

Annette Hilt

## Pathisches Leben.

### Schmerzen und die Dimensionen einer Phänomenologie der Affektivität

Als leibliches und darin sinnliches wie expressives Wesen vermag der Exzentriker Mensch zu sich selbst, den Dingen und Menschen Abstand zu gewinnen, um den Widerstand der «körperlichen», der materialen Wirklichkeit zu überschreiten. Er vermag sich über das hinaus, was er ist, zu zeigen, sich auszudrücken, als das, was er kann und was er empfindet. Genau diese Überschreitung der Gebundenheit an die Schwere des Körpers stellen Schmerzen in Frage. Sie werfen uns als leibliche Wesen zurück auf unsere Körperlichkeit, die wir nun gerade nicht haben, sondern sind, ob schon der Körper uns im Schmerz fremd, dabei aber distanzlos auffällig wird.

Zwar hat die Philosophische Anthropologie die Differenz von Körper und Leib, weniger jedoch deren Verschränkung, ja gar deren Ineinanderfallen wie im Schmerz zum problematischen Thema gemacht. Gerade das Körperselbst in seinem Schmerzerleben und -ausdruck, das sich nicht zu seinem Körper in Distanz bringen kann, das ganz «Fleisch» (*chair*), bleibt problematisch für eine Verständigung über diese Differenz in den Kategorien des Leibes. Und doch kann im Schmerz – im Leiden als «Grenze der Objektivität<sup>1</sup>» – eine Erfahrung gemacht werden, die diese unwirkliche Wirklichkeit der Schmerzerfahrung zur Kritik stellen mag: als das, was nicht sein soll, was jedoch anders sein könnte.

Bedeutet diese Kritik der Wirklichkeit nicht nur eine Rückbesinnung darauf, *wie* das leibliche Subjekt sich selbst erfährt, sondern auch *von woher*, aus welcher transzendentalen Bedingung ihm dies erst möglich

---

1 Henri-Frédéric Amiel, *Blätter aus dem Tagebuch*, Zürich/Erlenbach am Main, Rotapfel Verlag, 1944, S. 262.

wird? Auf die Struktur des «pathischen» Lebens, des Lebens als Sinnlichkeit, als passives Er-Leben und als Verletzlichkeit, die zugleich die Dignität dieses Lebens ausmacht, verweist diejenige Erfahrung, die als intimste, als unmöglich zu objektivierende oder auch nur zu vergleichende zugleich uns allen gemeinsam ist: Im Schmerz und im Leiden drückt sich der pathische Aspekt des Lebens aus. Der Schmerz hat keinen Ort im ausgedehnten Raum, aber einen Sitz in und eine Beziehung zu unserem gelebten Körper<sup>2</sup>, unserem Leib. Hierin liegt gerade die Paradoxie unserer Selbstempfindsamkeit, dass sich im Schmerz die unthematische Einheit unserer gelebten, sich selbst transzendierenden Leiblichkeit dergestalt als Körper verselbständigt und sich uns entfremdet, dass uns unser Körper nun umso mehr zugehörig scheint<sup>3</sup>. Ausgedehnthet im Raum, die sich unserer Wahrnehmung gegenständlich darbietet, und äußere Form, die wir wahrnehmend be- und ergreifen können, charakterisieren gemeinsam einen Körper. Doch der Resonanzraum des «Ich habe Schmerzen», der sich selbst erfährt, und zwar nicht, indem er wahrnehmend auf etwas gerichtet ist, sondern *sich* empfindet, ist ein anderer, ein ambiguer Aspekt der Körperlichkeit, insofern diese unsere subjektive Materialität, unsere Affektivität ausmacht. In diesem «Sich» zeigt sich eine grundlegende Differenz des eigenen Körpers zu den «Dingen in der Welt» – und diese affektive Materialität ist es, die ein phänomenologisches Befragen des Lebens herausfordert.

Angesichts der positionellen Unbestimmtheit des lebendigen Körpers stellt sich die Frage, von woher gerade die Differenz zwischen Leib und Körper auffällig wird<sup>4</sup>. Gegenüber der Leiblichkeit erscheint der Körper als das «Außen», das ein «Innen» repräsentiert. Er lässt sich sezieren, um dabei Schnitt für Schnitt doch immer wieder nur eine neue Oberfläche zu enthüllen. Dabei stellt sich eine zweite Frage, nämlich die, ob es nicht eben diese Materie von Fleisch und Blut ist, die eine Dichte hat, die sich

---

2 Vgl. Viktor von Weizsäcker, «Die Schmerzen», in: Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5 (*Der Arzt und der Kranke. Stücke einer medizinischen Anthropologie*), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, S. 14.

3 Vgl. Herbert Plügge, *Der Mensch und sein Leib*, Tübingen, Niemeyer, 1967, S. 63.

4 Vgl. Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zu einer Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 2000, S. 283.

der reinen Gegenständlichkeit, Ding unter anderen Dingen zu sein, entzieht. Anders aber als der Leib, der in seiner Ausdrucksplastizität ein Leben birgt, das zwar empfunden wird, aber für die Erfahrung stumm bleibt, ist diese Materie nichtsdestotrotz dabei gerade unveräußerlicher Teil subjektiven Lebens, subjektiven Erlebens und subjektiver Selbsterfahrung.

Diesen Fragen nach der Trias von Leib, Körper und der aus deren Verhältnis entstehenden Person möchte ich mit einigen phänomenologischen Denkern – insbesondere Max Scheler, Michel Henry und dem Medizinphilosophen Viktor von Weizsäcker – nachgehen: und zwar entlang der Begrifflichkeiten von Personalität bzw. Subjektivität und der des Lebens, die jeweils mit eigenen Akzentuierungen auf etwas zielen, was an einem expressiven – einem «sichtbaren» – Leib verborgen bleibt.

## I. Von der leiblichen zur geistigen Wirklichkeit

Eine Annäherung an die intime, nie zu vergegenständlichende Person, die ihre Scham im Rückzug von der leiblichen Öffentlichkeit wahrt, hat Max Scheler – abseits der anthropologischen Verschränkung von Körper und Leib – versucht. Das gerade nicht auf sein Erscheinen im Ausdruck zu reduzierende Humanum nennt er Geist. Scheler zeigt dies über die leibliche Entwirklichung gleichsam als phänomenologische Reduktion der Erscheinung: «Das Zentrum aber, von dem aus der Mensch die Akte vollzieht, durch welche er seinen Leib und seine Psyche vergegenständlicht, die Welt in ihrer räumlichen und zeitlichen Fülle gegenständlich macht – es kann nicht selbst ein ‚Teil‘ eben dieser Welt sein, kann also auch kein bestimmtes Irgendwo und Irgendwann besitzen: es kann nur *im obersten Seinsgrunde* selbst gelegen sein<sup>5</sup>». Diesen «obersten Seinsgrund» bestimmt Scheler als «das einzige Sein, das selbst *gegenstands-unfähig* ist – er [...] hat sein Sein nur *im freien Vollzug seiner Akte*. Das Zentrum des Geistes, die ‚Person‘, ist also weder gegenständliches noch dingliches Sein, sondern nur ein stetig selbst sich vollziehendes [...] *Ordnungsgefüge von Akten*<sup>6</sup>».

---

5 Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn, Bouvier, 2007, S. 52.

6 *Ibid.*, S. 53.

Wesentlich ist die Aufmerksamkeitsausrichtung im *Selbstvortrag* von Akten: nicht nur auf etwas gerichteter, also intentionaler Akte, sondern solche, die unabhängig von dem Akt keinen «Gegenstand» für ihren Selbstbezug haben und damit ein eigenes Ordnungsgefüge bilden. Hier bestimmt sich der Vortrag rein aus dem Akt bzw. von demjenigen her, dem dieser Akt widerfährt, so dass sich keine Distanz zwischen Empfindung, Erleben bzw. Eindruck einerseits und Ausdruck andererseits öffnen kann: Der Vortrag ist intransitiv, beispielhaft im Akt des «Sich-Lebens». Die Frage ist, wie sich dieses «Sich» ohne intentionalen Bezug näher fassen lässt.

Scheler beschreibt diesen Akt am Beispiel des Schmerzes<sup>7</sup>. Die von Scheler so genannte «kontemplative» Einstellung, die Ideierung des Schmerzes selbst, des Schmerzhaften, umschreibt das Subjekt, das Schmerzen hat, das sich selbst empfindet, nur *ex negativo*, gewinnt dabei jedoch eine Instanz, die diese Einstellung erst ermöglicht: Die *konkrete* Person als Instanz des Könnens, die dabei ein absolutes Individuum ist, unabhängig sowohl von ihrer relationalen Umwelt, aber auch von ihren spezifischen inneren Erlebnisinhalten<sup>8</sup>. Zum Verständnis der Person gelangen wir nicht über einen formal-transzendentalen Zugang – so über die Person als Vernunftwesen –, denn damit hätten wir ihr bereits ein überindividuelles Wesen zugesprochen bzw. für konkrete Personen ein allgemeines Merkmal gesucht, das ihnen allen zukommt und worin sie

---

7 *Ibid.*, S. 55:

«Ich habe jetzt hier Schmerz im Arm – wie ist er entstanden, wie kann er beseitigt werden? Das festzustellen wäre eine Aufgabe der positiven Wissenschaft, der Physiologie, der Psychologie, der Medizin. Ich kann aber denselben Schmerz in einer distanteren, besinnlichen, kontemplativen Haltung zu diesem selben Erlebnis auch als *Beispiel* fassen für den höchst seltsamen und höchst verwunderlichen *Wesens*-verhalt, daß diese Welt *überhaupt* schmerz-, übel- und leidbefleckt ist; dann werde ich anders fragen: Was ist denn eigentlich *der Schmerz selbst* abgesehen davon, daß ich ihn jetzt hier habe – und wie muß der Grund der Dinge beschaffen sein, daß so etwas wie *Schmerz überhaupt* möglich ist?»

8 Vgl. *Id.*, *Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik*, Bonn, Bouvier, 2000, S. 371.

sich nicht unterscheiden<sup>9</sup>. Die Person ist vielmehr material bestimmt<sup>10</sup>. Sie ist unbedingt, insofern sie sich nicht identifizieren lässt, so z. B. mit bestimmten Akten (nach Schelers Beispiel: dem Kantischen *cogitare*) oder sich auch nicht auf Bedingungen dieser Akte zurückführen lässt (so dem In-der-Welt-sein als auf eine bestimmte Weise realisierte Bedingung irgendwelcher Akte, ebenso Schelers Beispiel). Dies wird im Folgenden für unsere Lektüre von Michel Henry von Bedeutung sein, da dieser seinen Begriff des Lebens an zwei Weisen des Erscheinens entwickelt, dessen eine zentrale – die absolute Immanenz – nur allzuschnell über den Weg des weltlichen und relationalen Erscheinens für die sich transzendierende Intentionalität gesucht wird, worin indes das nie zur Erscheinung kommende Leben verkannt wird.

Um mit Scheler zu der Person in ihrem Erleben zu gelangen, muss der unmittelbare Realitätsbezug aufgehoben werden, d. h. es muss phänomenologisch reduziert werden von den gelebten Erlebnissen, wie sie uns pathisch widerfahren, wenn wir daran einen «Vollzieher von Akten» mit jeweiligen Eigenschaften abzulesen suchen<sup>11</sup>. Akte müssen in ihrem Vollzugscharakter des Erlebens phänomenologisch intuiert werden: diese werden vollzogen, anders als Funktionen, die sich anonym vollziehen<sup>12</sup>. Scheler nennt als Beispiele für solche Funktionen typische Vollzugsmerkmale des Lebens, so das sinnliche Sehen, Hören, Schmecken, etc., aber auch das «vitale» Aufmerken. Akte sind indes Erlebnisse, in denen etwas «gemeint» wird, die also Sinn für eben genau eine konkrete Person besitzen: Sinn und damit auch einen konkreten Wert – doch dazu später. Die Person selbst als Geistwesen, wie auch wir, die wir die Person zu denken, zu verstehen und mitzuempfinden suchen, können den Leib entwirklichen, indem das raum-zeitliche Hier und Jetzt, in das sich die Orientierung der Wahrnehmung gliedert, negiert wird.

Dieser die raum-zeitliche Intentionalität negierende Aktvollzug stellt für Scheler gerade das geistige Vermögen des Neinsagen-Könnens, das Vermögen einer absoluten Positionierung gegen jedwede kontingente

---

9 *Ibid.*

10 Siehe *Ibid.*: «(...) die unmittelbar miterlebte *Einheit* des Erlebens – nicht ein nur gedachtes Ding hinter und außer dem unmittelbar Erlebten».

11 *Ibid.*, S. 380 und S. 385.

12 Siehe *Ibid.*, S. 387.

Wirklichkeit dar. Es ist dies ein Akt des leiblosen – nicht erscheinenden und nicht zu vergegenständlichenden – Geistes, der sich im Widerstand zu «seinem» schmerzenden Körper erfährt – einem Widerstand, der von ihm selbst ausgeht. Dabei verschwindet indes die spezifische Widerfahrnis- und Erlebnisdimension.

Mit dieser phänomenologischen Einklammerung des Leibes ist ein erster, um auf die besondere Struktur und Gegebenheitsweise der Subjektivität von Empfindung aufmerksam zu werden. Mithin geht es um eine Affektivität, die der Korrelation mit den Dingen in der Welt vorausliegt, ohne dabei die Verhältnishaftigkeit des Menschen zur Welt der Dinge und der Menschen auszuschließen, aber auch ohne die Subjektivität zu naturalisieren, d. h. das bislang «Geistige» oder «Seelische» auf neuronale Prozesse zu reduzieren und ihre «Unsichtbarkeit» auf eine bloße Selbsttäuschung unserer metaphysischen Tradition zurückzuführen. Bei Scheler wird zwar Entleiblichung als Vergeistigung gefasst, aber dieser Geist könnte doch nun auch probeweise gerade als diejenige Ordnung unseres Lebens, die nie sichtbar werden kann an der Form eines Leibes, in der er erscheint, betrachtet werden: als selbst-affektives und darin materiales, fleischliches Leben, woraus die Verkörperung einer konkreten Person erst möglich wird. Dazu muss diese Person jedoch sich zurückziehen können, sich dem Hier und Jetzt, dem «So-und-nicht-anders-können» entzogen bleiben, um gerade Ideation und Variation «zu können». Der sichtbare, weltliche Leib kann viviseziert werden: Was dabei erscheint, ist immer nur wieder ein aufgebrochener Leib, nicht der Geist, aber eben auch nicht der Körper in seiner fleischlichen Affektivität als eigene Ordnung der Subjektivität – als Grund einer Lebens- und Wirklichkeitsordnung in *statu nascendi*. Diese Ordnung soll nun nicht als Unverstehbares, sondern als das Unsichtbare, nicht gegenständlich zu Fassende in den Blick genommen werden.

## II. Das unsichtbare Fleisch als widerständige pathische Subjektivität – als Leben

Auf die Affektivität des Subjekts – auf den Körper im Schmerz, das Empfinden ohne äußere Form, die Passivität der Empfindung ohne Spielraum von leiblichem Ausdruck oder Verhalten – verweisen die Materialität und

das Gebundensein des Selbst im Körper. Die Affektivität ist ohne Distanz in einem Raum, die sie zu anderem oder zu anderen vermitteln könnte; vielmehr erleidet sich diese lebendige Subjektivität in ihrer Selbstwiderständigkeit, in ihrem Sich-nicht-Transzendieren-Könnens. Es ist das Schmerzen des Körpers selbst, sein in ihm, in seiner Affektivität aufgebauter Widerstand, was den Körper prägt, ihm Subjektivität verleiht. In der Intensität, wie sie eingangs mit Amiel als «Grenze der Objektivität» benannt wurde, macht diese Affektivität den unveräußerlichen subjektiven Grund von Leiden, aber auch seiner Freude, seines Sich-selbst-Genießens<sup>13</sup> aus. Dabei liegt dieses Pathos vor einer pathologisierenden Unterscheidung des gesunden vom kranken Körper. Vielmehr liegt der Fokus auf dem subjektiven Resonanz- bzw. Erfahrungsraum: Hier ist der Ort von Subjektivität.

Über das Pathos, also das Erleben der Widerständigkeit seines Lebens, ist der Mensch Subjekt: Allein sich selbst unterworfen in seiner Selbst-Affektion; Subjekt, das diese erlebte Widerständigkeit zur Erfahrung bringen und dann auch in eine andere Lebensordnung transformieren kann. «Pathische Subjektivität» stellt einen Denkversuch um der Frage willen dar, wie auf dieses niemals zur Erscheinung und Zum-Ausdruck-Kommende der Affektivität, mithin auf die Subjektivität die Aufmerksamkeit gerichtet werden könnte. Michel Henry sucht für seine Annäherung an das Pathische zunächst selbst nach einer Differenzierung zweier Weisen des Erscheinens, zweier Weisen der Phänomenalität, in der wir uns selbst und uns die Welt gegeben sind: In dem Erscheinen in der Welt und für die Welt einerseits und in der Selbstgegenwärtigkeit des Körpers, des Fleisches, andererseits. Letztere sei niemals den äußeren Sinnen gegeben, sondern widerfahre der Sinnlichkeit unvermittelt als deren Auto-Affektion. Zwei Begriffe konkretisieren diese «innere Körperlichkeit»: Das *Leben* und *sein Fleisch*, womit Henry gerade die ungegenständliche, zuständige Sinnlichkeit als eine Subjektivität kennzeichnet, die eine nicht-ausgedehnte, durch keine äußere Form, aber auch keine phänomenale Gestalt bestimmte Materialität bedeutet. Diese subjektive Materialität ist dem Doppelsinn des Leibes vorgeordnet: einerseits dem sinnlichen Leib,

---

13 Vgl. zum Genießen als Empfinden des eigenen Lebens-Könnens: Michel Henry, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg im Breisgau/München, Alber, 2002, insbesondere Kapitel 44.

der wahrnehmbar, betast- und berührbar ist, in Kommunikation mit der Welt steht, andererseits dem empfindsamen und verletzbaren Leib. Subjektive Materialität in diesem Sinne liegt auch vor jenem Spielraum des leiblichen Ausdrucks, und schließlich auch vor dem Schelerschen «Nein-sagen-Können» des Geistwesens Mensch.

Eine Differenz soll zwischen der Leib- und der Körpersphäre offengehalten werden, um darauf aufmerksam zu machen, dass der Körper, der expressiv-gegenständlich zum Leib wird, nur der Verweis auf die Subjektivität ist, die sich im Erscheinungshorizont der Welt gerade *nicht* zeigt und sich auch nicht zeigen kann, ohne sich selbst dabei zu entfremden. Der expressive Leib ist nur Verweis auf das Leben, das selbst unsichtbar und ausgezeichnet ist durch Undurchdringlichkeit. Diese Undurchdringlichkeit als Dichte des Körpers findet sich gerade dort, wo es um die eigene, noch nicht zum Ausdruck gekommene Empfindsamkeit geht<sup>14</sup>. Diese ist Ursprung der Selbstgegebenheit und (noch) neutral zu einer Selbst- und Fremddistanz, die erst in der Exzentrik vermittelt werden müsste. Der Körper als Grund der Affektivität ist hier kein Medium in Raum und Zeit hinein, eher eine Intensität, eine «innere Ausdehnung» in dem Widerstand, an dem Welt als raum-zeitlich Ausgedehntes erst erfahren wird<sup>15</sup>. Mit Viktor von Weizsäcker – dem der phänomenologischen Tradition verpflichteten Medizinphilosophen, der in Denken und praktischer Therapieerfahrung das «Subjekt in die Medizin» wiedereingeführt hat – könnte man diese Subjektivität, deren Erfahrung zunächst keinerlei Schnittmenge mit dem bildet, was jemand anderem erscheint und die nur im Widerstand gegen das sichtbar wird, was anders oder anderen erscheint, auch «Monade» nennen: Ein Subjekt, mit dem die Welt, seine Welt, gegeben ist. Sie ist «nicht im Raum, nicht in der Zeit, [...] nicht zählbar, nicht meßbar, nicht vertretbar, nicht teilbar<sup>16</sup>»: Vielmehr fordert sie dazu auf, sie zu begreifen und das, was ihr widerfährt, mit ihr gemeinsam

---

14 Vgl. Michel Henry, *Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik*, Freiburg im Breisgau/München, Alber, 1994, S. 182.

15 Siehe Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Zürich/Berlin, diaphanes, 2003, S. 30: «[D]as Ausgedehnte, das ich bin, bin ich, indem ich mich zurückgezogen, entzogen, entfernt und entgegen-gestellt habe».

16 Viktor von Weizsäcker, «Anonyma», in: Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7 (*Allgemeine Medizin. Grundfragen medizinischer Anthropologie*), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, S. 50.

zu wandeln, doch zu diesem hermeneutischen Aspekt und der Frage des intersubjektiven Teilens von Erleid- und Widerfahrungen später.

Viktor von Weizsäcker beschreibt dieses monadische Subjekt<sup>17</sup> auch als «Grundverhältnis» des Lebens, das zwar jegliche Verhältnishaftigkeit – Intentionalität der Existenz, aber auch der Wahrnehmung, Bewegung und des Denkens – ermöglicht, in dem wir indes so stehen, dass wir eigens dazu kein Verhältnis mehr einnehmen können. Dieses Grundverhältnis kann nur aus ihm selbst heraus erfahren und begriffen, nicht aber von außen beschrieben oder letztlich verstanden werden<sup>18</sup>: Leben wird in seiner Eigentümlichkeit sichtbar aus diesem Grund der nicht mehr in Distanz zu bringenden und zu beherrschenden, gleichsam «schlechthinigen Abhängigkeit» heraus. Am «Grundverhältnis» lässt sich die Unterscheidung zwischen intentionaler Erfahrung eines etwas als etwas und einer pathisch-affektiven Selbstkenntnis nicht mehr durchführen. Sich selbst zu empfinden, verweist dann nicht mehr auf ein «Sich», das sich von dem «Ich» als reflexives oder in der Perspektive eines unbeteiligten Beobachters erscheinendes Moment abhobe, insofern sie sich in Gegenstandsstellung brächte. Gerade aus dieser Differenz, der das lebendige Grundverhältnis vorausgeht, will Henry in seiner Phänomenologie des Lebens die Subjektivität herausdrehen und damit eine klandestine Polarisierung von Subjekt- und dessen Gegenstellung vermeiden. Wo der Körper als pathischer im Leiden und im Schmerz so exponiert ist, dass er nur noch Subjekt ist, dass er die Grenze nicht nur *zur*, sondern *der* Objektivität bildet, und wo sowohl das erkennende als auch bewegende intentionale Ausgreifen auf die Welt misslingt, wird eben das Leben als Subjektivität sichtbar: Es wird sichtbar in seiner Reduktion auf die Affektivität, die jedoch nicht bloße Reaktivität ist, sondern vielmehr ein Möglichkeiten öffnendes Pathos.

Der Schmerz verweist, wie Henry es fasst, auf die unsichtbare Subjektivität: Weder empfinden wir uns durch eine Ursache, durch die wir auf unser Lebendigsein gestoßen werden und es expressiv vermitteln müssen,

---

17 Ganz bewusst wird hier von «Subjekt» und nicht von «Subjektivität» gesprochen, insofern Weizsäcker auf den konkreten Menschen bezogen bleibt, anders als Henry, bei dem «Subjektivität» stets zuvorderst das transzendente Leben bedeutet, das in die Konkretion einer Person zurückzuführen dann eine eigene theoretische Problematik darstellt.

18 Vgl. Viktor von Weizsäcker, «Anonyma», op. cit., S. 47 f.

noch sind wir auf unser Leben in einem rein geistigen Bewusstseinsakt gerichtet, wie wir dies mit Schelers phänomenologischer Reduktion gezeigt haben: Leben ist Selbstaffektivität und als solche unmittelbar, kein Zeichen, das seinen Wert erst im Austausch mit anderen innerhalb eines Horizonts von Sinn erlangt. Auch ist Selbstaffektivität nicht zu verwechseln mit einer «Sprache der Organe» oder mit dem unwillkürlichen Ausdruck eines nicht zu Bewusstsein kommenden Affektes. Es sind dies vielmehr metaphorische Versuche, diese Affektivität in Kategorien zu übersetzen, die in ihrem Zeichencharakter je nach Bedarf auswechselbar werden und gerade in ihrer «Bebildung» der Subjektivität auf immer wieder andere Pfade lenken<sup>19</sup>.

In diesem «Selbst-Erscheinen», der Selbstaffektivität, hat das Leben eine eigene Sprache. «Es sagt sich selbst» in seinem Pathos, seiner sinnlichen Materialität. Darin liegt seine erste, aber auch durchgängige Erfahrung, *dass* es empfindet und diese Selbstempfindung nicht von sich trennen kann. Nicht durch etwas Äußeres werden wir affiziert, sondern durch unsere Sinnlichkeit selbst, eben durch unseren fleischlichen Körper, der wir sind, ohne ihn zu uns in Distanz bringen können, weil wir

---

19 Siehe Jean-Luc Nancys Kritik an der kategorialen Problematik der Überkreuzung von Innen und Außen: «Mal ist dieser ‹Körper› selbst das ‹Innen›, wo sich die Repräsentation bildet und projiziert (Gefühl, Wahrnehmung, Bild, Gedächtnis, Idee, Bewußtsein) – und in diesem Fall erscheint (und erscheint *sich*) das ‹Innen› als dem Körper fremd und als ‹Geist›. Mal ist der Körper das bezeichnende ‹Außen› (‹Nullpunkt› für die Orientierung und das Visieren, Ursprung und Empfänger von Beziehungen, Unbewußtes), und in diesem Fall erscheint das ‹Außen› als ein dichtes Inneres, eine mit Intentionalität gefüllte, vollgestopfte Höhle. So vertauscht der bezeichnende Körper unablässig Innen und Außen, so schafft er beständig das Ausgedehnte ab, um es zu einem einzigen *organon* des Zeichens werden zu lassen: jenes, *wo* sich Sinn bildet und *wo* der Sinn Gestalt annimmt [...]. Dualismus von ‹Seele› und ‹Körper›, Monismus des ‹Fleisches›, kulturelle und psychoanalytische Symboliken der Körper, stets ist der Körper als *Verweis auf den Sinn* strukturiert. Die Fleischwerdung ist wie eine Entkörperlichung strukturiert» (Jean-Luc Nancy, *Corpus*, op. cit., S. 61).

uns selbst affizieren<sup>20</sup>. In Antwort auf Schelers Frage, wie das Leiden «in die Welt komme», heißt es bei Henry, dass es nicht erst «in die Welt» komme, sondern seine Quelle jene Urpassivität des Lebens sei – die pathische Selbstaffektion des Lebens in seiner Abstandslosigkeit, die den Selbstwiderstand zum Handeln motiviere, dabei seine eigene Macht entfalte und erprobe. Das Leiden wird somit transzendental umgedeutet zur passiven Ermöglichung des pathischen Lebens, das den Widerstand des Organkörpers zu transzendieren sucht<sup>21</sup>. Solch «vor-phänomenales Leiden» – so überspitzt wie zynisch klingend ausgedrückt, wenn man davon ein «Leid», das sich in die Welt hinein ausdrückt, abhebt – öffnet uns zur Welt, aus ihr heraus «können» wir, aus ihr heraus handeln wir<sup>22</sup>. Henry versteht – ganz im Sinne seines «Umsturzes der (klassischen) Phänomenologie» – den Terminus «Lebenswelt» in einer radikal-subjektiven Bedeutung: Als Welt des singulären Lebens im Sinne des *genitivus subiecti*

- 
- 20 Siehe dazu Michel Henry, *Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, Freiburg im Breisgau/München, Alber, 2005, S. 137: «Das Leben erprobt sich unmittelbar selbstempfindend ohne Distanz; ohne daß sich irgendein Abstand in ihm auftut, der es von ihm selbst trennen würde, und ohne daß ein einziger Blick jemals in es eindringen könnte, um es als Gegenüber oder Objekt in irgendeinem Außen zu entdecken».
- 21 *Ibid.*, S. 27: «Einzig und allein aufgrund dieses uranfänglichen ›Leidens‹, welches als die konkrete phänomenologische Weise seines Vollzuges zu jedem ›Sich-selbst-erproben‹ gehört, ist so etwas wie ein ›Leid‹ möglich».
- 22 Auch hierzu noch ein Zitat, das ich gerne jetzt kurz, in der Konfrontation mit Scheler dann vertieft aufgreifen möchte, weil es gerade das Handeln ist, wodurch wir in eine intersubjektive Sphäre eintreten. Siehe Michel Henry, *Inkarnation*, op. cit., S. 238 (Hervorhebung i. O.): «Unsere Handlung ist diejenige unserer ursprünglichen Leiblichkeit und ihrer Vermögen; sie ist der sich in sich selbst bewegende Drang oder Trieb, welcher die ›Organe‹ zurückweichen läßt, indem sie sich seiner Mächtigkeit beugen. Unsere Handlung auf die Welt vollzieht sich am Ende dieser organischen Entfaltung, dort, wo die Welt [...] ihm ihren absoluten Widerstand entgegensetzt. [...] Weil ich in meinem Fleisch das Leben meines organischen Leibes bin, bin ich auch das Leben der Welt. In diesem ursprünglichen, radikalen Sinne ist die Welt die Welt des Lebens, eine ›Lebenswelt‹».

*vis*. Welt «ist» kraft meiner Affektivität, ihre Sichtbarkeit erscheint dank der Verborgenheit meines Lebens und dessen Widerständigkeit, die zur Materie des Handelns wird. Unser Leib als Fleisch bleibt hierbei unsichtbar, nur der bzw. die Körper erscheinen, und selbst der Leib wird in seiner Widerständigkeit noch überwunden von der «lebendige(n) Kraft, welche den organischen Leib unter ihrer Anstrengung<sup>23</sup> [derjenigen der Handlung] zum Nachgeben zwingt<sup>24</sup>». Leib wie Körper geht das Leben voraus<sup>25</sup>, es entwickelt quasi Leib wie auch Körper, um hier die Schelersche «entwickelnde» Kraft des Geistes für Henrys radikale Phänomenologie des Lebens aufzugreifen.

Zwar spricht Henry von einem Apriori von beiden: Leib und Körper, aber diese beiden Weisen, uns als lebendige Wesen zu haben, zeugen wiederum von der «Duplizität des Erscheinens<sup>26</sup>», die dem Leben entspringt. Ihm – und nicht der Welt – schulden wir letzten Endes unsere mundane Gegebenheit, und schulden auch alle anderen Lebendigen, wie sie als solche im Handeln erscheinen, die ihre.<sup>27</sup> Diese Anderen werden von uns «als von einem Fleisch bewohnt<sup>28</sup>» wahrgenommen – einem Fleisch, das ebenso wie das meine fähig ist zu empfinden, sich auf die Welt hin zu öffnen, und zwar «auf dieselbe Welt wie die meine<sup>29</sup>». Hier – im Anschluss an diese Konzeption einer «All-Monade» des sich selbst immanenten

---

23 Henry greift hier terminologisch auf Maine de Biran zurück (vgl. *Ibid.*, S. 296).

24 *Ibid.*, S. 240

25 Vgl. hierzu auch die Differenzierung des Leibes in passiven Organleib, der dem Selbstwiderstand unterworfen ist, den diesen Widerstand transzendierenden Organleib und den sog. «dinglichen Körper», den Leib, wie er erscheint (*Ibid.*, S. 256). Diese drei «Elemente», wie Henry sie hier nennt, entstehen aus einer Selbstverdoppelung der Affektivität, die das Fleisch hervorbringt, indem es Leib wie Körper konstituiert, zum Empfindungsleib für die eigene Subjektivität und zum Ausdrucksleib für die Welt macht (vgl. *Ibid.*, S. 259 f.)

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*, S. 241.

28 *Ibid.*

29 *Ibid.*, S. 242.

Lebens – verweist Henry auf die «bemerkenswerten Analysen Schelers<sup>30</sup>». Das Leben umfasst alle Potentialitäten des Lebendigen, all seine Variationen: Der Geist ist ursprünglich «transzendentes Leben», dies ist sein «wahrer Name» in «der» Phänomenologie des Lebens<sup>31</sup>.

Der Bezug «des Menschen zum Universum<sup>32</sup>» ist «kein ek-statischer Bezug zur Welt, sondern ein praktischer Bezug zum Gehalt dieser Welt; ein Bezug, welcher dem Welterscheinen entzogen ist, da er sich nur in unserem unsichtbaren Fleisch verwirklicht und sich darin an sich selbst offenbart<sup>33</sup>». Die Rede vom «praktischen Bezug» wirft nun die Frage auf, wie sich Henrys nicht mehr rein transzendente, sondern auch genetische Phänomenologie, in der Personalität ineins mit Welt *wird* und *sich wandelt* und worin Selbstaffektivität als Leiden ebenso zum Ausdruck kommen wie geteilt werden kann, weiterdenken ließe, um das pathische Leben zur Instanz der Kritik an Leid und Schmerz aufzuzeigen. Ich möchte dies im Ausgang von Henry zu Scheler, vom Leben zur Person, vollziehen.

Das «reine Leiden» (Henry) bedeutet die Selbsterprobung des Lebens, insofern es mit seiner eigenen körperlichen Widerständigkeit konfrontiert ist, die jedoch ein Können – den Widerstand überwinden zu können – induziert. Dabei erfahre ich in meiner Subjektivität jedoch auch meine radikale, unveräußerliche Innerlichkeit, die für gewöhnlich im «Schweigen der Organe» (Bichat) verschwindet. Sie wird gerade in der Empfindung von Schmerz und Leid zur einzigen Wirklichkeit, neben der ich nicht mehr über andere Fluchtpunkte jenseits meines Körperleibs verfüge, sondern allein seinen eigenen Widerstand empfinde. Gerade hieraus lässt sich die Lebensordnung in ihrer Fülle erfahren, wenn wir allein in unserer Subjektivität einen Widerstand ohne ein «Außen», ohne Welt, zu der wir uns verorten könnten, empfinden. Diese besondere Form der (Selbst-)Gegebenheit muss für die Frage nach der intimen Struktur der Person bei Scheler berücksichtigt werden, denn aus ihr gibt sich eine Fülle von selbstaffektiven Tonalitäten und affektiven Variationen, die uns wiederum zur Welt öffnen können, durch die wir an der un-

---

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*, S. 314.

32 *Ibid.*, S. 253.

33 *Ibid.*

wirklichen Wirklichkeit der Schmerzen Kritik üben, sie äußern und sie mit anderen wandeln können<sup>34</sup>. In diesem Widerstand, wonach selbst in der Kommunikation mit der Welt nicht deren Dinge die Grenzen meines Könnens definieren, sondern erst der eigene Widerstand, den ich durch mein Fleisch erfahre, beginnt die Gestaltgebung der Empfindung, die sich in Handlung, oder – womit Henry letztere gleichsetzt: in die praktische Auseinandersetzung mit der Welt – transzendiert. Handlung ergibt sich unmittelbar aus dem Leben:

«Setzen wir beispielsweise voraus, daß ich unter der Anleitung eines Heilgymnastikers einen Akt willentlicher Einatmung vollziehe. Irgendetwas schwillt in mir an, was ich meine Brust nenne, welche ursprünglich aber nichts mit einem Teil des objektiven Körpers zu tun hat. Denn es handelt sich nur um etwas, das innerlich vor meiner Anstrengung zurückweicht [...], was sich in mir bis an eine Art Grenze erhebt, welche ich vergeblich zu überschreiten trachte und die zurückfällt, sobald diese Anstrengung aufhört und ihr ein Akt der Ausatmung folgt, welcher sich mir dann als Forderung [auf diesen «Auto-Appell» möchte ich im folgenden Abschnitt eigens noch einmal eingehen, A. H.] stellt. Auf diese Weise entfaltet sich zwischen zwei Grenzen [hier bildet sich jener bereits zuvor erwähnte Organleib, A. H.] jene «organische Ausdehnung» [...]. Und daß eine solche Ausdehnung nicht der Raum der Welt ist, das heißt der Wahrnehmung der äußeren Gegenstände, erblickt man daran, daß *diese Grenzen gerade keine räumlichen Grenzen sind, sondern solche unserer Anstrengung: praktische Grenzen, welche jeglicher Vorstellung widerstreben*<sup>35</sup>».

Diese hier geschilderte «innere Ausdehnung», die in der Anstrengung gegen den Widerstand unseres Körpers erfahren wird, baut sich nun nicht gegen eine fremde Kraft auf – das wäre reaktive Aktivität – sondern ist pathische Affektion durch die Subjektivität selbst. Die Grenzen öffnen

---

34 Siehe Michel Henry, *Affekt und Subjektivität*, op. cit., S. 118 f.:

«Um seinem Unbehagen zu entfliehen – das heißt letztlich der Angst, diesem Gefühl, ein Sich in dem Sinne zu sein, was selbst nicht vor sich fliehen kann – unternimmt das Leben die Anstrengung, zumindest sich selbst zu verändern, und war auf solche Weise, daß die Selbsterprobung, die es ständig erfährt, aufhört, sich im Leiden zu vollziehen und im Gegenteil ein Sicherfreuen wird, sofern dies möglich ist».

35 Michel Henry, *Inkarnation*, op. cit., S. 236 f.

sich in meinem Fleisch, dieses bildet quasi Schichten – oder wie Henry in *Inkarnation* metaphorisch sagt: «Das Fleisch wirkt ‹von außen› auf seinen eigenen dinglichen Körper innerhalb des Druckes ein, welchen es auf seinen eigenen organischen Leib ausübt, wenn dieser ihm nicht mehr nachgibt<sup>36</sup>». Fleisch und Körper bilden eine pathische Einheit in der Bewegung des Lebens, die eine des Erleidens ist: Denn Ein- und Ausatmen, die vitalen Funktionen, bis hin zu den propriozeptiven Bewegungen, sind keine auf ein ‹Außen› gerichtete Akte, sie vollziehen sich zirkulär im und für das Leben selbst. Die ‹Grenzen› sind funktionale für das Selbsterleben des organischen subjektiven Körpers, der sich zugleich in seiner Bewegtheit erfährt, sich dabei in seinem Widerfahrnis aufgegeben ist und der schließlich einen Leibkörper bildet, der einem anderen und mir selbst von außen sichtbar gegeben ist. Im Folgenden möchte ich einen Schnitt setzen, und zwar mit dem Begriff der ‹Forderung›, der gerade fiel: Die Forderung ergeht vom Leben, sie ergeht jedoch – und so verstehen wir sie gemeinhin in einem eminent ethischen Kontext – wenn sie Forderung *an jemanden ist*, von einer Person an eine andere. Hier öffnen wir uns zur Welt, aber anders als Henry zur Welt der Personen in ihrer letztlichen Undurchdringlichkeit und Widerständigkeit, die diejenige des Lebens übersteigt.

### III. Vom Widerstand zum Appell – Der geteilte Erfahrungsraum einander begehender Personen

Die Anstrengung der Selbstaffektion öffnet das autoaffektive Widerfahren zur Welt, vor allem jedoch auf die Sinnggebung mit anderen und für andere hin. Dabei konstituiert sich jedoch weit mehr als ein Widerstand, nämlich vielmehr eine Aufmerksamkeit auf mich in dem, was ich selbst als Fleisch *nicht* bin: nämlich die Welt mit anderen, die Welt des Handelns, in der meine Anstrengung auf etwas trifft. Dieser Widerstand will verstanden und aufgegriffen, will be-griffen und transformiert werden<sup>37</sup>.

---

36 *Ibid.*, S. 253.

37 Viktor von Weizsäcker unterscheidet zwischen dem hermeneutischen Verstehen und einem ethischen ‹Begreifen›, einem tätigen Mitempfinden, das die Situation des Leidenden zusammen mit mir – dem Helfenden – wandelt.

Widerstand in einem die Aufmerksamkeit öffnenden Sinne ergeht von einem und an ein Du bzw. Dritte. Als Lebendiger bin ich auf die Welt anderer Personen hin geöffnet. Leben appelliert an anderes Leben und fordert von ihm, in mir meine eigene Person als eine solche, die nicht nur in die Welt wirkt (so Henrys weitgefasster Handlungsbegriff), sondern auch spricht und sich ausdrückt, anzuerkennen. Diese beiden Modi des Widerstandes, der Modus der Selbstaffektion und derjenige der Kommunikation, schließen einander nicht aus, vielmehr kommen sie miteinander ins Spiel, wenn sich an der Widerständigkeit die Subjektivität als Subjekt mit einer eigenen Geschichte formt, in der sich Widerstand konkretisiert und zu Lebensformen gestaltet. Was zuvor als subjektiver Widerstand des organischen Körpers herausgearbeitet wurde, ist für Henry vor einer Dialektik von Ich und Du angesiedelt, denn monadisch haben wir ein Gemeinsames: das Leben, das wir pathisch miteinander leben<sup>38</sup>. Diese Unterscheidung hat nun – und damit möchte ich zu Scheler kommen – einen Rückhalt in der Subjektivität, die nun aber personal verstanden wird.

Ohne Transzendenz der Person zur anderen Person wäre Welt, wäre Sein-in-der-Welt, wäre Handeln nicht möglich. Und auch für unser spezifisches Thema der Schmerzen innerhalb einer Phänomenologie des Lebens und der Affektivität bedeutete dies, dass wir uns ohne diese personale Welt in der affektiven Immanenz des Fleisches verlieren würden, wäre der Widerstand zwischen Fleisch und organischem Körper der einzige, den ich dann im Leiden womöglich auch nicht mehr transzendieren könnte. Ohne diesen Rückhalt wäre indes auch jede Intervention, von «außen» Leid zu lindern, Entfremdung bzw. bedeutete einen «zweiten» Weltverlust, nach dem ersten der Thematisierung des Leidens. Jeder Versuch der Wiederherstellung einer Homöostase von Selbst und Welt wäre, so gesehen, nur einer, der auf die Restituierung organischer Normalität, nicht auf das Leben der Subjektivität zielen würde.

Gelingender Selbst- und Fremdbezug, gelingende Weltbildung, Beziehung zur Welt, ihren Subjektivitäten und Objektivitäten beruhen auf

---

38     Wobei Henry keine eigene Theorie der Emotionen, gar der Sympathie ausgearbeitet hat, zumindest keine, die einer Phänomenologie der transzendentalen Intersubjektivität oder einer differenzierten phänomenologischen Deskription der Lebenswelt genügen könnte.

dem «Gefühl, wirklich zu sein, da zu sein<sup>39</sup>»; erst dann mögen «die äußeren Erfahrungen auf die persönliche psychische Realität zurückwirken, sie bereichern, erweitern und ihr Raum und Weite geben<sup>40</sup>». Dies heißt: Sein mit Anderen, denen ich vertrauen kann. Auch dieser interpersonale Raum der Begegnung bleibt unsichtbar, lässt sich nicht festlegen bzw. «von außen» beschreiben oder gar substituieren<sup>41</sup>. Angesichts dieses Raumes stellt sich die Frage, wie sich die gemeinsame unsichtbare Wirklichkeit selbst gibt, wie wir zu ihr, nicht nur zum anderen Menschen, Zugang haben, *wie wir einander angehen und uns einander begegnen*.

Die Person bezieht sich nicht auf sich vermittelt irgendwelcher denkender oder wahrnehmender Akte, sondern sie *ist ihre Akte* in all ihrer Potentialität, Verschiedenheit und Variabilität. Vor allem aber: «*Person ist die konkrete, selbst wesenhafte Seinseinheit von Akten verschiedenartigen Wesens*, die an sich (nicht also pros hemas) allen wesenhaften Aktdifferenzen [...] vorhergeht. *Das Sein der Person fundiert alle wesenhaft verschiedenen Akte*<sup>42</sup>». Die intime Person lässt sich niemals in ihrer Fülle, in ihrem Können und ihrer ganzen Variabilität von Akteinheiten, die sie in die Zeit hinein lebt, vergegenständlichen oder zum Thema machen, indem man über sie spricht. Aber: Sie ist Person nicht qua Leben in einem allgemeinen Sinne, sondern qua *ihrem* (geistigen) Leben, das sie selbst als Person hervorbringt. Sie bringt «sich» hervor: Und hier liegt die grammatische Ambiguität von «sich» im Sinne von «für sich» und im Sinne «für andere» im Kern der Sache. Beide gehen ineinander über. Fundierung aller Akten einer konkreten Person heißt: Intime und soziale, Einzel- und Gesamtperson lassen sich nicht getrennt voneinander behandeln und auch nicht phänomenologisch reduzieren. Das Sein der Person, das fundiert, ist anders zu verstehen.

Was Scheler «Fundierung» nennt, lässt sich indes dennoch mit der Selbstaffektivität und dem Selbstwiderstand, wie Henry diese einführt,

---

39 Donald Woods Winnicott, *Der Anfang ist unsere Heimat. Essays zur gesellschaftlichen Entwicklung des Individuums*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1993, S. 34.

40 *Ibid.*

41 Er existiert nur «zwischen Menschen», durch ihre Begegnungen, in Sprechen und Handeln, was von Hannah Arendt her bekannt sein mag.

42 Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, op. cit., S. 382 f.

engführen. Denn letztlich erschließt die Person als fundierende Instanz unseres Aktlebens und damit auch unseres Miteinanderseins eben die Subjektivität, die letztlich einem Zugang «von außen» undurchdringlich bleibt. Allerdings geschieht dies bei Scheler anders als bei Henrys Pathos des Lebens über einen eigenen Begriff des Aktes, der beides – Aktivität und Passivität – einschließt und dieser Unterscheidung vorausgeht: «Gewiß *ist* die Person und erlebt sie sich auch nur als *aktvollziehendes* Wesen, und ist in keinem Sinne <hinter diesen> oder <über diesen> oder etwas, das wie ein ruhender Punkt <über> dem Vollzug und Ablauf ihrer Akte stünde<sup>43</sup>». In jedem Akt können wir uns die Person (zusammen mit ihr) erschließen, in dem wir verstehend und begreifend an ihm ansetzen, mit der Person in Begegnung treten, den Akt mit der anderen Person aufgreifen und fortsetzen, ihn so «*variieren*» – und mit ihm die Person, ohne dass diese jemals darin aufginge.

Für Scheler kann sich zwar der Geist vom leiblichen Sosein der Person absetzen. Indes bedeutet dies nicht eine ontologische Duplizität zweier Weisen, gegeben zu sein, als wären Leben und Welt radikal voneinander geschieden. Vielmehr sind «Geist und Leben [...] aufeinander hingegordnet<sup>44</sup>». Die Person inkarniert beides: eine transzendente – nicht zu vergegenständlichende – und eine leiblich mundane Weise zu sein; und dies braucht sie nicht einmal aktual intentional erschließen, sondern sie ist in einer Welt der Transzendenz, die nun selbst wiederum personal getragen ist und die auf Gegenseitigkeit mit anderen Personen beruht. Fundiert ist dies durch ein metaphysisches Prinzip, das selbst wiederum in jeder anderen Person inkarniert ist, weil sie mir zugewandt, mir nicht gleichgültig ist.

Diese Welt lebt von anderen Personen: Bei Henry ist es Welt in einem anonymen Sinne, in der sich anderes Leben nur wiederum entzieht, auch wenn Henry, wo er von «Leben» spricht, dieses pluralisiert, so in dem bereits angeführten Zitat: «*Unsere Handlung ist diejenige unserer ursprünglichen Leiblichkeit und ihrer Vermögen[...]*<sup>45</sup>». Ebenso spricht er von einem Apriori von sowohl Leib als auch Körper, aber diese beiden Weisen, uns als lebendige Wesen zu haben, zeugen wiederum von der «Duplizität des

---

43 *Ibid.*, S. 384.

44 *Id.*, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, op. cit., S. 97.

45 Michel Henry, *Inkarnation*, op. cit., S. 238.

Erscheinens<sup>46</sup>», die dem Leben selbst entspringt. Leben als allen Lebendigen gemeinsames bleibt dabei zu anonym für mich als Person, die andere anspricht, und für andere, die auf meinen Appell aufmerken und von ihm genötigt werden, gerade den Widerstand zu verstehen, der sich mir bspw. in dem Schmerzen, aber auch ihnen mit der Unmöglichkeit, die intime Person zu ergründen, bietet. Hier müssten die spezifischen pathischen Akte des Lebens, in denen sich Leben selbst gegeben ist, als konkrete und individuelle dargelegt werden: Eben nicht als Funktionen, sondern als sinn- und werthafte Akte, die nicht nur etwas, sondern jemanden, auch mich selbst, meinen. Henrys Charakterisierung von Leiden und Sich-Erfreuen bleibt hier unspezifisch. Angezeigt wird darin zwar, dass diese Vollzüge jeweils einen je eigenen ganz konkreten Erlebnisinhalt haben, aber die Sinn- und Wertdimension, das «Vermeinen», das «Mich-Angehen», bleibt dabei ausgeklammert.<sup>47</sup>

Bei Henry heißt es: «Jeder trägt in der Innerlichkeit seines Triebes ein Gemeinsam-Sein mit dem Leben und mit den Anderen. Er ist mit diesen nicht nur durch sein Verlangen, sondern durch alle Weisen seines Pathos, durch Sympathie, Mitleid, Liebe, Einsamkeit usw., und vor allem in dem schweigenden Mit-sein zuerst, wie dieses sich zwischen Mutter und Kind herausbildet<sup>48</sup>». «Leben» wird so zum überindividuellen X, das zwar dahin gehend ausgewiesen wird, in seiner «Materialität» keine phänomenale Gestalt zu besitzen, sondern sich vielmehr diese Gestalt erst selbst zu geben. Dabei wird jedoch das von Scheler verworfene transzendente Moment einer Form vor dem konkreten Individuum m.E. wieder durch die Hintertür eingeführt. Denn woran konkretisiert sich denn jenes «Gemeinsam-Sein», das sich mit Henrys Beispiel «zwischen Mutter und Kind herausbildet»? Verfällt Henry hier nicht selbst einem Methoden- oder gar Kategorienfehler, Leben an Sichtbarem und gar an einem innerzeitlichen Prozess festzumachen? «Leben» muss in seiner Konkretion gefasst werden, um seine vorgängige Potentialität thematisieren zu können, nämlich jene Potentialität, nicht nur solipsistisch in der Innerlichkeit der Selbst-

---

46 *Ibid.*, S. 240.

47 Vgl. dazu die bereits zitierte Stelle aus Schelers *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, op. cit., S. 387.

48 Michel Henry, *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*, Freiburg im Breisgau/München, Alber, 1992, S. 314.

affektion zu verbleiben, zu der dann Triebe, Bedürfnisse etc. dazugesellt werden. Das heißt, im Leben muss ein ethischer Grund aufgewiesen werden: Eine Lebensweise, die dadurch gekennzeichnet ist, einander nicht gleichgültig zu sein, sondern füreinander eine Form des Umgangs zu finden.

Hier sind wir wiederum bei Scheler und seiner Auszeichnung der Person als Bewohner eines Wertkosmos, der mehr ist als bloße Selbstaffektion in Lebensakten und der vielmehr in der Potentialität des Miterlebens von Ver-meintem, von werthafte Akten, existiert: So muss es Mitvollzug eines Werthafte sein, das der Person im Schmerz gerade verloren gegangen ist: nämlich das, was nicht sein soll im Schmerz, was die Person kann, soll, muss, darf und will. Für Scheler sind auch Wertempfinden und die Ordnung der Werte an die konkrete Person gebunden.<sup>49</sup> Für die «vitalen» und die «seelischen» Werte bedeutet dies, dass sie im Schmerz sich als Nicht-Verwirklichtes erweisen, das aber gerade in seiner Abwesenheit Realität hat. In dieser Realität, sich aufgegeben zu sein als ein subjektiver Leib, liegt gerade ein Appell an andere Subjektivitäten, die nun nicht diesen einen Schmerz so empfinden wie ich, sondern eben diesen Widerstand aufgreifen können.

So beruft sich die Hilfserswartung nicht allein auf eine Institution innerhalb einer sozialen Welt, die so abstrakte Kategorien wie die des ärztlichen Ethos oder Institutionen wie die Pflicht zur Hilfeleistung umfasst. Vielmehr appelliert sie an eine andere Person, die diesen Widerstand nicht nur konstatiert, sondern ihn als Ausrichtung auf einen nicht-verwirklichten Wert aufgreifen kann und damit Teil hat bzw. nimmt an der Wiederverwirklichung dieses Wertes, um sich als Leben an diesem zu erfreuen (um hier noch einmal Henry aufzugreifen). Dass dieser Appell zwischen Subjektivitäten so offen bleibt, ist kein Manko, sondern vielmehr konstitutiv für den Widerstand des Verstehens, der der anderen Person gerecht werden soll: In der «Undurchdringlichkeit und Undurchschaubarkeit des

---

49 Vgl. zur Grundlegung des Wertfühle in der Subjektivität Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, op. cit., Kapitel II.5.3. Zu den vitalen und den seelischen Geföhle, die sich zu den vitalen durch zunehmende Ichnähe, d. h. durch Abhebung von leiblichen Empfindungen aus und sind positiv durch das Empfinden der Motivation dieser Geföhle durch mich selbst gekennzeichnet, siehe: *Ibid.*, Kapitel II.5.8.

kranken Menschen<sup>50</sup>», in der spezifischen Situation des Leidens. Viktor von Weizsäcker hat diese Entwicklung, die sich in der Hinwendung zum Schmerz des Anderen vom Appell zur Sachlichkeit diesem Gebot gegenüber, es in Schmerzarbeit zu erfüllen, vollzieht, eindringlich geschildert<sup>51</sup>. Erst in dieser gemeinsamen Arbeit am Schmerz wird aus der «monadischen Subjektivität» und ihrer Affektivität, die ohne Raum und ohne Zeit, dafür in der Gegenwärtigkeit ihres Empfindens existiert, gelebtes Leben mit einer Geschichte. Diese Geschichte muss gefunden werden als symbolische Ergänzung dessen, was im Widerstand der Schmerzen und dem Weltverlust verloren ging; sie muss als Ergänzung dessen erzählt werden, worüber nicht gesprochen werden kann, sondern wofür erst Sprache gefunden werden muss, sie muss wiederum die personale Welt eröffnen.

Es wäre dies eine Symbolik dafür, wie im sprachlosen Pathos der Selbstaffektion eine andere, neue Empfindung auftreten, wie der neinsagende Geist in der Ideierung dessen, was sein soll und was sein kann, mit dem Widerstand umgehen kann: Der Weg von der Entwirklichung zur Verwirklichung von Welt und Leben in der gemeinsamen Begegnung von Personen, die voneinander ein Begreifen ihrer Doppelnatur fordern, verläuft nicht in einer geraden Richtung. Er bleibt offen und fordert uns gerade damit heraus, die Ordnungen der Wirklichkeit in unserem subjektiven Selbstempfinden nicht nur so, wie sie sich faktisch geben und sich ausdrücken, zu nehmen, sondern immer wieder die Frage zu stellen, wie sich diese Ordnung ihren Lebens- und Wirklichkeitszusammenhang gibt und gegeben hat.

Zu fragen ist aber auch, wie diese Ordnungen und ihre Wirklichkeitszusammenhänge sich wandeln können und sollen; zu fragen ist, welche Werte und Wertordnungen das Leben, die Subjektivität und die Person sich eröffnen können und wo sie an ihre Grenzen stoßen im Nichtkönnen, im Schmerz, im Leiden der Einheit unserer endlichen leib-seelisch-geistigen Person. Phänomenologie kann diese Fragen und auch den Weg, den unsere Aufmerksamkeit, unser Verstehen und unsere praktische Vernunft nehmen müssen, um der Person zu begegnen und sie zu begreifen,

---

50 Viktor von Weizsäcker, «Die Schmerzen», op. cit., S. 16 u. S. 18. Vgl. hier zur spezifisch ärztlichen Erfahrung, die «nicht durch die Sinnlichkeit empfangen, nicht durch den Verstand gedacht» ist: *Ibid.*, S. 15.

51 *Ibid.*, S. 46.

zu klären versuchen – dies leistet Henry. Allein: Eine Phänomenologie der Affektivität muss hier selbst immer wieder am Pathos, an der Affektivität selbst Arbeit leisten, denn diese bleiben widerständig, wenngleich nicht undurchdringlich für eine phänomenologische Auseinandersetzung.