein Ziel vor Augen, er besitzt keine verbalen Umschreibungen der nächsten Bewegungen und also kein reflexives Bewusstsein vom Kommenden insgesamt. Vielmehr orientiert er sich so, dass in der Wahrnehmung der gerade aktuell ausgeführten Bewegung die folgende Bewegung vorgezeichnet ist. Diese motiviert mitgemeinte potenzielle Bewegung wird in der Folge ausgeführt, wobei sich an ihr wiederum ein Leerhorizont möglicher Bewegungen zeigt, aus der sich aufs Neue die nächste Bewegung als die ausgezeichnete Möglichkeit ergibt. Als Tai Chi Akteur hat man also kein Ziel vor Augen, weil die nächste Bewegung in einer langen Bewegungsabfolge nur implizit assoziativ vorgezeichnet ist, und ist diese realisiert, dann zeigt sich die nächste Bewegung wiederum nur als protentional in passiven Synthesen vorgezeichnet. Das Ziel des Tai Chi Übenden ist also nur so erreichbar, von der jeweils aktuellen Bewegung implizit eine Anschlussbewegung vorgezeichnet zu bekommen, wobei diese Vorzeichnung unübersetzbar in Begriffe und Anschauungen bleibt. Das jeweilige Mikroziel gibt sich nur kund im Modus des affektiv bestimmten Leerhorizontes und nicht in anderen Medien, so dass es keine übergeordnete Zielvorstellung gibt. Auf den sich Bewegenden kommt im Bewegungsvollzug also stets etwas zu, nämlich die horizontale Vorzeichnung der nächsten Bewegung, so dass er den Eindruck eines Bewegtwerden hat. Negativ ausgedrückt kommt dieser Eindruck dadurch zustande, dass es kein reflexives, anschauliches und begriffliches Zielbewusstsein weder vom Endziel noch von der nächsten Anschlussbewegung gibt. Doch ist dieses Nichtwissen nicht absolut, da es ein implizites Wissen ist, welches nur im Modus der passiven Synthesis verfügbar ist, und in der Ausführung der jeweiligen Bewegung im Bewusstsein des Erlebenden auf diesen passiv zukommt. Zwar ist dieses Wissen

das Orientiertsein des Akteurs, aber die Weise, wie es sich in ihm kundtut, ist nicht eine aktive, sondern eine passive. Statt zu führen, wird man als Tai Chi Praktizierender also geführt und statt zu lenken wird man gelenkt.

Dabei ist das Phänomen des Geführtwerdens zu differenzieren: aus der Perspektive des wachen Ich, also des reflexiven Bewusstseins, scheint man bestimmt zu werden, weil es weder einen Zugriff auf die Akte der passiven Intentionalität besitzt, noch überhaupt deren Existenz feststellen kann, da die passive Synthesis sich im Medium der Affektivität vollzieht. Aus der Perspektive des wachen Ich bilden jedoch affektive Tonalitäten kein Medium, d.h. erscheinen nicht als fähig, Wissen auszudrücken und Handlungen zu bestimmen und zu motivieren. Daher erlebt das wache Ich die Bewegungen des Tai Chi als ein Bestimmtwerden. Das Ich weiß nicht, wohin die Bewegungen führen, weil es das Medium der passiven Synthesen, die Affektivität, nicht lesen kann und in der Folge auch nicht zu beeinflussen vermag. Es kann nicht entscheiden, welchen der „Zeiger in die Leere“ es folgen will, weil es keinen dieser Vorzeichnungen zu sehen vermag.

Davon zu unterscheiden ist der passive Vollzug dieses Bestimmtwerdens, der sich selbst ein Erleben ist und nicht nur aus der Perspektive der aktiven Synthesis erlebt wird. Die passive Intentionalität trägt ihre Bezeichnung also nicht nur in Absetzung zur aktiven Intentionalität, was ja eine bloß formale Passivität kennzeichnet, sondern wird nicht zuletzt deswegen passiv genannt, weil sie im Modus der Passivität erlebt wird. Diese Passivität meint ein In-sich-Gelangen als Modus des Existierens, ein Sich-übereignet-Werden, welches nicht in Absetzung zum Ich zu verstehen ist, sondern unabhängig davon ein Ich im Akkusativ ist, ein Mich. Dieses Mich verstehen wir in der Folge jedoch nicht zunächst in einem fundamentalontologischen Sinn, sondern als ein originäres Erleben des „Mir geschieht“.

Der Eindruck des „mir geschieht“ im Tai Chi kommt nun u.a. so zustande, dass der Anteil der passiven Synthesis am Geschehen gegenüber der aktiven Synthesen deutlich gesteigert wird. Diese Verlagerung des Geschehens kennen wir bereits von der erotischen Berührung. Dort geraten die Bewegungen auf die Weise außer sich, dass es ein beständiges Vorwegsein der Berührung gibt, d.h. eine Verschiebung des Empfindens hin zu den möglichen, noch nicht vollzogenen, aber effektiv in den passiven Synthesen vorgezeichneten Berührungen (bzw. dem

Berührtwerden). Im Zentrum des Erlebens steht nicht die aktuelle Berührung (bzw. das Berührtwerden), sondern die Leerhorizonte, die sich dieser Aktualität angliedern. Spricht man so davon, dass die Berührung außer sich gerät, dann heißt das nichts anderes, als dass die Leerhorizonte um das gerade Aktuelle eben dieses aktuell Gegebene zur Peripherie machen, sowohl was das Zentrum des Geschehens (Aktvollzüge) anbelangt, als auch was das Zentrum des Erlebens angeht.

Dieser Sachverhalt ist einfacher zu verstehen, kommen wir noch einmal auf die *abwesende Gegenwärtigkeit* in der äußeren Wahrnehmung zurück. Das Sehen eines Hauses ist stets auf diese eigentümliche Leere angewiesen, um überhaupt ein Vollgegenstand sein zu können. Im Falle des Hauses lässt sich der graduelle Übergang von maximaler Anschauung zum reinen Leerhorizont (Haus als Stimmung) praktisch aufzeigen. Sei die maximale Anschauung die unverstellte Sicht auf drei von sechs Seiten eines quaderförmigen Hauses, so bleibt der intentionale Gegenstand „Haus“ auch in jenem Fall erhalten, sieht man nur zwei Seiten. Dabei wird die Identität des gesetzten Gegenstandes in der Regel auch dann beibehalten, wenn unterschiedliche Seiten angeschaut werden. Von den sechs Seiten (a,b,c,d,e,f) ergeben *a,b,c* denselben Gegenstand „Haus“ wie *d,e,f*, wie *b,d,f*, usw. Auch die Anschauung von *a* und *b* heben die Identität nicht auf. Sogar nur eine angeschaute Seite und sogar nur ein Teil dieser Seite führen nicht dazu, keinen intentionalen Gegenstand Haus mehr setzen zu können. Und selbst der kleine Ausschnitt einer Seite bei starkem Nebel muss nicht zur Aufhebung des intentionalen Gegenstandes führen.

In dem Maße, wie die Anschauungsfülle abnimmt, nimmt zwar die epistemische Fülle des Hauses ab. Das durch Nebel nur noch schemenhafte Haus lässt sich also z.B. nicht mehr in seiner Fassadenfarbe eindeutig bestimmen, aber die Präsenz des Hauses selbst muss deswegen nicht geringer werden. Ja selbst in völliger Nacht kann das Haus dennoch präsent sein, ohne auch nur das Geringste von ihm zu sehen. Dieses Minimum der Anschauung, als Null bestimmt, ohne die Präsenz des intentionalen Gegenstandes zu verlieren, ist dann möglich, handelt es sich um ein Haus, welches in sehr vielen Hinsichten erlebt worden ist. Dann kann das Angeschaute sich auch als Gemenge reiner Leerintentionen erhalten. In einem solchen Fall kann die Präsenz der Leerintention (Haus ohne jede Anschauung) der des angeschauten Hauses in nichts nachstehen, und sie kann jene sogar

übersteigen. Sie hat dann kein distinktes Erscheinungsmedium, wohl aber ist sie material bestimmt in Affektivität (Husserl 1966a, 148 ff.). Jeder Hausbesitzer kennt diese abwesende Gegenwärtigkeit: er verlässt sein Haus, schließt die Tür, geht zu seinem Auto, fährt weit vom Haus weg und hat das Haus dennoch nie verlassen, weil es sich als leerintentionaler Gegenstand erhalten hat. Der Eindruck, den der Hausbesitzer von seinem Haus hat, welches er nicht verlassen und loslassen kann, ist dabei der einer passiven Anmutung. Etwas gibt sich ihm, ohne dass er etwas dagegen tun könnte. Etwas vollzieht sich in ihm ohne dass er über das Fühlen dieser Anmutung angeben könnte, was es ist.

Vergleichbares findet sich auch in Bezug auf die Relation der im Tai Chi aktuell ausgeführten Bewegung zu den Horizonten möglicher Bewegungen, in der das „Leere“ das aktuell Präzente übersteigt. In der Folge wird einer dieser Aspekte des „Leeren“ im Detail aufgezeigt. Es handelt sich um das oft zitierte „Ich kann“ Husserls, also um das implizite Bewusstsein, Fähigkeiten zu besitzen, ohne diese aktuell auszuüben.

Passivität als Fülle im Nichthandeln: das „Ich kann“

Passivität kann darin gegeben sein, alle Möglichkeiten zu haben, etwas zu tun, aber keine von diesen Möglichkeiten zu nutzen und gerade darin eine Fülle und einen Genuss zu erleben. Eine solche Situation liegt etwa dann vor, wenn man in den Besitz von einer größeren Menge an Geld kommt, und die Möglichkeiten, welche das Geld repräsentiert, für sich sprechen lässt, also zunächst nichts von dem Geld ausgibt, sondern sich am bloßen Horizont der Möglichkeiten des Besitzes erfreut. Dieser angenehm schwebende Zustand kennt auch sein Gegenteil, kein Geld zu besitzen, aktuell keines ausgeben zu müssen, aber in dem Horizont an Unmöglichkeiten bereits ein deutliches Unbehagen zu empfinden. Vergleichbares kennt man von der Situation, sich an einem Ort aufzuhalten, von dem man sehr leicht an viele andere Orte gelangen kann, so dass auch ohne aktuellen Wunsch zur Ortsveränderung die bloße Anzahl an Möglichkeiten ein Gefühl des offenen Horizontes hat bzw. umgekehrt ein Empfinden des Gefangenseins, wenn der Aufenthaltsort nur schwer verlassen werden kann.

Allgemein bestimmt gilt: die Situation ist eine gesuchte Größe, in welcher es einen Überschuss an positiv erscheinenden Möglichkeiten gibt, ohne dass diesen

die Unmöglichkeit anhaftet, sie unausgeführt zu lassen. Will man ein gutes und erfülltes Leben führen, dann gehören solche Situationen zur Grundausstattung des guten Lebens und somit auch die Fähigkeit, Möglichkeiten als Möglichkeiten zu belassen. Diese Fähigkeit besteht darin, gegenüber Handlungs- und Erlebnismöglichkeiten passiv sein zu können, also keinen Zug zum Übergang von der Möglichkeit zur Wirklichkeit zu empfinden bzw. diesem Empfinden nicht nachzugeben. Eine solche Fähigkeit findet sich selten, da die Aussicht auf Wirklichkeit die Möglichkeit oft „über den Haufen rennt“. Die Möglichkeit nämlich, preiswert mit dem Flugzeug fliegen zu können, führt zu dem Zwang, auch tatsächlich zu fliegen. Die bloße Möglichkeit, die als gute Gelegenheit gilt, wird so zu einem Zwang, sie auch wahrzunehmen. In gewisser Hinsicht liegt darin das Gegenteil zum Phantasten vor, der nur in Möglichkeiten lebt, die sich von der angenehmen Vorstellung ihrer Verwirklichung leiten lassen, aber kaum jemals verwirklicht werden können. Ist aber doch einmal eine Verwirklichung möglich, ist der Phantast kaum in der Lage, die Möglichkeit zu ergreifen, während umgekehrt der Mensch der Notwendigkeit unfähig ist, Möglichkeiten als Möglichkeiten zu belassen und sie gerade darin zu genießen. Er ist also zu einer bestimmten Form der Passivität unfähig, die darin besteht, die Möglichkeit nicht dem Zug zur Verwirklichung zu überlassen, sondern diese als solche zu erleben.

Diese Unfähigkeit findet sich nicht selten in der erotischen Berührung, in welcher der Überschuss an Möglichkeiten von kommenden Berührungen gegenüber der aktuellen Berührung darin vorschnell aufgebracht wird, möglichst schnell möglichst viel zu berühren und in der Folge zu sexuellen Aktivitäten überzugehen. Das Verhältnis von Aktivität und Passivität ist dann darin gestört, dass die Möglichkeiten möglichst unverzüglich in Wirklichkeit überführt werden sollen, wodurch sie jedoch entwertet werden. Die Gestaltungsmacht des Erotischen besteht somit zu einem wesentlichen Teil, etwas machen zu können, tatsächlich aber nicht zu machen, und darin die Macht des Lassens zu erfahren.

Übertragen auf die Selbstwahrnehmung des eigenen Leibes heißt das, dass etwa ein lädiertes Knie auch dann als ein „Ich kann nicht“ wahrgenommen wird, wenn es gar nicht bewegt wird. Besteht die Einschränkung der Beweglichkeit des rechten Knies darin, nur noch zu 10 Grad gebeugt werden zu können, ist der Umfang der möglichen Bewegungen des Körpers insgesamt deutlich eingeschränkt, da die Beugung der Knie zu fast allen Bewegungen dazu gehört.

Diese Beschränkung wird immer dann erlebt, wenn man sich aktuell bücken will, um etwas aufzuheben, man jedoch merkt, dass dieses nicht möglich ist. Sie wird jedoch auch gespürt, führt man gerade *keine Bewegung* aus, da das Spektrum der Unmöglichkeiten der Bewegung in passiven Synthesen vorgezeichnet ist.

Dass es eine solche Vorzeichnung gibt, kann man sich anhand der Situation klar machen, in der vor einem haushohen Felsblock steht, den man überwinden will. Das Sehen des Felses alleine sagt mir nicht, wie ich ihn erklettern kann. Es bedarf einer „Einzeichnung“ möglicher Bewegungen von mir, den Fels auf einer bestimmten Route zu erklettern. Gibt es keinerlei Leerhorizonte möglicher Bewegungen in der Felswahrnehmung, kann ich den Fels nicht als zu Überwindendes näher bestimmen. Die Bedeutung eines kleinen Felsvorsprungs als Ort sich festhalten zu können, kann ich nämlich nicht sehen, sondern ich muss das Sehen des Vorsprungs mit meinen Bewegungsmöglichkeiten zusammenbringen. Dabei denke ich nicht, dass sich der Felsvorsprung in einer Höhe von 2.20 m relativ zu meiner aktuellen Position befindet und ich in der Lage bin, meinen rechten Arm so zu strecken, dass dieser erreicht werden kann, so dass ich mich in der Folge so an ihm hochziehen kann, mein linkes Bein so nach oben zu schwingen, dass es in dieser Höhe einen Anhalt findet usw. Ich denke das nicht, ich sehe es nicht und ich stelle es mir nicht bildhaft vor, sondern all das ist „leer“, also affektiv im Sehen des Felses als mögliche Bewegung meines Leibes vorgezeichnet. Mittels dieser leer appräsentierten Möglichkeiten bestimmt sich der Fels überhaupt erst als Gegenstand für mich als Wahrnehmenden. Ich würde ihn gewiss auch so sehen, könnte aber mit ihm nichts anfangen, so wie man als Nicht-Billardspieler den Billardtisch sieht, aber diesen doch nicht erfassen kann, weil er keine Möglichkeiten, mit ihm etwas zu machen, repräsentiert (vgl. Husserl 1973, 300 ff.). Dasselbe gilt für die erotische Begegnung: stehe ich einer Frau gegenüber und verfüge nicht über die Vorzeichnung möglicher Berührungen dieses Leibes durch mich, dann kann ich die Frau nicht als erotisch wahrnehmen. Dabei sind diese Berührungsmöglichkeiten im wesentlichen nicht so wie beim Fels durch die Beschaffenheit von mir als beweglichem Körper und vom Fels als objektiv Widerständigem bestimmt, sondern von daher, dass sich an dem Berührungsverlauf bestimmte Leerhorizonte bilden. Der Anhalt im Erotischen ist also seinerseits wesentlich „leer“ indem er in Leerhorizonten besteht, welche ihrem Wesen nach nicht gesehen werden können.

Was nun für die Gegenstandskonstitution gilt, für die Kletterwand, für den Billardtisch und für die Wahrnehmung des Erotischen gilt auch für die Selbstwahrnehmung des Leibes. Ich spüre meinen Leib nicht nur als leibhaft gegeben, sondern auch als *möglichen Leib*. Die Möglichkeiten des Leibes, sich zu bewegen, sind diesem stets integraler Bestandteil seines Empfundenseins, auch wenn er sich nicht bewegt bzw. bewegt wird (vgl. Husserl 1968, 392 ff.). Das Mögliche ist demnach essentieller Bestandteil der Wirklichkeit des Leibes als gespürt werden. Ein erstes Beispiel wurde für diese Möglichkeit als Wirklichkeit im Leibspüren bereits genannt. Es handelt sich um das lädierte Knie, dessen „Ich kann nicht“ als Leerhorizont unmöglicher Bewegungen die leibliche Selbstwahrnehmung wesentlich prägt. Überhaupt ist das körperliche Altern als Nachlassen der Kräfte und kontinuierliche Einschränkung möglicher Bewegungen eine Quelle des Fühlens des „Ich kann nicht (mehr)“. Dabei ist das Bewusstsein vom Nichtkönnen nicht mit der Absenz eines jeden Horizontes möglicher Aktionen zu verwechseln. Ein Mensch, dessen Beine bereits seit Jahren gelähmt sind, wird diese Beine kaum noch spüren, u.a. weil sowohl das „Ich kann“ als auch das „Ich kann nicht“ als Leerhorizonte nicht mehr gegeben sind.

Umgekehrt kann eine Intensitätssteigerung des Leibbewusstseins dadurch eintreten, dass der Leib „in der Möglichkeit aufgelöst wird“. Eine solche Auflösung lässt sich im Tai Chi beobachten, in welchem ausgeführte Bewegungen nicht einfach im Ungefähreren Vergehen, sondern eine retentionale Reihe bilden, d.h. ein implizites, vorprädikatives Bewusstsein hinterlassen, welches darin mehr als bloße Vergangenheit ist, ein Bewusstsein vom Vermögen, sich auf bestimmte Weisen zu bewegen, ist. Dieses Potenzielle bezieht sich dann nicht auf die Vergangenheit und auch nicht auf die Zukunft, sondern ist modal als bloße Potenz zu verstehen. Dieses „Ich kann“ baut sich sukzessive als Residuum der ausgeführten Bewegungsfolgen im Tai Chi auf und bildet als Horizont an Möglichkeiten eben jene Situation, in der man alle Möglichkeiten im positiven Sinne hat, aber keine von diesen verwirklichen muss, da man bereits in diesem Möglichkeitenstatus eine Fülle erlebt. Dabei handelt es sich nicht um ein Nichtstun oder um eine Leere, die auf unerklärliche Weise eine Fülle ist, sondern um die Leerhorizonte möglicher Bewegungen, welche passiv-synthetisch in Affektivität vorgezeichnet sind.

Genealogisch betrachtet wird im Vollzug des Tai Chi ein Spiel von Gewinn und

Verlust ausgeführt, bei welchem am Ende der Gewinn steht, ein implizites Bewusstsein von den leiblichen Fähigkeiten, Tai Chi auszuführen, zu besitzen, welches als bloße Potenz bereits eine Fülle und Freude im Erleben ist und darin gerade jede Aktualisierung ausschließt. Mit anderen Worten erwirbt man sich im Tai Chi dieselbe Stellung von Möglichkeit zu Wirklichkeit, wie sie sich beim bereits genannten Beispiel des Besitzens von Geld einstellt, welches als bloßer Horizont an Möglichkeiten, damit etwas konkret anzufangen, bereits eine Fülle ist.

Das Spiel von Gewinn und Verlust im Tai Chi ist nun ein einfaches: die Aktualisierung einer bestimmten Fähigkeit, sich zu bewegen (eine Tai Chi-Figur auszuführen) hinterlässt nach ihrem Vergehen eine Retention, in der u.a. die Fähigkeit des Sich-auf-diese-Weise-Bewegens als implizites Bewusstsein gegeben ist. In der wiederholten Ausführung einer Tai Chi-Folge (bestehend aus einer bestimmten Anzahl an aufeinander folgenden Einzelfiguren) erschöpft sich der Wille, weiterhin Tai Chi auszuführen. Phänomenologisch gesprochen heißt dies, dass das iterative Moment, der Zug von den passiven Synthesen zu einer Verwirklichung in aktiven Synthesen erlahmt, was keineswegs banal ist. Denn in dieser Erschöpfung liegt der Gewinn, dass das bloße Bewusstsein des leiblichen „Ich kann“ bezüglich der Tai Chi-Bewegungen als reine Potenz bereits eine Fülle im Erleben ist. Die Reduktion der Handlungen bis auf ein reines Nichtstun bedeutet also nicht einen Mangel an Erlebnisfülle, sondern gerade die Ausschöpfung einer sehr bestimmten Konstellation, eigentlich eines Derivates eines Nachlassen und Erschöpftwerdens, in welcher die Fülle an Möglichkeiten als Horizontbewusstsein sich selbst genug ist.

Reine Passivität durch einen noetisch-noematischen Umsturz

Das Erleben von Passivität im Tai Chi bedient sich der Bewegungen als eines spezifischen Gehaltes (Noema), der nur eine Gelegenheitsursache dafür ist, Passivität als Erlebnis zu verwirklichen. Man kann es auch so sagen, dass der Vorgang des Konstituierens einen Gehalt benötigt, der passiv-synthetisch zu gliedern ist, damit im Vollzug des Konstituierens das Erleben von Passivität zu Stande kommt. Es kommt zu einer noetisch-noematischen Umkehr: *Der Vorgang des Konstituierens bedient sich eines Gehaltes, um sich zu manifestieren.* Anders

ausgedrückt gibt es im Tai Chi keinen Sinn, insofern das, was üblicherweise Sinnträger ist, nur die Funktion hat, die Konstitution eines Gehaltes zu ermöglichen, welcher selbst nicht relevant ist, da nur der Vorgang des Konstituierens in seinen Erlebnisqualitäten zählt.

Versteht man unter Passivität, dass in mir etwas auf mich zukommt, ohne dass ich dieses Geschehen bestimmen könnte, dann braucht dieses Erleben ein Etwas, was passiv ankünftig wird, aber die spezifischen Qualitäten dieses Etwas zählen nur sehr bedingt, da es eine bloße Materie für die Gliederung der passiven Synthesis ist. Wir reden deswegen von einer *Deklinationssmasse*, da die passive Synthesis in der Regel nicht ihr eigener Gehalt sein kann, aber nicht bloß der „Lieferant im Keller“ für höherstufige intentionale Leistungen sein muss, sondern sich eben dieser intentionalen Gegenstände *in deren Konstitution* bedienen kann. Ein alltägliches Beispiel für eine solche Deklinationssmasse ist die Situation, in der man unentschlossen ist, was zu tun sei. In diesem Zustand fängt man mal dieses, mal jenes an, ohne je etwas dauerhaft auszuführen. Dennoch ist man sehr beschäftigt, und zwar auf die Weise, sich im „Zwischen“ aufzuhalten, also in einer instabilen Sphäre der Möglichkeiten, die zwar Möglichkeiten von etwas je konkret zu Verwirklichendem sind, aber nur zu dem Zweck, in der Möglichkeit zu verbleiben. Das Zwischen ist anders ausgedrückt kein Ort und keine Mitte zwischen den Handlungsmöglichkeiten A, B und C, sondern ein affektives Kontinuum von darin eingezeichneten Möglichkeiten, die je einen Zug aufweisen, verwirklicht zu werden, diesen Zug aber nur dafür haben, den Zustand des Zwischen zu stabilisieren. Damit sich das Zwischen, die Konfusion, verwirklichen kann, braucht es eine Reihe von Möglichkeiten, etwas je Konkretes ausführen zu können, die jedoch nur fungieren, also eine Zuträgerfunktion haben. Aus Sicht des Zustandes der Konfusion ist es gleichgültig, ob diese Möglichkeiten so oder so inhaltlich bestimmt sind, ob sie besagen, ein X oder ein Y zu machen. Entscheidend ist nur, dass sie da sind, auf dass die Sphäre der Möglichkeiten gebildet werden kann. Die Möglichkeit, ein X zu machen zählt also effektiv nur als Möglichkeit, so dass das X nur fungiert, in seiner inhaltlichen Bestimmung direkt jedoch nicht von Interesse ist.

Die Konfusion ist dabei kein seltener Zustand, da jeder Mensch zu jedem Zeitpunkt immer bis zu einem gewissen Grad konfus ist, also in einem Zwischen als einer Sphäre der Möglichkeiten gefangen ist, ohne dieses jedoch zu bemerken.

In der Regel wird das Konfuse dabei als etwas aufgefasst, was auf eine Lösung aus ist, also auf die Bestimmung der besten Handlungsmöglichkeit. Tatsächlich jedoch ist die Konfusion meist ein Lebensstil, ein fester Bestandteil des Empfindens, ohne dabei eine andere Funktion zu haben, als eben Konfusion zu sein. Das nennen wir phänomenologisch eine noetisch-noematische Umkehrung: es geht nicht mehr um Inhalte (Noemata), sondern um deren Auflösung in noetische Gliederungsvorgänge, die sich Selbstzweck sind. Diesen Selbstzweck kann man sich zu nutze machen, wofür einige Beispiele angeführt seien: in der erotischen Berührung bringen die appräsentierten, möglichen Berührungen als Leerhorizonte ein Gefühl der guten Gelegenheit (Kairos) mit sich. Man spürt, dass etwas bevorsteht, und dass dieses gut sein wird, so dass man sich in diesem Empfinden an dem Kommenden erfreut (vgl. Knöpker 2011). Der Kairos ist dabei ganz vergleichbar der Möglichkeitsphäre der Konfusion nicht abhängig vom Inhalt des Vorgezeichneten, da dieses Empfinden rein in der Möglichkeit gründet, nicht aber in der nachfolgenden Verwirklichung oder Enttäuschung der guten Gelegenheit. Will man jedoch nicht nur einen Moment des Kairos erleben, sondern deren viele, so ist eine Erfüllung notwendig, die ihrerseits wiederum einen Kairosmoment beinhaltet, so wie es in der erotischen Berührung auch der Fall ist, in der die gerade aktualisierte Berührung wieder einen neuen Möglichkeitenhorizont kommender Berührungen ausbildet. Dasselbe ist der Fall beim guten Moment im Kung Fu, der Kampfkunst, welcher Tai Chi entspringt. Im Kampf Mann gegen Mann ist es auch eine Vorzeichnung der möglichen Bewegungen, die den Gegner zu Fall bringen werden und die als Vorzeichnung ein flüchtiges Glück ergibt. Im Tai Chi als Fortentwicklung des Kung Fu gibt es jedoch keine Gegner mehr, wohl aber noch die Momente des Kairos, die nicht mehr Beiwerk eines Bewegungstelos sind, also Nebenprodukte, sondern Zweck der Bewegungsfolgen selbst. Das bedeutet, dass das Gelingen einer Bewegungsfolge im Tai Chi in Bezug auf das Kairos nur noch insoweit eine Bedeutung hat, als dass es in seiner Verwirklichung neue Horizonte des Protentionalen ausbildet, die wieder ein Kairoserlebnis ausmachen. Die Kunst des Tai Chi besteht also darin, die Erfüllung nur noch dazu zu gebrauchen, dass sie Ausgangspunkt für das nächste Kairos ist, was sowohl in der Erotik als auch in der Kampfkunst nicht möglich ist, weil es dort jeweils ein Telos gibt, welches über die bloße Reproduktion des Kairos hinausgeht. Anders ausgedrückt findet

sich das Interesse an der Bewegung im Tai Chi immer in der Herstellung eines bestimmten Verhältnisses von Aktualität zu Potenzialität, letzteres in der Form protentionaler Leerhorizonte, nicht jedoch am „Material“, welches diese Verhältnisse mit ermöglicht. Die Konstellation von Wirklichkeit zu Möglichkeit braucht nicht diesen oder jenen Gehalt, sondern einen bestimmten Gehalt nur in Hinblick auf dessen vorintentionaler Gestaltbarkeit. Eben diese Austauschbarkeit des „noematischen Materials“ findet sich auch in der Praxis des Tai Chi. Es ist nicht so, dass bestimmte Handlungen als leibliche Bewegungen ausgeführt werden, sondern diese werden ausgeführt, um je spezifische Relationen zwischen Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit herzustellen. Mit anderen Worten ist Tai Chi in keinsten Weise das, was man als Beobachter eines Tai Chi-Akteurs sieht. Das Gesehene dient nur dazu, das Unsichtbare, die jeweiligen Verhältnisse der Möglichkeit zur Wirklichkeit, herzustellen.

Das Erfahren von Passivität im Geführtwerden der Bewegung durch die assoziativen Leistungen der passiven Synthesen im Tai Chi ist also nicht wesenhaft an eben diese Bewegungen gebunden, so wie auch das Erleben von Passivität im Verharren des Tunkönnens keine notwendige Bindung an das *Was* des Handelkönnens kennt. Insofern lässt sich stark tendenziell von einer reinen Passivität sprechen, da diese konkrete Gehalte nur dazu benötigt, sich zu entfalten, aber nicht auf die einzelnen Eigenschaften der Gehalte angewiesen ist.

Passivität in der Lebensphänomenologie

In der Lebensphänomenologie erhält der Begriff der Passivität eine fundamentalontologische Bedeutung, demnach das In-das-Sein-Treten des Menschen aufgefasst als Selbstaffektion nicht etwas ist, was aktivisch geschähe, sondern ein Sich-Übereignetwerden darstellt. Damit ist gemeint, dass jene Kraft der Selbstaffektion, die ein Sich-zu-sich-in-Beziehung-Setzen als Sich-Erscheinen ermöglicht, die transzendente Affektivität, ein Vermögen ist, welche sich selbst ein Zwang ist und sich dementsprechend erleidet (vgl. Henry 1990, 593). Die Kraft also, die nach Henry originär am Beginn des Sich-Manifestierens steht, ist unverfügbar und verfügt über den Menschen als das, was dieser zu leben hat. Diese Ohnmächtigkeit ist in Henrys Lesart konstitutiv für die innere Struktur der Selbstoffenbarung, insofern sie mit der Mächtigkeit einhergeht, sich selbst in die

Erscheinung zu setzen. Da nun Ohnmächtigkeit und Mächtigkeit von Henry im weiteren mit den affektiven Tonalitäten des Sich-Erleidens und Sich-Erfreuens identifiziert werden, lässt sich daraus eine intensive Differenz in der transzendentalen Affektivität schlussfolgern, die als Selbstumschlingung sowohl eine unbedingte Identität in seinem Bezug auf sich selbst ermöglicht (Bildung von Selbstpräsenz) als auch die Ausbildung von Gehalten (Gedanken, Wahrnehmungen, Vorstellungen etc.), die in diesem differenzlosen Selbstbezug appräsentiert werden können (vgl. Henry 2001, 70). Die Passivität der Selbstaffektion wird dabei in Henrys Spätwerk abermals darin radikalisiert, dass sie ihrerseits passiv angelegt ist, insofern sie sich einer „Quelle“ verstanden als letztfundierte Ur-Affektion verdankt. Demnach gilt, dass das Leben sich einem Ur-Pathos verdankt, welches sich in einer Ur-Ipseitität an sich gibt, dabei selbst jedoch durch nichts seinerseits bedingt ist (vgl. Henry 1997).

Die passive Synthesis erscheint aus dieser Perspektive eine unbedeutende Zwischenstation im apperzeptiven Abbau von der aktiven Synthesis (Intentionalität) zu dem hin zu sein, welches dessen Sich-Erscheinen (Phänomenalisierung) ermöglicht. In *Inkarnation* (2001) rechnet Henry dann auch die passive Synthesis zum ontologischen Monismus, also zu jener fundamental fehlgehenden Annahme, das Phänomen könne sein Sichpräsentsein durch seinen Erscheinungsgehalt fundieren. Husserl attestiert er diesbezüglich, dass dieser kurz vor dem Durchbruch zu einer fundamentalen Passivität im Geschehen der passiven Synthesis Halt machte und eben diesen Durchbruch scheute. Auch Freuds Unbewusstes als Ausdruck für die Gesamtheit des triebintentionalen Geschehens ist Henry in seiner Untersuchung *Généalogie de la Psychanalyse* (1985) nur eine Vorstufe zu einer radikalisierten Passivität, die besagt: alles Denken, Wollen, Vorstellen, Fühlen etc. verdankt sich seiner Selbstpräsenz einer Kraft, die ihrem Wesen nach nichts mit den jeweiligen Erfahrungs- und Empfindungsgehalten zu tun haben.

Eine solche Fassung der Passivität hat jedoch zwei entscheidende Mängel: zum einen ist die Passivität Henrys nicht argumentativ fundiert, sondern wird als eine narrative Ontologie präsentiert. Dass nämlich die transzendente Affektivität als effektiver Grund allen Sich-Erscheinens in der Selbstumschlingung eines Sich-Erleidens und eines Sich-Erfreuens gegeben ist, stellt nichts anderes als eine Erzählung dar, welche keineswegs den von Henry selbst aufgestellten

Anforderungen einer Ersten Philosophie entspricht. Wir gehen diesem Einwand jedoch nicht nach und konzentrieren uns auf eine zweite Kritik, wonach von der radikalisierten Passivität Henrys kein Weg mehr hinaus aus dem Reich des Transzendentalen zum konkreten Leben führt. Denn gerade indem jedes Phänomen in seiner Phänomenalität vom Transzendentalen bedingt ist, erfolgt darin ein radikaler Bruch mit jedem konkreten Leben, da diesem nur seine Weise der Erscheinung verliehen wird, die noematisch gesprochen neutral ist. Einfacher ausgedrückt verdankt sich nach Henry jedes Phänomen in seinem Sich-Erscheinen der transzendentalen Affektivität in ihrer radikalen Passivität, hat damit aber keinerlei spezifischen Inhalt mit auf dem Weg bekommen. Zwar betont Henry, dass das Leben in seinen konkreten Bestimmungen stets affektiver Natur ist, und also auch noch der abstrakteste Gedanke als unbedingte Einheit von Sich-Erleiden und Sich-Erfreuen gefühlt wird. Und insofern findet sich ein Übergang von der transzendentalen Affektivität zum je konkreten Fühlen, aber was das im Einzelnen bedeutet, wird von Henry nicht gesagt und kann auch prinzipiell nicht ausgesagt werden.

Die Kritik lautet also darauf, dass die radikalisierte Passivität keinerlei Lebensweise impliziert, keinen Hinweis auf Gestaltungsmöglichkeiten des passiven Lebens gibt und wir uns damit begnügen müssen, dass alles affektiver Natur ist und jeder Lebensvollzug ein Fühlen ist. Die Gestaltung der Passivität als Aspekt eines guten und erfüllten Lebens ist gemäß Henrys transzendentaler Affektivität damit ausgeschlossen und eine Lebenskultur der Passivität kann nicht begründet werden. Als schlechter Trost bleibt dem Lebensphänomenologen, der Henry folgt nur, dass das Leben eine göttliche Gabe ist, die er so annehmen soll, wie sie ihm ursprünglich übereignet wird, so dass er darin auch ein gutes und erfülltes Leben zu verleben vermag. Zum Schluss seines letzten Werkes *Christi Worte* (2010) scheint Henry indessen doch davon zu sprechen, dass die ontologische Verfassung des Menschen als radikal passiv auch als konkrete Passivität, und zwar als Freude an dieser Passivität empfunden werden kann, eine Andeutung, die dann von Rolf Kühn in *Geburt in Gott* (2003) weiter ausgeführt wird, ohne jedoch aufzeigen zu können, wie der existenzielle Übergang von der ontologischen Verfasstheit des Lebens in das konkrete Leben näher zu bestimmen ist.

Vor diesem Hintergrund, demnach die Passivität als je konkret Erfahrenes keinen

eigenständigen Ort in der Lebensphänomenologie hat, ist ihr ein solcher zu geben. Entgegen dem lebensphänomenologischen Dualismus zwischen Intentionalität und Nichtintentionalität, wird die Sphäre des Intentionalen in eine der aktiven Synthesis und eine der passiven Synthesis differenziert, dabei außer Acht lassend, dass eine genaue Abgrenzung nur je situativ möglich ist. Die passive Intentionalität wird dann in der Folge nicht primär wie bei Henry als darin prekär ausgewiesen, dass sie sich nicht an sich selbst phänomenalisieren kann. Diese ontologische Prekarität ist zwar zutreffend, jedoch nicht dafür entscheidend, dass in der Sphäre der passiven Synthesis ein reicher Horizont abwesender Gegenwärtigkeiten entdeckt werden kann. Uns geht es darum, das als erlebbare Fülle zu entdecken, was aus Sicht der Intentionalität, d.h. aus Sicht des verdinglichten Lebens, als Leere im Sinne des Nichtigen erscheint. Lebt man sein Leben aus der Überzeugung heraus, dass es zunächst ein real Existierendes in der Welt geben muss, um eben dieses zu erleben, dann sind die Erlebnisse der passiven Synthesis nicht realisierbar, weil diese sich gerade dadurch auszeichnen, keine Entsprechung in der Welt zu besitzen.

Der Bruch mit dieser Grundüberzeugung findet sich nun gerade in der Philosophie Henrys, so dass die passive Synthesis, die nicht als Erfüllungsgeschehen wie bei Husserl aufgefasst wird, in der Lebensphänomenologie ihren originären Ort eingeräumt bekommt. Sieht man nämlich die passiven Produktionen nur von der Warte aus, dass in der Folge von ihnen sich noch etwas in aktiven Synthesen als wahr zu erweisen hat, so geht man an dem Sich-Gegebensein der passiven Synthesis vorbei. Der auf den ersten Blick verwirrende Wahrheitsbegriff Henrys, der besagt, dass alles wahr ist, was sich erscheint, bricht jedoch mit der Erfüllungslogik und besagt, dass all jenes, was sich erscheint (was erlebt wird), ontologisch betrachtet eine Fülle ist, welche von keiner epistemologischen Wertigkeit bestimmt wird (vgl. Henry 1997, 24 ff.). Eben diese Aussage steht auch im Zentrum der Auffassung der passiven Synthesis, die sich von Husserl emanzipiert.

Literatur

Depraz, Natalie (2006): *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète*, Paris: Armand Colin

- Henry, Michel (1985): *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris: PUF
- (1990): *L'Essence de la manifestation*, 2. Auflage, Paris: PUF
- , (1997): „Ich bin die Wahrheit“. Für eine Philosophie des Christentums, Freiburg/München: Alber
- , (2001): *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, übers. v. R. Kühn, Freiburg/München: Alber
- , (2010): *Christi Worte. Eine Phänomenologie der Sprache und Offenbarung*, übers. v. M. de Coulon, Freiburg/München: Alber
- Husserliana: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Den Haag bzw. Dordrecht/Boston / Lancaster, Martinus Nijhoff, abgekürzt zu: Hua
- , (1962): *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hg. von W. Biemel, Hua IX
- , (1966): *Analysen zur passiven Synthesis*, aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926, Den Haag, Hg. M. Fleischer, Hua XI
- , (1966b): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hg. v. R. Boehm, Hua X
- , (1973): *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, hg. v. I. Kern, Hua XV
- Knöpker, Sebastian (2011): *Vom unaufklärbaren Kairos*, in: *psycho-logik, Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur*, (Hg.) R. Kühn, J. Schlimme, K. H. Witte, Bd. 6, S. 67-82
- Kühn, Rolf (2003): *Geburt in Gott. Religion, Metaphysik, Mystik und Phänomenologie*, Freiburg/München: Alber
- Lévinas, Emmanuel (2003): *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*, übers. von W. Krewani, Freiburg und München: Alber