

IX. Das Leiden in der Welt

1. Allgemeine Vorbemerkung

Durch die intentionale Grundstruktur des Leidens, wie sie sich im triadischen Kontext von leidendem Subjekt, Leidübel und konkretem Leidensvollzug ausgliedert, konstituiert sich schon im Kerngebiet des Leidens eine »Welt«, ein Bedeutungs- und Beziehungsganzes. Diese Welt ist ein Sinnhorizont, der mit der physiko-sozialen Welt nichts zu tun haben muss, doch natürlich etwas zu tun haben kann und meistens auch hat. Dennoch, wir können auch im Traum leiden, und also konstituiert sich überall, wo gelitten wird, eine Welt im Sinne eines dynamischen Sinngefüges. Wäre das rein innerseelische Leiden nicht möglich, könnte sich das Leiden niemals bis in die physische und soziale Welt fortsetzen. Denn wie gesehen, wird eine äußere, d. h. sinnlich vermittelte Wahrnehmungswelt erst durch die Konfrontation mit einem erlebenden und wertenden Subjekt zum möglichen Gegenstand eines Leidens. Aber natürlich, wir leiden nicht nur im Traum, nicht nur in einem virtuellen Leib und in einer virtuellen Welt, sondern auch in einem realen Leib und einer realen Welt. Erst über diesen Leib wird unser reales Dasein von den vitalen Bedürfnissen getragen und geformt, von den Bedürfnissen nach Luft, Flüssigkeit, Nahrung, Ausscheidung, Wachen und Schlaf, sexueller Vereinigung, Bewegung und Ruhe, Wärme und Kühle u. v. a. m. Diese Bedürfnisse bilden ein *direktes* physisches Austauschsystem mit der Umwelt, weswegen der Organismus mitnichten, wie die moderne Systemtheorie in Anlehnung an N. Luhmann (Bökmann 2000, S. 24) meint, ein geschlossenes System ist. Mit all ihren physikalischen, chemischen und biologischen Schichten ragt die Umwelt in den Organismus hinein, sie trägt ihn, nährt ihn, gefährdet ihn. Und umgekehrt reguliert und benützt der Organismus physiko-chemische Prozesse für seine vitalen Zwecke.

Anders verhält es sich mit der Welt des subjektiven Erlebens und

Bewusstseins, in das die Umwelt nie direkt eingreifen kann, sondern vom Ich-Subjekt aktiv, *indirekt* und gemäß seiner seelisch-geistigen Struktur in seine unmittelbare Erlebenswelt transformiert und transponiert werden muss. Hier, an diesem Punkt, hat der erkenntnistheoretische Konstruktivismus sein unverlierbares Recht. Trotzdem, auch wenn hier keine direkten materiellen Austauschprozesse vorkommen, ist die Sphäre des Bewusstseins doch keine fensterlose Monade¹, sondern über die leibliche Wirk-, Handlungs- und Ausdrucksfähigkeit ein agierender Teil der physischen und sozialen Welt.

Noch tiefer reicht der folgende Gedanke: Wer leidet, kann kein reines oder absolutes Subjekt, sondern muss primär ein Objekt sein. Daraus folgt mit Notwendigkeit die Pluralität der Welt: Wer leidet, kann nicht völlig allein sein, es muss Anderes geben. Mit dieser Pluralität eröffnen sich die Dimensionen von Wechselwirkung, Kommunikation, Konflikt, Kampf und Schädigung. Solche Wechselwirkung verschiedener dynamischer Kräfte impliziert allerdings ein Medium, das die Wechselwirkungen vermittelt. Das ist gemäß unserer Erfahrung die Materie, die über das hinaus, was wir phänomenal und empirisch von ihr wissen, über ein Moment der Selbständigkeit, der Substanzialität (des An-sich) verfügen muss, das sich in der Wahrnehmung nicht und niemals darstellen, sondern nur erschlossen werden kann, das aber notwendig.

Schon die rein phantasmagorische Traumwelt war, weil ihr Ursprung verborgen und unverfügbar ist, eine unversiegliche Quelle vieler Leiden, mehr noch aber werden dem Menschen seine vitalen Bedürfnisse und deren Entwicklung, die ihn zugleich in der Welt orientieren und von der Welt abhängig machen, zu Quellen des Leidens, nämlich immer dann, wenn sie nicht befriedigt werden oder sich gegenseitig behindern. Hier steht der Mensch nun wirklich in einer Welt, nicht mehr nur in der solipsistischen Scheinwelt des Traums, sondern in einer real pluralistischen Welt antagonistischer Kräfte. Und doch: Bis hierher haben wir es nur erst mit dem Menschen als Tier zu tun. Über seinen vitalen Bedürfnissen bauen sich nämlich des Weiteren typisch menschliche Bedürfnisse, technische, seelische, zwischen-

¹ Über die Möglichkeit dieser Transformationen, also der Wechselwirkung zwischen Bewusstseinsleben und physischer Welt siehe Brandenstein (1966a, II. Die Wirkungen der Weltkräfte, S. 173–240), ebenso über das Problem der »Geschlossenheit des persönlichen Geistes und die Realität der Außenwelt« (1966a, S. 166–173).

menschliche und geistige auf, die wieder zu unabsehbaren Quellen des Leidens werden können. *Rousseau* ging soweit, diese kulturellen und zivilisatorischen Errungenschaften als Hauptgrund unseres ganzen irdischen Unglücks anzuschuldigen. Wir machen also unser Unglück selbst? Schon diese wenigen Einsichten beweisen, dass das Leiden kein reines Passivum sein kann, dass es also nicht nur immer schon situiert ist, sondern selber auf allen Ebenen der menschlichen Existenz Situationen schafft. Wie aber genau?

2. Leiden und Tun, Leiden als Tun, Leiden als Selbst- und Weltentwurf

»Das »Leiden« hat zwar ... Bezug zu einem Gegenpol, nämlich zum »Tun« (passiv-aktiv), und meint dann das bloße Geschehen, das Widerfahrnis, aber es geht nicht in diesem Bezug auf. In der sprachlichen Wendung »Leiden an sozialer Ungerechtigkeit« ist Leiden nicht bloßes Widerfahrnis, sondern eine Fähigkeit und Bereitschaft, sich etwas zur Erfahrung werden zu lassen, hier: sich von den Missständen betreffen zu lassen; Leiden impliziert dann eine spezifische Form von Aktivität, im Gegensatz zur Haltung der Gleichgültigkeit und Stumpfheit.« (*Holzhey-Kunz* 1988, S. 81)

Es ist eine lange Tradition, bestimmte Begriffe von ihrem Gegenteil her zu bestimmen. Das Leiden eignet sich für diese Definitionsstrategie in besonderer Weise: Leiden und Lust, Leiden und Glück, Leiden und Tun – scheinen konträre oder sogar sich ausschließende Gegensätze zu sein. So stellt *Aristoteles* (Kategorien 1974, S. 70) in seiner Kategorien-schrift dem *poiein* bzw. *tun* das *pathein* oder *leiden* gegenüber. Hierbei versteht er unter »leiden«, was wir mit »erleiden« umschreiben, nämlich ein Bestimmtwerden, so z. B. warm werden oder geschnitten werden. In seiner »Metaphysik« (1981, 1022b) gliedert er seinen Leidens-begriff – *pathos* oder *pathema* – weiter auf. Hier bedeutet »leiden« erstens die Möglichkeit, eine Eigenschaft zu erhalten; zweitens das tatsächliche Bewirktwenden solch einer Eigenschaft; drittens unangenehme Veränderungen oder Schäden; und viertens übergroße Schmerzen und Unglücke. Allen diesen Bedeutungen von Leiden ist gemeinsam, dass sie unfreiwillig und durch äußereren Zwang erlitten werden, womit sie unter den Begriff des »Erleidens« subsummiert werden müssen. Das Leiden in unserem Sinne findet sich bei Aristoteles dagegen in

seiner Poetik abgehandelt, nämlich als tragisch-karthatisches Leiden. Wie aber verhält sich nun das Leiden in unserem Sinne zum Tun?

Das kommt auf die Bedeutung von Tun an. Wenn wir darunter nicht nur im engeren Sinne ein leiblich-weltbezogenes Handeln, sondern überhaupt jede Eigenaktivität verstehen, dann erweist sich gemäß der ermittelten Leidensstruktur das Leiden als eminent eigenaktiv. Denn es ist eine eigenständige aktive Reaktion auf ein bedrohliches Widerfahrnis, nicht nur ein passives Erleiden. Aber selbst für das reine Erleiden gilt im Falle des Menschen (und überhaupt aller Lebewesen), dass eine aktive Komponente mit hinein spielt. Denn erleiden kann ein Subjekt nur das, wofür es zugänglich und empfänglich ist, was es also auf sich einwirken lässt. Eine Beleidigung kann mich nur treffen, wenn ich sie wahrnehme, aufnehme und für gültig bejahe. Und sogar eine physische Verletzung kann mich nur deshalb treffen, weil mein Leib dafür »geeignet« ist. Darum ruft nicht jede Einwirkung bei allen Lebewesen die gleichen Verletzungen hervor.

Entscheidender tritt der aktive Anteil im Leiden bei den seelischen Leiden hervor. Alle Aktkomponenten des Leidens: die rezeptive Wahrnehmung, die emotional-kognitive Bewertung (das Missfallen), die emotionale Gegenwehr, die spontane emotionale Ausdrucksgestaltung im Leib und die eventuelle Aktivierung von echten Leidüberwindungs-handlungen entspringen dem Betroffenen und sind seine »Erzeugungen«, die wir nicht auf äußere Wirkungen zurückführen können. Vom überwiegend rezeptiven Erleiden unterscheidet sich das Leiden durch seinen rezeptiven und innerlich-reaktiven Aktivitätsmodus; und vom Tun im üblichen Sinne, vom Handeln, unterscheidet sich das Leiden dadurch, dass es weder poietisch-schaffend noch initiativ handelnd wirkt. Wenn mich jemand zum Essen einlädt, ist das ein initiatives Tun; wenn mir jemand einen Anzug anmisst, ist sein Tun schaffender Art. Das leidende Tun ist nicht von dieser Art, es ist weder (nach außen) frei schaffend noch initiativ, aber tätig ist es dennoch, und zwar zum einen in sich und zum anderen nach außen in der leiblichen, vor allem mimischen, gestischen und sprachlich-modulativen Ausdrucksgestaltung. Außerdem strebt es, besonders durch den Wunschmodus im Leiden, über sich hinaus und aktiviert eventuell – allerdings nicht notwendig – echte Handlungen wie die Flucht, den Angriff, den Rückzug, die Auseinandersetzung usw. Damit sollte geklärt sein, dass auch das Leiden eine »energeia« ist, ein Wirken.

Aber es ist eine bestimmte »energeia«, nämlich ein gehemmtes

Tun! Damit wird das Leiden ethisch und politisch bedeutsam. Wenn wir Aristoteles in seiner »aktionistischen Ontologie« (Seitter 2003, S. 315–327) folgen, dann erreicht jedes Wesen in diesem Kosmos nur dadurch seine Glückseligkeit und Vollendung, dass es die ihm eigen-tümliche Tätigkeit vollzieht und diese ihrem inneren Endzweck zu-führt. Ein Denker, der zu keinen Erkenntnissen durchdringt; ein Künstler, der an seinem Werk scheitert; ein Politiker, der seine Pläne nicht umsetzen kann – sie alle erleiden einen »Wesensmangel«, was heißt, dass sie nicht volle Denker, Künstler und Politiker wurden. Natürlich leiden sie auch, wenn und solange sie Denker, Künstler und Politiker sein wollen und sich von ihrem Wesensziel nicht lossagen können.

Damit wird klar, dass das Leiden über das Erleiden hinaus von einem selbstgesetzten Existenzziel, von einem vorgängigen (oft völlig unbewussten) *Entwurf* abhängig ist, dessen Nichtverwirklichung Man-gel, Unglückseligkeit und Unvollendung bedeutet. Gerade weil das Leiden volle und vollendete Tat sein will, aber nicht kann oder nur im Ansatz kann, deswegen ist es *zugleich anhebende und scheiternde Tat*. Die »Energie«, die durch die Vergeblichkeit der Realisation im Leiden frei wird, geht darum umso mehr in das emotionale Aufbegehren, das emotionale Wunschbegehren und die leibliche Ausdrucksgestaltung ein, also in eine andere Art von Aktivität, die psychisch wie leiblich mehr nach innen geht. Der Leidende agiert, weil er in seinem realisie-renden Handeln gehemmt wird, auf sich selbst zurück und »brennt« in den Aktivitäten des Aufbegehrens, Begehrens und des zweifellos zei-chenhaft auf den Anderen bezogenen Leidensausdruckes. Dass er, wenn dieses Brennen anhält und nicht gelöscht oder anderweitig umgesetzt wird, sozusagen verbrennt, das lehren uns alle neurotischen und psy-chosomatischen Leiden.

Damit sind wir am Ziel: Das Leiden lässt sich mitnichten allein von seinem angeblichen Gegensatz, dem Tun, aufklären und fassen, eben weil es zutiefst selbst eine Aktivität ist, wenn auch eine überwie-gend rezeptiv-reaktive und in seinem realisierenden Handeln ge-hemmte, aber immerhin im Leibe sich mächtig kundgebende und plas-tisch ausdrucks voll formende Aktivität. Darum ist es nicht nur Passivität, bloßes Erleiden, allein schon deshalb, weil auch das passivi-sche Erleiden von Seiten des Betroffenen die Aktivität des Zulassens dieses Erleidens verlangt.

3. Raumstruktur, Leiblichkeit und Intersubjektivität des Leidens

In sich gesehen kommt dem Leiden als Akt keine sinnlich-geometrische Ausdehnung zu – wir können unmöglich sagen, an einer Kränkung der Ehre zu leiden sei so und so hoch, breit oder tief, das ergibt schlicht keinen Sinn und kann introspektiv auch in keiner Weise bestätigt werden. Analoges gilt für eine Entscheidungsschwäche, eine Trauer, eine Desorientierung usw. Und doch wissen wir erlebend um diese Unräumlichkeit und keineswegs nur abstrakt, sondern im direkten fühlenden Anschauen der eigenen Befindlichkeit. Denn wir fühlen und erkennen in seelisch-geistiger Anschauung ihre Gestalt – den Schmerz einer Kränkung, den Unfrieden einer Verzweiflung, die Leere einer Langeweile, die Last einer Schuld. Deswegen müssen wir Kant (1881, Kritik der Reinen Vernunft, Von den Paralogismen) entschieden widersprechen, wenn er lehrt, das Ich sei nur das abstrakt-logische Subjektelement eines Urteils und sei deshalb nicht erfahrbar. Natürlich, als Raumding, als sinnliches Objekt oder als Vorstellung lässt es sich nicht sehen und anschauen, aber eben darum, weil es weder sinnlich noch räumlich ist. Im Grunde folgte Kant hier D. Hume (1971, S. 33), der das Ich nur als gegenständliches »Vorstellungsbündel« verstand und seinen Aktstatus völlig verkannte. Wir dagegen sagen, das Ich ist nichts anderes als die Quelle seiner konkreten (ungegenständlichen, nicht-objektalen) Vollzüge, Akte, Zustände und Befindlichkeiten bzw. diese selbst, und diese alle sind sehr wohl – unräumlich und unsinnlich – in der Reflexion konkret erfahrbar, etwa als Entschlossenheit, Freude, Trauer, Konzentration usw.

Damit erledigt sich allerdings das Problem nicht, wie das unräumliche Icherleben und das räumliche Leiberleben vermittelt werden. Zwei Wege stehen hier offen:

1. Unser Ich ist, wie die innere Raumanschauung beweist, in der Lage, aus eigener unräumlicher Kraft einen inneren Vorstellungsräum aufzuspannen, in den räumliche Objekte, z. B. Phantasien, gesetzt werden können. Aufgrund dieser raumschaffenden und raumgestaltenden Potenz ist das Ich befähigt, die Raumaspekte der Sinnes- und unserer Leiberfahrung aufzunehmen und nachzugestalten.²

² Hier mag der Ort sein, gegenüber Kants apriorischer Raumauffassung Stellung zu

2. Eine unvoreingenommene Analyse der sinnlich vermittelten Welt beweist, dass ihre Gegenstände keineswegs auf nur-räumliche Aspekte beschränkt ist, sondern sehr wohl in der Lage ist, unräumliche Momente (in der Matrix der Räumlichkeit!) aufzunehmen. Räumliche Zeichen und räumliche Laute geben in der Sprache einen unräumlichen Sinn weiter; Kunstwerke drücken unräumliche Gefühls- und Geisteswerte aus; räumlich-technische Instrumente messen unräumliche Verhältnisse. Kurz: Es gibt natürlicherweise Brücken zwischen dem primär unräumlichen Icherleben und dem primär räumlichen Weltgeschehen, ein Descartescher Dualismus verbietet sich schon aus empirisch-phänomenologischen Gründen.

In der inneren Raumanschauung wird uns nun ein Großteil der Leidensgegenstände, nämlich alle sinnlichen bzw. sinnlich-vermittelten Leidensgegenstände (wie z. B. eine leibliche Wunde) vergegenwärtigt: Wir stellen sie uns wahrnehmend vor, d. h. wir stellen sie als Bewusst-

beziehen, nach der es die anschauende Vernunft selbst ist, die den Phänomenen, besonders den sinnlichen Wahrnehmungsempfindungen, ihre Räumlichkeit aufprägt. Ist das haltbar? Zunächst gilt zweifellos, dass der menschliche Geist die Fähigkeit besitzt, sich Räumliches zu vergegenwärtigen, sogar unabhängig von der Sinneswahrnehmung. Folgt daraus aber, dass er auch den Sinnesdingen ihre Räumlichkeit verleiht, den Farben ihre Zweidimensionalität, dem Tasten die widerständige Dreidimensionalität, den Düften ihre unbestimmte Dreidimensionalität, aber auch den Tönen ihre primär zeitsukzessive Nichträumlichkeit? Können wir uns Farben ohne die *ihnen immanente, wesenszugehörige* Zweidimensionalität denken? Impliziert Kants Raumtheorie nicht, dass den Farben usw. die Räumlichkeit nur contingent zukommt? Warum aber schreibt unsere Anschauung den Farben die Zweidimensionalität, den Druckempfindungen die Dreidimensionalität, den Klängen die reine Zeitlichkeit (und sekundäre Räumlichkeit) zu; woher nimmt sie diese Differenzen, wenn nicht aus den Sinnesempfindungen selbst? Doch wohl nicht aus der Struktur der Vernunft! Wenn Kants Auffassung zutreffend wäre, müsste dann nicht unsere anschauende, raumkonstituierende Vernunft die Bildung z. B. von solch komplexen Raumstrukturen wie einer Blume, einer Galaxie usw. aus sich selbst holen? Will man aber wirklich behaupten, all die unendlich vielen, empirisch aposteriori vermittelten Raumgestalten des Universums seien die apriorischen Werke unserer Anschauungskraft? Und zudem in einer Weise tätig, die uns völlig unbewusst ist? Kurzum: Wenn wir auch zugestehen, dass die freie Raumbildung prinzipiell zum Repertoire der Vernunft gehört, was ja von der freien Phantasietätigkeit belegt wird, so kann dies nicht heißen, dass die Weltdinge raumlos sind und ihre Räumlichkeit einer raumaufzwingenden Vernunft verdanken. Wäre dem so, dann müssten auch die Klänge primär räumlich oder die Farben primär dreidimensional sein können, was ja offensichtlich nicht der Fall ist. Die Vernunft kann eben nicht beliebig den Sinnesdingen die Räumlichkeit aufprägen, was für die »Eigenräumlichkeit« der Weltdinge spricht.

seinsobjekte unserem anschauenden Ich innerlich anschauend gegenüber. Auf diese Vorstellungen in der inneren Raumanschauung reagieren wir in der Regel affektiv, kognitiv, oft agierend, womit sie ihre Neutralität verlieren und subjektiv relevant werden. Dieses Geschehen kann auch rein bewusstseinsimmanent stattfinden, so z. B. in den Träumen oder in der Hypnose.

Über diese bloße innere Raumanschauung, wie sie zum Beispiel in der reinen Phantasie- oder der Erinnerungstätigkeit oder eben in den Träumen vorkommt, geht die in der Regel mit der inneren Raumanschauung eng verwobene räumliche Leib erfahrung hinaus. Wir denken bzw. stellen uns da nicht nur einen Raum vor, sondern wir »sind« Raum, gefüllter Raum – d. h. wir erleben uns gebunden an die und wirkend in der sinnlich erfüllten Räumlichkeit des Leibes. Und zwar erleben wir dies *praktisch* unmittelbar, etwa im Rhythmus des Atems, im Erleiden einer Verwundung, in einer zwischenmenschlichen Berührung und in der physischen Widerständigkeit des Handelns. Zwischen Ich und Leib tritt nicht nochmals ein Medium, im Gegenteil bilden sie eine tiefste Einheit, wenn auch nicht Identität. Diese Einheit ist es, die es ermöglicht, dass sich jene fünf aufgefundenen Leidensmomente – als Momente des ichhaften Leidensaktes – im Leib »abbilden«, unmittelbar sich ihm einprägend: Was etwa originär seelische Unruhe ist bzw. ihre Quelle in einem verstörten Ich hat, wirkt sich über die Ich gefühle der Beunruhigung und Angst im sinnlich-empfindungsmäßig erlebten Leib als empfindungsmäßig-körperliche, etwa als physiologische Spannung, vegetative Erregung und Unruhe aus. Da jene Ich-Leib-Einheit empirisch durchgehend, also nicht bloß zufälliger oder willkürlicher Art ist, müssen wir erwarten, dass sich jede seelische Regung im Leib auswirkt bzw. auswirken kann. Wann dabei eine leibliche Störung, ein echter leiblicher Schaden – also Entgleisung, Verletzung und Krankheit – entsteht, hängt wesentlich von der Belastbarkeit und den Kompensationsmöglichkeiten der gesamten Leiblichkeit ab; sie sind gewiss individuell verschieden, besitzen aber auch nur bedingt variable Grenzen (Stress-Diathese-Vulnerabilitätstheorem). Das bedeutet, dass ein an sich schädliches psychisches Geschehen erst dann den Leib beschädigt, wenn dessen integrative Grenzen überschritten werden (ein deutlicher Hinweis auf die Einheit, aber Nicht-Identität von Psyche und Leib). Und das kann manchmal sehr lange dauern. Darin sehe ich den Hauptgrund, warum die leiblichen Missbefindlichkeiten bzw. funktionellen oder gar strukturalen Störungen des Leibes

nicht das Maß für eine seelische Störung oder auch nur eine seelische Missbefindlichkeit abgeben können. Die Reserven des Leibes dürfen nicht unterschätzt werden, was etwa die auffällige Tatsache erklärt, dass Kinder, obwohl im Grunde seelisch schon schwer beschädigt, erst viel später psychosomatisch dekompensieren und erkranken. Außerdem lehrt das Leben zur Genüge, dass leibliche Missbefindlichkeiten wie Unwohlsein, Schwäche, Kopfdruck, Obstipation, Erschöpfung, Schwindel, Schmerz usw. nicht – wie Plügge (1962, S. 73–106, 1970, S. 93–102) zu meinen scheint – notwendig mit bestimmten seelischen Irritationen oder Beeinträchtigungen gekoppelt sein müssen.

Wenn ein Leiden räumlich wird bzw. eine wesentlich räumliche Komponente besitzt, dann ist diese Räumlichkeit des Leidens *immer die Räumlichkeit des sinnlich erlebten³ Leibes*: Der Depressive geht gebeugt; der Wütende ist verkrampt; der Manische beschwingt; der Panische außer sich usw. Über diesen Leibraum erbaut sich dann die Räumlichkeit zwischenmenschlicher und sozialer Leiden, die niemals bar des Raumes sind, da sie ohne die Räumlichkeit der Welt nicht zu Stande kommen können. Und in der Tat, gerade im sozialen Feld sehen wir wesentlich räumliche Störungen – denken wir nur an die Nähe-Distanz-Problematik vieler Partnerschaftskonflikte, die raumbezogenen Phobien (Claustrophobie, Agoraphobie), die räumliche Rückzugstendenz des Depressiven, die Verzerrung der Raumwahrnehmung bei manchen Psychosen usw. Hier – im Leib und in der zwischenmenschlichen, welträumlich vermittelten Kommunikation – ließe sich durchaus eine spezifische *Raumlehre des Leidens*, z. B. der verschiedenen Raumdynamiken der Trauer, der Verzweiflung, der Scham, der Angst, der Wut usw. entwickeln.

Hierbei müsste auch die »Atmosphärik des Leidens« berücksichtigt werden, denn wie H. Schmitz (1969) und T. Fuchs (2000, Kap. 5) in ihren Leibphilosophien überzeugend ausführen, gestalten alle Gefühle, unabhängig davon, ob sie von einem einzelnen Menschen, von einer Gruppe oder Masse oder von Dingen, Kunstwerken oder Naturgeschehnissen ausgehen, einen atmosphärischen, nach Schmitz (1998, S. 51) »ortlos ergossenen, leiblich ergreifenden, nicht flächig begrenz-

³ Was der Leib über das unmittelbare Erleben hinaus als Weltkörper, als Materieding (und nicht nur als Phänomen) ist, lässt sich naturgemäß nicht mehr bloß phänomenologisch klären; das wird eine Aufgabe in einem späteren Kapitel sein und in der »Metaphysik des Leidens« vertieft begründet werden müssen.

ten Raum«, der, vermittelt über die Räumlichkeit des Leibes, in die physische und soziale Umwelt hinausreicht, oder von den Dingen und Geschehnissen der Welt, z. B. von einem »gewaltigen« Gewitter, über die leibseelische Betroffenheit in das Menschenich hineinreicht. Wir sagen dann etwa: »Im Sterbezimmer ist eine andächtig-ernste Stimmung.«, »Als sie sich überwarfen, lag eine gereizte Spannung in der Luft.«, »Die aufgehende Sonne ergriff und erhob mein ganzes Wesen.« usw. Diese Räumlichkeit kommt durch die *Gestaltungskraft des Gefühls*, und also auch der Leidensgefühle zustande, die sich der Dinge und Personen im Raum bemächtigen und sie in eine gewisse »Stimmung«, »Schwingung« versetzen und rhythmisch gliedern. Dabei sind drei Gestaltungsbeziehungen festzustellen:

- Der natürlichste Fall liegt vor, wenn im Menschen selbst, ob im Einzelnen oder in einem Kollektiv, ein Gefühl, z. B. eine Neugier, eine Angst, eine Freude usw. rege wird, auftaucht und den Leib mit seiner Mimik, Gestik, Lokomotion und Sprache so gestaltet, dass sich das Gefühl in diesen Bewegungsgestalten raum- und zeitgliedernd ausdrückt (vgl. Klages, S. 145–163), ja weiter dann die Umwelt, z. B. eine entsprechend eingerichtete Wohnung und die in diese Atmosphäre eintretenden Begegnungen gleichsam durchstrahlt und mitgestaltet.
- Der zweite und kompliziertere Fall liegt vor, wenn der Erzeuger und Träger sein Gefühl nicht sich selbst zuschreibt, sondern auf eine andere Wirklichkeit projiziert. Bekanntes Beispiel: Einer sagt: »Warum bist du so gereizt?«. Antwort: »Du bist doch gereizt! Ich bin ganz ruhig!« (und schreit dabei). Ein anderes, struktural durchaus abweichendes und den Animismus kennzeichnendes Beispiel haben wir vor uns, wenn ein Naturmensch die Blitze eines Gewitters nicht nur als real gefährlich und »übermenschlich«, sondern als den Zorn eines Gottes deutet. Hier wird nicht ein Zorn vom Bedrohten auf das Bedrohende projiziert, was ja insofern unsinnig ist, als der Bedrohte voller Angst ist, vielmehr wird dem real lebensbedrohlichen Geschehen ein diesem analogen, d. h. destruktives, Gefühl unterlegt, eben der Zorn, der natürlich das komplementäre Korrelat zur Angst ist. Ein aufgeklärter Mensch dagegen wird in einem Gewitter keinen Zorn, sondern eine überwältigende Naturmacht erleben, die ein heiliges Schaudern erzeugt.
- Drittens kommt der Fall vor, dass wir aus einer Wirklichkeit die in ihr wirklich vorhandene Gefühlskomponente herausspüren bzw. durch

sie von außen (Schmitz 1998, S. 91 ff.) ergriffen werden. Ein Mensch beißt auf die Zähne und schaut grimmig drein; ich verspüre Wut in seinem Ausdruck, spanne selbst meine Gesichtsmuskulatur an – und wirklich, er ist wütend. Analoges begegnet uns bei Kunstwerken, zwischenmenschlichen Atmosphären, aber auch bei Naturwesen und Naturereignissen. So mag eine große Zeder eine Art »selbstbewussten Stolz« oder »Lichtsuche« ausdrücken, ein Gebirge »Erhabenheit«, eine Robbe »Verspieltheit und Freude«, die Gravitation »Konzentration, sammelnde Kraft, Selbstbezogenheit, Zusammenhalt, Struktur«, die expansive Wärmestrahlung dagegen »Hingabe« und »Sehnsucht«. Letzteres gilt allerdings nur, wenn wir voraussetzen, dass sich hier in der Natur wirklich echte, d. h. gefühlte, Gefühle ausdrücken, was die Annahme seelisch-geistiger Wesen in oder »hinter« diesen Naturwirklichkeiten – Pflanze, Tier, Gravitation, Wärmeexpansion – impliziert. Andernfalls handelte es sich nur wiederum um Projektionen seitens des Menschen.

In all diesen Phänomenen erfahren wir die den Descarteschen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* zu überbrücken fähige Potenz der in sich unräumlichen, aber raumgestaltenden Gefühle! Descartes ist deshalb nicht dadurch zu überwinden, dass man – wie Schmitz und Fuchs – dem gefühlsmäßigen Erleben alle Unräumlichkeit abspricht und zu stets räumlichen, wenn auch ortlos und unscharf begrenzten Raumgebilden erklärt, sondern dadurch, dass man – was Descartes, Schmitz und Fuchs nicht sehen – einerseits erkennt, dass das unräumliche Erleben eine raumgestaltende, also die Raumwelt der Phantasie, des Leibes und der Umwelt zu gestalten befähigte Potenz besitzt, und andererseits sieht, dass die *res extensa*, also der Leib und die Welt, durchaus fähig sind, rein geistig-unräumliche Momente wie z. B. die Bedeutungsdimension von Sprache oder von unsprachlichen Gefühlsqualitäten aufzunehmen, auszudrücken und dadurch zu vermitteln. Dass wir z. B. im Rot eine leidenschaftliche, expansiv auf uns zukommende Dynamik, im Grün eine tragende Ruhe und im Blau eine sich entfernende grenzenlose Tiefe erleben, geht dann nicht auf eine subjektivistische Projektion unsererseits zurück, sondern ist ein »objektives« seelisch-geistiges, insofern unräumliches Moment, das wir aus den selbst räumlichen Farben intuitiv herausspüren und heraussehen. Daraus kann man wiederum nicht wie Schmitz (1998, S. 63 ff.) folgern, dass Gefühle immer (nur) Atmosphären sind, immer von außen über uns kommen und nicht auch aus der Tiefe des eigenen Inneren aufstei-

gen können, sondern eher ist zu folgern, dass beides zugleich stattfindet: Aus irgendeiner menschlichen oder nichtmenschlichen Innerlichkeit steigen die Gefühle auf und werden da, wo sie die leibliche und physische Welt ergreifen, zu Gestalten und Atmosphären, vor allem für die Anderen, aber auch für denjenigen, aus dem diese Gefühle steigen.⁴

Mit diesen Betrachtungen wird deutlich, dass die fünf Leidenscharakteristika – Mangel, Zwiespalt, Spannung, Hemmung, Zwietracht – hinsichtlich von Räumlichkeit und Unräumlichkeit indifferent oder besser überspezifisch sind. Daher können sie in beiden Dimensionalitäten auftreten und beide vermitteln. Mangel, Zwiespalt, Spannung, Lähmung und Zwietracht/Konflikt sind überräumliche Kategorien, die sowohl das unräumliche Icherleben als auch den räumlichen Leib bzw. das räumliche Leiberleben mitgestalten und so zusammengestalten können.

Diese *Transspatialität* zeichnet aber nicht nur die fünf Leidenscharakteristika, sondern auch deren positiv-kategoriale Entsprechungen aus: Das Vollsein oder die Fülle, die Kontinuität oder einfache Einheit, die Entspannung oder Ausgeglichenheit, die Lebendigkeit oder Flexibilität (und damit die Anpassungsfähigkeit) und schließlich den Frieden, die Ruhe und die Harmonie. So kann ein geistiger Sieg, z. B. im Rahmen einer wissenschaftlichen Problemlösung, volle, entspannte, lebendig-harmonische Zufriedenheit zeitigen, selbst wenn dieser Mensch an einer schweren körperlichen Krankheit leidet. Ja, das Leben

⁴ Schmitz (1969, S. 8, S. 361 ff.) neigt insgesamt zu einem eigenartigen Gefühls- und überhaupt »Seelennaturalismus«, der alle Innerlichkeit ablehnt und davon ausgeht, dass eines Tages alles Psychische, z. B. Gedanken und Gefühle anderer Menschen, genauso »objektiv« beobachtet werden kann »wie heute schon deren Blicke« (S. 87). »Alle vermeintlichen Inhalte des Bewusstseins ... kommen ... nicht prinzipiell anders vor als Häuser und Bäume. Gefühle sind nicht subjektiver als Landstraßen, nur weniger fixierbar.« (S. 87) Aus der gewiss nicht leugbaren Tatsache, dass sich Gefühle in Dingen, Werken, Räumen, Situationen ausdrücken und uns »von außen« ergreifen können, folgert Schmitz allzu rasch, dass Gefühle primär räumlicher und äußerer Natur sind, also nicht im Menschen entstehen. Das ist gewiss einseitig und in der Konsequenz absurd. Denn Gefühle sind wesentlich personaler Natur – und deuten daher auf einen personalen Ursprung zurück. Wenn die Naturdinge tatsächlich, d.h. aus ihnen selbst her, Gefühle ausdrücken würden (was tiefer betrachtet sehr wohl der Fall ist), dann müsste der Schluss gezogen werden, dass die Natur selbst das Werk und der Ausdruck personaler Wirkkräfte ist. Diesen Schluss aber zieht Schmitz gerade nicht, vielmehr degradiert er die Gefühle zu naturalen Gegebenheiten, die im Wesen von solchen Geschehnissen wie dem Wetter (S. 361 ff.) nicht verschieden sind.

weiß von Fällen, wo solch ein geistiger Sieg eine körperliche Krankheit zum Stillstand bringt oder ausheilt!

Mit der gesicherten Erkenntnis, dass die fünf Leidenscharakteristika den Leib mitgestalten bzw. mitgestalten können, besitzen wir das entscheidende Medium für die weitere Erkenntnis, dass auch die leib-vermittelt-intersubjektive Welt von diesen Leidenscharakteristika geformt wird. Wer hätte noch nicht die Erfahrung von leeren, zwiespältigen, gespannten, gelähmten und verworren-konfliktösen zwischenmenschlichen Beziehungen gemacht? Damit bekommen wir einen begrifflich geklärten Momentenzusammenhang an die Hand, der sich zwar nicht in identischer, aber in *analoger Weise* durch die existenzialen Grunddimensionen des Menschen – seine Ichwelt, seine Leibwelt und seine Beziehungswelt – gliedernd hindurchzieht.

4. Leiden und Lust

»Ohne Leiden bildet sich kein Charakter, ohne Vergnügen kein Geist. Der Mensch soll also wohl an beidem reifen.« (Ernst v. Feuchtersleben 1879, S. 96)

Der Gegensatz von Lust und Leiden ist seit altersher sprichwörtlich, ging in viele Gedichte ein⁵ und bildet die Grundlage so mancher Philosophie und Psychologie. Das ist auch verständlich, da das Leiden primär als etwas Unangenehmes, Störendes, Unlustvolles, ja als ein nichtseinsollender Mangel, die Lust als etwas Wünschenswertes, Erfüllendes, Schönes, ja als erwünschte augenblickliche Fülle erlebt wird. Darum verwundert es nicht, wenn manche Philosophien und Psychologien, so die von Aristipp, Epikur und Freud, ihre Grundgedanken explizit aus diesem Gegensatz entwickeln.

Auch wenn dies intuitiv plausibel erscheint, beweist eine genauere Analyse, dass die Verhältnisse komplexer liegen. Dabei beginnt die Schwierigkeit schon mit dem Begriff »Lust«, unter dem so Verschiedenes wie körperliche Lustempfindungen (»Triebbefriedigung«), Freude, Vergnügen, Glück und Glückseligkeit verstanden wird. Noch verwickelter stellen sich die Dinge dar, wenn es um die Entstehungsbedingungen der Lust und ihr Wechselverhältnis mit Unlust, Schmerz und

⁵ Es sei an die Gedichte Mörikes erinnert: »Gebet« und »An Gretchen«.

Leiden geht. In den platonischen Dialogen »Phaidon« und »Philebos« werden Lust und Unlust als untrennbare Zustände dargestellt: Zum einen gehe, so lehrt Platon, Lust immer in Unlust über (ob das Umgekehrte gilt, bleibt unklar), zum anderen seien Lust und Unlust immer gemischt. Dass es sich hierbei um eine Überspitzung handelt, beweist schon die Alltagserfahrung: Ein gutes Essen kann völlig unvermischt lustvoll sein und muss in keiner Weise Unlust nach sich ziehen, jedenfalls nicht direkt.

Wenn wir exemplarisch auf Freud Bezug nehmen, dann werden die Probleme durchsichtiger. Freud (Jenseits des Lustprinzips, 1999, Kap. 1) betrachtet Lust und Unlust von der »Libido« her, die er ursprünglich als Ausdruck einer sexuellen, später als Ausdruck einer allgemein-vitalen Bedürfnissspannung versteht, deren Ziel es ist, unlustvolle Spannung abzuführen. Nach diesem Modell entsteht die Lust sekundär durch Aufhebung von Unlust, welche Unlust wiederum das Ergebnis einer leiblich-vitalen Unlustspannung ist, sodass besser von einem Unlust- als von einem Lustprinzip zu reden wäre. Ist dieser Ansatz haltbar? Nur in engen Grenzen. Denn erstens gibt es primäre Lüste, die gar nicht im Zusammenhang mit Bedürfnissspannungen stehen, wie schon Aristoteles (Nikomachische Ethik 1983, Buch VII, 12–15, Buch X, 1–5, bes. 4) betont, etwa die Lust zu sehen, zu tasten, zu riechen, zu schmecken usw. Zweitens gibt es nicht-vitale »Lüste« wie die Lust zu denken, zu verstehen, zu reden, zu handeln usw., und drittens ist es gar nicht wahr, dass die vitale Bedürfnissspannung immer unlustvoll, die Bedürfnisbefriedigung, die Freud auch mit Entspannung gleichsetzt (was ihn dann zum Nirwanaprinzip führt), immer lustvoll sein muss. So kann eine beginnende Hungerempfindung durchaus lustvoll erlebt werden, vor allem, wenn ein baldiger Nahrungsgenuss antizipiert wird. Auch die Erregungszunahme während der sexuellen Wollust ist keineswegs nur unlustvoll, sondern im höchsten Maße lustvoll, und sie schlägt erst dann in Unlust um, wenn das Ziel der sexuellen Wollust, die orgasmische Vereinigung, unerreichbar erscheint (was eindrücklich die Abhängigkeit vitaler Empfindungen und Triebe von emotional-geistigen Prozessen beweist!). Ja, wir kennen schon im normalpsychologischen Bereich Formen der sexuellen Wollust, in die echte körperliche Schmerzen einfließen, die die sexuelle Lust steigern. Umgekehrt ist nicht jede Entspannung lustvoll, da viele entspannende Bedürfnisbefriedigungen entweder nur neutrale Empfindungen erzeugen oder als bedrückend erlebt werden.

Letzteres ist der Fall, wenn eine Entspannung »chronisch« und damit langweilig wird, wenn also keine vitalen und emotionalen Antriebe und Anreize mehr aufkommen. Denn das Leben ist Antrieb, Anreiz, Erregung und Spannung, sodass ein spannungs- und erregungsloses Leben extrem unlustvoll und quälend werden kann. Es ist eigenartig, dass Freud dies nicht gesehen hat bzw. sehen wollte, denn natürlich hätte seine einseitige Libido- und Todestheorie dann eine ganz andere Richtung genommen.

Lust und Entspannung, Leiden und Spannung sind also keineswegs identisch. Ja das Leiden ist nicht einmal der schlechthinnige Gegensatz zur Lust (wie neben Aristipp und Freud auch *Spinoza*⁶ 1887, 4. Buch, meint), da so mancher Schmerz lustvoll ist, und viele Lüste durch ein gewisses Maß an Leid und Schmerz sogar intensiviert werden.

Darüber hinaus ist nun aber entscheidend zwischen vital-leiblichen Lustempfindungen und emotionaler Freudelust zu differenzieren. Denn beide Phänomene unterscheiden sich in kategorialer Weise, was besonders im Fall ihrer Kollision deutlich wird. So kann eine sexuelle Lustempfindung, wenn Zeitpunkt und Umstände ungünstig sind oder die Befriedigung durch den ersehnten Anderen verweigert wird, störend wirken und Unpässlichkeit, ja Ärger oder Depression auslösen. Und umgekehrt gibt es viele Freuden, bei denen die vitalen Lüste schweigen oder durch die Freude sogar zum Schweigen gebracht werden. Wer z. B. eine Hungerempfindung verspürt, sich währenddessen aber »lustvoll« in ein spannendes Buch vertieft oder sich über einen sportlichen Erfolg freut, wird u. U. die völlige Auslöschung jener Empfindung erleben. Vitale Lust und emotionale Freude sind also verschiedene Realitäten, die nicht auseinander abgeleitet werden können oder immer zusammen bestehen müssen. Die körperliche Lust hat ein eindeutiges, physiologisch festgelegtes Ziel, das vom Ich nicht eigenmächtig umdefiniert werden kann; die Freude hingegen kann sich intentionell auf Körperempfindungen genauso richten wie auf Weltdinge, Erkenntnisse, Kunstwerke, Handlungen, Hoffnungen, andere Menschen, auf Gott, das Universum usw. Wir können auch sagen: Die leib-

⁶ Schon gar nicht ist, wie *Spinoza* (1887, 4. Buch) behauptet, jedes Leiden schädlich und jede Lust förderlich. Schon *Platon* betont im »Phaidon« das mögliche Gegenteil: Wie es schädigende Lüste gibt, so gibt es förderliche Leiden. Überhaupt setzt *Spinoza* Erleiden, Leiden, Affekt, Leidenschaft, Schädigung (Krankheit) und Unlust zu voreilig gleich und verwischt dadurch wesentliche Differenzen und Zusammenhänge (vgl. die nachstehenden Aphorismen Nietzsches).

liche Lust entspringt einer autochthon-fixierten leiblichen Intentionalität, während die Freude dem Gelingen einer Ichleistung oder der Erfüllung einer Icherwartung entspringt. Die leibliche Lust ist vorpersonal; die erlebte Freude ist apersonal nicht denkbar.⁷

Während nun der körperliche Schmerz zweifellos mit der vitalen Lust in dieselbe Klasse der Leibempfindungen gehört, gehört das Leiden in die Kategorie der Gefühle. Leiden ist also mehr der Gegensatz von Freude (Vergnügen, Heiterkeit, Fröhlichkeit usw.) als der von vitaler Lust und vitalem Genuss. Andererseits darf nicht übersehen werden, dass vitale Lust normalerweise Freude bereitet, vitale Unlust und vitaler Schmerz dagegen eher mit »Unfreude«, sei es mit Traurigkeit, Ärger, Unzufriedenheit oder sogar mit Angst einhergehen. Doch eineindeutig ist dieser Zusammenhang nicht. Und um die Paradoxalität noch zu steigern, gibt es, wie Scheler (1923, S. 100–102, 1954, S. 341–365) herausarbeitete, durchaus seelische Leiden, die mit einer tieferen oder wertmäßig höheren Freude zusammen bestehen! So mischt sich die Angst bei einer erfolgreichen, aber lebensgefährlichen Rettungsaktion mit Freude; so eine große Trauer und Verzweiflung mit der Freude bei einer Versöhnung. Ja, es kann die Tiefe der Trauer die Tiefe der Freude bedingen.⁸ Leiden als seelischer Schmerz ist also auch nicht einfach der kontradiktoriale Gegensatz zu Freude und Glück. Wie viele Mystiker berichten nicht von einer grauenerregenden Angst, während sie die beglückendsten Zustände der *Unio mystica* durchleben?! Der Grund dafür ist leicht anzugeben: Es gibt ein Maß des Glücks, das unsere seelisch-geistige Fassungskraft zu sprengen und also mit Vernichtung unseres Selbstes droht. Wie sollte das nicht Angst erzeugen?

Wenn wir erkennen, dass jedes Leiden einen Mangel impliziert, vitale und seelische Lust im Genuss dagegen durch präsentische Fülle

⁷ Da wir nicht leugnen, dass auch Tiere Freude ausdrücken können, folgt, dass ihr Leben letztlich auf seelisch-geistige Subjekte zurückgehen muss, die zwar nicht unmittelbar im tierischen Leib anwesen (weswegen sie keine Personen sind), sich durch ihn hindurch aber offenbaren, analog einem menschlichen Kunstwerk, in dem sich ein Künstler-Ich ja ebenfalls ausdrückt, ohne als solches anwesend zu sein.

⁸ Nietzsche: »So tief der Mensch in das Leben sieht, so tief sieht er auch in das Leiden.« (Also sprach Zarathustra, S. 172); »Es bestimmt beinahe die Rangordnung, wie tief Menschen leiden können.« (Jenseits von Gut und Böse, S. 218); »Das tiefe Leiden macht vornehm und trennt.« (Jenseits von Gut und Böse, S. 219); »Der Leidende verlangt am tiefsten nach Schönheit.« (Die Unschuld des Werdens, Nachlass I, S. 386); alle Zitate aus »Nietzsche-Register, Taschenbuchausgabe, R. Oehler, A. Kröner-Verlag, Stuttgart, 1965.«

charakterisiert wird, dann verstehen wir besser, wie beide Phänomene zugleich einen Gegensatz bilden und dennoch zusammen vorkommen können. Denn der Mangel auf der einen Ebene, z. B. der vitalen, kann mit der Fülle auf einer anderen Ebene, z. B. der emotionalen oder kognitiven, gleichzeitig bestehen. Dies erhellt, warum das Leiden so eng mit unserem vielfältigen Bedürfnisleben zusammenhängt: Da jedes erwachende Bedürfnis einen zu überwindenden Mangel anzeigt, wird es dann zum Leiden, wenn die Befriedigung nicht zu erreichen ist, das Bedürfnis aber dennoch nicht losgelassen werden kann. Bedürfnisspannungen sind also nicht per se Leiden, sondern erst, wenn ihre ersehnte Erfüllung misslingt oder unerreichbar erscheint.

Analoges gilt für den »Wunsch«, den *Freud* bekanntlich in seinem Begriff des »Triebwunsches« mit Bedürfnis und Libido gleichsetzt, bzw. alle »höheren«, nicht-vitalen Wünsche als Sublimierungen vitaler Bedürfnisse ansieht. Schon eine erste phänomenologische Betrachtung beweist, welch einem Gewaltakt sich diese Theorie verdankt. Dagegen gilt grundsätzlich, dass kein vitaler Drang ein Wunsch ist, allerdings letzterer sich mit jenem verbinden kann. Nur in einem übertragenen Sinne lässt sich sagen, dass der hungernde Leib Nahrung »wünsche«. In Wahrheit ist da nur eine drängende Hungerempfindung, die *im Ich den Wunsch auslöst*, Nahrung aufzunehmen (oder auch nicht, wenn solch ein Wunsch durch einen anderen Wunsch, z. B. nach Schlankheit, aufgehoben wird!). Natürlich ist auch das Wesen des Wunsches – analog dem des vitalen Bedürfnisses – durch einen Mangel konstituiert, denn der Wünschende bezieht sich auf etwas, das *noch nicht* ist, aber sein soll. Doch handelt es sich hierbei nur um eine Analogie und keine Identität, und außerdem bedeutet nicht jeder Mangel Leiden. Wir wünschen viel und leiden deswegen noch lange nicht. Nur solche Wünsche, die unaufschiebbar oder »existenziell«, d. h. für mein Da- und Sosein und schließlich für meine selbstbestimmte Identität fundamental sind, jedoch drohen, unerfüllt zu bleiben, erst solche Wünsche, die nicht aufgegeben, aber auch nicht befriedigt werden können, erzeugen Leiden. Der Inhalt dieser Wünsche kann individuell sehr variieren, so dass für den einen existenziell ist, was dem anderen als bedeutungslos erscheint.

Damit wird auch deutlich, dass der gesunde Mensch und überhaupt alle Lebewesen nicht primär nach Lust, Genuss und Freude (wie ebenfalls *Spinoza* in seiner Affektenlehre 1677 meint), sondern nach solchen Erfahrungen und Handlungen streben, die einen existenziellen

Wert realisieren und *deswegen* mit Lust, Genuss und Freude einhergehen. Niemand kann Lust, Genuss und Freude direkt machen oder schaffen, wie *Frankl* (1989, S. 70–74) nicht müde wird zu betonen, sondern kann nur gute Handlungen, richtige Erkenntnisse, nützliche Arbeit, gesunden Sport, aufrichtige Gespräche usw. anstreben und realisieren. Gelingt dies, dann entspringen daraus »wie von selbst« Lust und Freude. Diese wichtige Einsicht in die Dynamik von Lust und Freude eröffnet uns schließlich das Wesen dieser Phänomene: Sie sind, etwas poetisch ausgedrückt, »Geschenke des Seins«, die sich einstellen, wenn die natürlichen (und im Falle des Menschen übernatürlichen!) Bestrebungen eines Lebewesens ihre adäquate Erfüllung finden. Wohl bin ich frei, eine hilfreiche Handlung auszuführen oder nicht – aber dass mich eine hilfreiche Tat mit Freude, eine böse Tat mit Groll »beschenkt«, das liegt nicht mehr in meiner Macht.

Kurzum: Die leibliche Lust ist keine leibliche Sinnesempfindung an sich, sondern eine Empfindungskomponente, also ein Aspekt etwa der Sexual-, der Geschmacks-, der Wärme- oder der leiblichen Kraftempfindung, die sich einstellt, wenn ein leibliches Bedürfnis befriedigt wird. Natürlich ist sie erst recht kein Affekt (Gefühl, Emotion), allerdings, wie jede leibliche Regung, die wir erleiden, eine Affektion. Aufgrund der Aspekthaftigkeit der Lust, also ihrer ontologischen Abhängigkeit von bestimmten Sinnesempfindungen, scheint es auch gar nicht *die Lust* (bzw. Unlust) zu geben, sondern nur Lüste (bzw. Unlüste): Die Lust einer Sättigung scheint keineswegs identisch mit der Lust, die wir bei einer streichelnden Berührung empfinden; die Unlust eines Schmerzes etwas anderes als die Unlust eines quälenden Durstes. Dieser Eindruck wird durch die Tatsache unterstützt, dass die leiblichen Lüste den drei Groß- oder Hauptgruppen der leiblichen Sinnesempfindungen – also den Lokalempfindungen (Farbe, Ton, Druck, Wärme etc.), den allgemeinen Vitalempfindungen (Frische, Kraft, Müdigkeit etc.) und den Drangempfindungen (Hunger, Durst, Wollust) – folgen. Den Lokalempfindungen entsprechen »lokale« Lust- bzw. Unlustempfindungen, die wir z. B. bei einem warmen Fußbad genießen bzw. bei einer Schnittverletzung erleiden. Den Vitalempfindungen entsprechen die allgemeine Lust des Wohlbefindens bzw. die allgemeine Unlust des Missbefindens, die uns das Gefühl von Gesundheit bzw. Krankheit vermitteln. Und den Drangempfindungen eignen die dynamisch-drängenden Lüste bzw. Unlüste des Hungers, Durstes, des Schlafbedürfnisses, der Wollust usw.

Das entscheidend Charakteristische der leiblichen Lust ist jedoch ihr *Erfüllungswesen*: Im Gegensatz zur Unlust, die einen zu beseitigenden Mangel, eine Störung anzeigt, erleben wir die leibliche Lust als leibliche Fülle, leibliche Rundheit, Zufriedenheit. Darin liegt auch der Grund, warum sie im Gegensatz zur Unlust nicht über sich hinausstrebt, sondern gleichsam in sich ruht und für sich genossen werden kann. Letzteres macht ihren *Selbstwertcharakter* aus. Sie ist nicht nur Mittel zum Zweck, sondern kann Selbstzweck sein. Analoges gilt für die seelische Lust, also für Zufriedenheit, Freude und Glück: Sie sind die nie direkt machbaren, sondern *seinsnatürlichen seelisch-geistigen Erfüllungskomponenten des persönlichen Gefühlslebens*, die sich einstellen, und zwar von selbst, unwillkürlich, wenn etwas »glückt«, gelingt, d. h. wenn wir originelle Einfälle haben, gute Taten vollbringen, richtige Erkenntnisse gewinnen, schöne Werke schaffen und authentische Beziehungen gestalten. Sie sind die »ontologischen Zeichen« dafür, dass etwas an sein entelechiales Ziel, an sein Erfülltsein gelangt ist. Dieses Am-Ziel-Sein erklärt auch, warum Glück, Freude und Zufriedenheit weitaus einfacher strukturiert sind als das Leiden. Sie ruhen in voller Selbstbejahung lebendig kreisend in sich selbst, während das ruhelose Leiden in sich zerrissen ist und über sich hinausstrebt, also von einer Selbstnegation nicht zu trennen ist.

Gebe ich diesen Seinsgeschenken von Freude und Glück Raum in mir und überlasse mich ihnen, quasi in sie eintauchend, dann entsteht die Seelengestalt des *Genusses*. Im Genuss gebe ich mein Ich an ein erfülltes und erfüllendes Sein hin und bin ganz getragene und überfließende Gegenwart: So kann sich der Mensch leiblichen Lüsten und seelischem Glück genießend hingeben. Der Genuss ist weder eine leibliche Empfindung noch ein Gefühl oder Affekt, sondern er ist jene *passiv-aktive Hingabegestalt*, in der eine geschenkte Erfüllung erlebt wird. Zweifellos dominiert in ihm das Emotionale, wenn man so will, in gesteigerter gefühlsreflexiver Form: Ich fühle und genieße Glück und Freude, indem ich mich bewusst hingabe. Im Leiden dagegen ist der Mensch gezwungen, sich in einem quälenden Unerfülltsein aufzuhalten, das ständig über sich hinaustreibt. Aristoteles (1983, Buch X, 1–5, 6–10), Levinas (1987, S. 168–216) und besonders klar Brandenstein (1968, S. 83–84) haben das erkannt und überzeugend dargestellt.

Zum Schluss soll mit wenigen Strichen der innere Zusammenhang zwischen Lust-Unlust und Schmerz nachgezeichnet werden. Er erweist sich schon deshalb als außerordentlich ergiebig, da Schmerz

und Unlust keineswegs identisch sind, ja in gewisser Hinsicht einen Gegensatz darstellen. Insofern die leibliche Unlust die mangelhafte Befriedigung eines leiblichen Bedürfnisses anzeigt, ist sie selbst ein Mangelphänomen und konstituiert ein Zuwenig. Der leibliche Schmerz dagegen ist zunächst immer ein Zuviel und geht erst sekundär, wenn er andere Leibphänomene hemmt, mit einem Mangel einher. Schmerz und Unlust können sich daher sogar gegenseitig auslöschen, etwa wenn ein Schmerzgeplagter keinen Hunger oder keine Müdigkeit mehr empfinden kann. Die Lust wiederum steht zwischen Unlust und Schmerz, insofern sich mit ihr weder ein Zuviel noch ein Zuwenig, sondern das Erleben von Stimmigkeit, Fülle, Abrundung verbindet. Hierin liegt vielleicht auch der Grund, warum sich die Lust eher mit dem Zuviel des Schmerzes als mit dem Zuwenig der Unlust direkt vermischt, etwa beim Jucken-Kratzen oder bei der Wollust. Hinzu kommt, dass sich Lust und Schmerz eher expansiv ausbreiten, während die Unlust sich eher zusammenzieht und leiblich zehrt. Obwohl wir hier ein weites Feld betreten haben, das noch viele Erörterungen erheischt, soll es mit diesen Bemerkungen sein Bewenden haben. Im Rahmen dieser Arbeit kann keine spezielle Theorie der Lust und Unlust geboten werden.

5. Notleiden und Krankheit

»Denn allein hab ich nicht mehr die Kraft,
die Waage zu halten der Last des Wehs.«
(*Sophokles, Elektra*)

Leiden ist nicht gleich Leiden. Und schon gar nicht ist Leiden gleich Krankheit. Zur Krankhaft wird ein Leiden erst, wenn es mit einem tatsächlichen oder möglichen Schaden verknüpft ist. Denn eine Krankheit oder Störung, die frei von Beeinträchtigung, Schaden, Verletzung, Behinderung und Entstellung ist, ist keine Krankheit. Dabei ist wesentlich zwischen einem Leiden zu unterscheiden, das »nur« eine Reaktion auf eine Krankheit ist wie im Falle, dass jemand über den Verlust einer Gliedmaße trauert, und einem Leiden, das entweder selbst von einem Schaden gezeichnet ist oder Schäden nach sich zieht. Letzteres ist z. B. der Fall, wenn eine Trauer zur »pathologischen«, also etwa depressiv-lähmenden Trauer mutiert und den Betroffenen in seinem Lebensvollzug beeinträchtigt. Es ist klar, dass alle Formen der Therapeutik – Me-

dizin, Psychotherapie, Soziotherapie, Familientherapie, praktisch-therapeutische Philosophie, Seelsorge, therapeutische Politik und technischer Hilfsdienst – mit Leiden zu tun haben, in die ein tatsächlicher oder potentieller Schaden eingeht.

Deswegen scheint es mir sinnvoll und nötig, hier zwischen verschiedenen Intensitätsstufen des Leidens zu unterscheiden, die sich an den Begriffen Not und Schaden orientieren:

1. An erster Stelle steht das »einfache Leiden«, das nicht an die Grenzen des Erträglichen führt, keine Schäden setzt und meist aus eigenen Kräften bewältigt werden kann, das *Belastungsleiden*.
2. Es folgt das »atraumatische Notleiden«, das bis an die Grenzen des gerade noch Erträglichen treibt und mit Verletzung droht, das *Bedrängnisleiden*. Zu Recht verlangt *Beland* (2003, S. 263–272), dass die Unaushaltbarkeit oder Unerträglichkeit bestimmter Leiden zu einer eigenen pathischen und – wenn schädigend – pathologischen Kategorie erhoben wird.
3. Drittens ist das traumatische Notleiden zu nennen, das die Grenzen der Belastbarkeit überschreitet, die physische, psychische und soziale Integrität des Betroffenen verletzt und mit Vernichtung droht, das *Beschädigungs- oder Beeinträchtigungsleiden*.
4. Und schließlich ist das *desintegrierende, destruktive Notleiden* zu nennen, das mit Zusammenbruch, Entgleisung und Tod einhergeht.
5. Alle vier Gruppen des Notleidens können mit dem Gefühl der *Ausweglosigkeit* verbunden sein und steigern sich dann zur unerträglichen Verzweiflung. Es muss aber betont werden, dass es sich hierbei um keinen Automatismus handelt, nicht einmal im Falle der tödlichen Not, da die Ausweglosigkeit wesentlich vom Subjekt und seinen Bedürfnissen und Zielen, vor allem von seinem Selbst-erhaltungswillen mitdefiniert wird. Ein Mensch, der seinen Tod (wie z. B. Sokrates) frei hinnimmt, leidet nicht unter der (»objektiven«) Ausweglosigkeit, eben weil er keinen Ausweg mehr sucht.

Besonders die drei letzten Formen des Notleidens erzeugen über die Einschränkung oder den Verlust der Selbstkontrolle den Zustand der *Hilflosigkeit und damit der Hilfsbedürftigkeit*, welcher seinerseits zu einer typischen physiologischen Reaktion führt, der so genannten *Stresskaskade*, deren Sinn zwar die Abwehr der Gefahr und die Wiederherstellung des früheren Gleichgewichtes ist, doch selbst entgleisen kann und dann pathologische Folgen zeitigt, was typisch für psycho-

somatische Krankheiten ist (vgl. Cannon 1975, Selye 1971, Uexküll 1998, Rüegg 2003). Mit diesen drei genannten Notleiden ist eine fundamentale Voraussetzung der *Therapiemotivation* und des *therapeutischen Inanspruchnahmeverhaltens* definiert, und es entsteht jene für alle Therapeutik charakteristische Grundfigur, die V. v. Weizsäcker prägnant mit *Not und Hilfe* umschrieb.

Auf diesem Hintergrund fällt es nicht mehr schwer, die *Krankheit* zu plazieren. Sie ist zum ersten die diskrepante, prekäre und labile Einheitsgestalt eines gesetzmäßig-sukzessiven (und nicht wie die Verletzung nur singulär-statistischen) Destruktionsgeschehens mit dem Versuch des Lebewesens, diese Destruktion aufzuhalten, auszugleichen oder auszumerzen. Dabei steht in ihrem Zentrum der als aufzuhebender Mangel⁹ bewertete und als solcher drohende oder schon aktuelle und im Weiteren fortwirkende *Schaden*, also die irgendwie konsequent und nicht nur zufällig verknipfte Schadensreihe, die immer und wesentlich in den Organismus und seine Gegenregulationen eingebettet ist. Darum ist Krankheit nie nur Mangel, sondern »Mangel von- und Mangel in-«, also die kompliziert-diskrepante Einheitsgestaltung von schädigenden, resilienten und restituerenden Faktoren. Totaler Mangel bedeutete totale Widerstandslosigkeit des Organismus und wäre identisch mit dem Tod. Und in der Tat, die Krankheit droht immer mit Not und Tod, denn sie hat ja die *Integrationsgrenzen* des Lebewesens nicht nur über Gebühr belastet, sondern schon zerrissen, also verletzt. Krankheit, ob primär physisch, psychisch oder sozial, ist daher immer ein »Übergriff«, immer ein (anhaltender oder sogar fortschreitender) Verlust an Kohäsion, Integrität und Identität. Aufgrund dieses Übergriffsmomentes kommt etwas Nötigendes, Verhängnisvolles in das Wesen der Krankheit: Krankheit wird primär erlitten, nicht gemacht, auch wenn sie dann zumeist vom Betroffenen eigens weitergestaltet wird. Wäre sie nur das Produkt seiner Freiheit und klaren Bewusstheit, dann wäre sie identisch mit Schuld. In aller Krankheit überwiegt aber die Unschuld, das Getroffensein, das Pathische die Selbstbestimmung, die allerdings eine immer größere Rolle spielt, so vor allem bei allen psychischen Störungen, je länger die Krankheit andauert und in die Verfügungsgewalt des Betroffenen gelangt. Im Falle der Neurosen

⁹ Denn es gibt auch »natürliche Mängel«, die zur Endlichkeit jeder Lebensgestalt hinzugehören und in der Regel von niemandem aufgehoben werden wollen und auch nicht aufgehoben werden können.

und ihrer unbewussten Selbsterzeugung überwiegt ebenfalls das Verhängnisvolle die Schuld, da zur Schuld die bewusste Selbstverfügbarkeit gehört, die dem neurotisch Kranken (in Hinsicht seiner Störung) abgeht. Kurzum: In der Krankheit überwiegt die Fremdbestimmung die Selbstbestimmung; in der Schuld überwiegt die Selbst- die Fremdbestimmung. Darüber hinaus weckt die Schädigung im Lebewesen in der Regel lebenserhaltende Abwehr- und Kompensationsantworten, die zusätzliche körperliche, seelische, soziale und geistige *Ressourcen* rekrutieren, sodass es sekundär zu einer Erweckung, Weiter- und Höherentwicklung des Lebens kommen kann, gewiss aber nicht muss (vgl. Fuchs 2003, S. 15–20; ähnlich schon Nietzsche). *Hilfsbedürftig* wird ein krankes Wesen dann, wenn seine Ressourcen zur Abwendung, Aufhaltung und Restitution des Krankheitsprozesses versiegen; doch auch dann ist es immer noch eine offene Frage, ob der Betroffene dies wahrnimmt und Hilfe in Anspruch nimmt oder nicht. Denn:

»Hilfe in seelisch-geistigen Notzuständen hat es nicht in erster Linie zu tun mit den Notzuständen des Menschen in objektiver Hinsicht, sondern ebenso sehr mit der Stellung des Menschen zu seiner jeweiligen Not. Not und Spiegelung dieser Not im menschlichen Geist bilden zum Unterschied vom Tier erst den ganzen wirklichen Notzustand des Menschen.« (Gebssattel 1947, S. 8)

Damit wird auch das Verhältnis zwischen Leiden und Krankheit klarer: Das Leiden ist die Spiegelung oder der geistige Reflex eines organischen, seelischen oder sozialen Schadensprozesses und ist deswegen nicht notwendig selbst krankhafter Natur. Es kann ein Zeichen von Gesundheit sein, wenn jemand an seiner Krankheit leidet und sie nicht etwa verleugnet, verdrängt, beschönigt, ja bereit ist, sich mit seiner Krankheit auseinander zu setzen. Allerdings besteht jederzeit die Gefahr, dass auch der Leidensvollzug selbst schädlichen Charakter annimmt und dann pathologisch, also zur Krankheit wird. Bei allen hypochondrischen Störungen ist dies klassischerweise der Fall. Auf jeden Fall kommt erst durch das »Leiden an« das Subjekt in den Krankheitsprozess hinein, tritt sich gegenüber, bezieht wertend und affektiv Stellung und bezeugt so seine noch erhaltene Freiheit, Autonomie und Würde. Es ist das Leiden, das alle Krankheit zum Humanum macht.

6. Die komplexe Zeitstruktur des Leidens (Teil 3): die Leidensgradation in der Zeit

Im ersten Teil der Zeitanalyse des Leidens waren wir auf seinen überzeitlichen Kern gestoßen, einen Kern, der natürlich allen Akten und Zuständen des Erlebens und des Bewusstseins eigen ist. Doch erkannen wir auch dort schon, dass sich das Leiden nicht in diesem Kern halten kann, sondern fast zwangsläufig in die volle Zeit des Wandels und der Veränderung, also aus der »faktischen Synthese« (Kupke 2003, S. 79–112) des Leidleidens in die »genetische Synthese« des Leidverwunschens übergeht. Diese Dynamik verdankt sich dem Wunsch im Leiden, vom Leid befreit zu werden und das Heil wieder zu erlangen. Denn mit jedem Wunsch wird in einer Gegenwart von einer bedürftigen Vergangenheit her eine ersehnte Zukunft aufgespannt. Nichtsdestotrotz kann ein Leid so lähmend sein, dass es zur »reinen« Gegenwart wird, die nur noch lastet und lähmt und keinen Weg mehr für Künftiges freigibt. In der schweren Depression wird diese schlimmste Qual, die einem seelischen Tod gleichkommt, real, denn hier wird die Wunschkraft überhaupt gelähmt, ja gerade sie. Nichts aber erträgt der Mensch so schlecht wie den aufgenötigten – und nicht wie in der Meditation freiwillig gesuchten – seelisch-geistigen, dann bald auch leiblichen Stillstand.

Leiden ist also, vor allem aufgrund des Momentes der Hemmung, in seiner zeitlichen Dimension stockende, gehemmte, gebremste, dadurch aber auch besonders hervorgehobene, ja »herausgebrochene« Gegenwart.¹⁰ Gegenwart aber, die sich nicht gemäß ihrem inneren Impuls und inneren Gesetz vollziehen und erfüllen kann, wird zur Last und bannt in die Vergangenheit. Ich bin mehr derjenige, der ich war, als derjenige, der ich jetzt sein will und vielleicht sein soll. Damit kündigt sich schon die Zukunft an, die dem Leidenden versperrt ist: »Ich kann nicht mehr.«, »So geht es nicht weiter.« – sind Aussagen, die zeigen, dass die Zukunft partiell verstellt ist und sich dennoch aufdrängt. Denn mit der Hemmung zugleich wühlt im Leiden ein vorwärts-drängendes, transzenderndes Moment: »Weg mit dem Elend!«, »So kann's nicht weiter gehen!«, »Mir reicht's!«, »Ich will, dass es anders wird.«

¹⁰ Dieses »Aus-sich-selbst-Gefallensein« oder auch »Hinter-sich-Zurückbleiben« (Kupke 2003, S. 79–112) des Leidenden ist die Bedingung für die Möglichkeit der Desynchronisation des Leidenden mit seiner Mit- und Umwelt (Fuchs 2003, S. 111–134).

Aus dieser Zeitlichkeitsstruktur des Leidens und den bisher eruierten Elementen des Leidensprozesses, vor allem aus seiner überzeitlich-simultanen dynamisch-dialektischen Diskrepanz, lässt sich eine zeitgestaltete Dynamik ableiten, die durch das Leidverwünschen, wie gesehen, initiiert wird und sich weitläufig ausgliedert. Dieser Prozess bildet idealerweise drei Phasen mit mehreren möglichen Graden, in die oft, aber nicht notwendig, ein Höhe- bzw. kritischer Umschlagspunkt fällt, die Peripetie der Krise.

Die drei Hauptphasen gliedern sich in die *Anfangsphase des Erleidens* (Störung), die *Mittephase des Durchleidens* (Durcharbeitung) und in die *Endphase des Ausleidens* (Rückfall oder Neubeginn).

Die ersten beiden Phasen umfassen das Erleiden, Leidleiden, Leidenswünsche, die Leidensaffekte und -stimmungen und schließlich die kognitiven und volitionalen Reaktionen auf das erlebte Übel. Mit Not und Krise setzt eine Wendung bzw. Zuspitzung des Leidens ein, die in einer dritten Phase entweder zu einer Restitution, zum Verfall oder zu einem quälenden Stillstand des Leidens führt. Die konkrete Ausgestaltung aller Phasen kann sehr verschiedenartig sein. So kann am Anfang z. B. eine Erschütterung, ein Schock oder ein heftiger Verlustschmerz stehen; es kann sich eine Störung, die sich in einer Inkubations- oder Prodromalphase langsam vorbereitet, aber auch unmerklich anbahnen, bis sie die Wahrnehmungsschwelle überschreitet. Analoges gilt für die beiden anderen Phasen. Wichtig ist schließlich die Erkenntnis, dass der Leidensprozess an jedem Punkt abbrechen, verharren, umkehren oder weiterschreiten kann.

I. Phase: das Erleiden oder die Störung

(Affektions-, Prodromal- und Inkubationsphase)

1. Infragestellung, Verletzung (Kränkung), Schmerz, Enttäuschung, Schock, Erschütterung oder unterschwelliges Unbehagen, kaum fassbare Verunsicherung, unklare Bedrückung

II. Phase: das Durchleiden oder die Qual

(Konflikt-/Widerstands-/Arbeits-/Kampfphase)

2. Verwünschung des Leids und Sehnsucht nach Leidfreiheit, Wohlbefinden, Glück
3. Verleugnung, Abwehr, Nicht-Wahrhaben-Wollen des Leids
4. Intrusion des Verdrängten (unkontrollierbar sich aufdrängende Gedanken und Sorgen), Beunruhigung, Qual

5. Gefühlschaos: Angst, Empörung, Wut, Trauer, Scham, Schuld, Selbstanklage, Verhandeln usw. (emotionales und kognitives Durcharbeiten)
6. Not, Hilflosigkeit und Hilfsbedürftigkeit

III. Phase: der Entscheidungs – und Umschlagspunkt (»Rubikon«)

7. Krise

In der Krise droht der Verlust der Ponderanz (also der Verlust jenes innerlich zentrierenden Schwerpunktes oder lebendigen Wertes, der die Hauptlast des Daseins trägt) und damit der Verlust der Selbststeuerung. Das zieht in der Regel die Störung des Gleichgewichtes und der Anpassungsfähigkeit an innere und äußere Herausforderungen nach sich. Der Kontrollverlust aktiviert Angst, Angst führt zu Stress, der, wenn er in einer Art Dauerresonanz entgleist, sich selbst erhält und verstärkt, bis er seine Funktionsgrundlagen schädigt. Doch ist jede Krise arbiträr, unentschieden, wesenhaft offen und drängt daher zur Entscheidung, wie Weizsäcker (1973, S. 247–265) betont. Die dritte Phase gliedert sich dementsprechend in zwei bzw. drei parallele Schenkel.

IV. Phase: das Ausleiden und die Lösung

- 8a. Selbst-Konfrontation, aktive Auseinandersetzung, Kompensation, Integration (restitutio ad integrum, restitutio partialis, Restabilisierung, Neuorientierung) oder
- 8b. Stagnation, Stillstand, quälend-anhaltendes Leiden oder
- 8c. Dekompensation und Entgleisung (Hilflosigkeit, Verzweiflung, Exhaustion, Resignation), Krankheit und Tod.

Es versteht sich von selbst, dass sich dieser vollzeitliche, d. h. sukzessive Leidensprozess, der manche Ähnlichkeit mit dem schon oft beschriebenen Trauerprozess nach Kast (1961, S. 61) bzw. mit dem Bewältigungsprozess nach Horowitz (in: Uexküll, 1998, S. 283) aufweist, in zahllosen Variationen entfalten kann. Wir geben nur einen *Idealtypus* dieses möglichen Prozesses, den wir schon bei den antiken Ärzten beschrieben finden, unterteilt in die Phasen der Apepsia (Schärfe), der Zunahme, der Kochung, evtl. der Stockung, der Krise, der Abnahme, der Krisis (Trennung) und der Heilung. Für den Arzt und Therapeut ist es von großem diagnostischen Nutzen herauszufinden, wo, in welchem Phasenabschnitt, ein Betroffener, der sich an ihn wendet, steht.