

I. Der Horizont des Vorhabens

»... hinab bis in die tiefste Tiefe meiner Leiden ...«
(*Hölderlin*, Hyperion)

1. Fragestellung und Zielsetzung

Es dürfte kaum ein Phänomen geben, das den Menschen so sehr ergreift, erschüttert, umtreibt, in Frage stellt, ratlos macht und empört wie das Leiden; und man wird kaum mit der Behauptung fehlgehen, dass ein wesentliches Motiv bei der Bildung von Mythen, Religionen, Philosophien, Kunstwerken und Wissenschaften das Leiden bzw. das Streben ist, sein Wesen zu ergründen und seine Herausforderung zu meistern.

Betrachtet man die Geistesgeschichte im Überblick, dann drängt sich der Eindruck auf, dass sich sowohl die Individuen als auch die Weltanschauungen danach gruppieren, wie sie das Leiden deuten und welche existenzielle Antwort sie darauf geben. In der ersten Gruppe, die hier zu nennen ist, überwiegt das Moment der Negation, etwa in den Formen der Leidverleugnung, Leidvermeidung und Leidbekämpfung. Im Blick auf diese grundsätzliche Möglichkeit ist die Kritik aufschlussreich, die *N. Stratmann* (1994) an der gesamten abendländischen Philosophie übt. Sie attestiert ihr nämlich eine »hypertrophe noetische Weltauslegung« (S. 163), die das Leiden als »kategoriale Daseinsmacht« aus ihrer vorherrschend rationalistischen und aktivistischen Ontologie gestrichen und entweder, wie bei Kant, zu einem bloßen Kausalaspekt oder, wie bei Aristoteles, zu einem bloß grammatischen Phänomen degradiert habe. In ihrer Arbeit unternimmt Stratmann daher den Versuch einer »existenzialontologischen Restitution des Leidens« (S. 167), in der das Leiden als welt- und daseinserschließende Kategorie zurückgewonnen wird. Meines Erachtens gelingt dies der Autorin allerdings nur unzureichend, da sie mehr philosophiegeschichtlich als systematisch vorgeht und keine durchdringende phänomenologische Analyse betreibt, in der erstens die Grundstruktur des Leidens aufgedeckt und zweitens die Phänomene

Leiden (1), Leid-Übel (2) und Erleiden (3) als Akt und Befindlichkeit (1), als Gegenstand des Leidens (2) und als Widerfahrnis (3) im Rahmen eines mundanen Wechselwirkungsgeschehen klar und deutlich differenziert würden. Beachten wir die Grundvoraussetzung von Stratmanns existentialontologischer Deutung, dann verstehen wir das Dilemma, in dem sich die Autorin befindet, geht sie doch *a priori* von der »tatsächlichen Unfassbarkeit des Leidens, die sich jedem Begründungsversuch entzieht« (S. 166), aus.¹ Dagegen ist ihre Einsicht, dass das Leid ontologisch ohne »den Vorrang des Einzelseienden« (S. 165), d.h. ohne die Thematisierung des konkret existierenden und konkret betroffenen Subjektes, nicht in den Blick kommt, zu bewahren. In der Tat muss alle Ontologie, die das Leiden erfassen will, eine Ontologie des lebendigen, sei es individuellen, sei es kollektiven Subjekts sein. Denn ohne die Ausfaltung des *Seinsinns des Betroffenseins, also des Pathischen überhaupt* bleibt das Leiden hoffnungslos dunkel und vermag weder Welt noch Sein noch die condition humaine aufzuschließen.

In der zweiten Gruppe dominiert im Umgang mit dem Leiden das Moment der Affirmation: Leiddduldung, Leidergebnung, ja eine Leidbejahung, die das Leiden, z.B. aus einer heroischen Gesinnung heraus, höher schätzt als Zufriedenheit und Glück, sind die Gestalten solcher Leidaffirmation. Dazwischen liegen die Haltungen der Gleichgültigkeit oder Indifferenz, der orientierungslosen Unentschiedenheit oder des verzweifelten Hin- und Hergerissenseins. Umrahmt werden diese Standpunkte schließlich von zwei Extremen, die das Leben direkt angreifen: von der tödlichen Lähmung (Apathie, Katatonie, Stupor), so z.B. in der schweren Depression, und von der mörderischen Raserei, wie sie im Amoklauf zum Ausdruck kommt.

Auf dem Hintergrund der erschütternd-subversiven Kraft des Leidens und seiner mundanen Ubiquität verwundert es nicht, dass manche Denker in ihren metaphysischen, das ganze Sein zu erfassen bestrebten Überlegungen das Leid als notwendigen Bestandteil des Welt- und Lebensprozesses betrachten, der noch die Pflanzen und Einzeller, ja die »tote« Materie einschließt und ihre Entwicklung antreibt. Große spirituelle Geister wie *Anaximander*²,

¹ Hierin folgt sie Adorno (1970a, S. 35), der sagte: »Leiden, auf den Begriff gebracht, bleibt stumm und konsequenzlos.« Diese extrem antirationalistische Aussage wird von jeder Psychotherapie, die ein Leiden auf seine Bedingungen, Umstände und Ursachen, seinen Sinn und Unsinn hin durchsichtig macht, widerlegt.

² »Woraus aber die Dinge ihre Entstehung haben, darein findet auch ihr Untergang

Der Horizont des Vorhabens

Buddha³, Platon⁴, Paulus⁵, Hegel⁶, Schopenhauer⁷, Marx⁸, Kierkegaard, Freud⁹, Sartre¹⁰, Heidegger¹¹, Whitehead u.v.a. erblicken im

statt, gemäß der Schuldigkeit. Denn sie leisten einander Sühne und Buße für ihre Ungerechtigkeit, gemäß der Verordnung der Zeit.« (Capelle, 1968, S. 82)

³ Gemäß Buddha (1998, S. 32–52) ist alles Leben aufgrund seiner unerfüllbaren Seinsgier leidvoll, sodass das Leiden nur durch den Verzicht auf alles Wollen und Begehrten beendet und der Kreislauf des Samsara in der erleuchteten Versenkung verlassen werden kann.

⁴ Da Platon den Menschen als fundamental konfliktträgliches Wesen bestimmt, so z.B. im Dialog »Phaidros« (1982, S. 435–437) unter dem Bild des Wagenlenkers und der beiden Rosse (wobei der Lenker für die Vernunft, das rechte Ross für die Gefühlsseele, das linke Ross für die Triebseele steht), kann der Mensch das Leiden nur durch einen umfassenden Läuterungs-, Reifungs- und Vergeistigungsprozess überwinden, der ihn letztlich in das Reich der »Ideen«, d.h. der gestaltbildenden Urmächte des Seins, zurückführt.

⁵ Vielleicht das Tiefste über das Leiden hat Paulus im 8. Kapitel seines Römerbriefes im Neuen Testament gesagt, indem er nicht nur den gesamten Kosmos als Leidensprozess, sondern als schmerzvollen Geburtsvorgang deutet.

⁶ Nachweislich verdankt sich Hegels (1986, Bd. 3) dreischrittige Dialektik tiefster eigener und geschichtlicher Leidenserfahrungen, ja diese Dialektik von These, Antithese und Synthese konstituiert sich selbst erst in leidvoller Spannung, Diskrepanz und deren Versöhnung. Letztlich betrachtet auch er den Weltprozess als den Geburtsprozess des Weltgeistes, der im Menschen und seiner Geschichte selbstreflexiv zu sich kommt und damit die Geschichte abschließt.

⁷ Schopenhauer (1890) betrachtet in seinem Hauptwerk »Die Welt als Wille und Vorstellung« die gesamte sichtbare Welt (einschließlich den Menschen) als Objektivation des unsichtbaren metaphysischen Willens, der als bewusstloser, blinder Drang ewig ziellost strebend die konkreten endlichen Weltwesen hervorbringt, sich in ihnen zur Darstellung bringt, aber immer, da diese Manifestation begrenzt bleibt, unbefriedigt-tragisch weiterdrängt. Nur wenn es gelingt, den ewig durstigen Lebenswillen in sich zu verneinen, kann der Mensch dem Kreislauf des Leidens entkommen.

⁸ Was Marx betrifft, sei an seine Entfremdungstheorie erinnert: Im Laufe seiner Menschwerdung entfernt sich der Mensch immer mehr von der Natur, von Seinesgleichen und von sich selbst, vor allem dadurch, dass er seine Arbeitskraft immer mehr zur Ware verdinglicht, die Natur, den Anderen und schließlich sich selbst zu reinen Profit-zwecken ausbeutet. Am Ende leidet die Natur, leidet die ausgebeutete Klasse und leidet das Individuum.

⁹ Für Freud (1970, S. 9–11) ist der Mensch ein fundamental ambivalentes, konfliktüeses Wesen: Von zwei Seiten wird das Ich (die »Vernunft«) ohne Unterlass bedrängt und untergraben, vom Es der leiblich-affektiven Triebe und von der sozialen Außenwelt, die als Über-Ich internalisiert den Menschen mit ihren Geboten und Verboten drangsaliert. Einen wirklichen Ausgleich der Kräfte gibt es erst im Nirwana des Todes.

¹⁰ Für Sartre (1997, S. 1055 ff.) stellt der Mensch den verunglückten, letztlich unmöglichen Versuch dar, aus dem absoluten An-sich-Sein der Naturdinge über das reflektierte menschliche Für-sich-Sein zum absoluten Selbstsein Gottes zu avancieren. Dabei ist

gesamten Kosmos oder doch wenigstens im Menschenleben einen Leidensprozess, der unvermeidlich an das Werden und dessen ewigen »Seinshunger« gebunden ist. Da mit diesem Werden sowohl Aufbau und Kreativität als auch Abbau und Zerstörung verbunden sind, neigen die philosophischen Weltanschauungen je nach Betonung des einen bzw. des anderen Aspektes zu mehr positiven oder mehr negativen Sichtweisen. Wird dieser Prozess grundsätzlich positiv gedeutet, dann erscheint er, wie bei Paulus, als »große Seinsgeburt«, die zu ihrem natürlich-übernatürlichen Abschluss kommt, wenn sie das Göttliche – meist in Gestalt des erlöst-erlösenden Gottmenschen – aus sich entbunden hat. Ins Säkulare gewendet arbeiten Denker wie Vico (1992), Hegel (1986), Gebser (1992), Eliade (1994), Jaynes (1988), Neumann (1999) und Piaget (1988) überzeugend heraus, dass sowohl die ontogenetisch-individuelle als auch die kollektive Entfaltung des Bewusstseins unumgänglich durch Engen und Nöten, Konflikte und Krisen hindurchgehen muss, die zumeist in kämpferisch durchlebten und durchlittenen »dialektischen« Sprüngen gemeistert werden und auf diese Weise das im Bewusstseinskern dunkel verborgene Potential aktualisieren.

Mit dem nebenbei eingeflossenen Wort »Glück« fiel nun aber auch der entscheidende Gegenbegriff zum Leiden. Schon nach *Aristoteles* (Eth. Nik. A, 6 und 9, 1983) streben alle Geschöpfe dieses Kosmos, einschließlich des Menschen, nach der Glückseligkeit, und sie erreichen sie nach dem griechischen Philosophen, wenn sie ihr innerstes, potentiell angelegtes Wesen, also seinen Sinn und seine Aufgabe in der Welt vollständig aktualisieren, d.h. aktiv ergreifen und dynamisch-schöpferisch entfalten. Genau diese Entfaltung wird nun aber vom Leiden, d.h.

nach Sartre das An-sich die bis zum Ekel seinsüberquellende Naturrealität und das Für-Sich die von Mangel, Leere und Ungenügen geschlagene Bewusstseinsrealität, die ihre eigene Negativität nie aufheben kann (im Gegensatz zu Hegel und ganz ähnlich wie bei Freud).

¹¹ Heidegger (1979, S. 41–52) bestimmt den Menschen, den er als »Dasein« bezeichnet (d.h. als Da des Seins), wesentlich durch den Bezug zum Sein schlechthin. Da der Mensch als konkretes, vereinzelter, geschichtliches Weltwesen aber immer nur ein Seiendes ist, in dem das Sein nie als solches, d.h. in seiner vollen Unverborgenheit, erscheint, bleibt der Mensch unerlösbar in der wenn auch stets offen-dynamischen ontologischen Differenz zwischen Seiendem und Sein gefangen. Dabei gibt es uneigentliche Daseinsformen wie das Leben im Man und eigentliche Formen, die die Endlichkeit des Lebens im Vorlauf zum Tode heroisch auf sich nehmen. Beide Formen aber können sich von Leid und existentialem Unheil nie befreien.

Der Horizont des Vorhabens

durch innere und äußere Hemmungen, Widersprüche, Konflikte und Verletzungen, behindert oder sogar zerstört, und das erklärt überzeugend die weit verbreitete Beschäftigung mit dem Leiden, geht es darin doch um nichts weniger als um das »Glück«, aristotelisch verstanden um die Vollendung der »inneren Form«, der »Entelechie«, des eigentlichen, tiefsten und letzten Lebenssinnes, religiös gesprochen, um das existentielle Heil einer jeden Kreatur.

Neben dieser mehr praktischen Bewältigung des Leidens will der wesentlich fragende Mensch im Unterschied zum Tier aber auch begreifen, will den Sinn – und empörenden Unsinn! – des Leidens, so sie denn da sind, erhellten:

»Was eigentlich gegen das Leiden empört, ist nicht das Leiden an sich, sondern das Sinnlose am Leiden.« (Nietzsche 1954, S. 809).

Denn der Mensch will verstehen, und zwar nicht nur obenhin, sondern, wenn möglich, ganz und gar und durch und durch. Dazu fordert das Leiden, das ja alles Dasein in Frage stellt, heraus. Und fast alle Philosophien und gewiss alle Religionen können, wie gesagt, als Antwortversuche auf diese Sinnfrage gedeutet werden.

Beide Gedankengänge zeigen, dass der Mensch sich in seinem Weltbezug primär und spontan aus der subjektiven und emotionalen, d. h. durch persönliche Betroffenheit, bestimmten Perspektive des Wertes bzw. Unwertes seines Lebens anschaut. Erst sekundär und gewiss nach einem eigenen theoretisch initiativen Akt fragt er dann auch nach dem objektiven, »wertfreien« *Sein des Leidens als solchem: Was ist Leiden überhaupt? Als solches? In sich?* Hat es eine *Struktur* und wenn ja, welche? Schauen wir uns in der Geistesgeschichte um, dann hat der Mensch darauf zwar viele, aber doch nur bruchstückhafte und unzusammenhängende, also weitgehend unsystematische Antworten gegeben.

Das Ziel dieser Untersuchung ist darum, die Seins- und damit Sinnstruktur des Leidens, falls vorhanden, zu ermitteln. Wir stellen also die Frage nach seinem charakteristischen Sein, seinem Sosein, seinem »Wesen«, seiner eigentümlichen Beschaffenheit. Dabei wollen wir zwischen der vollen, vielgestaltig lebendigen und immer auch individualen Strukturgestalt und der nur basalen, einfachsten Grundstruktur des Leidens unterscheiden. Philosophisch-ontologisch soll diese Absicht heißen, insofern sie die mögliche Grundstruktur des Leidens bestimmt, eine Struktur also, die alles, was auf ihr aufbaut, trägt und

insofern einen Grund, ein Fundament abgibt, als sie durch nichts Weiteres mehr bedingt, sprich nur noch durch sich selbst bedingt ist. Die Vollgestalt des Leidens umfasst demgegenüber alles, was über dieses Grundsein hinausgeht und phänomenologisch beschrieben und analytisch ermittelt werden kann und neben universalen auch spezifische-re Momente umfasst.

Aufgrund dieser zwei Aspekte haben wir es bei der Wissenschaft vom Leiden mit einer typischen *Zwischenwissenschaft* (vgl. Brandenstein 1953, S. 1) zu tun. Einerseits ist sie eine Grundwissenschaft, ist also originäre Philosophie, andererseits ist sie, da sie ein spezifisches Lebensphänomen in den Blick nimmt, eine Spezialwissenschaft. Beides muss, um dem Leidend-Sein gerecht zu werden, berücksichtigt und integriert werden. Das wiederum heißt, dass wir sowohl grundwissen-schaftliche Erkenntnismethoden (so vor allem die reduktive¹² Analyse) als auch spezial-wissenschaftliche Methoden (so die induktive Analyse) anwenden müssen, die einerseits aus einer Tiefenanalyse, andererseits aus einer breiten Empirie des Sachverhaltes selbst schöpfen.

Wenn wir eine solche Philosophie des Leidens erstreben, kann mit Recht gefragt werden, welchen *Zweck* ein solches Unternehmen verfolgt? Nun, gewiss keinen pragmatischen Nutzweck – einen materiel- len oder sozialen Gewinn wird eine solche Arbeit kaum abwerfen. Der primäre Zweck kann nur die Erkenntnis der Sache selbst, und d. h. doch »ihrer Wahrheit«, ihres zu erkennenden So-und-So-Strukturiertseins, ihrer ureigensten Gestalt sein. Mit der Aufdeckung dieser Wahrheit entwickelt der erkennende Mensch erstens seine ihm mitgegebene Seinspotenz, seine aristotelisch verstandene Entelechie (was mindernd auf die Daseinslast wirkt und die Freude an der eigenen geistigen Ent-wicklung fördert), und zweitens wird dadurch ein besseres Verständnis der Weltzusammenhänge ermöglicht, welches wiederum den Radius für ein angemesseneres und erfolgreicheres Handeln vergrößert. Denn wie sollten wir in eine Welt eingreifen und diese bzw. uns selbst darin

¹² Die *reduktive Analyse* arbeitet sich vom konkret einzeln Gegebenen zu dessen Grundbestimmungen, Prinzipien, Erstgründen, und damit zum »Allgemeinen« zurück, gleichsam von der Oberfläche ausgehend in die Tiefe des Seienden (vgl. Pauler 1929, S. 269 ff.; Hessen 1950, S. 158–160; Brandenstein 1965, S. 249 ff.), während die *induktive Analyse* zwar auch vom Einzelnen zum Allgemeinen fortschreitet, aber, da sie das allgemein Gemeinsame von vielen Konkreta durch Vergleich herausarbeitet, nicht in die Tiefe der Gründe, sondern in die Breite des Gesetzmäßigen geht. Davon im Methoden-teil später mehr.

Der Horizont des Vorhabens

gestalten können, wenn wir von dieser Welt völlig abwegige Vorstellungen besäßen und im Übrigen nicht wüssten, nach welchen inneren, welthaften und zwischenmenschlichen Kriterien wir unser Leben planen und führen sollen? Das ist ganz unmöglich. Der Nutzwert setzt also sachlich den Wahrheits- und Erkenntniswert voraus, nicht umgekehrt, wie die Philosophie des Pragmatismus behauptet.

Mit einer Philosophie des Leidens, die eine Fundamentalontologie, eine ganzheitlich-lebensweltliche Phänomenologie, eine Metaphysik, Pragmatik, Epistemologie, Poietik und Ethik des Leidens umfasst, soll des Weiteren ein Fundament für die praktischen Lebenswissenschaften, so vor allem für die Medizin und alle Psychotherapie gelegt werden. Denn diese befassen sich ja nicht nur mit Krankheiten, Störungen, Entgleisungen, Entstellungen, Verletzungen, Konflikten und Belastungen, sondern vor allem mit dem Leiden *an* eben diesen Krankheiten und Störungen. Eine genauere Sicht der Dinge wird zeigen, dass ein physisches oder soziales Phänomen erst dadurch zur »Störung« wird, dass ein Menschen-Ich oder Menschen-Wir *daran leidet, also aus eigener Kraft und Entscheidung dazu kognitiv, emotional und praktisch Stellung bezieht!* So dürfen wir mit Mitscherlich (1948, S. 131) sagen, dass es erst das Leiden ist, das, weil erweisbar von einem Moment der Freiheit durchwirkt, die Krankheit in den Rang des Humanum erhebt.¹³

Gerade das Leiden also, das mit seiner Not ein Zeichen unserer metaphysischen Ausgesetztheit und Gebundenheit ist, fordert das Moment der Freiheit in uns heraus, das sah schon F. Schiller (1966, S. 259–285) sehr klar und gestaltete seine Figuren in diesem Sinne. Es sollte also nicht unnütz sein, nach Wesen und Wahrheit des Leidens zu fragen und zu versuchen, eine zusammenhängende, aus dem Leiden selbst als innere Ordnung geschöpfte, systematische Antwort zu geben.

¹³ Zum wirklichen Gesunden und Heilen »gehört aber unabdingbar ein Hinnehmen des der menschlichen Existenz stets mitgegebenen Leides. So erreicht sie oft nicht mehr als die Verwandlung von Krankheit in Leid. Aber ein Leid, das den Rang des homo sapiens erhöht, weil es seine Freiheit nicht vernichtet. Und darin ist die Voraussetzung für alles, was er gegenüber dem Unentrinnbaren zu erreichen vermag, beschlossen.« (Mitscherlich 1948, S. 131)

2. Das Leiden als »Urphänomen des Lebens«

»Kein Mensch lebt ohne Leid ... Leid ist überall.«

So spricht *Euripides* (vgl. E. Staiger 1940, S. 68), der dritte der drei großen griechischen Dramatiker, der damit, wie die ganze, weitgehend fatalistisch eingestellte Antike, die Unausweichlichkeit des Leidens hervorhebt. Nicht von ungefähr deutet *Kant*¹⁴ den Schrei des Neugeborenen als Protest gegen ein Dasein, das mit Schmerz, Zwang und Fremdbestimmung (mit »Geworfenheit«, wie *Heidegger* sagt, 1979, S. 188) beginnt, hinter die wir mittels keiner Selbstbestimmung zurückgreifen können. Alle Geburt ist Gabe und Geschick. Ganz in diesem Sinne sahen alle Religionen und Mythen die irdische Existenz als einen Sturz aus einer ursprünglich heiligen Heimat in eine lebensfeindliche Wüsten-, Zwischen- und Unterwelt, in der sich der Mensch nur unter Mühsalen, Entzagungen, Krankheit, Leiden, Schuld, Kampf und Tod behaupten kann und, daran reifend, behaupten soll.

So scheint nach diesen mythischen Urbildern die menschliche Existenz nicht abgetrennt vom Leiden bestehen zu können, was durch die Einsicht ergänzt und bekräftigt wird, dass der unausweichlich der Zeit, dem Werden und der Entwicklung unterworfen Mensch nur durch Schmerzen, Fehler, Verirrungen, Täuschungen, Illusionen und Leiden hindurch zu einem weit- und tiefblickigen, eigenständigen und verantwortungsvollen Weltwesen heranreift. *Goethes* »Stirb und werde« wird so zu einem übergreifenden Anruf an die menschliche Existenz, sich immer wieder neu zu formen, Altes loszulassen und Neues zu wagen. Dass solches Wagnis nicht frei von Irrtümern und Verirrungen geschehen kann, liegt auf der Hand, und darum ist wenigstens für den Menschen das Leiden eine »Urtatsache«, die zu leugnen oder zu fliehen selbst wieder zu einer größten Leidquelle wird. Denn überall droht das Scheitern, zuletzt im Tode, der uns total aus dem Weltsein reißt und eine »absolute« Stellungnahme vom Menschen erzwingt, in welcher erst – wie *Heidegger* betont (1979, S. 260) – die Existenz voll-

¹⁴ Wörtlich (*Kant* 1983, § 82, S. 213–214): »Ja das Kind, welches sich nur eben dem mütterlichen Schoße entwunden hat, scheint zum Unterschiede von allen anderen Tieren bloß deswegen mit lautem Geschrei in die Welt zu treten: weil es sein Unvermögen, sich seiner Gliedmaßen zu bedienen, für Zwang ansieht und so einen Anspruch auf Freiheit (wovon kein anderes Tier eine Vorstellung hat) sofort ankündigt.«

Der Horizont des Vorhabens

ständig in die eigene Verantwortung übernommen wird. Doch ist zu fragen, ob der Mensch – einzige und allein auf sich stehend – sein Da-sein übernehmen, tragen und verantworten kann oder ob hierzu nicht jene im Geheimnis der Geburt verhüllte Macht, die uns ins Sein entließ, mitbefragt und miteinbezogen werden muss (wie auch der späte Heidegger (1969, S. 46 ff.) mit seiner Lehre vom »Seinsgeschick« zugeibt und H. Arendt (1981) so eindrücklich mit ihrem Konzept der Nativität herausgearbeitet hat). Damit aber stellt sich die Frage nach dem Urgrund, der Urquelle, dem Ursinn des Leidens – eine Frage, die zweifellos unser Weltdasein radikal überschreitet und schwerlich mit den weltimmanenten Versuchen des neuzeitlichen Menschen, das Leiden technokratisch auszumerzen und ein hiesiges Paradies zu errichten, »beantwortet« werden kann.

Die Urtatsache des Leidens lässt sich aber auch anders, noch tiefer und radikaler erweisen. Als wesentlich selbsttätiges Wesen kommt der Mensch nämlich nur durch eine »Setzung«, eine Tat zu sich und zur Welt. Diese Tat aber vollzieht sich für ein anfangendes Wesen notwendig in der Zeit und ist also endlich. Damit, dass die Tat eine Grenze setzt, setzen muss, setzt sie jedoch die Möglichkeit, die Grenze zu überschreiten. Da der Mensch als selbsttätiges Wesen wesenhaft schöpferisch, seinsgebend ist, kann er sich in endlicher Gestalt niemals realisieren – selbst seine eigenste Tat wird ihm irgendwann zur Zwangsjacke, die er überwinden, übersteigen muss. Dieses Übersteigen, dieses Transzendifieren kann aber wiederum nur in endlicher Gestalt erfolgen, wodurch sich ein existenziales Dilemma konstituiert, das durch die menschliche Selbsttätigkeit prinzipiell nicht auflösbar ist. Schon in der Selbsttätigkeit des Menschen ist das Leiden also, wenigstens als Möglichkeit, mitgegeben. Wer Mensch sein, Mensch werden will, muss sich dem Ungenügen, dem Vorläufigen, dem Ewig-Vorläufigen, das den Durst nach der Fülle des Seins nie stillt, aussetzen. Das Leid wird wie von außen, von unserer Weltstellung her, so auch vom Innersten unserer geistigen Konstitution her zur existenziellen Urtatsache.

3. Die konstitutionelle Konflikträchtigkeit des Menschen: eine anthropologische Skizze

»Es ist erstaunlich, wie wenig von den Schmerzen der Menschheit in ihre Philosophie übergegangen ist.« (G. Simmel)

Von vielen Richtungen können wir auf ein Phänomen zugehen und es zu erfassen versuchen. Der direkteste Weg besteht, wenn es erfahrbar ist, darin, es unmittelbar in seinem Da- und Sosein zu betrachten – diesen Weg werden wir im Falle des Leidens beschreiten. Nicht weniger sinnvoll ist es, ein Phänomen von seinem »Vor- und Umfeld« oder »vom Ganzen« her in den Blick zu nehmen. Letzteres käme bei unserem Vorhaben zum Zuge, wenn wir die integralen anthropologischen Voraussetzungen des Leidens untersuchten, also der Frage nachgingen, wodurch der Mensch »konstitutionell«, d.h. grundlegend, in seiner physischen, seelischen, geistigen und sozialen Verfassung, bestimmt wird, sodass Leiden möglich ist. Natürlich kann eine solche Untersuchung an dieser Stelle nicht in extenso geleistet werden, aber eine kleine Skizze wird als Einleitung zum Thema dienlich sein.

Das Erste, was vom Menschen ins Auge fällt, ist seine spezifische Erscheinung, seine Leibhaftigkeit. Diese wiederum ist nichts anderes als der sinnlich lebendige Ausdruck der Tatsache, ein Lebewesen zu sein. Als solches ist der Mensch wie jedes Tier ein aus vielen Teilen und Funktionen gewachsenes, gegliedertes und integriertes Ganzes, ein Organismus, der sich sowohl im Raum als auch in der Zeit trotz aller Dynamik und immerwährenden Wandlung in einer charakteristischen Identität »zusammenhält«. Insofern der Mensch ein Organismus ist, ist er ein System, aber ein System, das in das übergeordnete System Umwelt passend hineingestellt ist, aber sich auch aktiv selbst einpassen muss, um sich darin zu erhalten. Dieses System weist drei eigenartige Dynamismen auf: Es vereint als typisches Fließgleichgewicht (Bertalanffy 1968) homöostatische, progressive und regressive Tendenzen. In einem fort müssen Stoffe und Energien aufgenommen, umgesetzt und abgegeben werden, da anders als durch solches Werden, den so genannten Stoffwechsel, das Lebewesen seine Struktur nicht erhalten kann. Hinter diesem Phänomen steht das homöostatische Prinzip, das im Kern konservativer Natur ist und den Organismus mit seiner Grundstruktur und seinen Grundfunktionen zu bewahren sucht. Auch die Fortpflanzung fällt weitgehend unter seine Herrschaft. Diesem Prinzip

Der Horizont des Vorhabens

steht ein anderes, progressives Prinzip gegenüber, das Wachstum, Reifung und Weiterentwicklung garantiert. Beide Prinzipien stehen in einer Spannung, die sich manchmal zum Konflikt auswachsen kann. Schließlich und endlich gibt es ein abbauendes, rückbildendes, regressives Prinzip, ohne das Leben ebenfalls nicht möglich ist. Von Anfang an müssen gewisse Stoffe, Strukturen und Funktionen abgebaut, ausgemerzt, ausgeschieden oder unterdrückt werden, so z. B. die primitiven Reflexe im Verlauf der Reifung des Kindes.¹⁵ Schließlich gehen die Tatsachen des Alterns, des Verfalls und des Todes auf das Konto des regressiven Prinzips.

Im Falle des Menschen kommt es im Verhältnis dieser drei Prinzipien zueinander zu einer wahren Revolution, nämlich dadurch, dass das progressive Prinzip in den Vordergrund tritt und eine potential-unendliche Gestalt annimmt. Während die progressive Tendenz beim Tier wesentlich zyklisch-endlich ist und im individuellen Tod ihr definitives Ende findet, transzendierte der Mensch sowohl individuell als auch kollektiv den physischen Tod. So versucht er das Leben schon rein physisch zu verlängern, und geistig geht er in seinem Kulturschaffen unendlich über alles Naturhafte hinaus.

Alle tiefer gehenden anthropologischen Konzeptionen¹⁶ sind sich

¹⁵ Nach K. Lorenz (1973, Bd. 2, S. 176–200) ist alle höhere Kulturentwicklung ohne »Domestikation«, d. h. ohne die Hemmung primitiver angeborener Aktions- und Reaktionsmechanismen, unmöglich. Da diese Hemmung aber gelernt werden muss und gestört werden kann, ist sie wesentlich labil und »zweischneidig«, wie Lorenz sagt, und kann sowohl im Sinne eines Zuviel als auch eines Zuwenig an Selbstdressur die Ursache vieler Dissonanzen und Desintegrationen werden, so nach Lorenz vor allem im Fall des Aggressionstriebes. Problematisch an dieser »Kulturanthropologie« ist die verabsolutierte Rolle der Domestikation, die Lorenz auf zufällige Mutationen zurückführt: Unmöglich kann sie die Menschwerdung erklären, da sie ja den »menschlichen Faktor«, also ein übervitales, weil vital hemmendes Prinzip, immer schon voraussetzt. Zweifellos aber erklärt diese Theorie, die im Menschen durchaus seine »Wesenszwiefalt« sieht, einen Teil der Unsicherheiten, Spannungen, Konflikte, Brüche und Leiden im individuellen und kollektiven Leben des Menschen.

¹⁶ Eine hilfreiche, wenn auch nicht tief genug gehende Einführung in die philosophische Anthropologie bietet Christian Thies (2004) in seinem gleichnamigen Buch. Die, so weit ich sehe, umfassendste und tief dringendste, aber leider bisher allgemein nicht beachtete philosophische Anthropologie legte Brandenstein (1947, bes. S. 561–584: Die Weltstellung des Menschen) unter dem Titel »Der Mensch und seine Stellung im All« vor. 1979 wurde die knappere Nachfolgeschrift »Wesen und Weltstellung des Menschen« (Saarbrücker Druckerei) als Leitfaden für eine Vorlesungsreihe veröffentlicht. Ein schöner, alle anthropologischen »Schulen« integrierender Aufsatz findet sich in »Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte« (1957, Kap. 13: Vom Wesen des Menschen, S. 156–

darum darin einig, dass der Mensch unter allen Gebilden des Universums eine eigenartig herausgehobene Mittel- und Doppelstellung aufweist, da er zugleich Objekt (Geschöpf) und Subjekt (Schöpfer), Natur- und Kulturwesen, endlich und grenzenlos, gebunden und frei, ein ver einzeltes Individuum mit einer unauslotbaren Tiefe und ein sich sittlich verpflichtendes oder sich in der Liebeshingabe nahezu auflösendes Gemeinschaftswesen ist. Schon rein biologisch, erst recht psychologisch, soziologisch und geistig-kulturell ist er ein zutiefst – man möchte fast sagen: unheilbar – complexes, polares, ambivalentes und somit unfertiges, unsicheres und konflikträchtiges Wesen.

»Der innere Krieg des Menschen ...; (es) kann der Mensch nicht ohne Kampf sein ... so ist er immer geteilt und im Widerspruch mit sich selbst.« (B. Pascal, Gedanken, Nr. 137)

Im Menschen waltet nicht nur ein Streben, sondern ein ganzes Bündel an Kräften, Bedürfnissen, Ängsten und Sehnsüchten, die sowohl zur Welt als auch untereinander in Konflikt geraten können. Daher fühlt sich H.-R. Lückert (1972) berechtigt, eine *Konfliktpsychologie* zu entwickeln, die alle Psychologien umfasst und auf der schon von Nietzsche gewonnenen Einsicht basiert, dass der Mensch, da weitgehend instinkt befreit, fundamental ungesichert, unfertig, d.h.

»das noch nicht festgestellte Tier.« (Nietzsche, 1954, S. 623),

ist. Obwohl der Mensch sich mit jeder Entscheidung (und erst recht mit seinen Einstellungen und Gewohnheiten) festlegt und festlegen muss, geht ihm die sichernde, angst- und konfliktbefreende Umweltingepasstheit der Tiere ab, die ihre angestammten Grenzen aus innerem Antrieb nicht überschreiten. Diese Uneingepasstheit weckt im Menschen eine sich nie beruhigende Neugier¹⁷ und zwingt ihn zu einer endlos neu- und weiterbauenden Selbstaktivität, die der Grund und

165). Von biologischer Seite ragt das Buch von F. A. Kipp (1991) heraus, da es ihm gelingt, überzeugend nachzuweisen, dass der Mensch schon als vital-leibliches Wesen aus der Evolutionsreihe herausfällt und rein darwinistisch nicht verstanden werden kann. Oder anders: Schon die leibliche Entwicklung des Menschen ist nur durch das Auftreten eines neuen, absolut individuierenden Faktors erklärbar: durch den persönlichen Geist.

¹⁷ Sehr überzeugend entwickelt K. Lorenz (1973, S. 176–200) den Wesenszusammenhang von Instinktungssicherheit bzw. Weltoffenheit, Neugierverhalten und endlosem Weiterbauen, der so nur dem Menschen eigen ist. Wohl zeigen auch andere Tiere solche Eigenarten, aber nur eine begrenzte Zeit lang, vor allem in der Kindheits- und Jugend-

Der Horizont des Vorhabens

Quell all seiner lebensbewältigenden und kulturschaffenden Selbst- und Weltgestaltung ist. Der Mensch ist das einzige Wesen, das sich, wie der Renaissancephilosoph *Pico della Mirandola* (1988, S. 10–11) sagt, selbst erfinden muss, und zwar individuell wie kollektiv. So spricht bei Pico Gott zum Menschen:

»Wir haben dir keinen bestimmten Wohnsitz noch ein eigenes Gesicht, noch irgendeine besondere Gabe verliehen, o Adam, damit du jeden beliebigen Wohnsitz, jedes beliebige Gesicht und alle Gaben, die du dir sicher wünschst, auch nach deinem Willen und nach deiner eigenen Meinung haben und besitzen mögest. Den übrigen Wesen ist ihre Natur durch die von uns vorgeschriebenen Gesetze bestimmt und wird dadurch in Schranken gehalten. Du bist durch keinerlei unüberwindliche Schranken gehemmt, sondern du sollst nach deinem eigenen freien Willen, in dessen Hand ich dein Geschick gelegt habe, sogar jene Natur dir selbst vorherbestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gesetzt, damit du von dort bequem um dich schaust, was es alles in dieser Welt gibt. Wir haben dich weder als einen Himmlischen noch als einen Irdischen, weder als einen Sterblichen noch als einen Unsterblichen geschaffen, damit du als dein eigener, vollkommen frei und ehrenhalber schaltender Bildhauer und Dichter dir selbst die Form bestimmst, in der du zu leben wünschst. Es steht dir frei, in die Unterwelt des Viehes zu entarten. Es steht dir ebenso frei, in die höhere Welt des Göttlichen dich durch den Entschluss deines eigenen Geistes zu erheben.«

Nichts anderes meint *Sartre* (1973, S. 11), wenn er – sicherlich überspitzt – behauptet, der Mensch sei nur das, wozu er sich mache (»L'homme est ce qu'il se fait.«). Durch diese Selbstaufgegebenheit erweist sich das Menschsein aber als ein fundamental »prekäres«, nach *Gehlen* (1944, S. 31) sogar primär mangelhaftes Wesen, das eine vom Tier grundsätzlich abweichende Existenzverfassung aufweist: Der Mensch ist, wie *Scheler* (1947, S. 36) zuerst herausgearbeitet hat, welt-offen¹⁸ und weltausgesetzt, ungesichert, schutzbedürftig und selbst-

phase, nie jedoch, wie beim Menschen, bis ins hohe Alter. Tiere »vergreisen« früh, der Mensch bleibt wesentlich jung (vgl. auch und besonders *Kipp* 1991, S. 24ff.).

¹⁸ Der zentrale anthropologische Begriff der Weltoffenheit hat mehrere Aspekte. Er meint zunächst, dass der im Fall des Tieres weitgehend instinkthaft geschlossene Kreis von Merk- und Wirkmal (*J. v. Uexküll* 1973) gleichsam aufgebrochen ist und z. B. Platz für Imagination und Spiel schafft. Darüber hinaus bedeutet er, dass beim Menschen die Welt *als Welt*, d. h. in ihrer Eigenständigkeit, gegenübergestellt werden kann, sodass sie ein echter Anderer wird (und dadurch der Mensch ein echter Anderer gegenüber der Welt), sowohl also das Gegenstands- als auch das Selbstbewusstsein konstituiert werden können. Drittens beinhaltet die Weltoffenheit die Offenheit für die Tiefen, das Geheimnis,

sicherungsfähig, unfertig, prägsam und lernfähig, initiativ und anpassungsfähig, wird von unumstößlichen Naturgesetzen beschränkt und gestaltet darin doch sein Leben zwecksetzend selbst. Die Weltoffenheit wiederum weckt zwar die kognitiven, emotiven und volitiven Fähigkeiten des Menschen (Neugier, praktische Intelligenz, künstlerisches Gestalten etc.),¹⁹ setzt ihn aber auch großer Gefahr und Not aus: Offen für alle Reize und Einwirkungen dieser Welt kann er in eine verwirrende Reizüberflutung geraten, die das Tier nicht kennt und die zur »Reizselektion« nötigt. Dieser Zwang zu Wertung, Auswahl und Steuerung setzt aber nicht nur Freiheit und Vernunft voraus, sondern bringt den Menschen oft in Entscheidungsnot, die ihrerseits die Möglichkeit bedingt, aus Unwissenheit und Ungeschicklichkeit gegen die eigenen mitgegebenen Seinsvoraussetzungen, z. B. gegen gewisse leibliche oder ökologische Funktionskreise, zu handeln.

Damit nicht genug findet sich der Mensch von Anbeginn in der polar-konflikträchtigen Situation vor, zugleich ein radikales Einzel- und ein radikales Gemeinschaftswesen zu sein, das als »physiologische Frühgeburt«²⁰ (Portmann 1969, S. 57–60) schon vorgeburtlich unter die immer prekäre und bedrohliche mitmenschliche Fremdbestimmung gerät und – um der gelingenden Menschwerdung willen – geraten muss. Gerade die physiologische Unfertigkeit im ersten Lebensjahr macht den Menschen für seine Mitwelt, für die personale Beziehung, für Sprache und Kultur empfänglich wie kein anderes Lebewesen. Auch ließe sich anders kaum erklären, warum schon mit der Geburt

die Fülle, den schöpferischen Quellcharakter der Welt. Und schließlich meint sie die Fähigkeit des Menschen, selbst Welt zu bilden, geistig-imaginativ zu ersinnen, künstlerisch zu gestalten und praktisch zu bewerkstelligen.

¹⁹ Selbst die Fähigkeit, ja Notwendigkeit zur Religiosität hat in seiner Weltoffenheit eine wesentliche Wurzel!

²⁰ Portmann (1969, 1970) weist nach, dass der Mensch gemäß seiner Primaten- und Säugetierkonstitution eigentlich ein Jahr länger ausgetragen werden müsste, um bis zum Zeitpunkt der Geburt seine typisch menschlichen Eigenschaften – den aufrechten Gang, die Sprache und das einsichtige Handeln – zu entwickeln. Da dies aber ohne das soziale Umfeld unmöglich ist, muss er früher zur Welt kommen. Portmann (1970, S. 195) spricht bei diesem extrauterinen Frühjahr daher treffend vom »sozialen Uterus«. Zusammen mit der langen Kindheit ermöglicht er die Aneignung des gewaltigen nicht-vererbaren menschlichen Traditionsgutes. Würde der Mensch wie die Primaten geboren, besäße sein Gehirn einen Umfang, der die Geburt praktisch unmöglich machen würde. Aufgrund all dieser Umstände nennt Portmann den Menschen einen »sekundären Nesthocker« (1969, S. 65). Diese »Ursituation« ist gewiss eine Grundbedingung seiner einzigartigen Sozialisation und seiner geistigen Sonderstellung.

Der Horizont des Vorhabens

die Sinnes- und Kommunikationsorgane, nicht aber die motorischen Fähigkeiten so auffällig entwickelt sind und sogleich Beziehung suchen und herstellen. Innerhalb dieser sozialen Matrix bildet sich schließlich das »Wunder des Ichseins« aus und setzt sich in selbstbewussten Gegensatz zu seiner Um- und Mitwelt, damit beweisend, dass im Menschen ein Faktor wirkt, der auf Fremdbestimmung nicht²¹ reduzierbar ist, sondern früh und deutlich auf seine Selbstbestimmungsfähigkeit pocht. Mit dem Icherleben wird sich der Mensch aber wie kein anderes Wesen seiner selbst inne und findet, wie Scheler (1947, S. 44 ff.) richtig sah, den letztlich nicht objektivierbaren, weil als innere Quelle unentwegt lebendigen Ansatzpunkt, von dem aus er alle Weltsicht konstituiert. Es entsteht die Möglichkeit, die Welt als echt Anderes zu distanzieren und zu vergegenständlichen; es entsteht die Möglichkeit, den Mitmenschen als anderes Innesein zu gewahren und mit ihm in eine schillernde Beziehung von Vertrautsein und Fremdheit zu treten; ja es entsteht die Möglichkeit, in der Reflexion zu sich selbst in eine eigenartige Nähe-Distanz zu gelangen, sich selbst anzuschauen²² und zu »behandeln«. All dies fasst Plessner (1981, S. 360–365) unter dem Begriff der »exzentrischen Positionalität« zusammen, die negativ besagt, dass der Mensch niemals so wie das Tier in einer ruhenden (allerdings dunklen) Mitte verbleibt, positiv dagegen meint, dass der Mensch die Fähigkeit und Tendenz hat, seine Mitte immer mehr zu erhellen und immer irgendwie »über sich hinaus« zu sein.²³ Am schärfsten kommt

²¹ In fast zwanghafter Weise versucht die Wissenschaft, ja in weiten Kreisen sogar die Philosophie, den Menschen »von außen« und »von unten« zu bestimmen. So heißt es z. B. bei dem ansonsten sehr besonnenen Leibanthropologen T. Fuchs, »aus dem Du entsteht das Ich« (2000, S. 298), bzw. er behauptet, das Ich entstünde durch die äußere Hemmung des Triebverhaltens (2000, S. 253). Wenn auch beides in bestimmten Grenzen zweifellos zutrifft, so ist doch das Du selbst erstens immer schon ein Ich, zweitens kann es ein Ich nur wecken, nicht machen (was erweisbar selbstwidersprüchlich ist), und drittens kann durch den ja bloß negativ wirksamen Hemmungsprozess nichts Neues wie das Ich, die Sprache etc. gesetzt, höchstens provoziert werden.

²² Brandenstein (1957, S. 156) nennt den Menschen geradezu das Wesen, »das gern und immer wieder in den Spiegel schaut.«

²³ »Der Mensch als das lebendige Ding, das in die Mitte seiner Existenz gestellt ist, weiß diese Mitte, erlebt sie und ist darum über sie hinaus. Er erlebt die Bindung im absoluten Hier-Jetzt, die Totalkonvergenz des Umfeldes und des eigenen Leibes gegen das Zentrum seiner Position und ist darum nicht mehr von ihr gebunden. Er erlebt das unmittelbare Anheben seiner Aktionen, die Impulsivität seiner Regungen und Bewegungen, das radikale Urhebertum seines lebendigen Daseins, das Stehen zwischen Aktion und Aktion, die Wahl ebenso wie die Hingerissenheit in Affekt und Trieb, er weiß sich frei

all dies im Nein-Sagen zum Ausdruck: Hier grenzt sich der Mensch ab, definiert Eigenes und Fremdes, ja vertieft seine Individuation, oft bis zur Selbstisolierung. Dabei ist zu beachten, dass die Negation zwei Aspekte aufweist: Sie kann sich rein negativ äußern, z. B. in der Hemmung, Verstockung, Verweigerung und der Zerstörung; sie kann sich aber auch, wie Sartre (1994, S. 28–32, S. 197–279) betont, durch die Schöpfung einer imaginativen oder imaginären Welt realisieren. Welche Fülle an Dissonanzen, Konflikten und Leiden diese im weiten Sinne verstandene Exzentrizität impliziert, lässt sich leicht ausmalen: Beisich-Sein und Sich-Verlieren, Vertrautsein und Entfremdung, Vereinzlung und Vergemeinschaftung, Jasagen und Neinsagen, Revolte und Unterwerfung, Realitätsverfallenheit und imaginärer Realitätsverlust u. v. a. m. werden zu Quellen des Schmerzes und der Not.

Mit der Fähigkeit, die Welt und sich selbst auf Distanz zu halten und zu »vergegenständlichen«, entsteht die einzigartige, nur dem Menschen eigene Möglichkeit, das Seiende *als es selbst*, losgelöst von allen vitalen Interessen und Vorteilen, zu betrachten und *wissenschaftlich* zu untersuchen. Das Seiende – die Naturdinge, der Mensch, die Kulturgüter – werden zu etwas Einmaligen mit einem ureigenen Seinswert, in dem die Selbstwerthaftigkeit allen Seins aufscheint, vor allem in den drei Urwerten des Guten, des Wahren und Schönen, die aus der transzendenten Sphäre des Urseins als »beseligender Abglanz« in die Welt leuchten und den Menschen zum Sein in seinem reinen Urstand erheben.²⁴ Kunst, Religion, Politik, Wissenschaft und Philo-

und trotz dieser Freiheit in eine Existenz gebannt, die ihn hemmt und mit der er kämpfen muss. Ist das Leben des Tieres zentrisch, so ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, zugleich aus ihr heraus, exzentrisch. *Exzentrizität* ist die für den Menschen charakteristische Form seiner frontalen Gestelltheit gegen das Umfeld.« (Plessner 1981, S. 364) Auch hier zeigt sich also eine fundamentale, in der Seinsstruktur des Menschen wurzelnde Leidensquelle: die unaufhebbare Spannung zwischen Zentralität und Exzentrizität.

²⁴ Dies wird am klarsten und tiefstinnigsten von den großen, leider unbeachteten »Wertphilosophen« und Ethikern des letzten Jahrhunderts, vom frühen Scheler, von D. v. Hildebrand (1954, z. B. S. 25–34, S. 251–268), J. Hessen (1954) und von Brandenstein (1968b) gesehen und überzeugend philosophisch dargelegt. Hildebrand z. B. hebt hervor, dass sich das Wesen des Menschen nicht nur (wie die Existenzialphilosophen betonen) in einem fort selbst transzendiert, sondern dass es von einer je schon über den Menschen hinausgehenden Transzendenz gleichsam beleuchtet und aus der Welt der höchsten Werte und ihrer Wirklichkeitsbasis, Gott, meist ohne dass sich der Mensch dessen bewusst ist, von einem »Überfluss« an Wert- und damit seelisch-geistiger Seinsfülle beschenkt wird. Ja eigentlich kann er ohne diesen unsichtbaren Seins- und Wertstrom

Der Horizont des Vorhabens

sophie entspringen dem intuitiven Wissen, dass alles Sein nicht nur nützlich oder angenehm, sondern im Wurzelsinn zwecklos ist und gerade deswegen als solches betrachtet und geschätzt werden kann. Die Dinge zu lassen und sich an ihnen und ihrem objektiven Wertsein »interesselos« (Kant 1981, S. 69 ff.) zu freuen, wird dem Menschen zu einer höchsten Möglichkeit und Aufgabe, die dem Tier nicht einmal keimhaft gegeben ist. Dass durch die Wesensdifferenz und Dialektik von Nutz- und Selbst-, Mittel- und Endwerten eine problematische, im Konfliktfall leidvolle Dynamik heraufbeschworen wird, liegt auf der Hand und ist eines der Hauptthemen aller Ethik. Über die moralischen Konflikte hinaus wird die rationale Sachlichkeit mit dem Verlust des intimen Weltkontaktes, das geometrische Bewusstsein mit der naturfremden Berechnung und Ausbeutung der Natur, das verselbständigte Zeitbewusstsein mit der Erkenntnis der Endlichkeit und die Weltoffenheit insgesamt mit der Gefahr des technischen Übergriffs der instrumentellen Vernunft auf das Leben bezahlt. Schließlich und endlich eröffnet die Objektivierungsfähigkeit des Menschen die Möglichkeit, reine Vernunftwahrheiten, d.h. notwendige Wahrheitszusammenhänge, zu erkennen, ja die radikale Seinsfrage (Heidegger 1979, S. 2) zu stellen. Während das Tier (und das kleine Kind), wie Leibniz (Vorrede zu »Neue Studien über den menschlichen Verstand«, 1967, S. 117–120) betont, ein reiner Empiriker ist, der nur zufällig-einzelfe Tatsachenwahrheiten erfasst und bestenfalls induktiv verallgemeinern kann, vermag die erwachte Vernunft absolut notwendige Erkenntnisse, etwa in der Mathematik, Logik, Ethik und Metaphysik apriorisch und diskursiv aus der Erfahrung ihrer eigenen Substanz und unabhängig von der »äußeren Empirie« herzuleiten.

Damit nicht genug können wir auf allen biologischen, psychologischen, soziologischen und geistigen Ebenen feststellen, dass der Mensch in eine geradezu endlose Vielzahl dynamisch-konfliktuöser Polaritäten eingespannt ist, die er ständig neu zu integrieren hat. Neben der wohl fundamentalsten Polarität von Sein und Nichtsein ist es vor allem die Polarität zwischen Sein und Werden bzw. Struktur und Dynamik, in der sich Dauer und Veränderung, bleibende, stabile und kohärente Struktur und anpassungsfähige, dynamisch-offene Funktionalität vereinen. Gerade in der Psychopathologie zeigt sich die Bedeu-

gar nicht Mensch sein. Erst diese spezifische Transzendenz mit ihrem besonderen »Überfluss« konstituiere die »Personalität« des Menschen.

tung dieser Polarität, gibt es doch Störungen, die überwiegend die Struktur, und Störungen, die überwiegend die funktionelle Anpassung, die Flexibilität, die Dynamik betreffen. Wird allerdings die Struktur beeinträchtigt, wie bei den so genannten Persönlichkeitsstörungen, dann sind immer auch die Funktionen mitbetroffen. Dagegen ist bei den so genannten neurotischen Störungen, die mehr auf Konflikten beruhen, die gewisse Ichfunktionen hemmen und einschränken, die Struktur der Persönlichkeit in der Regel intakt.

Eine andere grundlegende Polarität betrifft das spannungsvolle Verhältnis zwischen Autonomie und Heteronomie. Sowohl das sich durch Abgrenzung definierende Selbstsein als auch das Sicherheit gewährende Sichbinden und Eingebundensein in Natur (besonders als Leib) und Sozietät bilden den Menschen. Da diese Grundpolarität nie-mals feststeht und immer wieder neu austariert werden muss, kommt es oft zu einem Konflikt zwischen Selbst- und Fremdbestimmung, Subjekt- und Objektsein, des Weiteren zwischen Herrschen und Gehorchen, Führen und Folgen. Diese oszillierende Polarität zwingt den Menschen von seinem ersten Atemzug an in eine Dialektik des Werdens und Wandels und damit in eine latent stets drohende Krise, die er durch immerwährende Neubestimmung, Umstellung, Abgrenzung und Anpassung bewältigen muss. Schon in seiner Leiblichkeit drückt sich dieses Dilemma aus: Der Vertikalität des aufrechten Ganges mit dem erhobenen, frei in die Weite blickenden Haupt steht die horizontale Lage im Schlaf mit seinem Bewusstseinsverlust gegenüber; der freien, dadurch wirk- und handlungsfähigen Hand ist der ergebundene, dadurch tragende Fuß entgegengesetzt. Auch in diesen Gegensätzen spiegelt sich das Widerspiel von Zentrität und Exzentrizität.

Überhaupt darf nicht übersehen werden, dass unser Leib, in dem sich die gesamte Evolution inkarniert, vielerlei »Bruchstellen«, Konfliktdispositionen und Leidquellen aufweist, die die menschliche Existenz labilisieren. So bedingt der aufrechte Gang, vermittelt über zwei kleine Fußflächen, zum einen die Unsicherheit des Gehens und die Notwendigkeit einer komplexen Gleichgewichtssteuerung; zum anderen kommt es durch die schwerkraftbedingte Überlastung der unteren Körperhälfte zu Störungen der Durchblutung, was etwa Krampfadern, Thrombosen und Dystrophien zur Folge hat. Zudem verkrümmte sich als Ausgleich zur Aufrichtung die Lendenwirbelsäule in s-förmiger Weise – die Quelle zahlloser Rückenleiden und Bandscheibenvorfälle. Vergessen wir des Weiteren nicht den durch psychische Verarbeitungs-

Der Horizont des Vorhabens

prozesse stets belasteten, darum sehr anfälligen Schlaf, die leicht verletzliche, weil unbedeckte, dafür der Fühlungnahme so geeignete Haut, die leibbedingte Vergesslichkeit, die labile Pubertät und das niemals zur Ruhe gelangende Geschlechterverhältnis. Noch folgenschwerer erwies sich schließlich die durch die Aufrichtung ermöglichte Vergrößerung des Gehirns bzw. des Schädels. Die Geburt wurde für Mutter und Kind seither zur tödlichen Gefahr. Aber nicht nur das. Wohl im Zusammenhang mit dieser zunehmenden Zerebralisation schwanden immer mehr die Instinkte; aus dem existenzsichereren Menschenaffen wurde ein unsicheres, hilfloses, wenig orientiertes, sehr gefährdetes Menschenkind, das ohne den jahrelangen Beistand seiner Eltern keine Überlebenschance hat und an Stelle der Instinkte bald, teils als Kompensation, teils als originäre Schöpfung, die Sprache entwickelt. Rätselhafterweise ließ aber mit der Instinktab schwächung der biologische, z. B. sexuelle und aggressive Triebdruck keineswegs nach, sondern verstärkte sich noch. Brunftzeiten entfallen, der Mensch wird sexuell daueraktiv und in aggressiver Hinsicht hemmungslos. Das bedeutet wiederum, dass der menschliche gegenüber dem tierischen Leib an Autonomie gewinnt und zum potentiellen Widerpart des Menschen als Person wird (etwa in der Pubertät und beim Altern), die um so mehr gefordert ist, die Natur- und Triebhaftigkeit der eigenen Leiblichkeit zu kontrollieren, zu gestalten und zu zivilisieren, oft dabei in Einseitigkeiten, Übertreibungen und Selbstvergewaltigungen verfallend, wie N. Elias (1997, S. 458) in seinem Hauptwerk »Über den Prozess der Zivilisation« eindrucksvoll dargestellt hat.

»Keine Gesellschaft kann bestehen ohne eine Kanalisierung der individuellen Triebe und Affekte, ohne eine ganz bestimmte Regelung des individuellen Verhaltens. Keine solche Regelung ist möglich, ohne dass die Menschen aufeinander Zwang ausüben und jeder Zwang setzt sich bei dem Gezwungenen in Angst der einen oder anderen Art um.«²⁵

²⁵ Die prekäre Dialektik zwischen Angst und Zwang gestaltet sich demnach folgendermaßen: Um die Ängste vor Willkür und Gewalt unter den Menschen zu bannen, müssen Regeln und Gesetze aufgestellt, muss also Zwang ausgeübt werden. Der Zwang schafft Sicherheit, Zuverlässigkeit, Überschaubarkeit, Ruhe. Seine Wirksamkeit erhält der Zwang aber nur dadurch, dass er mit Strafe droht, also Angst macht. Die Verunsicherung verlagert sich von außen nach innen, wird also verinnerlicht und dadurch unsichtbar. Selbstzwänge stellen sich ein, um diese innere Gefahr zu bannen. Die Zivilisierung erreicht das Innenleben und macht es evtl. eng, ängstlich und unfrei.

Doch nicht nur aus dem Zwang seiner leiblichen Mängel, sondern auch aus »Neigung« sucht der Mensch seinen Leib der Dumpfheit der Animalität zu entreißen und ihn zu überhöhen, zu vergeistigen und zu vermenschlichen, z. B. durch Schmuck, Mode, Maske, Tanz, Tätowierung, Akrobatik und leibliche Virtuosität. Auch hier offenbart sich der von Gehlen (1944, S. 56) festgestellte, nicht mehr durch Instinkte gebundene »Antriebsüberschuss« – eine Kreativität, ein Handlungsbedürfnis, das sich auf natürlichem Wege nicht erschöpft und darum kulturbildend wird. Schließlich und endlich brauchen wir, wie ebenfalls Gehlen (1944, S. 487–514) zeigte, die zeitüberdauernden gesellschaftlichen Einrichtungen, Rituale, Mythen, Gesetze, Regeln, Institutionen, um uns von unserer ständig geforderten, ja überforderten Freiheit zu entlasten. Solche überindividuellen Gewohnheitsstrukturen können dann allerdings wieder (wie die individuellen Gewohnheiten bekanntlich auch) die Freiheit fesseln und lähmen. Die Unausweichlichkeit von revolutionären Verjüngungskuren in der Geschichte der Menschheit hat darin eine wesentliche Wurzel. Also: Konflikt, Kampf und Leiden allenthalben.

Diese Konflikträchtigkeit der biologischen Basis steigert sich ins nahezu Unabsehbare im Leben der Psyche und der Sozietät. So wie S. Freuds gesamte Psychologie von Es-Ich-Überich nichts anderes ist als eine grundlegende Theorie des intrapsychischen Konfliktes, so ist etwa Dahrendorfs (1970, S. 112) Herrschafts- und Rollenfunktionslehre nichts anderes als der Versuch einer grundlegend intersubjektiv-soziologischen Theorie des Konfliktes.²⁶

Sein und Nichts, Sein und Werden, Autonomie und Bindung sind nun allerdings nicht die einzigen Polaritäten, die es zu integrieren gilt, meist unter Mühen und verbunden mit Leiden, Not und Scheitern.

²⁶ Sowohl Freud als auch Dahrendorf erklären sich die Konflikträchtigkeit des Menschen anthropologisch durch das Axiom der primären Asozialität des Menschen, der dann mit äußerem, eben sozialem Druck und Zwang, also mit Herrschaft »sozialisiert« werden muss. Die Ergebnisse aller Wissenschaften – von der Biologie über die Psychologie bis zur Soziologie – widerlegen unzweideutig dieses »Hobbesche« Bild des Menschen als »homo homini lupus est«. Zwar ist der Mensch originär ein Egoist mit oft asozialen Tendenzen, aber ebenso ist er originär ein soziales Wesen, und zwar bereits biologisch, dann aber auch psychologisch und sozial, wie die moderne Bindungstheorie beweist. Eine wesentliche Quelle der Konflikträchtigkeit des Menschen wurzelt darum nicht allein in seinem elementaren Egoismus, sondern in der Polarität einer selbstischen und einer bindungssuchenden Strebung, die immer wieder neu ins Gleichgewicht gebracht werden müssen.

Der Horizont des Vorhabens

Vielfältige Polaritäten wie Bewusstsein und Unbewusstsein, Vernunft und Gefühl, Wille und Trieb, männlich und weiblich, Tat und Kontemplation, Willkür und Gewissen, Kultur und Natur, Exzentrizität und Zentralität, Extraversion und Introversion, Freiheit und Zwang usw. durchziehen, wie P. Wust (1928) in seinem großen Werk zur Dialektik des Geistes nicht müde wird zu schildern, das menschliche Leben und beschwören, wenn sie nicht im Gleichgewicht gehalten werden, die Dämonen von Unsicherheit, Angst, Not und Leiden herauf. Sie sind es in der Tat, die den Menschen immer wieder aus seiner Mitte zu reißen drohen und ihn nötigen, zeitlebens nach jener »Konzentration«, jener Mittigkeit zu suchen, die das Tier immer schon (in Wahrheit aber ganz anders!) hat und nie eigentlich verliert, die er aber, der Mensch, anscheinend nie oder nur zeitweise erreichen kann, da seine Mitte letztlich über alle erreichte Existenz hinaus liegt. Darin offenbart sich eine Wesensdynamik, die Brandenstein (1966, S. 388–395; 1979, S. 141–184, bes. 153 ff.) die an Seinsgehalt unerschöpfliche Potentialunendlichkeit des Menschen, seine pU-Wesenhaftigkeit, nennt und die in Goethes *Faust* in den Rang eines Menschheitssymbols erhoben wurde.

Rückblickend lehrt uns diese Dynamik, dass der Mensch in Wahrheit nur vordergründig betrachtet ein Mängelwesen, in Wahrheit vielmehr ein nicht einseitig-spezifiziertes, ein vielseitiges, fast möchte man behaupten, potentiell allseitiges Wesen, ein großer *Generalist* ist, der fast alles kann und gar nicht so schlecht kann, wenn er sich darum bemüht. Als »Spezialist auf das Unspezialisiertsein« (K. Lorenz 1973, S. 177 ff.; Eibl-Eibesfeldt 1997, S. 821 ff.), als Universalist und Kosmopolit ist er jedenfalls dazu berufen, sich für »Alles« zu öffnen, alles zu schätzen und alles aus der Dunkelheit ans Licht seines Bewusstseins zu heben,²⁷ und d.h., die Bewusstwerdung zum Selbstzweck zu erheben.

Das aber legt eine weitere, eine letzte Quelle der menschlichen Konflikträchtigkeit frei, die dem Tier grundsätzlich fehlt: das Sich-Nie-Abschließen-und-Vollenden-Können, die nie stillbare Sehnsucht nach dem All-Einen. Während Buddha (1998, S. 52) unter diesem »totalen Seinsdurst« der Menschennatur litt und nur im Verlöschen des Lebenswillens die Erlösung sah, besang Augustinus (1958, S. 15) diese

²⁷ Vergleiche hierzu die Kritik Portmanns (1970, S. 200–209) an der Mängelwesenthese in seinem Aufsatz: »Der Mensch – ein Mängelwesen?« Portmann macht deutlich, dass in dieser Frage sehr fein differenziert werden muss.

nie zur Ruhe kommende Potentialunendlichkeit der Seele, weil ihr innerster »Seinslohn« die Unendlichkeit Gottes ist, in der sie ihr Ende und ihre Erfüllung findet:

»Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te.« (»Unruhig ist unser Herz, bis es ruht in Dir.«)

Verbunden mit der polar-widerstreitenden Vielschichtigkeit macht diese Ruhelosigkeit den Mikrokosmos Mensch zum gefährdetsten und gefährlichsten Geschöpf des Universums. Zwei »Nebenwirkungen«, die mit dem potentialunendlichen (pU) Seinsgehalt des Menschen verbunden sind, eine innere und eine äußere, müssen dabei an erster Stelle genannt werden. Zum einen bleibt der Mensch ewig jung, ja muss immer wieder, wie Goethe mit seinem Konzept der »wiederholten Pubertäten« (West-östlicher Diwan) betonte, durch pubertäre Unreifen mit all ihren Unsicherheiten, Unberechenbarkeiten, Verblendungen und Übertreibungen hindurch; zum anderen übersteigt sein pU-Wesen alle endlichen Daseinsformen und droht sie zu zerreißen, so vor allem den endlichen Leib und die sich in einem subtilen endlichen Gleichgewicht befindliche terrestrische Natur. Die vielen Psychosomatosen unserer hektisch-getriebenen Zeit und die vielleicht nicht mehr zu stoppende Entgleisung des globalen Klimas sind ein besonders drastischer Ausdruck dieser »ungeheuren« Seinsdynamik und letzten »Ortlosigkeit«²⁸ des Menschen. Sophokles (zit. bei Staiger, 1940, S. 41) trifft darum in den Kern, wenn er sagt:

»Ungeheuer ist viel, doch nichts ist ungeheurer als der Mensch.«

Und so dürfen wir an das Eingangszitat des Euripides erinnern und paraphrasierend wiederholen: Dem Leiden ist nicht zu entrinnen; es ist eine der grundlegenden und großen Existenzaufgaben des Menschen, an der zu scheitern keine Schande ist.

²⁸ Der »utopische« Charakter des Menschen, sein Unbehauenstein, erhält damit einen über den geschichtlichen Sinn hinaus weisenden existential-ontologischen Sinn. Der Mensch ist nicht erst auf die Zukunft bezogen ortlos, sondern schon hier und jetzt. Darum eben muss er sich in seine Kulturwelt immer wieder neu »einhauen«. Weltanschauungen, die wie die von Rousseau, Marx, Bloch und Fromm die Erreichbarkeit des Ideals im Hiesigen lehren, »verendlichen« daher den Menschen und rauben ihm seine wesenhaft utopische Konstitution, sein je und je Über-die-Welt-Hinaussein.