

II. Ausgangspunkt und Methode

»Ich bin ja noch kein Wissender im Wehe ...«
(*Rilke*, Das Stunden-Buch,
Das Buch von der Armut und vom Tode)

1. Der Sinn des Begriffs »Ontologie«

Alle Wissenschaft basiert auf dem Bemühen, ihren Erkenntnissertrag zu rechtfertigen. Das leistet sie durch den Aufweis des Weges, des Wie, der Methode ihrer Erkenntnisgewinnung. Ohne den Weg gegangen zu sein, ist die Mitteilung eines Ergebnisses nahezu wertlos, wenigstens im wissenschaftlich-philosophischen Zusammenhang. Der Erkenntnisweg wiederum muss nachvollziehbar und schlüssig, das Ergebnis in seiner Erkenntlichkeit also begründet sein. Begründet wiederum ist ein Wissen erst dann, wenn es auf seine sachhaften und logischen Gründe hin durchsichtig geworden ist, d. h. wenn es mit jenen letzten Seins- und Erkenntnisbedingungen bewusstseinsmäßig verknüpft wurde, die keiner weiteren epistemologischen Rechtfertigung mehr bedürfen, weil sie keine weitere Rechtfertigung vertragen. Den Weg, einen Sachverhalt in geregelter Weise durchsichtig zu machen, nennt man Methode. Es liegt auf der Hand, dass sie ein Janusgesicht trägt: Sie kann den in Frage stehenden Sachverhalt nur dadurch aufhellen, dass sie sich seinem Dasein direkt zuwendet und sich seinem einmaligen Sosein so fein und zwanglos wie möglich anschmiegt, um seiner Seinsgestalt geistig habhaft zu werden. Auf der anderen Seite steht sie im Dienst des erkennenden Subjektes und muss seine Erkenntnisbedingungen und Grenzen berücksichtigen, damit der zu erkennende Sachverhalt im Subjekt erscheinen und durchsichtig werden kann. Da ein Denken *nicht* erkennt, wenn es *nichts* erkennt, hat der zu erkennende Sachverhalt in seiner Phänomenalität den Vorrang vor der Selbstkritik des Denkens. Erst im Verlauf des Erkenntnisprozesses, d. h. erst im Selbstvollzug am Gegenstand, kann sich das Denken auch seiner Vollzugsweise, seiner Erkenntnisart, ja überhaupt seiner selbst gewahr werden. Es muss also etwas, ein Seiendes da sein, auf das sich das Denken beziehen und an dem es sich als erkennende Tätigkeit aktualisieren kann,

und also geht die Erfahrung eines On, eines Seienden, eines Sachverhaltes, wenn auch nicht notwendig zeitlich, so zumindest sachlogisch der Erfahrung der Erkenntnisweise, sprich einer Erkenntnistheorie (und damit einer »Kritik der Vernunft«) voraus. Aus diesem Grunde ist mit der Deskription und deskriptiven Analyse eines phänomenalen Seins und seiner Struktur zu beginnen.

So wollen wir den Begriff der »Ontologie« als Aufhellung der Struktur, des objektiven Logos eines bestimmten Seienden, hier des Leidens, verstehen. Damit grenzen wir den Begriff der Ontologie streng vom Begriff der Metaphysik ab, mit dem er heute weitgehend gleichgesetzt wird. Während unter Ontologie die einfachste und grundlegendste Seinslehre oder Seinsstrukturlehre, sei es des Seins überhaupt, sei es eines bestimmten bzw. »regionalen« Seienden verstanden wird, bedeutet Metaphysik im traditionellen Sinne »Wirklichkeitslehre« und umfasst nicht nur die phänomenal gegebenen Seinsbereiche, sondern auch die Seinsfelder, die darüber hinaus liegen, also überhaupt alles »Reale«. Vor allem fragt die Metaphysik nach all jenen Seinsgehalten und Seinsformen, die im vollen Sinne *selbständig* wirklich sind, also nicht nur im Bewusstsein als dort ja immer nur unselbständige Phänomene erscheinen. So fragt sie z. B., ob die Welt, die wir sinnlich wahrnehmen, auch selbständig besteht oder nur unsere Projektion oder Konstruktion ist; sucht zu klären, ob das Bewusstsein, dem diese Welt erscheint und das auch um sich selbst weiß, ebenfalls eine selbständige, in diesem Sinne substantziale Größe ist oder nicht; und fragt letztlich nach jenem Sein, das überhaupt nur noch auf sich beruht, also alles trägt und selbst nicht mehr von Anderem getragen wird, nach dem absoluten Sein. Diese und weitere Fragen werden uns, soweit sie sich auf das Leiden beziehen, in der regionalen Ontologie des Leidens nicht oder nur randständig beschäftigen, sie gehören in eine Metaphysik des Leidens, die sachlich wie logisch die Ontologie des Leidens voraussetzt.

An dieser Stelle ist die Abgrenzung von dem großen Arzt und »Leidensdenker« V. v. Weizsäcker (1946, S. 9–12, 2005, S. 67–94) angebracht, der »Ontologie« in einem engeren Sinne als üblich versteht und seiner »Pathosophie« diametral gegenüberstellt. Auf den Punkt gebracht versteht er unter »Ontologie« die rein verstandesmäßige Beschäftigung mit leblosen oder leblos gemachten »Gegenständen«, die dem erkennenden Subjekt distanziert oder sogar entfremdet gegenüber stehen und einer rein logisch-sachlichen Analyse zugeführt werden. Die Pathosophie kreist dagegen um das letztlich nicht zu vergegen-

ständigende, undistanzierbare Leben, das nicht (allein) durch Analyse, sondern durch Teilhabe und Teilnahme erfahren und erfasst wird, und umfasst die Lebensakte des Leidens, Erleidens, der Leidenschaft, des Konfliktes, ja des Erlebens überhaupt. Dass Pathos bei Weizsäcker nicht nur Leiden bzw. Erleiden, sondern Erleben überhaupt meint, wird durch die Aufstellung der pathischen Grundkategorien bestätigt, die *Weizsäcker* (2005, S. 70–94) vornimmt: Im so genannten pathischen Pentagramm setzt er die nach seinem Verständnis »antilogischen«, immer potentiell konflikthaften Kategorien des Wollens, Sollens, Dürfens, Könnens und Müssens in einen ganzheitlichen Bezug. Diese Kategorien bezeichnen personale Vollzüge des Lebens, die nicht notwendig leidvoll, sondern wie das Wollen, Dürfen und Können durchaus lustvoll sein können, aber immer aus der Abhängigkeit zu einem verborgenem Grund (*Weizsäcker* 1946, S. 9) vollzogen werden. Offensichtlich handelt es sich um Seinsweisen des Erlebens und Erleidens überhaupt, also um das Personale eines »endlichen«, abhängigen Subjektes mit seinen initiativen Handlungen und seinen Widerfahrnissen. Da diese Seinsweisen notwendig mit dem Werden verbunden sind, taucht unweigerlich das Nichtsein in ihnen auf, nicht nur als Nichtkönnen, Nichtdürfen usw., sondern z. B. als Wollen von etwas, das nicht mehr oder noch nicht ist. Das Pathische vereinigt somit bei *Weizsäcker* (1946, S. 9–20) stets das Positive mit dem Negativen, während die ontologische Betrachtung in seiner Sicht das rein Seiende, das Negationslose, das faktum brutum zum Gegenstand hat.

In meiner Arbeit betrachte ich nun auch die pathischen Kategorien als »dem Sein zugehörig«. Sie sind ja primär nicht einfach nichts, sondern »etwas«, »seiend«, wenn natürlich auch nicht im gegenständlich-dinglichen, sondern im inständig-aktmäßigen Sinne (eben als Wollen, Können, Dürfen usw.), sodass eine so verstandene Ontologie (wie sie auch bei Platon, Aristoteles, Thomas, Brentano, Scheler, Brandenstein gefunden wird) eine jede Pathologie und Pathosophie umfasst. Selbstverständlich ist das Leiden keine Sache, selbstverständlich kann es nicht völlig distanziert angeschaut, sondern muss erlebt werden, und selbstverständlich kann seine innerste Quelle nicht vergegenständlicht werden. Im Erleben kann es aber durchaus direkt, und zwar reflexiv angeschaut und evtl. intuitiv und analytisch durchschaut werden, ohne dabei zur rein logischen Sache degradiert zu werden. Das Logische reicht viel weiter und tiefer als Weizsäcker ahnt, es bestimmt in grundlegender Hinsicht alles, was ist und wird und vergeht. Ja das Werden

selbst gehorcht einer streng erweisbaren inneren Seinslogik (vgl. *Brandenstein*, Die Wechselreihe, 1966, S. 37–63, Das Wesen und der Sinn der Zeit, 1966, S. 414–427). Des Weiteren gilt, dass das Leiden sich wie jeder Akt oder aktive Zustand des Menschen keineswegs völlig verbirgt, sondern, insoweit erlebt, immer schon »gelichtet«, wenn auch meist nicht »durchlichtet« und wohl in den meisten Fällen auch nicht vollständig »durchlichtbar« ist.

Innerhalb einer Ontologie des Leidens lassen sich zwei erkenntnisleitende Dimensionen unterscheiden: Zum einen sollen die Grundstrukturmomente des Phänomens Leiden, zum anderen soll, soweit wie möglich, die (allgemeine) Gesamtstruktur des Leidens ermittelt werden. Zwischen der ersten und der zweiten Ontologie besteht ein Abhängigkeitsverhältnis: Die Gesamtstruktur des Leidens umfasst all jene Strukturmomente, die von den fundamentalen Strukturmomenten bedingt, ermöglicht und getragen sind. Darum müssen wir mit den Letzteren beginnen und sie aufzuhellen suchen, andernfalls stünde unsere Konzeption auf tönernen Füßen. Umgekehrt können die strukturellen Grundmomente die Wesensgestalt des Leidens nicht wiedergeben, sie zeigen nur das Fundament, während die *lebendige Vollgestalt* erst durch die auf jenen aufbauenden, darum abhängigen Strukturmomente konstituiert wird. Fragt sich allerdings, auf welchem Wege all dies erreicht werden kann.

2. Die phänomenologisch-reduktive Analyse als Grundmethode des Projekts

Die Hauptmethode, der wir uns in der vorliegenden Arbeit bedienen, ist die phänomenologisch-reduktive Analyse. Kurz umrissen setzt sie sich aus folgenden »Modulen« zusammen: Im ersten Schritt wird das zu erfassende Phänomen – hier das »Leiden« – in seiner *undifferenzierten Ganzheitsgestalt* durch einen ganzheitlich-intuitiven, »unkritisch-naiven« Hinblick ergriffen. In einem zweiten Schritt erfolgt die deskriptive Analyse der inneren Struktur seiner Momente, d. h. seines unmittelbar anschaulichen Strukturzusammenhangs, wodurch es zu einer *direkten und positiv evidenten Struktureinsicht* kommt. In einem dritten Schritt sucht die phänomenologisch-reduktive Analyse dann die letzten, zwar nicht mehr auflösbaren, aber doch noch anschaulichen Grundmomente und deren Beziehungsgefüge im Leiden zu ermitteln,

was dadurch erfolgt, dass der im zweiten Schritt gefundene »oberflächenhafte« Strukturzusammenhang des Phänomens Leiden auf seine notwendigen *seinsstrukturellen und damit seinsimmanenten Vorbedingungen* zurückgeführt, in diesem Sinne »reduziert« wird. Mittels eines *kritischen Verfahrens* wird schließlich überprüft, ob diese nicht mehr weiter auflösbaren, bislang aber nur intuitiv erfassten Strukturbedingungen wirklich grundlegend sind oder nicht, d.h. nicht weiter bedingt bzw. nur selbstbedingt sind. Dabei bediene ich mich einer *indirekt-diskursiven Methode*, nämlich der »argumentatio ex contrario«, die durch eine probatorische Verneinung die Haltbarkeit bzw. Selbstwidersprüchlichkeit der bisher nur positiv-evidenten Erkenntnis offen legt. Zeigt sich, dass diese Verneinung in sich unmöglich ist, dann muss das Gegenteil richtig sein – die intuitiv-deskriptiv gewonnene positive Evidenz wird also durch eine diskursiv gewonnene *negative Evidenz* gesichert und erhält den Status von *Wissenschaftlichkeit*. Wie zu sehen, schränkt die reduktive Analyse nicht wie im Falle der Husserlschen reduktiven Epoché ein, sondern fragt vom Bedingten zum Bedingenden, von der Folge zum Grund, vom unmittelbar Angeschauten zum mittelbar Analysierten, vom Einzelnen zum Allgemeinen zurück.

Die auf diese Weise aufgehellten tieferen Schichtstrukturen liegen nun keineswegs, wie man denken könnte, jenseits der Erfahrung, sind also nicht nur logisch-abstrakt erschlossen, sondern werden durch die phänomenologisch-analytische »Entbergung« konkret sichtbar und gleichsam »herausgehoben«. Gelingt es, diesen vom Bedingten zum Bedingenden innerhalb der Erfahrung zurückfragenden und zurückschreitenden Prozess bis an sein sachliches Ende, also bis zu den (phänomenalen) Letztgründen voranzutreiben, dann kommt die anfänglich nur undifferenziert-ganzheitlich geschaute innere Seinsstruktur des in Frage stehenden Sachverhaltes in ihrer *differenzierten Ganzheit* zu vollem Bewusstsein.

Da wir im Rahmen der reduktiven Analyse vom Konkreten bzw. Bedingten zu seinen grundlegenderen (daher meist allgemeineren) Bedingungen zurückfragen, bildet diese Methode das direkte Gegenteil zu aller konstruierenden oder deduktiven, nur in der Mathematik möglichen Methodik, die von gewissen allgemeinen Voraussetzungen bzw. Axiomen ausgehend weniger allgemeine Folgebestimmungen ableitet. Dieser Hinweis ist deshalb wichtig, weil die reduktive Analyse in der Vergangenheit oft mit der Deduktion verwechselt wurde, so schon bei Descartes und Kant. In Wahrheit müssen, wie *Pauler* (1925, S. 7–19;

1929, S. 5–7, S. 242–280) wohl als erster klar herausgearbeitet hat, die drei Verfahren Reduktion, Induktion und Deduktion streng voneinander geschieden werden. Ja, wie *Brandenstein* (1970, S. 33–43) zeigt, ist die mathematische Deduktion in ihrem primär progressiven, sei es kombinierenden, sei es konstruierenden Wesen der Eigenart des reduktiv-regressiv-logischen Erkenntnisweges diametral entgegengesetzt.¹

Betrachten wir die phänomenologisch-reduktive Analyse nun detaillierter, dann setzt sie sich aus gewissen methodischen Grundelementen bzw. Erkenntnisakten zusammen: Am Anfang steht immer der auf die Sache ganzheitlich (und meist undifferenziert) hinschauende, sozusagen den Sachverhalt mit einem Schlag ergreifende und umfassende Akt der *Intuition*. Durch ihn (und nur durch ihn) wird das gegebene Phänomen überhaupt erst einmal *genommen*, also bewusstseinsmäßig aktual. Daran knüpft die *Deskription* mit ihrer meist unsystematischen Aufsammlung der Strukturmomente eines Sachverhaltes an, die (wie auch jede weitere Analyse) den intuierenden Akt notwendig voraussetzt. Die *Analyse* sucht dann diese deskribierten Momente in ihrem inneren, sachlogischen Zusammenhang zu erfassen, also in ihren gegenseitig sachgemäßen Abhängigkeiten aufzuhehlen. Dringen wir weiter vor und lösen aus dem bisher gewonnenen Bedingungsgeflecht die weiteren Vorbedingungen heraus, dann gelangen wir in die Tiefenstruktur des Sachverhaltes und betreiben *reduktive Analyse*. Erreichen wir dabei das sachliche Ende der Bedingungsanalyse, also das strukturelle Fundament, dann schließt sich der Kreis, und wir können den Sachverhalt mit einem über- und zusammen-

¹ Zu Recht bewies *Kant* die Unmöglichkeit einer »deduktiven Metaphysik«, wie sie *Spinoza* exemplarisch ausgeführt hatte, da es in der Tat im philosophischen Denken unmöglich ist, voraussetzungslos irgendwelche allgemeinen Begriffe zu setzen, um aus ihnen mittels notwendiger Schlussfiguren gewisse Folgen abzuleiten. Ein Beispiel: Aus dem bloßen Begriff »Mensch« ist kein konkreter Mensch deduzierbar, weder ein Grieche noch ein Philosoph noch Sokrates. Andererseits schoss *Kant's* Kritik insofern über das Ziel hinaus, als er die »deduktive Metaphysik« mit der »reduktiv-regressiven Metaphysik« gleichsetzte. Im Gegensatz zu jener ist diese durchaus möglich, ja nur diese ist erweisbar möglich, und zwar dadurch, dass sie, ausgehend von unleugbaren Erfahrungstatsachen (z. B. den Urtatsachen des Wandels, des Erlebens, des Wertfühlens etc.), denselben nicht induktiv, sondern reduktiv auf den Grund geht und von da regressiv über sie hinaus zu den letzten (evtl. auch transzendenten) Seinsvoraussetzungen vorzudringen sucht. Während eine induktive Metaphysik notwendig hypothetisch bleibt, ja eigentlich ein »hölzernes Eisen« darstellt, kann eine reduktiv-regressive Metaphysik erweisbar objektiv sichere Erkenntnisse liefern.

schauenden Akt sowohl in seiner Ganzheit als auch in seiner inneren Differenziertheit erfassen. Hierbei handelt es sich wieder um einen *intuitiven*, nun aber sekundären und höher stehenden Akt, sozusagen um eine »*theoretische Synthese*«, die aber nicht als Konstruktion, als produktive Gestaltung oder Tathandlung missverstanden werden darf, da sie trotz ihres zusammenschauenden Charakters im Wesen rezeptiv und »nachzeichnend« bleibt. Das ist der Grund, warum alle Erkenntnis entweder nur intuitiv oder intuitiv und analytisch erfolgt und niemals, wie *Kant* (und viele Idealisten) meinten, synthetisch im Sinne einer Gegenstandssetzung oder echt hervorbringenden Strukturkonstitution sein kann. Wohl geht jedem Erkenntnisakt ein echt synthetischer Akt voraus (nämlich jener, der den zu erkennenden Sachverhalt überhaupt erst erzeugt, sei es originär schaffend wie in der Phantasie und im Werk, sei es in der Wahrnehmung nachschaffend), aber dieser Akt ist kein Erkenntnisakt, sondern ein schöpferischer (setzender bzw. nachsetzender) Akt. Bevor ich z. B. eine Blume wahrnehmen und analysieren kann, muss sie gewachsen sein. Dieses Wachsen mit all seinen Gesetzmäßigkeiten aber ist kein Erkenntnis-, sondern ein Schaffensvorgang, und schon gar nicht ist es eine »Erfindung« der erkennenden menschlichen Vernunft. Darum irrt *Kant* (1881, S. 35–47), wenn er in der Einleitung seiner »Kritik der reinen Vernunft« meint, es gebe synthetische Urteile, die im Urteil das Urteilsprädikat zum Urteilssubjekt neu hinzugeben würden. In Kants Urteilsbeispiel »Der Körper ist schwer.« fügt das Urteil keineswegs dem Körpersein die Schwere synthetisch hinzu, vielmehr erfasst es analytisch in schweren Körpern (und nur in schweren und eben z. B. nicht in bloß imaginierten Körpern!) deren Schwere als Eigenschaft. Die Synthese von Körper und Schwere findet nicht im Urteil, sondern davor, in der Wirklichkeit, statt (gibt es doch auch nicht-schwere Körper, z. B. in der Imagination, aber wahrscheinlich auch in der physikalischen Welt), woraus folgt, dass ein jedes Urteil wesentlich analytischer Natur ist und – entgegen Kants Auffassung – durchaus Neues erkennen lässt, dies jedoch nicht, weil es Neues schafft, sondern weil es bisher Ungesehenes, Unerkanntes *aufdeckt*. Am Phänomen Leiden werden wir mit Staunen entdecken, wie viel Unerkanntes und doch Daseiendes in seiner Phänomenalität mitgegeben und – für das Erkennen neu! – aufdeckbar ist.²

² Eine umfassende Kritik der Kantschen Urteilslehre findet sich bei *Brandenstein* (1965a, S. 502–521, 1965b, Kap. 17, 1966, Kap. 43, 1976, S. 57–62, 1981, S. 22–24).

Die hier vorgestellte Methode der phänomenologisch-reduktiven Analyse ist so alt wie die Philosophie selbst. Platon und Aristoteles haben sich ihrer bedient und sie immer präziser herausgearbeitet. Als Bestandteil ihres großen Ingeniums wurde sie an die folgenden Philosophengenerationen weitergegeben. Mit dem Beginn der Neuzeit wurde diese Methode aber in verheerender Weise mit der mathematischen Deduktion verquickt und verwechselt und der empirischen Induktion (einer erweisbar komplexeren Form der reduktiven Analyse) gegenüber gestellt. Bei Kant heißt sie dann transzendente Deduktion, wird aber nicht mehr auf das gegenständliche, auf das zu erkennende Seiende, sondern auf dessen epistemische Bedingungen seitens des erkennenden Subjekts angewandt. Kant fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt, und also fragt er *durchaus reduktiv und nicht deduktiv (!)* von den Erfahrungsgegenständen, von den Phänomenen als dem Bedingten zu den transzendentalen Erkenntnisbedingungen seitens des Subjekts zurück. Reduktion allemal, keineswegs Deduktion! In der auf Kant folgenden idealistischen Philosophie geht die reduktive Analyse vor allem der gegenständlichen Welt verloren bzw. wird immer mehr in ein konstruktivistisches Erkenntnis-konzept umgeformt und damit verzerrt. Erst bei den »objektivistischen« Denkern im 19. Jahrhundert, bei Bolzano, Brentano, Husserl und Pauler kehrt die reduktive Analyse wieder und erhält ihre zentrale Rolle, so vor allem bei *Pauler* (1925, S. 13–15, 1929, S. 5–7, S. 269–276) und dann, im 20. Jahrhundert, bei *Hessen* (1932) und *Brandenstein* (1965a, S. 434 ff.), der sie von allem Fremden läutert und explizit in die philosophischen Wissenschaften einführt.

Was *Husserl* betrifft, so muss anerkannt werden, dass er um den in Frage stehenden Erkenntnisweg in Weiterführung von Kants Transzendentalmethode lange und tief schürfend gerungen hat. Doch blieb er letztlich mit seiner transzendental-phänomenologischen Reduktion im Unklaren und Vorläufigen stecken. Denn weder mit der phänomenologischen Epoché, die, indem sie die realen und konkret-einzelnen (angeblich akzidentiellen) Strukturmomente eines Sachverhaltes einklammert, eine allgemeingültige und notwendige Wesensschau ermöglichen will (1990, S. 131–143), noch mit der phänomenologischen Variation (1990, S. 255–270), die durch imaginatives »Probieren« die überzeitlich notwendigen Strukturmomente eines Sachverhaltes zu ermitteln sucht, lässt sich das selbst gesetzte Ziel Husserls erreichen, die »Wesensgestalt« eines Phänomens, d.h. sein *inneres notwendiges*

Grundbedingungsgefüge, aufzudecken. Bestenfalls lässt sich intuitiv das vom Individuellen absehende »Typische« oder »Ideale« eines Sachverhaltes erschauen und herausheben, wobei diese direkt-intuitive Wesensschau weder bei Husserl noch bei Scheler und anderen Phänomenologen erkenntniskritisch, d. h. durch Aufweis der negativen Evidenz, gesichert wird. Das liegt daran, dass diese Denker indirekt-diskursive Erkenntnismethoden nicht oder nur unsystematisch einsetzen. Mithin bleiben sie in einer intuitionistischen, nur durch subjektive Evidenz gegründeten und durch eine objektive Evidenz nicht gesicherten Erkenntnislehre stecken.³

Über die Tatsache hinaus, dass eine bloße positiv-intuitive »Schau« niemals allgemein notwendige Erkenntnis statuieren kann, da sie ja nur aufweist, beschreibt, behauptet, aber nicht argumentativ begründet,⁴ bleibt besonders bei Husserl und seiner »Reduktion« der Zusammenhang zwischen den individualen und den allgemeinen Strukturmomenten eines Phänomens, der das eigentliche innere und notwendige Bedingungsgefüge, d. h. das *volle Wesen*, ausmacht, im Dunkeln. Im Übrigen ist es auffällig, dass das Verfahren der reduktiven Epoché (wie auch das der eidetischen Variation, siehe unten) wesentlich induktiv vorgeht. Die »Wesensschau«⁵ beruht nach *Husserls* eigener Aussage nämlich auf »Vergleichung«:

³ Vgl. *Husserl* (1965, S. 71f.): »Es liegt gerade im Wesen der Philosophie, sofern sie auf die letzten Ursprünge zurückgeht, dass ihre wissenschaftliche Arbeit sich in Sphären direkter Intuition bewegt, und ... ohne den Apparat der Schlüsse und Beweise, doch eine Fülle strengster und für alle weitere Philosophie entscheidender Erkenntnisse gewinnt.« Genau das Gegenteil ist erweisbar: Nur indem die intuitiven Erkenntnisse erkenntniskritisch durch eine indirekt-diskursive Methodik geprüft und gesichert werden, erhalten sie einen wissenschaftlichen Status, der über ein bloßes intuitives Meinen hinausgeht.

⁴ Das leistet erst die wesentlich indirekte, darum objektive Evidenz ermöglichende *argumentatio ex contrario*, die, indem sie die Unmöglichkeit der Verneinung eines gegebenen Sachverhaltes bzw. Zusammenhanges erweist, die positive Notwendigkeit seines Bestehens aufdeckt und allgemeingültig begründet.

⁵ Wie unsicher *Husserl* (1965, S. 39 bzw. EA 1911, S. 315), was die Leistungsfähigkeit der Wesensschau betrifft, selbst ist, beweist folgendes Zitat: »Dass die im Wesensschau- en gefassten »Wesen« sich in festen Begriffen, in sehr weitem Umfange mindestens, fixieren lassen, und damit Möglichkeiten für feste und in ihrer Art objektiv und absolut gültige Aussagen abgeben, ist für jeden Vorurteilslosen selbstverständlich.« Zum Ersten ist überhaupt nichts selbstverständlich, schon gar nicht objektiv und absolut gültige Aussagen, jedenfalls nicht ohne begründenden Diskurs; und zum Zweiten relativiert *Husserl* selbst durch die einschränkenden Worte »in sehr weitem Umfange mindestens«

»Klar ist jedenfalls, dass im Übergang von gleichem zu gleichem Moment ... eine Einheit hervortritt, eine Einheit in der gesonderten und verknüpften Zweiheit, und dass sie wieder und wieder als total identisch dieselbe hervortritt, wenn wir zu einem neuen Element $S_{\text{„}}$, dann zu S , übergehen ... was das Interesse weckt, ist das in der Deckung der einzelnen Gleichen sich ... abhebende Eine, Identische ... (1954, S. 389 ff.)

In den Wörtern »Übergang von gleichem zu gleichem Moment«, »wieder und wieder«, »das in den Einzelnen sich abhebende Eine« kommt das Induktive, das ja auf Vergleichen mehrerer Konkreta und der Abstraktion ihrer gemeinsamen Momente beruht, klar zum Vorschein. Die Induktion aber ist bekanntlich nicht in der Lage, allgemein apodiktische Erkenntnis zu konstituieren, und somit leistet auch die Husserlsche Wesensschau nicht, was sie beansprucht – sie besitzt bestenfalls heuristischen Wert.

Analog verhält es sich mit der eidetischen Variation (Husserl 1990, S. 258), die die Eigenschaften eines Phänomens so lange in mente variiert, bis vermeintlich (!) die allgemein-typische Gestalt desselben aufgedeckt ist. Dabei muss sie allerdings a priori festlegen, um welche »Gestalt«, um welches begriffliche Maß zu variieren ist. Und hier liegt das Problem, wie Schmitz (1964, S. 119–134) richtig sieht: Zum Ersten ist die Festlegung des Punktes, um den variiert werden soll, vollkommen willkürlich, wie auch Husserl zugibt. Zum Zweiten kommt am Ende der Variation als »Wesen« leicht ersichtlich genau das heraus, was als Maß, um das variiert wird, schon vorausgesetzt wurde. Im Kern ist die eidetische Variation also eine *imaginative Induktion*, die in probabilistischer Weise den Idealtypus mehrerer, durch Variation verglichener Phänomene herausstellt. Von notwendiger und allgemein sicherer Erkenntnis keine Spur.⁶

Damit nicht genug: In der kritischen Sicht jener Philosophen, die die Existenz vor die Essenz (und nicht umgekehrt wie Husserl die Essenz vor die Existenz) stellen, erreichen beide Methoden Husserls, gerade weil sie die individuellen Momente einklammern, in keiner Weise die volle lebendige Wesensgestalt eines Phänomens, die im Nur-Allgemeinen notwendig verloren geht. Leider begehen diese Denker ihrer-

seine Aussage. Man fragt sich ja, wie weit und warum so und so weit? Nach welchem Kriterium?

⁶ Vergleiche auch die überzeugende Kritik von H. Schmitz (1964, S. 119–134) an Husserls Methode. Schmitz spricht dort vom »Scheitern« der Husserlschen Methoden.

seits den Fehler, das Allgemeine auf Kosten des Individuellen zu opfern und verkennen damit, dass Existenz und Essenz, Individuelles und Allgemeines, gar nicht trennbar sind,⁷ sich vielmehr gegenseitig bedingen: Nur am individuellen Seinsgehalt kann die allgemeine Form gelten; nur vermittelt der allgemeinen Form kann der individuelle Seinsgehalt mit anderen Wirklichkeiten zusammenhängen. Gäbe es keinen konkreten Philosophen, wäre der allgemeine Begriff des Philosophen nicht bildbar. Würde dieser nicht objektiv an den konkreten Philosophen, an Sokrates, Platon, Kant gelten, dann könnten wir sie nicht aufeinander beziehen, miteinander vergleichen und in Hinsicht des Philosophenseins für identisch erklären.

Zusammengefasst: Der wissenschaftliche Wert der eidetischen Variation ist höchst fragwürdig, und die phänomenologische Reduktion im Sinne der Epoché kann kaum mehr leisten, als das Idealtypische eines Phänomens, so wie es etwa Goethe oder Max Weber verstanden, herauszuheben – das aber kann sie, nicht mehr und nicht weniger. Der problematischste Aspekt an aller Phänomenologie husserlscher Provenienz ist jedoch die einseitige Verabsolutierung der Intuition auf Seiten des erkennenden Subjekts bzw. der positiven Evidenz auf Seiten des zu erkennenden Sachverhaltes. Es fehlt das diskursiv-kritische Erkenntnismoment, das ein »Erlebnis« sachlich und übersubjektiv sichert und der Gefahr der Willkür enthebt, die in vielen phänomenologischen Untersuchungen leider nicht nur Gefahr blieb.

3. Struktur, Dynamik, Genese und Funktion des Leidens als zielführende Leitbegriffe

Richten wir unsere Aufmerksamkeit nicht auf Weg und Wie der Erkenntnis, sondern auf das Was, den Seinsgehalt, dann ist einleitend auf einige Grundtatsachen und deren Begrifflichkeit hinzuweisen. Mehrfach sprachen wir schon von »Struktur«. Sie ist in der Tat ein Grundbegriff aller Wissenschaft und bezeichnet den meist nicht nur zufälligen, sondern innerlich konsequenten oder sogar notwendigen Zusammenhang von mehreren, mindestens zwei Seinsmomenten eines Sachverhalts. Sage ich, ein Winkel wird von zwei Seiten begrenzt,

⁷ Vgl. Brandenstein (1957, S. 66–74), Essenz und Existenz. In: »Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte«.

dann habe ich einen notwendigen Zusammenhang, eine Struktur beschrieben. Kann ich sogar beweisen, dass das Gegenteil – die Begrenzung eines Winkels nur von einer oder von mehr als zwei Seiten – unmöglich ist, dann habe ich den Zusammenhang begründet und in seiner inneren Notwendigkeit erkannt.

Bei diesem Beispiel handelt es sich trotz der Zeitlichkeit des Erkenntnisvollzugs um eine absolut statische, zeitlose Struktur; im Falle anderer Sachverhalte, und hierher gehört das Leiden, gesellt sich zur Struktur eine Dynamik, ein Werden. Ja die Struktur selbst ist in solchen Fällen wesentlich dynamisch, was bedeutet, dass die Gesamtheit oder ein Teil ihrer Momente nicht zugleich gegeben ist, sondern auseinander hervorgeht. Allerdings werden wir erkennen, dass jeder Dynamik eine zeitlose Grundstruktur zugrunde liegt, die eine jede Dynamik erst ermöglicht und trägt. Ein reiner ontologischer Dynamismus, ein radikaler Heraklitismus ist erweisbar unmöglich und selbstwidersprüchlich.

Über das Verhältnis von Struktur und Dynamik geht ein weiterer, für alles Weltgeschehen fundamentaler Aspekt hinaus: die Genese. Sie bezieht sich auf die »Urtatsache« von Entstehung, Werden, Aufbau, Umbau, Wandel und Vergehen. Ein Sachverhalt wie das Leiden hat nicht nur eine Struktur und entfaltet sich in überzeitlicher und zeitlicher Dynamik, vielmehr entsteht er auch, taucht auf, wird hervorgebracht und vergeht auch meist. Damit aber setzt er »Anderes« voraus, das ihn ermöglicht, erzeugt und außerhalb seiner existiert, wodurch ein kausales Seinsverhältnis, d. h. eine echte Effizienzkausalität, gestiftet wird. Wir fragen: Welcher Art muss eine Wirklichkeit sein, über welche Seinsart und über welchen Seinsgehalt muss sie verfügen, um Leiden erzeugen bzw. Leiden vollziehen zu können? Es ist klar, dass wir damit die bloß phänomenale Struktur- und Dynamismusfrage übersteigen.

Schließlich und endlich entstehen die meisten Sachverhalte dieser Welt nicht nur und entfalten auf dynamische Weise ihre eigene Struktur, sondern sie wirken sich auch aus, sie haben Folgen, die in den allermeisten Fällen sogar auf ihre Voraussetzungen zurückwirken. Es entstehen dynamische Abhängigkeitsverhältnisse, die wir mit dem Begriff der Funktion zu beschreiben und zu fassen versuchen. Fällt ein Stein auf die Erde und bildet eine Mulde, dann ist Letztere die Funktion des Steinaufschlags. Aber auch der Stein hat (gemäß dem Gesetz von *actio* und *reactio*) eine Veränderung erfahren, die ihrerseits die Funk-

tion der Gegenwirkung des Bodens ist. Analoges finden wir bei wohl allen Folgen des Leidens: Angst erzeugt Spannung im Körper, Dauerspannung Schmerz und Schmerz oft wieder Angst. Am Ende stellt sich eine Angst vor der Angst ein, also eine kreisförmige Wechselbedingung, in der die eine Angst die Funktion der anderen ist.

Struktur, Dynamik, Genese und Funktion können zusammenfassend auch als Dimensionen von Sinn, d. h. von objektiv intelligiblen Seinsweisen, verstanden werden. Denn nicht nur das typisch Menschliche wie z. B. psychische Motive, Affekte, Absichten usw. sind, wie die Hermeneutik lehrt, sinnhaft, sondern alles Verstehbare, Auffassbare, z. B. auch rein physikalische oder mathematische Strukturen, ist »des Sinns«, was beweist, dass die menschliche Vernunft keineswegs nur gegenüber den menschlichen Sinnbezügen, sondern allem Sein gegenüber offen ist und mitnichten blind vor der Natur oder den idealen Welten der Logik und Mathematik, der Ästhetik und Ethik steht. Wir können letztlich dem Horizont des Sinns gar nicht entkommen, ihn höchstens verdunkeln, verwirren, verfehlen. Denn selbst der Irrtum ist nur Irrtum in Bezug auf einen Sinn, nämlich einen erstrebten oder unterstellten Wahrheitssinn. Die Einheit jener vier Sinndimensionen wiederum dürfte im übervitalen Sinne füglich »Leben« genannt werden.

4. Der Ausgang, die drei Quellen der Erfahrung und das Problem des Apriori

Ohne Erfahrung im einfachsten Sinne kann kein Erleben und Denken anheben. Auch das Denken des Denkens im Sinne einer reflexiv-kritischen Erkenntnistheorie setzt einen Minimalvollzug des Denkens, durch den es sich erst seiner selbst angesichtig werden kann, voraus. Und dieser Minimalvollzug bedarf eines Sachverhaltes, und zwar eines konkreten, »realen« (nicht unbedingt sinnlich-realen), auf den intentional bezogen es sich vollzieht. Ein primäres oder absolutes Erfahrungsapriori der Erkenntnis ist, da sich ein total leeres, inhaltsloses Denken nicht vollziehen kann, unmöglich, wobei mit »Inhalt« nicht unbedingt ein äußerer empirischer Weltinhalt gemeint ist. Entsteht der Inhalt aus einer anderen Quelle, etwa aus der inneren Selbstanschauung, dann ist insofern ein relatives Apriori möglich, als hier eine Erkenntnis zwar vor aller empirischen Welterkenntnis, aber nicht

vor aller Erfahrung überhaupt gewonnen wird. Das ist z. B. der Fall, wenn wir das Wesen des mathematischen Punktes, das Wesen des Gefühls, des Gedankens, des Begriffs, des Wertes, der Erinnerung etc. (die es ja alle in der sinnlichen Welterfahrung nicht als beobachtbare Gegenstände geben kann) zu bestimmen suchen. Im Grunde verstand Kant sein Apriori in diesem relativen Sinne.

Über diese Form des relativen Apriori hinaus gibt es eine zweite »relative« Möglichkeit eines Apriori. Wenn nämlich einmal eine Erfahrung gemacht worden ist, dann kann sie in vielen Fällen als sekundäres Apriori unabhängig von weiterer Erfahrung theoretisch behandelt werden, nämlich entweder reduktiv wie in Logik und Philosophie oder deduktiv-konstruktiv wie in der Mathematik und teilweise in der Physik. So beobachtete z. B. die Physik Planetenbewegungen, abstrahierte daraus gewisse Bewegungsgesetze, rechnete dann kombinatorisch-konstruierend mit diesen Gesetzen, ohne erneut auf die sinnliche Erfahrung zurückzugreifen, weiter und stieß auf einen Zusammenhang, der im Sinne eines sekundären Apriori die Existenz eines bisher unbekannten Planeten fordert, der dann auch empirisch entdeckt wurde. So geschehen bei den Planeten Neptun und Pluto in unserem Sonnensystem.

Seit Aristoteles meint nun der erkenntnistheoretische Empirismus oder genauer Sensualismus, dass die Ur- und Hauptquelle, ja die einzige Quelle der Erfahrung die *sinnliche* Welterfahrung sei. Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass sie *faktisch* am Anfang steht. Der neugeborene Mensch erwacht zunächst in die sinnliche Welt seines Leibes und seiner Umwelt hinein und ist ganz auf diese fixiert. Erst in einem mühsamen Verinnerlichungs- und Abstraktionsprozess vermag er andere Seinsdimensionen als Erfahrungsquellen zu entdecken. Hier sind vor allem zwei zu nennen: die Welt der idealen Sachverhalte und Zusammenhänge (z. B. der Mathematik, der Logik, der ästhetischen und ethischen Werte) und die Welt der ungegenständlichen oder inständlichen (*Dürckheim* 2001, S. 35–36) Welt der Akte und Zustände des Subjekts selbst, die sich in der reflexiven Selbstinnewerding offenbaren.⁸ Alle drei Erfahrungsquellen sind wesentlich eigenständig und

⁸ Eine eigentümliche Zwischen- oder Mischwelt stellt die gegenständliche Phantasie- und Erinnerungswelt dar, in der sich reproduktiv-sinnliche und ideale Momente mischen. Die Erinnerung kann sich außerdem auf unsinnlich-inständliche Akte und Zustände des Subjekts richten, fällt dann also in den Kreis der reflexiven Selbstanschauungswelt.

können nicht, wie sowohl der Idealismus als auch der Materialismus meinen, aufeinander reduziert werden. Wir sind darum keineswegs allein auf die sinnliche Erfahrung angewiesen, um z. B. das Wesen des theoretischen Denkens, also die innere Struktur des Erkenntnisvollzuges, zu erfassen. Das lässt sich an einem idealen Gegenstand, etwa an einem reinen geometrischen Gebilde, oder einem reflexiven Zustand, z. B. der Traurigkeit, genauso, ja in gewisser Hinsicht sogar besser als an einem sinnlichen Phänomen durchführen. Damit klärt sich auch Kants Aprioritätsbegriff: Im Grunde bezieht er sich auf die sinnliche Erfahrung und behauptet, dass wir auch vor oder unabhängig *von dieser* bestimmte Einsichten gewinnen können. Nur wurde ihm nicht deutlich genug, dass wir auch in diesem Fall aposteriori vorgehen, d. h. von einer Erfahrung ausgehen müssen, aber eben nun keiner sinnlichen, sondern einer idealen oder reflexiven Erfahrung, z. B. der Erfahrung der inneren Raum- und Zeitanschauung. Ein reines Apriori ist damit so unmöglich wie eine Kritik der *reinen* Vernunft. Die Vernunft ist nie »rein«, rein im Sinne von »erfahrungslos«, vielmehr muss sie immer von einer Erfahrungsbasis ausgehen, sich durch sie hindurcharbeiten, sie evtl. transzendieren und wieder zu ihr zurückkehren. Es liegt auf der Hand, dass wir auch im Falle des Leidens von einem konkret erfahrenen Leidphänomen ausgehen müssen. Ist dieses wie im Falle unseres Exemplarbeispiels als Bewusstseinsstatsache einmal gesetzt (bzw. in der Wahrnehmung nachgesetzt), dann können wir durchaus erfahrungsunabhängig und auf reduktivem Wege weitere Einsichten gewinnen.

5. Weitere Methoden der Leidensphilosophie

»Ist Wahrheit nichts, weil sie dir Leiden bringt?«
(*Euripides*, zit. bei Staiger 1940, S. 35)

Wenn wir etwas erkennen wollen, müssen wir uns auf ein konkretes Etwas richten, in unserem Fall das Leiden. Schon ein Kind, das einen Schmerz ausdrückt, tut dies, wenn natürlich auch unreflektiert und implizit. Erfolgt dieser »Ausdruck« vorsprachlich und leiblich, dann können wir von einer *Ausdrucksdeskription* sprechen, die durchaus sinnhaft ist, auch wenn sie sich keiner konventionalen Zeichen bedient.

Auf ihr baut die erste echte, weil sprachlich vermittelte Deskripti-

on auf. Dabei wird das Erlebte irgendwie zu be- oder zu umschreiben versucht. Wenn dies spontan und unsystematisch erfolgt, spreche ich von der *naiven oder vorwissenschaftlichen Deskription*. Wenn dagegen z. B. ein Arzt einen Befund nach gewissen, etwa zeitlichen, räumlichen und logischen Kriterien erhebt, dann geht er geordneter vor und bedient sich einer *wissenschaftlichen oder fast-wissenschaftlichen Deskription*. Es liegt auf der Hand, dass ohne Deskription keine Erkenntnis möglich ist. Ihr einfachstes, grundlegendstes Element ist der indizierende *Hinweis*, der zuerst leiblich mit dem zeigenden Finger und Blick, später rein geistig erfolgt: »Da tut es weh.«, »Dorthin strahlt der Schmerz aus.« oder reflexiv-intentional: »Ich bin traurig und fühle mich matt.« usw. – eine Fähigkeit, die am Ende des ersten Lebensjahres erwacht bzw. von den primären Bezugspersonen geweckt wird. Es ist klar, dass dieser geistige Akt nicht im eigentlichen Sinn gelernt oder gar erklärt werden kann, da jeder Lern- und Erklärungsvorgang diesen intentionalen Grundakt voraussetzt. Er kann nur intuitiv erfasst werden und ist unmittelbar evident. Aller diskursiven Vernunft (»Verstand«) geht darum notwendig ein intuitiver Vernunftakt voraus, der keineswegs irrationaler, etwa nur »gefühlsmäßiger« Natur wäre, sondern im vollen Sinne »rational«, aber eben intuitiv-rational vollzogen wird.

Wenn mehrere Phänomene beschrieben wurden, können sie verglichen werden. Im *Vergleich* zeichnen sich dann Momente ab, die identisch und solche, die verschieden sind. Trauer und Verzweiflung sind beides leidvolle, bedrückende Gefühle, aber während die Trauer eine stärker passiv-sich-ergebende Charakteristik zeigt, besitzt die Verzweiflung eine stärker aktiv-aufbegehrende Dynamik. Heben wir diese Züge heraus, dann »*abstrahieren*« wir vom Konkretum und umgrenzen allgemeinere oder sogar allgemeinste Aspekte. Die Aussage: Trauer und Verzweiflung sind Gefühle (und keine Phantasien oder Handlungen), wäre eine solche durch Abstraktion gewonnene »Mehr- oder Allgemeinheit«.

Es ist klar, dass die Abstraktion als einmaliger Akt immer nur an Konkreta durchgeführt werden kann. Ihre Weiterentwicklung erfährt sie, wenn sie zu einem Abstraktionsprozess wird: Gefühle sind Gemütsbewegungen; Gemütsbewegungen sind psychische Prozesse; psychische Prozesse sind zeitliche Abläufe; zeitliche Abläufe sind Geschehnisse; Geschehnisse sind Seiendes. Man sieht, der Abstraktionsprozess bewegt sich reduktiv auf Bestimmungen zu, die immer weni-

ger konkret, immer allgemeiner und immer grundlegender werden, nichtsdestotrotz dem konkreten Sachverhalt inhärieren und ihm darum entnommen werden können. Ja, dieser Prozess kommt schließlich an eine Grenze, die nicht mehr hintergebar ist. Denn das Sein oder Seiende als solches lässt sich durch Anderes nicht mehr, sondern nur noch in sich (z. B. als immanente Seinsstruktur) bestimmen.

Auf Deskription, Vergleich, Abstraktion und hypothetischer Verallgemeinerung baut die so genannte *induktive Analyse* auf, welche für alle Spezialwissenschaften der Natur und des Geistes typisch ist und deren Ziel es ist, aus einem gegebenen Phänomenbestand noch nicht gegebene, weil »eingehüllte« allgemeinere Verhältnisstrukturen, z. B. Gesetz- und Regelmäßigkeiten, herauszuarbeiten. Denn für den menschlichen Geist ist es charakteristisch, dass vieles nicht gegeben ist und nicht unmittelbar erscheint, sondern erst indirekt, eben durch »Aufdeckung« sichtbar gemacht werden muss. Wenn ein Physiker den Fall eines Apfels, einer Feder und eines Erzklumpen vergleicht, kann er aus ihnen einen zuvor unbekannten, latent vorhandenen stabilen Gesetzeszusammenhang ihrer Bewegung abstrahieren, den er dann – hypothetisch! – auf alle möglichen irdischen und kosmischen Bewegungen überträgt. So ging Newton vor, als er das Gravitationsgesetz entdeckte. Die Induktion setzt sich also aus einer wissenschaftlichen Deskription, einer Vergleichung, einer nachgewiesenen vielgemeinen und aus einer hypothetisch allgemeinen Abstraktion zusammen. Denn dass jene drei Körper gemäß dem Gravitationsgesetz zur Erde fallen, ist gewiss, während es nur wahrscheinlich (und real nie feststellbar) ist, dass alle Körper des gegenwärtigen, vergangenen und zukünftigen Kosmos gravitieren.

Da die Induktion vom gegebenen Konkretum auf dessen allgemeinere Bestimmungen und Bedingungen zurückgeht, ist sie ein *reduktives, d. h. vom Bedingten zum Bedingenden fort- oder besser rückschreitendes, Verfahren*. In der Regel dringt sie nur bis zu jenem Punkt vor, an dem ein allgemeines Gesetz gefunden werden kann, das noch mehr oder weniger anschaulich in den Konkreta selbst mitgegeben, primär aber verhüllt ist und darum durch die Abstraktion in die ideale Anschauung gehoben werden muss. Anders verhält es sich mit einer »Reduktion«, die jene Bestimmungen eines Konkretums zu ermitteln sucht, die nicht mehr weiter differenzierbar sind, also den *phänomenologischen Grund* eines Gegebenen ausmachen. Hier ist von einer *Fundamentalanalyse oder Fundamentalreduktion* zu sprechen:

Wenn ich von einem gegebenen Dreieck nicht nur die Höhe, die Fläche usw. ermittelt habe, sondern so weit fort und zurück schreite, bis mir klar wird, was ein Winkel, eine Strecke, ein Punkt, eine Zahl, ja überhaupt eine quantitative Größe ist, dann bin ich zu jenen Grundbestimmungen des Dreiecks vorgedrungen, die zwar noch anschaulich sind, aber nicht mehr weiter analysiert, d. h. auf andere Momente zurückgeführt werden können. A. v. Pauler (Logik, Versuch einer Theorie der Wahrheit, 1929, S. 5–7, S. 269–276) hat diese im Grunde uralte Methode wieder ins philosophische Bewusstsein gehoben, der Induktion und Deduktion gleichhoch zur Seite gestellt und in ihr, eben weil sie zu den letzten gegenständlichen Gründen eines Sachverhalts vorzudringen sucht, die philosophische Erkenntnismethode schlechthin erblickt. Auch hier gelangen wir also von einem Gegebenem, dem Dreieck etwa, zu etwas, das primär verhüllt und nicht gegeben ist, aber durch die phänomenologisch-reduktive Analyse in die Anschauung gehoben werden kann. Offensichtlich ist die Reduktion nicht mit der Induktion identisch, obwohl diese jene, jene aber nicht diese impliziert. Während die Induktion als Ziel das »Vielgemeine« oder das »Umfangallgemeine« hat und innerhalb der Grenzen der Erfahrung bleibt, hat die Reduktion das »Einfachallgemeine« oder »Grundallgemeine« zum Ziel und überschreitet sogar, wenn sie zur reduktiv-regressiven Analyse wird, die Grenzen der Erfahrung.⁹ So beschreibt Newtons induktiv gewonnenes Gravitationsgesetz das Verhalten wahrscheinlich aller physischen Körper, während die Erkenntnis, dass jeder Körper rein mathematisch endlos teilbar ist und also keinen letzten endlichen Teil besitzt, reduktiv gewonnen wird. Natürlich kommt einer reduktiven Erkenntnis, wenn sie mit innerer Notwendigkeit gilt, sekundär immer eine induktiv allgemeine Umfangsgeltung zu: Wenn ein Körper aufgrund seines Körperseins (rein mathematisch) keinen letzten, d. h. unteilbaren endlichen Teil haben kann, dann gilt dies auch für alle möglichen

⁹ Nur die reduktiv-regressive Analyse vermag, wie ich sogleich darstelle, wissenschaftlich korrekt, kritisch, allgemeingültig und rational nachvollziehbar die Grenzen der Empirie zu transzendieren. Deswegen ist sie die Erkenntnismethode der metaphysischen Philosophie par excellence, wie Pauler und Brandenstein mit Nachdruck betonen und z. B. Hessen (1932) in seiner klärenden Schrift »Die Methode der Metaphysik«, sich weitgehend auf Pauler stützend, überzeugend darlegt. Allerdings gelingt Hessen nicht die vollständige Durchklärung der deduktiven Methode und ihre Abgrenzung von der Reduktion, ein Mangel, dem wir bedauerlicherweise schon bei Pauler begegnen.

physischen und idealen Körper überhaupt (woraus natürlich nicht folgt, dass sie auch real physikalisch geteilt werden können).

Über diese Erkenntnisgrenze ist nur dadurch hinauszugelangen, dass jene Seinsvoraussetzungen eines Phänomens gesucht werden, die nicht mehr selbst im Phänomen gegeben, darum prinzipiell in diesem nicht anschaubar sind und also indirekt erschlossen werden müssen. Eine reduktive Analyse kann noch zeigen, welches die Grundmomente des Leidens sind, aber sie kann nicht klären, wie und woher das Leiden überhaupt kommt. Dies leistet erst eine *regressive Analytik*, also eine Analyse, die zu jenen logischen und ontologischen Seinsvoraussetzungen eines Phänomens zurückschreitet, die über dasselbe hinausgehen.¹⁰ Wenn die Physiker vom heutigen Zustand des Weltalls aus auf seinen möglichen Beginn im Urknall oder Psychoanalytiker von gewissen erlebbaren Symptomen auf Strukturen des Unbewussten zurückschließen, dann bedienen sie sich der regressiven Analyse. Hierbei handelt es sich wesentlich um eine *logische Erschließung, die über jede mögliche Erfahrung hinausgeht (also transempirisch bzw. transzendent* genannt werden darf) und darum »metaphysische Dignität« besitzt. Denn der Urknall und das Unbewusste können niemals beobachtet werden, sie sind, um mit Kant zu sprechen, prinzipiell keine Gegenstände einer möglichen Erfahrung. Fast alle Wissenschaften arbeiten mit dieser Methode, so z. B. die Archäologie, die Historik, die Kriminalistik, die Tiefenpsychologie usw. – sie alle streben, auch wenn sie es oft abstreiten, über das Phänomenale hinaus und versuchen zu dessen transzendenten Seinsvoraussetzungen zu gelangen. Der deutsch-ungarische Philosoph *Bela v. Brandenstein* (Von der Methode der Metaphysik, 1965b, Kap. 18) hat diese Methode, die latent immer

¹⁰ Husserl lehnt in der von ihm inaugurierten Phänomenologie diesen Erkenntnisweg leider *von vornherein* ab, wohl in der Hauptsache darum, weil er darin nur eine metaphysische, d. h. in seinem Sinne schlecht spekulative »Deduktion« sieht. In Wahrheit sind analytische Reduktion und regressive Analyse aber streng von der Deduktion zu unterscheiden, denn während jene immer vom Bedingten »rückwärts« zum Bedingenden gehen, kann die echte Deduktion, die mathematische, progressiv von der Vorgestaltung zur Nachgestaltung, also in gewissem Sinne vom Bedingenden zum Bedingten, vom Grund (»Allgemeinen«) zur Folge (»Besonderen«) streng notwendig voranschreiten. Dieser Weg steht dem philosophischen Denken nicht offen, weswegen die Verwechslung von Deduktion und Reduktion bzw. Regression, die wir schon bei Descartes (der die mathematische Deduktion mit der regressiven Analyse gleichsetzt) und Kant antreffen, eine fatale, folgeschwere Verwirrung stiftet, die bis heute die Philosophie schwer belastet.

in der Philosophie lebte, wiedererweckt, von ihren begriffspoetischen Verunreinigungen befreit und zur wichtigsten Erkenntnismethode der Philosophie erhoben. Dabei betont er vor allem ihre kritische Komponente (Grundlegung der Phil., Bd. 4, Wissenschaftslehre, 1966, S. 181–198: Das Evidenzproblem), durch die die Wissenschaftlichkeit der transzendenten philosophischen Erkenntnis gesichert wird. Es handelt sich dabei um den *Aufweis der negativen Evidenz* mittels der *argumentatio ex contrario*. Was heißt dies?

Eine Erkenntnis, die auf einer direkten intuitiven, aber bislang nicht begründeten und darum nicht rational allgemeingültigen Evidenz basiert, wird dadurch hinterfragt und erkenntnistheoretisch begründet, dass ihr Gegenteil angenommen und mit allen logischen Folgen durchgefochten wird. Stößt man am Ende dieses Diskurses auf einen Selbstwiderspruch, dann hat sich die negative Evidenz als die indirekte Absicherung der positiven, nun auch rational allgemeingültigen Evidenz eingestellt.¹¹

Nur in dieser Form verdient die transempirisch-regressive Analyse den im besten Sinne gemeinten Namen der »Spekulation«. Denn ihre begrifflichen Diskurse heben immer in einem (ohne Selbstwiderspruch nicht leugbaren) Erfahrungssein und dessen immanenter, begrifflich zu fassender Logizität an und suchen auf kritischem Wege, d.h. durch Selbstinfragestellung, die notwendigen transempirischen Seinsvoraussetzungen des in Frage stehenden Phänomens oder Problems zu ermitteln. Aus reinen Begriffen lässt sich, wie Kant zu Recht gegen die »deduktive Metaphysik« eines Spinoza (später eines Hegel) betont, also in der Tat nichts herleiten, da es reine Begriffe gar nicht gibt. Aber aus erfahrungsgesättigten Begriffen lassen sich sehr wohl erfahrungstranszendente Verhältnisse, insofern sie mit Notwendigkeit in die phänomenale Immanenz ragen, erschließen. Ohne solch eine kritisch-regressive Methode ist Philosophie in ihren wichtigsten Disziplinen, nämlich als »Grundwissenschaft« (Ontologie), »Wirklichkeitswissenschaft« (Metaphysik), Kosmologie und Anthropologie unmöglich. Denn in allen diesen Wissenschaften haben wir es mit Seinsregionen zu tun, die sich nicht im Phänomenalen erschöpfen, ja

¹¹ Entsteht bei der *argumentatio ex contrario* kein Selbstwiderspruch, dann muss die Ausgangsthese, die positive Evidenz, als scheinbar richtig entlarvt und als falsch verworfen werden.

darin nicht einmal ihr Wesenhaftes¹² zeigen. Das verkannten Husserl, Scheler und z. B. auch Heidegger.

Von all diesen Verfahren sind die *progressiven, genetischen, synthetischen, konstruktiven, kombinatorischen oder mit einem Wort die deduktiven Verfahrensweisen* streng zu unterscheiden.¹³ Während die

¹² Damit ist natürlich klar, dass die Sachverhalte dieser Seinsregionen (z. B. Gott, die Materie an sich, das Unbewusste etc.), selbst wenn mit Notwendigkeit und in ihrem Dasein und teilweise auch in ihrem Sosein (Wesen) erkenntnissicher erschlossen, auch nicht wesenhaft erkannt, d. h. direkt angeschaut, unmittelbar erlebt, »geschaut« werden können. Insofern hat D. v. Hildebrand (1950, S. 78–91) Recht, wenn er die intuitive Wesensschau als höchste Erkenntnisform und –methode hinstellt. Sie ist aber nur insofern die höchste Erkenntnis, als sich nur in ihr alle Erkenntnis *voll* erfüllt, d. h. ganz und gar bei ihrem Gegenstand ankommt. Aber sie ist nicht die höchste *wissenschaftliche* Erkenntnisform, insofern sie als rein positive Erkenntnisintuition erstens kein Erkenntnisergebnis zu sichern vermag (daher sich in der Tat oft täuscht), ihr also der Wissenschaftsstatus abgeht, und sie zweitens unendlich viele Sachverhalte gar nicht erreichen kann, eben all jene, die sich prinzipiell der direkten Intuition, der unmittelbaren Wesensschau (nicht aber der regressiven Erschließung) entziehen. Trotzdem gilt kategorisch, dass jede indirekte Erkenntnis auf einer positiv evidenten Erkenntnis, einer unmittelbaren Gegenstandsschau aufbauen muss; erst beide zusammen bilden die für den Menschen mögliche Gesamterkenntnis, innerhalb deren Grenzen unendlich viel nicht unmittelbar erschaut werden kann. Das wäre erst dann möglich, wenn der Mensch nicht nur die Existenz des Absoluten erschließen, sondern direkt »in sein Antlitz« blicken könnte, was ihm aus eigener Kraft verwehrt ist. Im Übrigen ist Hildebrand als erschließendes Verfahren nur die (mathematische) Deduktion bekannt, die er zu Recht für das philosophische Erkennen als inadäquat einstuft, die er aber zu Unrecht mit dem indirekten philosophischen Erkennen gleichsetzt. Von der Existenz des reduktiv-regressiven Verfahrens, das ja alle großen Philosophen in einem fort anwenden, weiß Hildebrand nichts. Dieses Schicksal teilt er mit allen Husserlschülern und wohl allen Phänomenologen.

¹³ Einen schwer bestimmbar und auch allgemein umstrittenen Status nimmt die »transzendente Deduktion« in der Kritik der reinen Vernunft (1781) von Kant ein (Transzendente Elementarlehre, zweites Hauptstück, Von der Deduction der reinen Verstandesbegriffe, S. 103–137), zweifellos das Kernstück seiner theoretischen Philosophie. Die Verwirrung kommt dadurch auf, dass Kant erstens von Deduktion spricht und zweitens behauptet, diese sei apriorischer Natur, womit er sagen will, dass gewisse Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung unabhängig (also a priori) von *aller* (!) Erfahrung ermittelt werden können und aufgrund dieser Erfahrungsunabhängigkeit mit notwendiger Geltung *im Erkenntnisgegenstand* (!) auftreten. Betrachten wir Kants Ausführungen genau, dann müssen wir feststellen, dass er bei der »deduktiven« Ermittlung transzendentaler, d. h. die Erfahrung a priori bestimmender Formen (Zeit und Raum) und Kategorien (Grundbegriffe wie Kausalität und Substanz) erstens zwar nicht nur von einer sinnlichen, aber durchaus von einer unsinnlich-anschaulichen Erfahrung ausgeht, so vor allem von der *Erfahrungsgewissheit des Selbstbewusstseins* (des empirischen Ichs oder der empirischen Apperzeption), und dass er zweitens nicht im mathe-

oben genannten Methoden wesentlich »zurückgehen« (nämlich von einem gegebenen Bedingten zu den gegebenen oder nichtgegebenen Bedingungen dieses Bedingten, von der Folge zum Grund, vom Besonderen zum Allgemeinen), also reduktiv-regressiver Natur sind, schreiben die jetzt zu betrachtenden Methoden vorwärts (nämlich von den Voraussetzungen, den Gründen zu den Folgen). Dabei müssen wir Verfahren unterscheiden, deren Fortschreiten irgendwie »gebunden« und geregelt ist, von denen, deren Fortschreiten völlig ungebunden erfolgt. Wenn ich erkannt habe, was die 1 als Einser-Menge bedeutet, und zudem die Regel der Addition verstanden habe, dann kann ich aus der 1 ohne weiteren Rückgriff auf irgendeine Empirie endlos weitere Mengen, eben 2,3,4 usw. »konstruieren« oder »kombinieren«, also deduzieren.¹⁴ Dabei bin ich zwar frei, überhaupt diese Deduktion durchzuführen (denn ich kann es ja auch lassen), wenn ich mich aber dazu entschlossen habe, ist meine Freiheit völlig dahin, dann muss ich – dem Axiom der 1 und der Regel der Addition gemäß – gleichsam wie

matischen Sinne deduziert, allerdings auch keine Induktion betreibt, sondern *im vollen Sinne reduktiv-analytisch* vorgeht. Denn er versucht (etwa im 3. Kapitel: Von der Synthesis der Recognition im Begriffe), aus einer unsinnlichen Gegebenheit, eben dem unmittelbar gewissen Selbstbewusstsein (als dem Bedingten), deren notwendige transzendente Bedingungen (transzendente Apperzeption, unwandelbares Bewusstsein und gewisse Grundbegriffe usw.) herauszuarbeiten, also *vom gegebenen Bedingten zum nicht unmittelbar gegebenen Bedingenden zurück und nicht deduktiv vorwärts zu schreiten*. Von Deduktion im mathematischen Sinne also keine Spur! Dafür alles echte »Reduktion«, d.h. Rückführung des ontologisch Späteren, aber epistemologisch-erkenntnistmäßig Früheren (des Bedingten) auf das ontologisch Frühere, aber epistemologisch Spätere (das Bedingende). Dabei wird offenbar, dass diese reduktive Analyse niemals apriorisch ansetzen kann, d.h. vor *aller* (auch innerer) Erfahrung (sondern höchstens vor *aller sinnlichen* Erfahrung!), und dennoch die transzendentalen, vor der Erfahrung schon wirksamen (aber nicht vor, sondern nur in der Erfahrung erfassbaren) Bedingungen der Erfahrungsgegebenheiten mit Notwendigkeit erschließen kann. Gewiss also gibt es vor der Erfahrung, d.h. in diesem Sinne a priori, *wirksame* Bedingungen der Erfahrung (und zwar sowohl von Seiten der Vernunft als auch von Seiten des zu erkennenden Sachverhaltes her), doch können sie nicht »a priori«, d.h. vor der Erfahrung, sondern nur in und mit dieser, sprich a posteriori aufgedeckt werden. Dabei muss es sich keinesfalls nur um sinnliche Erfahrungen handeln, vielmehr umfasst »Erfahrung« die sinnliche, die ideale und die reflexive Erfahrung.

¹⁴ Die 1 fungiert dabei als die endliche Grund- oder Urquantität, die 2,3,4 usw. fungieren als die von ihr abgestalteten endlichen Folgequantitäten. Genau betrachtet ist die 1 allerdings nicht allgemeiner als die 2,3 usw., sondern nur einfacher, grundlegender. Es ist darum verfänglich zu sagen, die Deduktion schließe vom Allgemeinen zum Besonderen. Im Grunde ist das nicht der Fall und mit *keiner* Methode möglich!

eine Rechenmaschine endlos ganz bestimmte Mengengrößen produzieren. Charakteristisch an diesem Verfahren ist seine Gebundenheit, sein deduktiv-ableitend-synthetisches Moment und seine progressive Dynamik, wobei die Synthese darin besteht, zu einem Gegebenen, der 1 hier, etwas hinzuzutun, was in der 1 als solcher nicht gegeben ist, eben eine nochmalige 1, um die 2 zu bilden. Nach diesem »logistischen« Gesetz arbeiten alle Computer. Die Deduktion, die ursprünglich immer progressiv, sekundär auch ingressiv erfolgen kann (d. h. von den Folgen zu den Gründen zurückgestaltet), ist die Hauptmethode aller Mathematik, Statistik und mathematischen Naturwissenschaft (Brandenstein, 1970, S. 391–400).

Von dieser progressiven Deduktion ist streng die *progressive, aber weitgehend ungebundene Degression* zu unterscheiden: Wenn ich spazieren gehe und einen Fuß vor den anderen setze, dann leite ich nicht aus dem ersten Schritt den zweiten ab, sondern ich setze ihn schöpferisch-neu und nahezu unabhängig vom vorangegangenen Schritt hinzu. Dabei kann es sein, dass der zweite Schritt – gegenüber der Richtung des ersten Schrittes völlig überraschend – eine Richtungsänderung initiiert, aber es kann auch sein, dass überhaupt kein Schritt erfolgt oder der Schritt zurückgeht. Alle Entwicklung, Genesis und Dialektik ist wesentlich degressiv und kann daher niemals deduziert werden. Wird dies dennoch wie bei *Spinoza* in seiner »Ethik« und bei *Hegel* in seiner »Logik« versucht, schleichen sich methodische Zwittergestalten wie die angeblich notwendige Dialektik Hegels in das Denken ein. Im Grunde beruht alle schlechte Spekulation auf der Verwechslung der (totisch-qualitativen) Degression mit der (mathematischen) Deduktion oder der (logischen) Reduktion bzw. Regression. Alles Genetische, ob dialektischer oder nichtdialektischer Art, lässt sich nur durch die mit- und nachvollziehende *degressive Deskription* erfassen. Niemand kann rein logisch aus der oralen Phase Freuds die anale oder aus der sensomotorischen die präoperationale Phase Piagets ableiten, sondern er muss diese Abfolge beobachten und beschreiben, und kann *erst danach* einen möglichen inhärenten sachlogischen Zusammenhang der beiden Phasen herausanalysieren, mehr ist nicht möglich.

Damit wird auch klar, wo die *Synthese* ihren Ort unter den Methoden hat: Synthetisch ist die *mathematische Progression* (sei es als deduktive Kombination oder Konstruktion), und synthetisch ist die *deskriptive Degression*. Während jedoch jener ein notwendigartiger Charakter zukommt, ist diese wesentlich ungebunden-frei und kann daher

keinen logisch zwingenden Status konstituieren. Völlig unmöglich erweist sich auf diesem Hintergrund die Möglichkeit einer synthetischen Analyse, sei es als logische Reduktion oder Regression. Jedes Urteil ist darum, das ist gegen *Kants* Urteilslehre in der Einleitung zur »Kritik der reinen Vernunft« zu betonen, wesentlich analytisch, denn in einem Urteil wird immer eine Abstraktion bzw. Analyse vollzogen: Von einem gegebenen Sachverhalt wird ein im Sachverhalt liegendes Element, Moment oder immanenter Zusammenhang ausgesagt. Das heißt aber keineswegs, wie Kant meinte, dass analytische Urteile erstens ausschließlich an die mögliche Empirie gebunden seien und zweitens keine neue Erkenntnis geben könnten. Denn jene Bedingungen eines gegebenen Sachverhaltes, die jenseits seines Gegebenseins liegen, sind mit Notwendigkeit oder Wahrscheinlichkeit aus seiner Struktur erschließbar, während jene noch verborgenen Bedingungen, die in ihm liegen, aber von uns nicht unmittelbar gesehen werden, wenn auch oft mühsam, so durchaus herausgeschält werden können. Analytische Urteile können also echt neue und sogar transempirische Erkenntnis geben und sind dennoch niemals synthetisch. Synthetisch ist vielmehr das, was dem Urteil *vorausgeht*, z. B. die mathematische Synthese von 5 und 7 zu (5+7) oder die physisch-reale Synthese von Körperlichkeit und Schwerkraft in der Natur. Das sah Kant irgendwie, verwirrte es aber in seiner Lehre vom synthetischen Urteil. Schließlich wirkte sich die unvermeidbare Sprachfassung von Urteilen fatal aus: Denn in der Tat ist ein Satz immer die synthetische, also *schaffend-bildende, degressiv vorwärts schreitende* Zusammensetzung von Satzteilen, während das von ihm gemeinte und ausgedrückte Urteil wesentlich analytisch und rückschreitend vorgeht!

Was das Leiden betrifft, werden wir uns auf die Ausdrucksdeskription, die vorwissenschaftliche und die wissenschaftliche Deskription, die phänomenologisch-reduktive Analyse, die analytische Induktion und die transphänomenologisch-regressive Analyse stützen. Die mathematische Deduktion kommt nur in Ausnahmefällen zum Einsatz (z. B. bei der Aufstellung des logistischen »Leidenskalküls«). Die wissenschaftliche Synthese besteht zum einen in der Zusammenschau aller deskriptiv, induktiv und reduktiv-regressiv gewonnenen Erkenntniszusammenhänge, zum anderen in ihrer sprachlichen Vergegenwärtigung.

Zusammenfassend bin ich also der Überzeugung, dass eine echte, d. h. intuitiv und methodisch-diskursiv begründete, kritisch gesicherte,

systematisch-gegenstandsgerechte, allgemein verbindliche und rational nachprüfbare Wissenschaft vom Leiden möglich ist. Wie alle Wissenschaft wird sie mit einem ersten *Hinweis* (Indikation) auf die Sache – ein konkretes Beispiel – und ihre Problematik beginnen, übergehen zu einem ersten *Aufweis* der Struktur des Leidens, der im Rahmen einer Deskription erfolgt, fortschreiten zu einem *Erweis* der phänomenologischen Grundbeziehungen dieser Struktur, was durch die reduktive Analyse der Bedingungsverhältnisse dieser Struktur geschieht, und, wo möglich und nötig, wird sie mit einem *Beweis* der inneren Notwendigkeit dieser Strukturverhältnisse endigen, was mittels der regressiven Analyse, dem Aufweis der negativen Evidenz und der argumentatio ex contrario erreicht werden soll.

6. Notwendigkeit und Allgemeinheit der Erkenntnis

Eine subjektiv-individuelle Evidenz wird erst dadurch wissenschaftlich relevant, dass sie intersubjektiv vermittelbar und sachlich-objektiv begründbar ist. Habe ich z. B. erkannt, dass Farben primär zweidimensional und sekundär dreidimensional ausgedehnt sind, dann kann ich dies mitteilen und mit den Erfahrungen der Anderen vergleichen. Finde ich mich bestätigt, dann lässt sich der Geltungsumfang dieser Erkenntnis induktiv endlos erweitern, ohne allerdings auf diesem Wege zu einer vollen Allgemeingültigkeit dieser Erkenntnis zu kommen. So verhält es sich mit aller induktiven Erkenntnis, sei es in den Natur-, sei es in den Geisteswissenschaften. Auch das Gravitationsgesetz Newtons kann immer nur den Status einer wahrscheinlichen Allgemeingültigkeit annehmen. Das würde sich ändern, wenn es einen Weg gäbe, die Notwendigkeit der Zweidimensionalität der Farben (oder des Gravitationsgesetzes) und damit ihre Allgemeingültigkeit aus der Sache selbst, d. h. aus dem Sosein der Farben, zu erweisen.

Im Falle der Farben ist das gewiss sehr schwierig, wenn auch vielleicht nicht unmöglich. In anderen, vor allem den mathematischen und logischen Gegenstandsfeldern ist die Notwendigkeit und mit ihr die Allgemeingültigkeit leichter zu erweisen: So lernen wir schon früh, durch rein geometrische Umgestaltung zu beweisen, dass ein planes Dreieck nur 180 Grad umfassen kann, dass also das Dreiecksein (und damit jedes Dreieck) durch das Moment der 180 Grad notwendig bedingt ist. Wenn dieser Zusammenhang beweisbar ist, und zwar aus der

Sachlage selbst heraus, also analytisch, dann konstituiert sich mit der Notwendigkeit auch eine mögliche echte oder apodiktische Allgemeinheit. Wir können dann behaupten: Immer wenn drei Punkte durch drei gerade Strecken verbunden werden, müssen sie 180 Grad umfassen, ergo gilt dies für jedes seinsmögliche und denkbare plane Dreieck und also für jedes mögliche Denken und d. h. für jeden möglichen Denker überhaupt, sei er Mensch, Geist oder Gott. Man sieht, es ist die im Objekt selbst bestehende Notwendigkeit, die die sachliche Allgemeinheit fundiert und nicht, wie Kant meinte, das Denken. Und es ist die sachliche Allgemeinheit, die wiederum die intersubjektive Allgemeinheit fundiert und nicht umgekehrt, wie die Konventionalisten meinen.

Wie aber erkennen wir die Notwendigkeit? Indem wir *in* einem Sachverhalt solche Bedingungen seines Bestehens aufweisen, ohne die er nicht so bestünde, wie er besteht. Diesen Notwendigkeitserweis kann eine Induktion niemals, sehr wohl aber eine reduktive oder regressive Analyse erbringen. Denn es macht einen fundamentalen Unterschied, ob ich z. B. in einem Akt des Geistes die Intentionalität entdecke und dann in endlos vielen weiteren Akten vergleichend wiederentdecke, oder ob es mir gelingt zu zeigen, dass aktive, d. h. sich selbst bestimmende Geistigkeit (sei es als Wollen, Denken oder Fühlen) sich ohne Intentionalität nicht konstituieren kann. Dieser Erweis ist durchaus möglich. Die Notwendigkeit gründet demnach immer in einem *Bedingungsverhältnis unterschiedener Momente eines Sachverhaltes*. Dabei ist es gleichgültig, ob der Sachverhalt als ganzer kontingent ist oder nicht. So ist es kontingent, ob ich mir ein Dreieck vorstelle oder nicht, ob ich es mir mit oder ohne einen rechten Winkel denke. Wenn ich es mir aber vorstelle, dann kann ich nicht umhin, es mit 180 Grad zu denken.

Hier können wir an zwei andere, historisch bedeutsame Versuche erinnern, die Notwendigkeit eines Strukturzusammenhanges in einem Sachverhalt zu ermitteln: Es handelt sich um das transzendente Apriori Kants (1881, Einleitung, S. 35–47) und um die ideierende Variation Husserls (1990, S. 255–270). Ersterer gründet die Notwendigkeit einer Erkenntnis darin, dass er sie auf das Subjekt und dessen Nicht-anders-Denken-Können bezieht, also etwa die Notwendigkeit der 180 Gradheit aller Dreiecke auf die *im Subjekt und nicht im Sachverhalt selbst* verwurzelte Raumanschauung zurückführt. Danach ist es das Subjekt, das nicht anders als räumlich anschauen kann und daher etwa die geometrischen Gebilde als notwendig in ihrer Struktur

erfährt. Durchdenken wir diesen Ansatz, müssen wir rasch sein Scheitern konstatieren. Schon die einfache Tatsache, dass es unendlich viele geometrische Gebilde gibt, deren innere Zusammenhänge keinen notwendigen Status aufweisen, erschüttert Kants Konzept, da es ja logischerweise keinen Unterschied zwischen notwendigen und nicht-notwendigen räumlich-geometrischen Zusammenhängen, z.B. zwischen einem Dreieck und der Gestalt eines Staubkorns, begründen kann. Darüber hinaus gibt es keinen erfahrbaren Hinweis, dass der Bedingungs-zusammenhang etwa zwischen dem Dreieck und seinen inneren Verhältnissen vom anschauenden Subjekt herstamme, dagegen aber unmittelbare Gewissheit, dass dieser Zusammenhang dem angeschauten Objekt selbst inhäriert.

Husserl (vgl. ausführlich Römpp 2005) dagegen fundierte die Notwendigkeit zwar im angeschauten Gegenstand selbst, aber sein methodischer Erweis dieser Notwendigkeit ist, wie ich sowohl für die intuitive Wesensschau als auch für die ideierende Variation bereits gezeigt habe, unzureichend. Vor allem *die ideierende Variation ist nichts anderes als eine verkappte Induktion*. Denn mit jeder Variation wird ja in Wahrheit ein neuer anderer, wenn auch mehr oder weniger ähnlicher Gegenstand neben den exemplarischen Gegenstand gesetzt, mit diesem verglichen und aus dem Vergleich die vorhandene oder nicht mehr vorhandene Übereinstimmung, folglich Mehrgemeinsamkeit ermittelt. Nichts anderes tut die Induktion, die bekanntlich nie die Erkenntnis einer echten Allgemeingültigkeit begründen kann. Im Unterschied zur üblichen empirischen Induktion, die sich auf sinnlich vermittelte Gegenstände bezieht, basiert die ideierende Variation Husserls allerdings auf imaginativ gesetzten Gegenständen, was sie bestimmt nicht »notwendiger« macht.

Damit sollte deutlich geworden sein, dass die Notwendigkeit eines Bedingungs-zusammenhanges nur im Gegenstande selbst und nicht im Subjekt gründet und dass die Methode, diese Notwendigkeit und mit ihr die Allgemeingültigkeit aufzuweisen, die reduktive, evtl. auch regressive Analyse ist, die vom Bedingten ausgehend seine oft verborgenen Bedingungen herausarbeitet und durch eine argumentatio ex contrario – also die probatorische Negation jener aufgewiesenen Bedingungen – beweist, dass das Bedingte ohne jene Bedingungen nicht bestehensfähig ist, und also diese Bedingungen für sein Sosein notwendig und damit für jedes solches Bedingte allgemein gültig sind. Wenn nun irgendein Subjekt dieses Bedingungsverhältnis nachvollzieht,

kann es nicht anders als diese Erkenntnis gewinnen. Die sachliche Notwendigkeit fundiert somit die subjektive, und diese beiden zusammen fundieren die intersubjektive »Notwendigkeit«, wobei die letzteren (im Gegensatz zur ersteren) auf dem freien Akt beruhen, sich überhaupt erkennend auf jenes sachliche Bedingungsverhältnis einzulassen. Kurz: Eine Wesensschau im Sinne einer direkten Schau der Grundstruktur eines Phänomens ist möglich, aber wissenschaftliche, d. h. begründende und kritische Dignität erhält sie erst durch eine diskursive Gegenstands- oder Sachanalyse, niemals durch bloße Intuition, wie Husserl meint. Genau dies werden wir am Phänomen Leiden aufzuweisen versuchen.

7. Ontisch – existenzialontologisch – transzendental – fundamentalontologisch

Wenn wir unser Vorhaben mit traditionellen Begriffen umschreiben wollen, ergibt sich ungefähr folgende Struktur: Ausgehend von konkret-ontisch erfahrenen Lebensgehalten, hier von konkreten Leiden, suchen wir in deren empirischem Bestand grundlegendere, das ontisch Seiende bedingende ontologische Strukturverhältnisse aufzudecken. Ontisches und Ontologisches ist hierbei zeitlich zugleich gegeben, lässt sich also niemals in zeitliche Sukzession auseinander legen bzw. genetisch auseinander entwickeln. Andererseits haben einmal etablierte ontologische Muster, also Selbst- und Weltentwürfe, eine präformierende und selektive Potenz, was heißt, dass sie die weitere konkrete, ontische Erfahrung eines Menschen und deren innere Verarbeitung wesentlich bestimmen, wenn auch nicht vollkommen determinieren. So wird ein Mensch, der von früher Kindheit an die tief greifende und andauernde Erfahrung von Gleichgültigkeit seitens seiner wichtigen Bezugspersonen gemacht hat, sehr wahrscheinlich im späteren Leben ein Grundgefühl von Heimatlosigkeit, Unbehaustheit, vielleicht sogar existenzieller Sinnlosigkeit entwickeln und entsprechend diesem Gefühl sein Leben einrichten, ja fatalerweise sein Leben so führen und deuten, dass er jenes Grundgefühl immer wieder bestätigt findet. Im Falle solcher existenzieller Grundstrukturen spricht Heidegger von »Existenzialien«, also von ontologischen Grundbestimmungen des menschlichen Daseins, die in Bezug auf ein bestimmtes einzelnes Leben einen universalen Status annehmen, allerdings jederzeit revidiert werden kön-

nen, wenn auch in der Regel unter großen Mühen. Über das ontisch-ontologische Strukturverhältnis der konkreten menschlichen Existenz hinaus lässt sich weiter fragen, wer wie warum wozu dieses Strukturverhältnis hervorbringt, also initiiert und gestaltet. Im Sinne Husserls handelt es sich hierbei um die transzendentalphänomenologische Dimension, also um die Frage, wer wie jene ontisch-ontologischen Strukturverhältnisse »konstituiert«. In der hier vorgelegten Arbeit wird versucht, diese beiden Ansätze von Husserl und Heidegger im Sinne einer »phänomenologischen Existenzialanalyse« zu verbinden.

Damit nicht genug sollen auch die letzten Seinsgrundbestimmungen des Leidens erhellt werden, also alle jene Seinsmomente, die alles menschliche Dasein und Tun tragen, darum auch jeder subjektiven Konstituierung entzogen, dieser vielmehr vor- und mitgegeben sind. Dabei zeigt sich, dass diese Seinsgrundbestimmungen im Sinne der mittelalterlichen »Transzendentalien« fundamental in dem Sinne sind, dass sie eine weitere Fundierung verbieten, sich also selbst begründen oder fundieren. Dadurch wird auch offenbar, dass die Fundamentalontologie Heideggers bezüglich des menschlichen Daseins, ja des Seins überhaupt in zweierlei Hinsicht unzureichend ist: Erstens sind die Existenzialien Heideggers gar nicht grundlegend, sondern werden von einer tieferen Seinsstrukturschicht getragen und bestimmt, die Heidegger nicht im Entferntesten sah; und zweitens gelingt es ihm nirgends, das angeblich Fundamentale seiner Existenzialien zu erweisen; er behauptet dies nur.

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass den Heideggerischen Existenzialien, wie es scheint, in mancher Hinsicht die logisch-kognitiven Denkstrukturen, die Piaget, die emotionalen und ethischen Strukturen, die Scheler und Hartmann, die volitiv-kognitiv-emotionale Ichstruktur, die Brandenstein entdeckt haben, entsprechen. Das wäre noch eingehender, als es hier möglich ist, zu klären. Vielleicht aber vermag die hier vorgelegte Arbeit am Phänomen Leiden doch diese »Abgleichungsarbeit« auf den Weg zu bringen und einen kleinen Beitrag dafür zu leisten.

Es muss betont werden, dass alle vier genannten Strukturschichten – die ontisch-empirische, die existenziale, die transzendente und die fundamentalontologische Schicht – immer zugleich bestehen, also niemals genetisch auseinander hervorgehen, auch wenn sie sich natürlich, wie das obige Beispiel andeutet, in der Zeit entfalten und in der Zeit in komplexer Weise einander beeinflussen und bestimmen. Es gibt

also keinen Zustand des Menschen, in dem eine der vier genannten Strukturschichten, die im Übrigen keineswegs statisch, sondern hochdynamisch sind, fehlen könnte, es sei in pathologischen Fällen, und auch da wohl nie vollständig. Immerhin mag eine existenziale, transzendente und (im Heidegger übersteigenden Sinne) fundamentalontologische Psychopathologie hieran ansetzen und überprüfen, welche Ausfälle, Überkompensationen und Verzerrungen in Bezug auf die gesamte Seinsstruktur des Menschen möglich sind. Auch für dieses Desiderat mag die hier vorgelegte »Philosophie des Leidens« einen Beitrag leisten.

8. Jaspers' Erkenntniskritik und das Leiden

Einer der Grundbegriffe der jasperschen Philosophie ist die »Existenz«. Darunter versteht er jenen Seinskern des Menschen, der »der mögliche Grund für die Freiheit des Denkens und Handelns« ist (*Hoffman*, S. 85). Während Jaspers unter »Welt« alles das versteht, was Objekt bzw. Gegenstand des Denkens werden kann, betont er nachdrücklich, dass die »Existenz« niemals Objekt der Erkenntnis werden kann. Nur indem der Mensch sich ergreift und vollzieht, kann er seine Existenz erhellen, jedoch nicht »begreifen«. Aus einem fundamentalen ontologischen Dualismus, eben dem zwischen Existenz und Welt (wobei zur Welt auch das »Dasein« des Menschen als konkrete physisch-soziale Realität gehört), leitet Jaspers also einen erkenntnistheoretischen Dualismus ab. Dessen wichtigster Zug besteht in der Zurückweisung der Möglichkeit einer begrifflichen Erfassung der Existenz. Nach Jaspers sind nur Dinge, Gegenstände, Welthaftes begrifflich fassbar, während sich die Existenz als Vollzug, Freiheit, Entscheidung, Geschehen solcher Erfassung entzieht. Dies gründet bei Jaspers in der Überzeugung, dass alles begriffliche Denken statisch ist bzw. nur statisch-endliche Sachverhalte, nicht aber dynamische, geschichtliche, alles Endliche transzendierende Wirklichkeiten erkennen kann, es sei um den Preis der Verdinglichung, die aber gerade das Entscheidende der »Existenz« verfehlt.

Da nun das »Leiden« zweifellos ein Vollzug ist und kein Gegenstand (im dinglichen Sinne), würde das aus Jaspers' Sicht die Unmöglichkeit bedeuten, das Leiden begrifflich zu bestimmen, ja überhaupt seine Struktur (falls vorhanden) zu erkennen. Darum sind wir genötigt,

uns mit Jaspers' Erkenntniskritik auseinander zu setzen. Besteht sie zu Recht? Bzw. worin hat sie Recht, worin trifft sie vielleicht nicht zu?

Übereinstimmung zwischen Jaspers und der hier vertretenen Position besteht in der Einsicht, dass der Mensch in seinem existenziellen Kern, etwa als Person, als Subjekt, kein Ding, sondern Vollzug, Akt, Freiheit, Geschehen ist. Daraus folgt klar und eindeutig, dass der Mensch als Ding (z. B. als Körper, als Leib) nicht zureichend erfasst werden kann. Wenn der Mensch in seinem Kern aber Akt, Vollzug und Geschehen ist, dann lässt er sich gewiss auch als endliche, ein für alle Mal fest bestimmte Wirklichkeit nicht festlegen. Denn alles Sein, was aus sich selbst wirksam ist, ist erweisbar überendlich, d. h. transzendiert jede mögliche endliche Grenze. Und gewiss liegt darin der Hauptgrund, warum sich über einen Menschen, solange er lebt, kein endgültiges Urteil fällen lässt. Der Mensch hat immer die Möglichkeit, in einem neuen Akt der Selbstbestimmung anders zu sein als seine gesamte bisher gewordene Existenz. Folgt daraus aber, wie Jaspers meint, die Unmöglichkeit der begrifflichen Erkenntnis der »Existenz«? Keineswegs. Schon Jaspers selbst gibt ja »existenzielle« Begriffe an wie Freiheit, Entscheidung, Wahl, Transzendenz, Glaube usw., mit denen er das Wesen der Existenz vom Wesen bloßer passiver Gegenstände zu unterscheiden sucht. Jaspers verkennt aber noch Weiteres:

- Erstens gibt es einen Erkenntnismodus, der, indem er sich auf Ungegenständliches (oder Inständliches) bezieht, selbst sich ungegenständlich vollzieht.
- Zweitens können wir auch begrifflich-ungegenständliche Erkenntnisse gewinnen. Begriffe sind also nicht notwendig auf bloß gegenständliches (auf endliches, passives) Sein beschränkt.
- Drittens taugen Begriffe keineswegs nur für die Erfassung statischer Wirklichkeiten, sondern können auch die Strukturverhältnisse dynamischer Vorgänge erfassen und »abbilden«.
- Viertens ist erweisbar jede Wirklichkeit, also auch die »Existenz«, aus statischen und dynamischen Strukturelementen komponiert.
- Und fünftens ist zwar jeder Begriff ein bloß gegenständliches Gebilde (entweder rein ideell oder, wenn versprachlicht, auch reell), ein Objekt, aber die Erkenntnis, die er vermittelt, ist ein ungegenständlicher, echt existenzieller Akt, ohne den jener Begriff gar nicht zustande kommt.

Am Beispiel des Leidens lassen sich die fünf Punkte veranschaulichen. Das Leiden als Akt, als Erlebnis (z. B. als Trauer, Reue, Scham, Angst)

ist in der Tat nicht gegenständlich erfahrbar und erfassbar (außer es vergegenständlicht sich als Mimik, Gestik, Aktion, Sprache, Werk und kann dann mittelbar bestimmt werden), vielmehr kann und muss es durch direkte Selbstanschauung, also durch lebendig durchgeführte Reflexion erfahren und erkannt werden. So kann ich unmittelbar wissen, dass ich traurig bin, und zwar in reflexiver Selbstführung. Erkenntnis erfolgt also keineswegs nur gegenständlich-dezentriert, sondern kann sich auch reflexiv-intuitiv (ja sogar reflexiv-diskursiv) vollziehen. In diesem Fall wird immer eine inständig-ungegenständliche Wirklichkeit erfahren und erfasst. Solche Erkenntnis kann nun im zweiten Schritt durchaus begrifflich, ja diskursiv-begrifflich ausgebaut werden. So kann sich der Trauernde z. B. über die Intensität, die Dauer, die Rhythmik, den Anlass, die Ursache, die Folgen seiner Trauer Klarheit verschaffen – alles auf begrifflich-ungegenständliche Weise. Durch solche begriffliche Arbeit wird der Trauernde keineswegs verdinglicht oder für alle Zeiten festgelegt, vielmehr lassen sich die begrifflich gefassten (Selbst-) Erkenntnisse durchaus für neue, weitere Einsichten oder Korrekturen offen halten. Begriffe »fixieren«, wenn sie wahr sind, nur das, was jetzt so und nicht anders ist; sie beziehen sich auf Gewordenes, dessen Faktizität zwar für den Augenblick »fixiert« ist, deswegen aber keineswegs künftige Wandlung ausschließt. Wenn ein gefühlloser Mörder nach seiner Tat bereut, dann hebt das die Wahrheit, dass er früher gefühllos war, nicht auf. Nicht die Begriffe fixieren, es ist die Irreversibilität der wirklich gewordenen Möglichkeiten, die fixiert. Und diese Fixierung hebt den »Fluss der Wirklichkeit« keineswegs auf: Obwohl der Rhein weiter fließt, ist und bleibt die »fixierende« Aussage, dass er in den Alpen entspringt und ins Meer mündet, richtig. Bleibendes und Wandelndes können durchaus miteinander bestehen, ja es zeigt sich, dass jede wandelbare Wirklichkeit nur dadurch wirklich ist, dass sie in ihrem Seinsgrund von unwandelbaren Strukturmomenten getragen wird. Die Dichotomie von Jaspers – hie unbestimmbare, weil geschehende Existenz, dort bestimmtes, weil räumlich-zeitlich begrenztes Dasein, hie Dynamik, dort Statik, hie unbegriffliche Existenz-erhellung, dort begriffliche Welterkenntnis – lässt sich nicht halten. Begriffliche Erkenntnis kann sowohl Gegenständliches als auch Inständliches, sowohl Welt als auch Existenz, sowohl Werdendes als auch Überzeitliches sachgerecht erhellen und bestimmen, letztlich weil Begriffe auf »Wahrheit« zielen, die jene Gegensätze umfasst. Im Weiteren schließen sich Dynamik und Statik, ja nicht einmal Gegenständ-

lichkeit und Ungegenständlichkeit vollständig voneinander aus. Jeder Dynamismus wird von überzeitlichen, überdynamisch-statischen Momenten bestimmt; und gerade der ungegenständliche Seinskern des Menschen (der wegen seiner Ungegenständlichkeit nie direkt von außen, sondern nur in der inständlichen Reflexion erfahrbar und bestimmbar ist) sucht sich im Leib, in der Sprache, in der Aktion und im Werk zu »verdinglichen«, d. h. sichtbare Welt, erfahrbarer Gegenstand zu werden. Im besonderen Fall des Menschen wird sich das Subjekt sogar erst auf diesen »Umwegen« seiner selbst bewusst. Und schließlich vollzieht sich auch bei jeder begrifflich gegenständlichen Erkenntnis ein existenziell-ungegenständlicher Erkenntnisakt, die Einsicht nämlich, ohne die eine Begriffsbildung (wenn sie wirklich etwas begreift) unmöglich wäre.

9. Einleibung, Empathie und Kernintuition (Möglichkeit und Grenzen der Kommunikation im Leiden)

»Wie du auch bist, so diene dir selber als Quelle der Erfahrung
... denn in jedem Falle hast du an dir eine Leiter mit hundert
Sprossen, auf welchen du zur Erkenntnis steigen kannst.«
(*Nietzsche*, Menschliches Allzumenschliches)

Da das Leiden kein äußerer oder innerer Gegenstand ist, also weder ein Sinnesding noch ein Phantasieobjekt, sondern ein ungegenständlich-inständlicher Selbstvollzug, ist es nicht möglich, es rein objektaf zu fassen. Nur in der introspektiv-reflexiven Selbstanschauung können wir ihm begegnen, und auch da nur, wenn wir es nicht völlig distanziert und »kühl« betrachten, sondern uns im Sinne einer Selbstaffektion oder *Selbstempathie* berühren und »hineinziehen« lassen. Wir wissen als Psychotherapeuten zu gut, wie sich das eigene Leiden wegrationalisieren und dadurch entschärfen lässt. Leiden, auch das eigene, ist nur erkennbar durch mit-leiden, also durch die Bereitschaft, sich in seinen Strudel hineinzubegeben.

Dies gilt umso mehr für das Leiden eines Anderen, in den wir nicht unmittelbar hineinschauen bzw. uns hineinleben können. Um hier etwas zu erfahren, ist es nötig, sich vom leiblichen, also mimisch-gestisch-bewegungsmäßigen Ausdruck und von der sprachlichen Mitteilung des Anderen leiblich und emotional anrühren, in Schwingung

und in Bewegung¹⁵ versetzen zu lassen, ja mehr noch sich über die subtile Kenntnis seiner inneren und äußeren Leidensbedingungen, also über ein intimes und umfassendes Verstehen in ihn hineinzusetzen, d.h. sich an seine Stelle, die Stelle eines »identisch Anderen«¹⁶, so gut es geht, zu setzen, worin zweifellos eine »synthetische Leistung« von außerordentlicher Bedeutung zu sehen ist. Weizsäcker (1946, S. 28–29) nennt dies die »transjektive Erfahrung«, Brandenstein (1966, S. 192) spricht von *Kernintuition*, und zweifellos geht sie über die vorangehende »Einleibung«¹⁷ (Schmitz 1998, S. 52–63) und die vorangehende Empathie hinaus, wiewohl sie diese beiden voraussetzt. Klar ersichtlich ist die eingeleibt-eingefühlte Kernintuition die Basis aller echten *intersubjektiven Hermeneutik*.

Zu Einleibung und Empathie sind wir von Geburt an befähigt, schon rein leiblich, und in den ersten Jahren wird diese Fähigkeit, wenn nicht behindert, durch den emotional-vorsprachlichen Dialog, das so genannte »affect attunement« (Stern 1992, Kap. 7, Dornes 1999, Kap. 7), zwischen Mutter und Kind ausgebildet. Die Kernintuition dagegen verlangt einen neuen, auch mühsameren Akt, der ein höheres intellektuelles Niveau, d.h. Verstehensbereitschaft, Phantasie und den Willen umfasst, »sich dorthin, an die Stelle des Anderen zu setzen« und ein »Ich-Anderer« zu werden (vgl. das Konzept der »theory-of-mind«¹⁸). Vor dem Kindergartenalter dürfte dieses Niveau nur rudimentär erreicht werden. Damit ist klar, dass die Natur des Leidens rein rational nicht zureichend erfasst werden kann; wir benötigen auch emotionale, praktische und nicht zuletzt leibliche Strategien, sein We-

¹⁵ Dabei muss es zu keiner real-leiblichen Nachbewegung kommen; es genügt auch ein rein phantasmagorischer Bewegungsvollzug, der im Übrigen mit der Entdeckung der »Spiegelneurone« durch die neuere Neurowissenschaft objektal nachgewiesen werden konnte.

¹⁶ Husserl hat die Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis anderer Subjektivität tief dringend gesucht und teilweise, wenn auch nicht vollständig gefunden. Zentral wurde für ihn dabei die fremde Leiblichkeit als ein von einem anderen Ich originär erfahrener Körper.

¹⁷ Schmitz (1998, S. 28–49) unterscheidet zwischen der wechselseitigen und der einseitigen Einleibung; nur die erstere führt zu einer echten »Du-Evidenz«.

¹⁸ Nach Fonagy (2003) und anderen entwickelt der Mensch erst mit 18 Monaten eine »Theory-of-Mind«, d.h. die Vorstellung, dass der Andere ein nicht unmittelbar erfahrbares Innenleben mit eigenen Motiven und Absichten hat. Dornes (2004) spricht von einem »mentalistischen Weltbild« zu diesem Zeitpunkt der psychischen Entwicklung des Menschen.

sen zu verstehen. Darum tritt die Wissenschaft vom Leiden, verglichen mit anderen Wissenschaften, wohl auch so spät auf, jedenfalls als systematische Wissenschaft. Denn erstens steht uns das Leiden zu nahe, wir sind allzu sehr involviert und befangen, um darüber distanziert nachdenken zu können; zweitens reißt uns seine überwiegend emotionale Natur vom ruhig betrachtenden Nachdenken weg; drittens galt es lange Zeit als der vorwiegend rationalen Wissenschaft nicht würdig; und viertens wurde es oft, völlig zu unrecht, dem animalischen Anteil des Menschen zugeordnet. Aber selbst reine Geister und Engel können leiden, wie die Religionen aller Zeiten berichten; und das Christentum – und nicht nur dieses – brachte sogar einen leidenden Gott hervor. In Abwandlung des schönen Satzes von V. v. Weizsäcker (Gestaltkreis, 1973, S. 3): »Um Lebendes zu erforschen, muss man sich am Leben beteiligen.«, können wir also auch für das Leiden sagen: »Wer das Leiden verstehen will, muss sich am Leiden beteiligen.« – mitfühlend, mitdenkend, mitkämpfend.

10. Sprache und Leiden

Einfache Wahrnehmungs- und Denkakte geschehen zweifellos in großer Zahl vor- und unsprachlich. Doch ist ein komplexerer Gedanken-, geschweige denn Begründungsgang ohne Versprachlichung kaum möglich. Soll eine Mitteilung gar erfolgen, dann bedarf es eines Mediums, das nichtsprachlicher, z. B. ausdruckshafter, oder sprachlicher Natur ist. Komplexe Inhalte können nichtsprachlich nur beschränkt vermittelt werden, dazu ist Sprache nötig.

Der Grundbaustein der Sprache ist das verbale Zeichen. Es ist aus seinem Bedeutungsgehalt, dem Bezeichneten (Signifikat), und dem Bezeichnungsmittel, dem Bezeichnenden (Signifikant), zusammengesetzt (vgl. *Saussure*, 1967, S. 76–79), wobei dieses – vermittelt durch die subjektiv-intentionale Aktivität des Sprechenden – objekta-intentional auf jenes verweist.¹⁹ Dieser Verweisungsvorgang ist selbst nicht

¹⁹ Wir müssen also unterscheiden: den bedeutungshaften Zeichengehalt (Signifikat), das bedeutende Zeichenmittel (Signifikant), das Zeichenmedium (Laute, Luft etc.), den Bezeichnenden (Signifikator) und den Adressaten. Der bedeutungshafte Zeichengehalt wiederum kann nur intrapsychisch bestehen oder in der äußeren Realität vorkommen und heißt dann »Referent«. Das logisch-strukturelle Verhältnis zwischen Signifikat und Signifikant ist sehr komplex, am wichtigsten ist die Substitutionsfunktion: Der Signifi-

mehr bezeichnenbar, sondern muss unmittelbar verstanden werden, ist also un- und vorsprachlich. Kleine Kinder sind ungefähr ab dem 7./8. Lebensmonat dazu in der Lage, und sie tun das nicht verbal, sondern durch den körperlichen Fingerzeig. Einem geistigen Wesen muss und kann man nicht erklären, was das ist, ein Fingerzeig – es begreift dies unmittelbar, weil der Fingerzeig unmittelbar eine Sinnrichtung und Sinndynamik, also Intentionalität ausdrückt. Ein Tier kann mit einer zeigenden Geste nichts anfangen – ihm sind der geistige Sinn und das (frei gehandhabte) Intentionale weitgehend verschlossen, eben weil es zur Konstituierung eines personal-intentionalen Aktes nicht in der Lage ist.

Mittels zahlloser Zeichen und ihrer komplexen syntaktischen Verknüpfung lassen sich die kompliziertesten geistigen Sinn- oder Bedeutungsverhältnisse repräsentieren und mitteilen. Bei dieser »Semiose« gibt es keine obere Grenze – Sprache wird immer wieder erfunden. Es ist allerdings zu beachten, dass Denken und Sprache keineswegs, wie lange behauptet wurde, identisch sind. Denn Sprache ist immer wesentlich linear und sukzessiv, während das Denken außer seiner Sukzessivität auch parallel und »übersukzessiv« zusammenschauend arbeitet. Im Satz: »Die Rose ist eine Pflanze.« folgt der Begriff Pflanze dem Begriff Rose zeitlich nach, doch sachlich besteht die Pflanzenform *in* der Rose, und eben genau das erkennt das Denken und sucht es in der – im Grunde dafür unzulänglichen Sprache – auszudrücken.

Auch im Falle des Leidens wirkt der Sprachgenius schon seit Urzeiten und hat eine feine Unterscheidung getroffen (vgl. Wörterbuch, *Duden* 1989). »Leiden«, ahd. *lidan*, bedeutet ursprünglich nämlich »reisen, besonders mit dem Schiff«, »in der Fremde unterwegs sein«, was zur damaligen Zeit sehr gefährlich war, später dann auch »dulden, ertragen«, während »Leid«, mhd. *leit*, trotz seiner vordergründigen Ähnlichkeit mit dem Wort Leiden einer anderen Etymologie folgt und »hässlich, widerwärtig, unangenehm, unrecht« bedeutet. Später werden wir sehen, dass dieser Differenz eine sachlich fundamentale Tatsache zugrunde liegt, die meist, so leider auch von *J. Hauser* (2004, S. 122) in seiner gehaltvollen Arbeitsdefinition von Leid, übersehen

kant steht für den Signifikaten und kann ihn sprachlich auf diese Weise vermitteln. Leiden etwa ist niemals ein empirisch-außenweltlicher Gegenstand, sprich ein »Referent« (außer in Hinsicht seines leiblichen oder sprachlichen Ausdrucks), es bleibt in seinem Vollzug und von seiner Quelle her wesentlich verborgen.

wird. Nehmen wir das weitere Umfeld hinzu: Erleiden, Durchleiden, Ausleiden, verleiden, leidig, jemanden gern leiden, Aufleiden (Rilke) etc., dann offenbart uns die Sprache einen großen Schatz an bedeutungsvollen, in den Sprachgeist inkarnierten Einsichten. So wichtig es ist, aus diesen Quellen zu schöpfen, so unmöglich ist es, allein oder überwiegend darauf – wie *Heidegger* in seiner späten Seinsphilosophie – eine Philosophie des Leidens zu gründen. Denn nicht alles, was gedacht werden kann, ist versprachlicht, und außerdem folgt die Sprache nicht nur Erkenntnis-, sondern auch pragmatischen und ästhetischen Rücksichten, nicht selten auf Kosten von theoretischer Klarheit und Prägnanz.

Schließlich und endlich belehrt uns gerade das Leiden über die Grenzen der Sprache: Im schwersten Leiden kann der Mensch verstummen, ohne deswegen bewusstlos oder völlig geistetaub zu sein. Ja die Sprache selbst vermag es noch, diese Grenze zu bezeichnen, wenn sie von »unsäglichen Qualen« und »sprachlosem Verstummen« im Leiden spricht. Die Dichter – z. B. Hölderlin, Trakl, Rilke, Kafka –, aber auch die Maler, Bildhauer, Musiker wissen über diese Grenzerfahrung des Sprachlosen am »sprechendsten« zu berichten:

»... die Mauern stehn sprachlos und kalt,
im Winde klirren die Fahnen.«
(*Hölderlin*, Hälfte des Lebens)

11. Das Realitätsproblem des Leidens und das Leiden im Traum

»Das Unglück zwingt, das als wirklich anzuerkennen,
was man nicht für möglich hält.«
(*Simone Weil*, *Schwerkraft und Gnade*, 1952)

Wer leidet und dies reflexiv fühlt und weiß, der zweifelt nicht am Wirklichkeitsgehalt seines Leidens, z. B. an seiner Trauer, seiner Enttäuschung, seiner Handlungshemmung, seines Missverständnisses, seiner Hoffnungslosigkeit. Und doch ist diese volle Wirklichkeit kein »Ding der Welt«, kein sinnlich vermitteltes Geschehen und dementsprechend nicht unmittelbar intersubjektiv verifizierbar. Ob einer wirklich leidet und gar wie, lässt sich von außen immer nur näherungsweise beurteilen – weit ist hier das Feld für Irrtümer und Täuschungen. Immerhin aber würde kaum jemand leugnen, dass das Leiden dem An-

deren *mittelbar* zugänglich ist, etwa, wenn es sich non-verbal-mimisch ausdrückt oder sprachlich mitgeteilt wird. Der Grad an Gewissheit, der hier erreicht werden kann, bewegt sich allerdings immer nur im Horizont des Wahrscheinlichen, wie bei jeder empirisch und intersubjektiv vermittelten Erkenntnis.

Wenn ich hier eine Wissenschaft vom Leiden vorlege, so kann sie letztlich nur von jedem Einzelnen in ihrem vollen Wahrheitsgehalt beurteilt werden, denn niemals ließen sich diese Zusammenhänge sprachlich vermitteln, wenn der Adressat selbst keine echte Leidenserfahrung gemacht hätte (was natürlich unwahrscheinlich ist). Da andererseits in der Frage des Leidens die berühmt-berüchtigte Realitätsfrage nicht aufkommt, also die Frage, inwieweit unseren Sinnesempfindungen gewisse Welt Dinge – nach Kant »Dinge an sich« – entsprechen, eben weil das Leiden eo ipso kein Sinnesding ist und in seinem vollen Wirklichkeitsgehalt nur »innenempirisch« erfahren und erfasst werden kann, muss ein jeder, wenn er über eine Leidenserfahrung verfügt, meine Lehre vom Leiden vollständig aus *eigenen reflexiven* Kräften überprüfen. Das Problem, das sich mit dem Leiden stellt, ist daher nicht primär das Realitätsproblem, sondern das Problem, die psychische Wirklichkeit des Leidens einem anderen adäquat über das Medium der physischen Realität zu vermitteln. Überhaupt ließe sich das Problem auf den Zusammenhang von »Realität« und »Wirklichkeit« reduzieren, also auf die Frage, wie nicht-physische Wirklichkeiten in der physisch-realen Welt, in Natur und Kultur, bestehen können und wie beide miteinander wechselwirken. In der Metaphysik des Leidens werden wir zeigen, dass das Leiden die bestimmte Vollzugsweise eines selbständig bestehenden personalen Wesens, also eines geistigen Ding-an-sich, ist. Insofern kann das Leiden nicht bloß ein (passives, unselbständiges) Phänomen sein.

Aus dem anerkannten Wirklichkeitsstatus des Leidens lässt sich hier schon die Hinfälligkeit all jener Philosophien konstatieren, die als Quelle der Erkenntnis ausschließlich die Sinnesempfindung gelten lassen, also der englische Empirismus oder besser Sensualismus von *Locke* und *Hume* bis hin zu modernen Formen des Positivismus, der analytischen Philosophie und gewisser Formen der Phänomenologie, wie wir ihnen etwa bei *Mach*, *Avenarius*, *Russell* und *Wittgenstein* begegnen. Denn das Leiden ist keine Sinnesempfindung! Wer daher an einem beinhaltenen Positivismus festhalten will, muss konsequent ein Phänomen wie das Leiden oder wenigstens seine denkerische und

wissenschaftliche Durchdringung leugnen. Ihm sei geraten, an dieser Stelle die Lektüre meiner Arbeit zu beenden.

Und trotzdem: So unleugbar die subjektive Wirklichkeit und Evidenz des Leidens ist, so sehr konfrontiert es uns über das erlittene Übel mit einer Wirklichkeit, die uns übersteigt und sich uns daher partiell oder total verschließt. Denn da gibt es Etwas, das ich – solange ich leide – noch nicht verstehen und praktisch in mein Selbst-Welt-Bild integrieren kann, etwas, das stört und nicht da sein soll, sich aber als unabweisbar daseiend aufdrängt. Wenn dem so ist, dann transzendiert sich im Leiden jedes Subjekt hin zu einer Wirklichkeit, die weiter reicht als sein bisheriger Horizont, dann eröffnet sich gerade im Leiden mehr Wirklichkeit, größeres Sein.

Solches Sein kann in mehreren Richtungen liegen. Die erste und selbstverständlichste zielt auf das unser Erleben überschreitende Sein der empirischen Welt. Aus ihm erfahren wir eine endlose Zahl an Widerfahrnissen, die uns erschüttern, in Frage stellen und beeinträchtigen können. Ihre Herkunft ist uns in der Regel unverfügbar, ihre Daseinsquellen sind oft, ja im Letzten verborgen. Aus einer gegensätzlichen Richtung kommen die Widerfahrnisse, die unserer Innerlichkeit, unserer seelischen Tiefe entsteigen. Exemplarisch mag hierfür das Traumleben stehen, in dem wir nicht weniger (zumeist sogar mehr!) leiden als im wachen Alltagsleben.²⁰ Auch hier kennen wir nicht aus unmittelbarer Erfahrung die Quelle des Geschehens. Und schließlich können leidvolle Widerfahrnisse aus der »Höhe« auf uns eindringen, aus der Höhe des Gewissens, der Wertewelt und damit verbunden aus der Höhe Gottes, Dimensionen, die uns fordern, warnen, bedrohen. In allen Fällen werden wir mit einem »Anderen« konfrontiert, das sich Eingang in unsere oft so beengte, bequeme und vorurteilshafte Welt erzwingt, ohne sich vollständig zu offenbaren. Hier wird das Leiden zum Salz der Selbstrelativierung, des Werdens, des Neuen, der Entwicklung, der Umkehr und der Reifung.

Zusammengefasst: Da der Akt des Leidens nicht unmittelbar objektiviert (wie eine körperliche Krankheit z. B.) bzw. objektivierbar ist, kann seine innere Struktur, seine eigenste Sachhaftigkeit, nur reflexiv

²⁰ Vergleiche meine Arbeit: »Der Traum und sein Ursprung. Eine neue Anthropologie des Unbewussten« (Alber, Freiburg 2008).

erfahren und erkannt werden. Drückt er sich in Mimik, Gestik und Sprache aus (was weder notwendig noch vollständig möglich ist), dann vergegenständlicht er sich sekundär und wird intersubjektiv darstellbar. Wir müssen also zwischen einer Objektivität (Vergegenständlichung) unterscheiden, die intersubjektiv und empirisch zugänglich ist, und einer Objektivität (Sachhaftigkeit, inneren Wahrheit), die nur reflexiv angeschaut und nie zu einem »Ding«, zu einem empirischen Gegenstand werden, sich darin aber, z. B. in der Mimik oder in einem Kunstwerk, ausdrücken kann. Analoges gilt natürlich vom krankhaften Leiden (etwa von einer Neurose), während eine physische, ja auch eine soziale Störung oder Krankheit immer schon primär objektiviert, d. h. gegenständlich beschaffen, ist. Bei allen psychosomatischen und psychosozialen Störungen gehen darum Subjektivität, Objektivität und Intersubjektivität eine unauflösbare und komplexe Einheit ein.

12. Leiden und Wahrheit

Das Leben auf dieser Erde wird von einem solchen Ausmaß an Schmerz, Leid, Unglück und Unrecht gequält, dass ein Denker wie *Schopenhauer* (1859, Bd. II, Kap. 46, S. 687–689) nur von der schlechtesten aller möglichen Welten, ein Denker wie *Cioran* (1979) nur von der Welt als »verfehelter Schöpfung« und als Werk eines »bösen Demiurgen« zu sprechen vermag. Im Allgemeinen wird daher das Leiden als Tatsache weniger in Zweifel gezogen als die Möglichkeit, das Leben von Leid und Unglück zu befreien. Füglicherweise dürfen wir das Leiden als eine »Tatsachenwahrheit« im Sinne von *Leibniz* verstehen: Es gibt das Leiden, Leiden in zahllos vielen Formen. Seinem empirischen Status nach kann es in seinem Wahrheitsgehalt allerdings nur probabilistisch und approximativ erfasst werden. Wann sich ein Lebewesen in einem leidvollen Zustand befindet und wie dieser genau beschaffen ist, kann aus diesem Grund nie mit absoluter Gewissheit festgestellt werden.

Neben der Tatsachenwahrheit gibt es aber eine zweite Dimension der Wahrheit, die *Leibniz* »Vernunftwahrheit« nennt. Sie bezieht sich nicht auf die Existenz oder Faktizität eines Sachverhaltes, hier des Leidens, sondern auf seine Wesensgestalt, seine innere, immanente Grundstruktur. Und in dieser Hinsicht wird die vorgelegte Arbeit den Erweis zu bringen versuchen, dass das Leiden von einer Grundstruktur,

einer »immanenten Idee«, bestimmt wird, ohne die es nicht das sein könnte, was es ist, eben Leiden. Und zweitens werden wir, indem wir die fundamentale Schicht dieser Struktur ermitteln, zeigen, dass sie jedem möglichen konkreten Leiden zukommt. Hier haben wir es nicht nur mit der faktischen Wahrheit des Leidens, seinem Dasein, zu tun, sondern mit seiner objektiven, insofern nachprüfbaren Seins- oder Strukturwahrheit, mit seinem wesenhaften Sosein, seiner Essenz. Gelingt es, diese sachgerecht zu enthüllen, dann haben wir einen *notwendigen* Sach- und damit Erkenntniszusammenhang entdeckt. Damit wird natürlich nicht behauptet, dass es Leiden notwendig gebe (das wäre anderweitig zu überprüfen), sondern dass dem Leiden, wenn es faktisch da (und damit als Ganzes kontingent) ist, in seiner immanenten Seinsstruktur notwendige Gültigkeit eignet.

Damit erschöpft sich die Wahrheitsproblematik keineswegs. Zuerst stellt sich nämlich die Frage, inwieweit Sprache und philosophische Sprache zumal überhaupt in der Lage sind, dem Wesen des Leidens nahe zu kommen, seine gewiss vielschichtige und lebendig-dynamische Wesensgestalt in Worte und Begriffe zu bannen. Sollten wir das nicht den Dichtern überlassen? Nein, zumindest dann nicht, wenn wir den Anspruch erheben, das Leiden begrifflich zu fassen. Sollte dies möglich sein, dann gelingt dies gewiss der Philosophie besser als der Kunst, die ihre Welt mit den bildlichen, symbolischen und rhythmischen Mitteln der Phantasie und des Gefühls hervorzaubert. Das zweite Problem betrifft die kommunikative Reichweite des Leidens. Wie jeder schmerzlich erlebt hat, ist es oft sehr schwierig, Leiden mitzuteilen, verständlich und nacherlebbar zu machen. Hat der Andere analoge Erfahrungen nicht gemacht oder ist zur Empathie und Kernintuition nicht bereit bzw. nicht fähig, dann bleibt der Leidende notgedrungen mit seinem Leiden allein. Ein wahrlich häufiger und quälender Fall.

Wieder eine andere Wahrheitsdimension des Leidens eröffnet sich, wenn wir die Wechselwirkung von Erkenntnis und Leiden ins Auge fassen. Da alle Leiden, wie noch zu erweisen sein wird, von starken Gefühlen durchsetzt sind, können sie die erkennende Vernunft sowohl wecken als auch trüben und verwirren. Ganze Philosophenschulen haben sich über diesen Lebenswahrheiten erbaut. So strebte die stoische Philosophie in der Antike über die vollkommene Seelenruhe (ataraxia) die Leidlosigkeit (apathia) an, während die Frankfurter Schule im zwanzigsten Jahrhundert das Leid der Welt zum Ausgangs-

punkt ihrer kritischen Reflexionen nahm. Man denke an den berühmten Satz *Adornos* aus den *Minima Moralia* (1997, S. 42):

»Es gibt kein richtiges Leben im falschen.«

Leiden kann also gleichermaßen den Sinn für Wahrheit eröffnen wie verstellen; hier kündigt sich eine fundamentale Ambiguität des Leidens an, der wir auf den Grund gehen werden.

Vielleicht aber muss man die Wahrheitsfrage im Zusammenhang mit dem Leiden noch weiter radikalisieren. Wie »wahr« kann eine Weltordnung sein, in der sich bis zum heutigen Tag soviel Not, Zerrissenheit, Mangel, Unrecht, Schmerz, Sinnlosigkeit, Absurdität anhäuft? Oder umgekehrt: Mindert das Leiden nicht den Wahrheitsgehalt einer möglichen besseren oder gar besten Welt? Macht sie ärmer, düsterer, zerrissener, unheilvoller? Natürlich, hier wird Wahrheit nicht im rein logischen Sinne verstanden, sondern in Hinsicht ihrer existenziellen Seins- und Lebensfülle, ihrer Lichtheit und Erlösungskraft.

Doch auch damit ist nicht das letzte Wort gesprochen. Im zweiten Band der Philosophie des Leidens, die sich mit den letzten Wirklichkeitsquellen des Leidens befasst, wird die tiefste Wahrheit des Leidens, die zugleich ihr Seinsgrund ist, offenbar werden: Alles Sein, das dem Werden ausgesetzt ist, ist notwendig begonnen, endlich, unfertig, auf der Suche, immer im Kampf- bzw., wie *Heraklit* sagt, im Kriegszustand, ist verletzlich, fragil, problematisch, kann in die Irre gehen, zerstört werden und selbst zerstörend wirken. Doch genau mit diesem »Seinsprofil« eröffnet das werdende Sein einen Bezug zu einem werdelosen Sein, ohne das es als werdendes nicht sein könnte, und beweist gerade damit die fundamentale Zusammengehörigkeit von Welt und Leiden, aber auch von Werden und Sein, Unterwegssein und Ankunft, Hoffnung und Erlösung, Unvollkommenheit und Vollkommenheit. Wenn man so will, Leiden und Übel als indirekte Zeichen Gottes. Die erste und letzte Wahrheit des Leidens ist darum sein Gottesbezug, der Bezug zum Absoluten, zur Fülle des Lebens. Hier liegt das tiefste und letzte Movens jeder Metaphysik.

13. Die drei Grundfragen zum Leiden und seine drei Grundwissenschaften

»Leiden heißt Erkenntnis produzieren.«
(Cioran, *Die verfehlte Schöpfung*, 1979)

Es ist unzweifelhaft, die Frage nach dem Leiden – seinem Quell, seinen Ursachen, seinem Zweck und Sinn – bricht zuerst in der existenziellen Not auf. Solange Hiob (Altes Testament, Buch Hiob) nichts zustößt und sein Leben und Wirken erfüllt dahingeht, fragt er nicht danach. Doch als ihm alles nach und nach genommen wird, die Herden, die Kinder, das Haus, die Gesundheit, schreit er auf und schreit zu Gott, warum das geschehe, wozu ihm das angetan werde, ob er gefehlt habe und ob alle Rettung entschwunden sei. Immer tiefer gerät er in das Fragen und Hinterfragen hinein und muss gewahren, wie undurchdringlich dunkel das Sein ist, wie rätselhaft und groß das Schweigen Gottes, und wie wenig er davon zu begreifen vermag. Bricht also das Leiden nicht das allzu selbstverständlich Gegebene auf, schneidet Wunden in das allzu selbstsichere Dasein und öffnet so erst dem Blick die Tiefen des Seins?

Ausgehend von diesen existenziellen Grenzerfahrungen gliedert sich die Wissenschaft vom Leiden entsprechend den drei Grundfragen nach der Natur des Leidens in drei Hauptgebiete. Am Anfang steht die Was-Frage: Was ist das Leiden überhaupt? Was ist sein »Wesen«? Hat es eine eigentümliche Struktur, die übergreifend alle speziellen Formen des Leidens bestimmt? Oder hat es dies nicht? Auf diese Fragen gehen Ontologie und Phänomenologie des Leidens ein.

Auf diesem Boden – und erst auf ihm! – lässt sich die zweite Frage stellen, die Woher- oder Wodurch-Frage: Was sind die Urgründe, Ursachen, die letzten und vorletzten Seinsquellen des Leidens, also jene Wirklichkeiten, die das Leiden ermöglichen und erzeugen? Auf diese Frage antwortet die Metaphysik des Leidens, wobei wir unter Metaphysik eine umfassende Wirklichkeitslehre verstehen, die über das phänomenologisch Gegebene hinausgeht, also nicht nur Erscheinungslehre ist, sondern Wirklichkeitslehre. In diesen Bereich gehen auch die Fragen der Theodizee, also die Frage nach dem Zusammenhang von Gott und Leid, aber natürlich auch die Frage nach dem Leiden in der Natur und dem Sinn des Leidens für den Menschen ein.

Die dritte Frage zielt auf den Wert und Unwert des Leidens, ja

mehr noch auf den angemessenen und unangemessenen Umgang mit dem Leiden: Wie soll ich auf das Leid antworten? Wie es verarbeiten, bewältigen? Aber auch wozu, zu welchem Zweck? Zweifellos handelt es sich hier um die moralisch-ethische Dimension des Leidens, die die Ethik des Leidens zu behandeln sucht.

Darüber hinaus können wir eine Erkenntnistheorie, eine Pragmatik und eine Ästhetik oder Poietik des Leidens als wissenschaftliche Disziplinen unterscheiden. Im Allgemeinen werden wir sie nur streifen, in Manchem aber auch eine tiefere Analyse versuchen. Die Basis aller bilden die drei erstgenannten, und da vor allem die Ontologie des Leidens. Denn ohne zu wissen, was das eigentümliche Sein des Leidens ist, kann keine weitere Frage in Angriff genommen werden.