

III. Die erste Differenzierung des Leidens: seine Seinsgrundstruktur

»... dass aus Leid wir lernen.«

(*Aischylos*, Agamemnon, zit. bei Staiger 1940, S. 65)

1. Ein Exemplum

Entsprechend der Grundeinsicht, dass eine Wirklichkeit in ihrem eigenen und charakteristischen Seinsbestand niemals durch eine bloß indirekte Ermittlung, etwa einen Rückschluss oder eine Konstruktion, sondern nur durch direkte Erfahrung offenbar wird, muss an den Anfang dieser Arbeit, die sich die Wesenserhellung des Leidens zur Aufgabe gemacht hat, ein Exemplum gestellt werden. Streng betrachtet kann dieses wiederum nur aus der eigenen Erfahrung geschöpft werden, da das Leiden von jener Seinsweise ist, die nicht abtretbar oder substituierbar ist. Wohl lässt es sich mitteilen, ja drückt sich spontan über Leib, Gebärde, Interaktion und Sprache aus, aber sein innerster Seinsgehalt muss an ihm selbst erlebt und erfahren werden, anders wüssten wir nie, was er »wirklich«, d. h. an ihm selbst, ist. Eine persönliche Selbstoffenbarung wird somit unausweichlich, und das mag im Rahmen einer philosophischen Arbeit ein befremdlicher Beginn sein. Wenn man aber erkennt, dass sie im Dienst der Aufgabe und nicht der Person steht, wird ihre Berechtigung annehmbar. Was soll man aber, so fragt sich, aus der Fülle des eigenen Lebens und der eigenen Leiden auswählen? Am besten etwas, das noch jetzt und heute leiden macht, und das ist im Fall des Autors das Leben und Lebenmüssen selbst. Warum? Weil diesem Leben aufgrund eines schon an seinem Beginn auferlegten und lang anhaltenden Leidens der Wunsch, nicht leben zu müssen, entgegensteht, ein Wunsch allerdings, der ohnmächtig und vergeblich ist, da das Leben gleichzeitig als Aufgabe und Verpflichtung, die nicht abgeschüttelt werden darf, erlebt wird. Wie den sophokleischen Ödipus auf Kolonos überkommt den Autor aus einer unauslotbaren und unbeherrschbaren Tiefe immer wieder die Sehnsucht, nie geboren worden und so von der oft unerträglichen Last des Lebens verschont geblieben zu sein. Wohlwissend, dass dieser Wunsch wider-

sinnig ist, da er ja das Geborensein voraussetzt, macht er sich dennoch immer wieder breit. Und eben diese »Irrationalität« ist voller Leid und wird oft zur Qual. Natürlich hat dieser Wunsch eine Geschichte, die ihn »erklärt«, und ich kenne sie sehr wohl; ja er besitzt eine gewisse Daseinsberechtigung, da aufgrund einer schweren, schmerzvollen Erkrankung kurz nach der Geburt dieses Leben ein Schrecken und eine lange, bis heute nicht endende Folter wurde, in der sich Lebensangst, tiefste Selbstverunsicherung und Orientierungslosigkeit mischen. Wie *Rousseau* (1964, S. 6) muss ich sagen: »Meine Geburt war mein erstes Unglück.« (»Et ma naissance fut le premier de mes malheurs.«), denn die frühe und tiefe Erfahrung radikaler Preisgegebenheit gegenüber einem übermächtigen körperlichen Schmerz, verbunden mit einer mitmenschlichen Verlassenheit, bewirkte die Hegemonie der Passivität über die Aktivität, der Geworfenheit über den Entwurf und der Angst vor dem Leben über die Freude auf das Leben. Da auf diese Weise der Glaube, das Leben aus eigener Kraft und nach eigenem Wunsch führen und gestalten zu dürfen, früh zerstört wurde, wurde das primäre Freiheitsbewusstsein niedergedrückt mit der Folge, dass sich kein stabiles, robustes Gefühl für sich selbst einstellen konnte, dass der Mut zum Eigensein versiegte und die Angst vor dem Leben übergroß wurde, dass Andere das Leben des Autors über Gebühr bestimmten und dass die Wünsche und Erwartungen der Anderen zum Maßstab seines Lebensentwurfes wurden. So war das Ich in eine abgrundtiefe Desorientierung geraten, das Eigene musste ungelebt bleiben, das Leben über kurz oder lang verfehlt werden. Obwohl diese Zusammenhänge aufgearbeitet und erkannt wurden, verschwand das tiefe Verlangen nach »Erlösung« nie, doch handelte und handelt es sich um ein Verlangen, hinter dem die Hoffnung auf Ruhe im absoluten Nichtsein, ja Niegewesenheit steht. Auch das, dieses Nichtsein, ist illusionär, wie die Vernunft beteuert, denn da nun einmal überhaupt Seiendes ist, ist es unmöglich, dass alles, absolut Alles zu nichts würde. Doch auch diese Einsicht beeindruckt jenes Verlangen nicht und beweist so die »überterrationale«, aus tieferen als den intellektuellen Kräften des Menschen sich speisende Macht des Leidens, der, wenn überhaupt etwas, nur die Macht des »gelungenen Lebens«, der Selbstfindung, des Glücks, der Liebe, der Schönheit Einhalt gebieten könnte. Solange all dies aussteht, lässt sich solch ein Leben nicht wirklich vom Ruf zum Leben überzeugen. Und also bleibt der innere, existenzielle Widerspruch, bleibt die Zwietracht und also bleiben Angst und Leiden. Die Philosophie des Leidens wird

dadurch zu einem Weg unter anderen, diesen abgrundtiefen existenziellen Zwiespalt abzarbeiten. Vor allem aber sollen alle wesentlichen und charakteristischen Strukturzusammenhänge, die wir im Leidensgeschehen aufdecken wollen, durch das an den Anfang gestellte Leidensexempel, wenn möglich, beglaubigt werden. Der erste Schritt, der dazu getan werden soll, besteht in der Klärung, was das Leiden »im Grunde« überhaupt ist und welche Grundstruktur ihm eignet.

2. Sein und Mangel an Sein im Leiden

Das Einfachste, was wir von dem, was soeben als Exemplum vorgestellt wurde, aussagen können, ist, dass es ist und nicht nichts ist. Wäre dem nicht so, könnten wir von ihm weder etwas wissen noch etwas aussagen. Dass jenes als Exemplum dienende Leiden aber ist, kann zumindest derjenige, der es erlebt, nicht verneinen, ohne in einen Selbstwiderspruch zu geraten. Gewiss, das ist wenig an Aussage und Erkenntnis; ja es handelt sich sogar um eine nur tautologische Aussage, aber nichtsdestotrotz bildet sie den Grund, und zwar, wie zu fordern war, einen Grund, der sich selbst zureichend begründet. Denn natürlich bestimmt sich das »Seiend-sein« auch selbst als seiend und kann durch Anderes nicht, da auch dieses immer und notwendig »des Seins« wäre, begründet werden.

Und doch, wie beunruhigend – da wäre wohl andererseits wieder niemand, der behaupten wollte, das Leiden sei Sein oder Seiendes im vollen, runden, erfüllten, mangellosen, schlicht-ursprünglichen Sinne! Und in der Tat ist es dies nicht. Im Gegenteil, irgendwie nähert es sich, wie das Exemplum plastisch vorführt, wieder dem Nichts an, ohne totales Nichts zu sein, aber Anteil hat es daran. Als partielles Nichts ist das Leiden nichts anderes als Mangelsein, eben partielles Sein, d. h. ein Sein, dem etwas gebricht, ein Sein, das zwar ist, aber nicht so ist, wie es sein »sollte«; es ist »privatio boni«. Das scheint rätselhaft, fast paradox; im weiteren Verlauf werden wir diese Nichtshaftigkeit des Leidens als Abbruch-, Verlust- und Entbehrungssein im Sein des Leidens jedoch besser begreifen können.

Vorläufig halten wir fest: Das Leiden ist zugleich seiend und nichtseiend, etwas und nicht-etwas, eben ein Seiendes, dem ein Mangel¹ an-

¹ Damit sollte klar sein, dass wir, wenn wir leiden, nicht nur an einem Mangel leiden

haftet, und zwar ein bestimmter Mangel, nämlich jener, der nicht sein soll, der »widernatürlich«, »uneigentlich« ist, und der darum vom Betroffenen zu überwinden gesucht wird.

Philosophiegeschichtlich finden wir eine interessante Analogie zu unserem Ergebnis: Zwei Philosophen, *Hegel* (1975, S. 105–110) und *Heidegger* (1969), identifizieren nämlich das Sein *schlechthin* mit dem Nichts, dem Nichtsein. Ersterer stützt sich dabei auf das Argument, dass aufgrund der angeblich absoluten Leere an konkreten Bestimmungen das Sein und das Nichts identisch seien. Letzterer unterscheidet im Rahmen der »ontologischen Differenz« zwischen dem Sein und dem Seienden, wobei das Seiende (der endlichen Welt Dinge, der sterblichen Menschen) durch das Sein »genichtet« würde.² Beides ist erweisbar selbstwidersprüchlich und darum nicht haltbar.³ Zu Hegel: Wohl ist das Sein schlechthin bestimmungsarm, aber keineswegs, wie Hegel meint, bestimmungslos. Denn die Identität, die dem Sein, wie Hegel richtig sieht, allerdings zukommt, ist eine Seinsgrundbestimmung (nämlich die des Selbstzusammenhangs), ist also, wenn auch ureinfach, so doch nicht nichts, während dem radikalen Nichts nicht einmal die Identität eignet (wie Hegel fälschlich meint), da es unmöglich mit sich selbst (positiv) zusammenhängen kann: Denn nichts kann nicht zusammenhängen. Das Wort »Nichts« ist natürlich nicht nichts, ebenso ist unser *geistiger Versuch*, das Nichts zu benennen, nicht nichts (sondern ein positiver Akt), aber gerade das Scheitern dieses Versuchs offenbart die Seins- und absolute Inhaltslosigkeit des Nichts – wir zielen, wenn wir »vom Nichts reden«, ins Leere und kommen nirgends an. So müssten wir eigentlich schweigen, wenn wir vom Nichts reden wollen.

Was Heidegger betrifft, so ist die Nichtung des Seienden durch das Sein schon deswegen fragwürdig, weil Heidegger behauptet, dass das Sein unbestimmt, ja unbestimmbar sei. Wie aber soll etwas Unbestimmtes und Unbestimmbares »nichten«, also irgendwie tätig sein können? Das ist selbstwidersprüchlich. Betrachten wir, was Heidegger mit »nichten« meint, wird die Sache kompliziert. Explizit schließt er

(vgl. auch *Langs* interessante Studie: »Leiden am Mangel« am Beispiel Wilhelm II., 2003, S. 273–287), sondern im Leiden selbst schon einen Mangel erleiden.

² »Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts.« (*Heidegger* 1969, S. 35)

³ Eine ausführliche Kritik zu Hegel siehe z. B. bei *Brandenstein* (1976, S. 40–45), zu Heidegger (vom Autor, »Sein und Grund – Zur Möglichkeit einer Fundamentallontologie«, 2007, unveröff.)

die Bedeutung »vernichten« aus. So wie er dem Sein abspricht, das Seiende hervorzubringen (schöpferisch zu setzen), so spricht er ihm ab, für das reale Vergehen, das ja eine Nichtswerdung ist, verantwortlich zu sein. Was meint Heidegger dann? Er sagt zweierlei, dass das »Nichten« das »Hinausgehen über das Seiende als Seiendes im Ganzen« (1969, S. 38) bedeute und dass das Seiende in seiner endlichen Begrenztheit bestimmt werde: »So abgründig gräbt im Dasein die Verendlichung ...« (S. 38). Im ersten Fall sehen wir im Nichten ein Überschreiten des endlich Seienden. Wer oder was überschreitet aber wie? »Überschreiten« heißt man für gewöhnlich »Transzendierung«, eine Fähigkeit, die explizit und ausschließlich dem Menschen (Heidegger sagt: dem Dasein) zugesprochen wird. Wie aber soll das »Dasein«, in dem (nur) die Verendlichung gräbt, das (endliche) Seiende im Ganzen transzendieren können? Das ist offensichtlich ein Selbstwiderspruch, und in der Tat ist erweisbar, dass das alles endliche Seiende transzendierende Dasein des Menschen zwar nicht unendlich (genauer aktual-unendlich, »ewig«), aber überendlich, nämlich potentialunendlich (vgl. *Brandenstein* 1966, S. 67–95), also wohl zeitlich entstehend und werdend, aber unerschöpflich und endlos werdend ist. Wer oder was verendlicht also bei Heidegger das Seiende im Ganzen und überschreitet es? Das »Sein nichtet das Seiende«, also das Sein. Vom Sein aber sagt *Heidegger* nun ausdrücklich, dass es erstens endlich sei (S. 40) und zweitens, dass es »nie west ohne das Seiende, dass niemals ein Seiendes ist ohne das Sein.« (S. 46). Wie aber kann etwas Endliches (im endlich Seienden) dieses endlich Seiende durch Verendlichung transzendieren? Auch das ist offensichtlich selbstwidersprüchlich. Entweder transzendiert das Sein das Seiende im Ganzen, dann ist es unmöglich nur endlich, dann ist es mindestens potentialunendlich (d. h. dynamisch endlos fortschreitend und jede endliche Grenze übersteigend); oder es ist endlich, und dann kann es das endliche Seiende niemals transzendieren (und natürlich auch nicht verendlichen). Damit nicht genug: Einmal angenommen, die ontologische Differenz existiere wirklich (und sei nicht nur eine leere Formel), dann wird das Ist des Seienden erst und gerade durch das Sein ermöglicht, das beteuert auch Heidegger. Wie aber soll das Sein dann (vor allem wenn es nur im Seienden west und selbst endlich ist!) das Seiende »nichten«, d. h. entweder in der Zeit begrenzen, also vergehen, oder im Raum begrenzen, also endlich ausgedehnt sein lassen können? Denn ein solches »Nichten« wäre ja nicht nur nichts, sondern ein durchaus reales Bestimmen von etwas (als end-

lich dauernd und endlich ausgedehnt), also ein aktives Geschehen, dem sogar ein erhaltend-bewahrendes Moment eigen sein müsste (eben so lange wie ein Zeitliches dauert und ein Räumliches ausgedehnt ist). Ein aktives Geschehen kann aber unmöglich als rein endlich gedacht werden, da es ja wesentlich schöpferisch ist, also immer über sich hinausgeht, »Seiendes gibt«. Dass das Nichts das Seiende im Ganzen nichtet, und dieses Nichts mit einem endlichen Sein identisch sein soll, geht also, wie man sieht, nicht auf. Ist dann alles falsch, was Heidegger sagt? Nein. Das Nichten des (endlichen) Seienden im Ganzen durch das Nichts meint zunächst die Nichtshaftigkeit alles werdenden Seienden, die Tatsache also, dass es, wie Platon sagt, nur Halbsein ist, sich nicht selbst zureichend begründet, also »kontingent« ist im Sinne von »es muss nicht sein, es hätte auch nicht sein können«. Dann aber verweist diese Nichtshaftigkeit des Seienden notwendig auf ein nicht-nichtsein-könnendes Sein, durch das jenes endliche, kontingente Seiende erstens seinsmäßig ermöglicht (und erhalten) und zweitens »verendlicht« wird. Dieses nicht-kontingente Sein kann dann aber unmöglich zeitlich begrenzt sein, etwa begonnen haben (sonst wäre es wieder kontingent), woraus folgt, dass es nicht endlich ist. *Es ist also das unendliche Sein, das das Seiende im Ganzen »nichtet«, d. h. auf seine Kontingenzt, sein Entstehen, Werden und Vergehen beschränkt.* Und es ist in der Tat, wie Heidegger ausführt, die unbestimmte Existenzangst, in der wir von der Kontingenzt, der Nichtshaftigkeit des Seienden im Ganzen (einschließlich des Daseins Mensch) ergriffen werden können. Analoges kann auch in der Langeweile, der Verzweiflung, im Scheitern, im Sinnlosigkeitsgefühl, im Leeregefühl, in einer abgründtiefen Traurigkeit, in der Hilflosigkeit geschehen. Ich muss mich mit diesen Anmerkungen begnügen, doch an anderer Stelle habe ich (2007) ausführlich das Ungenügen und die vielfache Selbstwidersprüchlichkeit der Ontologie Heideggers dargelegt. Betrachten wir aber die ontologischen Anschauungen dieser beiden Philosophen nicht streng (onto-) logisch, sondern geistpsychologisch oder anthropologisch, so stellen sie eigenartige Versuche dar, das zweifellos Diskrepante und Widersprüchliche dieser Welt, zumal des menschlichen »In-der-Welt-Seins« (Heidegger 1979, S. 52–59) fundamental zu bestimmen, und das eben tun sie als Widerspruch, als Konflikt, als Diskrepanz – kurz als Leiden! Doch ist es ein Anthropomorphismus, diese in der Tat tiefste und typische Seins-eigenart sowohl des Menschseins wie der Natur in das Sein überhaupt zu projizieren. Vielmehr meint Sein, so jedenfalls bei Heidegger und

Hegel, den letzten Grund allen Seienden, einen Grund, der sich – gemäß Heidegger – immer entzieht bzw. sich immer nur in geschichtlicher Form, also (nur) als endliches Seiendes entbirgt und darum als er selbst überhaupt nie erfahrbar oder erdenkbar ist. Ist dieser »Urgrund des Seins« also dann doch nur eine Fiktion? Heidegger kann dieses Bedenken nie ausräumen, da sein Denken methodisch diskursive, methodisch begründende Denkweisen, ja explizit die »Idee der Logik« (1969, S. 37), wie sie sich vor allem im Satz des Widerspruchs ausdrückt, ablehnt. In Wahrheit offenbart sich gerade darin die innerste Ordnungshaftigkeit des Seins und die tiefste »Unordnung« der Heideggerschen Seinslehre.

3. Die fünf Seinsurmomente des Leidens und ihr innerer Zusammenhang

Von diesem einfachsten Etwas im Leiden, dessen Sein nur tautologisch ausdrückbar war, eben in der Weise, dass es nicht Nichts sei, sondern bestehe, lässt sich nun doch Weiteres, wenn auch Einfachstes sagen. Zunächst finden wir, dass es, um zu sein, *da sein* müsse, gleichsam hingesetzt, »vorhanden«, konkret als ein Dieses. In diesem Da und Dieses muss das bisher unbestimmte Etwas des Leidens aber ein *Was* sein, ein bestimmtes, konkretes, gefülltes Etwas, eben ein *Dieses-Da*⁴, z. B. dieses Trauerleiden, dieser Verlustschmerz, diese Trennungsangst

⁴ Aristoteles (Kategorien, 5. Kap., 1974, S. 45, Metaphysik, Buch VII, 1981) nennt dieses absolut-einzeln Qualitative am Seienden die »erste Substanz« oder das tode-ti (Dieses-da), denn man kann es nur noch einfach benennen bzw. darauf zeigen, nicht mehr von Anderem aussagen oder definieren. Oft setzt er es mit der sinnlichen Seite eines Dinges gleich, und in der Tat sind die Sinnesqualitäten immer einzeln-konkrete Momente des Seienden. Es gibt aber nach Aristoteles auch ein formales Moment, das einzeln ist, die »zweite Substanz« (ti en einēi), die ebenfalls nur intuitiv und nicht mehr (nur) analytisch erfasst werden kann; wir werden sie als »bestimmte individuelle Formverknüpfung« (Brandenstein, 1965, S. 293) kennen lernen. Denn natürlich ist der konkrete Sokrates nicht nur sinnlich-qualitativ einzeln, sondern er besitzt – neben seinen vielen allgemeinen Formbestimmungen wie Athener, Mensch usw. – auch eine absolut individuelle Formbestimmtheit. Aristoteles gelang es nicht, das Verhältnis zwischen den zwei »Substanzen« durchzuklären, was seine Form-Stoff-Lehre mit vielen inneren Inkonsistenzen belastete. Leider wirkte sich diese Lehre bis Kant, ja bis heute und vielfach in verwirrender und hemmender Weise aus. Erst Brandenstein (Ontologie/Dinglehre, Bd. 1, 1965, S. 33–59) gelang es, mit seiner Ontologie diese uralte Seinslehre zu würdigen, zu korrigieren und zu überwinden.

oder, in unserem Exemplarbeispiel, die verzweifelte Todessehnsucht. Es kann z. B. nicht bloß die Form von etwas sein, da jede Form oder Gestalt von etwas eben ein Was, ein Konkretsein, einen Inhalt oder Gehalt voraussetzt, dessen Form oder Gestalt es dann sein kann. Dieses einfachste Moment, das auf die Frage »Was?« antwortet, nennt *Brandenstein* (Dinglehre, S. 36, 1965) den *Gehalt*. Die Seins- oder Bestehensweise des Gehaltes ist nach Brandenstein das »Gesetztsein«.

Wir sagen: Jedes Etwas, jedes Ding (im weitesten Sinne, der auch Werdendes, Vollzüge, Akte, Stimmungen u.a. einschließt), jeder Sachverhalt ist oder hat Gehalt, so auch das Leiden. Es ist eben da, im Sein, »hingesezt«.

Doch keineswegs verharrt das Seinsgeschehen an diesem Punkt. Dieses Was, dieser Gehalt einer Sache ist nämlich nicht bloß einfach da, sondern offenbart sogleich an sich selbst eine *Bezogenheit*, stiftet Zusammenhänge, zumindest mit sich, meist auch mit Anderem. Auf dieses Moment antwortet am ehesten die Frage »Wie?«. Die einfachste Bezogenheit, der grundlegendste Zusammenhang aber ist der mit sich selbst: Das Was oder der Gehalt ist eben das, was er ist, er ist mit sich identisch, ist eben Dieser-So-Da und nicht ein Anderer. Dieses *Zusammenhangswesen*, das nicht vor dem Gehalt kommen kann, sondern aus ihm (und zwar zugleich, nur unzeitlich der Seinsordnung nach später) entspringt, nennt *Brandenstein* (Logik/Formenlehre, Bd. 1, 1965, S. 179–598) *Form*. Die Form fasst und befestigt den Gehalt zuvörderst mit sich selbst, dann auch mit allem Anderen, einem Netz von unsichtbaren (»abstrakten«) Fäden gleichend: Sie *gilt*, und zwar am grundlegendsten und unmittelbarsten vom Gehalt. Die Form *bedingt* den Gehalt. Gelten und Bedingen machen die Bestehensweise der Form aus, ihre Modalität. Da auch das Leiden das ist, was es ist, mit sich und mit Anderem (z. B. mit Arbeit, Glück, Not, Krankheit, mit den körperlichen, sozialen Umständen etc.) zusammenhängt, hat es notwendig Form. Im Falle des Exemplarbeispiels finden wir etwa den Zusammenhang zwischen leidvoller Geburt und tiefer Selbstangst.

Wir sagen: Jedes Etwas, jedes Ding ist oder hat Form, ist und hat Zusammenhang, wenigstens mit sich selbst, zumeist auch mit Anderem, so auch das Leiden. Die Form gilt, indem sie den Gehalt bedingt.

Die Form entzweit, indem sie als ein »Zweites« aus dem Gehalt entspringt und auf diese Weise Unterschiedenheit, »Differenz« (nicht Verschiedenheit, nicht Mehrheit!) in das Sein bzw. in die Seinsgrundstruktur bringt. Wir sehen aber, dass jedes Sein oder Seiende, insofern es ist, nicht vollständig zerrissen wird, sondern irgendwie einheitlich besteht. Denn selbst wenn wir die Zerrissenheit als totale, absolute zu denken versuchten, müssten wir doch zugeben, dass es dann wenigstens zwei zerrissene Teile gäbe. Diese Teile aber wären doch als Teile ganze, einheitliche Teile, eben dieser (ganze) und jener (ganze) Teil! Wir sehen: Die Einheit ist immer grundlegender als die Mehrheit oder Vielheit, diese kann ohne jene nicht bestehen. Gehalt und Form bleiben also in Einheit, werden in einer Einheit gestaltet, gegliedert, umfasst. Dieses eigene, neue Moment in der Seinsentfaltung, das auf die Frage »Worin?« antwortet, nennt *Brandenstein* (Gestaltungslehre/Mathematik, Bd. 2, 1970) *Gestaltung*. Sie entspringt zugleich aus Gehalt und Form, und zwar erst aus ihnen, nicht vorher, und fasst sie beide, die Entzweiten, in ihrer wiedervereinigenden Art zusammen. Dadurch entstehen in grundlegender Weise »Maß« und »Größe«, also Quantität. Die Seins- oder Bestehensweise der Gestaltung ist das Umfassen (in Einheiten), Gliedern (von Einheiten), »Maßnehmen«, etwa – und dann schon spezifischer – als »Zählen« und »Messen«. Auch das Leiden in unserem Exempel ist gestaltet, nämlich zeitlich, leibräumlich, in seiner Intensität, in seinem Kommen und Gehen (etwa als Episode, Rezidiv), also in allerlei Rhythmen, aber auch in seiner zahlenmäßigen Häufigkeit und Gliederung, worauf sich alle Messung und Statistik gründet.

In ihrer Einheitsgestaltung findet die grundlegende Seinsstruktur und ihre Entfaltung ihr seinsnatürliches Ende, denn nun kann nur noch die Mehrheit folgen, die die Einheit zur Voraussetzung hat. Außerdem ist die Gestaltung selbst wieder ein Dieses-da, hat also einen Gehalt, der in seiner Form zusammenhängt, und läuft so in den grundlegenden Seinskreis zurück (natürlich unzeitlich, wodurch ein logisch irriger Zirkel ausgeschlossen ist). Wie hieraus neues, anderes, vieles Sein kommen kann, können wir hier nicht berühren. Wir verweisen auf die »Grundlegung der Philosophie« *B. v. Brandensteins*, vor allem auf die *Ontologie/Dinglehre* (Bd. 1, 1965), die *Setzungslehre der Totik* (Bd. 1, 1965) und die *Metaphysik* (Bd. 3, 1966), wo diese Frage im Rahmen des Kausalproblems gelöst wird.

Es ist also festzuhalten: Da auch das Leiden eines bzw. in Einheit und nicht total zerrissen ist (z. B. die Einheit einer Wehmut über die Zeit oder einer Massenpanik im Raum), ist oder hat es Gestaltung, die den Gehalt und die Form des Leidens wiedervereinigend umfasst.

Diese ersten Ergebnisse wollen wir mit der *argumentatio ex contrario* überprüfen: Was wäre ein Leiden, das keinen Gehalt, keine Form und keine Gestaltung besäße? Wäre es noch möglich? Nein. Denn wenn es keinen Gehalt besäße, wäre es gar nicht da, nicht im Sein, also nichts; wenn es keine Form hätte, stünde es in keinerlei Zusammenhang, weder mit sich noch mit Anderem, und also auch mit unserer Erkenntnis nicht. Was aber erkenntnismäßig nicht mit mir in Verbindung treten kann, das kann ich nicht erkennen oder benennen. Natürlich wäre es auch in sich selbst unmöglich, da es ja nicht mit sich zusammenhängen dürfte, und also nicht einmal mit sich identisch wäre, was unmöglich ist. Und besäße das Leiden keine Gestaltung, dann wäre es nicht eines, nicht in Einheit, es wäre sozusagen unendlich zerrissen, total zerstreut. Ein unendlich gespaltenes Sein ist aber weder in sich bestehensfähig noch kann es vernunftmäßig gefasst werden.

Damit aber nicht genug. Das Leiden wies ja eine *grundlegende Nichthaftigkeit* auf, und auch die muss sich in seiner grundlegenden Seinsstruktur niederschlagen. Und so ist es auch – aber wie?

Zunächst der Gehalt des Leidens: Seine Nichthaftigkeit ist schlicht nichts anderes als der *Mangel an Gehalt*, der Mangel an Sein, an Da-Sein, an einem Dieses-Da, einem Was. Wir spüren das auch im Leiden, etwa als Leere, Entbehrung, Verlust, Hemmung, Mangel an Vertrauen, Sicherheit usw.

Wir setzen fest: Das Leiden ist gehaltlich Mangel oder noch genauer Mangelsein, ein Gehaltmangel, z. B. Mangel an innerer Stimmigkeit, an Zufriedenheit, an Glück, an erlebter Fülle.

Dann die Form des Leidens: Ihre Nichthaftigkeit ist nichts anderes als das Fehlen, das *Nichtsein von Zusammenhang, von Bezogenheit*, sie ist sozusagen ein Riss oder, da der Riss nie vollständig die Einheit zerreißt, ein Zwiespalt, den wir auch innerlich spüren: als Unstimmigkeit, Zerrissenheit, Isolation, Vereinsamung und Selbstentfremdung, sodass wir festsetzen:

Das Leiden ist formal Zwiespalt bzw. reißender oder gar gerissener Zusammenhang, man könnte auch sagen: partielle »Formlosigkeit« (Diskontinuität, Inkohärenz).

Schließlich kommen wir zur Gestaltung des Leidens: Ihre Nichthaftigkeit ist nichts anderes als das *Nichtsein von umfassender Einheit, Gestaltung, Wiedervereinigung*; sie ist also Uneinheit, aber strebend nach Einheit, und damit erweist sie sich als eine Art Gespanntheit und Spannung. Auch das fühlen wir deutlich im Leiden. Und außerdem liegt es in der Logik der Sache, dass einem Zwiespalt eine Spannung inhäriert. Denn beim Zwiespalt handelt es sich nicht um zwei Dinge, sondern um eines, das nicht ganz mit sich eins ist, aber ganz mit sich eins sein will.

Die *Spannung* kann sich im Leiden interessanterweise in zweifacher Richtung ausgestalten: entweder in die Richtung der statisch-stagnierenden, blockierten Spannung, also der *Hemmung*, oder in Richtung der oszillierenden Spannung, also der *Unruhe*, des Unfriedens, der Zwietracht oder des dynamischen Konfliktes. Darin spiegelt sich das schwer fassbare Doppelwesen des Leidens wider, seine »Uneindeutigkeit«, sein Schwanken, sein rasches Umkippen, wie es z. B. für die manisch-depressiven Erkrankungen oder die Borderline-Störungen typisch ist. Auch in unserem Exemplarbeispiel finden wir die Doppelgestalt von Hemmung und Unruhe.

Hemmung und Zwietracht sind zwei Seiten der Gestaltung des Leidens, d. h. zwei spezifische Einheitsweisen des Leidendseins, und wir sehen, die Gestaltung schillert, und es ist, als wäre hier noch Klärungsbedarf, und als bewirkte das Leiden in ihr, in der Gestaltung, eine besondere Verwirrung. Und so verhält es sich auch, bald werden wir es erkennen. Vorläufig genüge uns die Festsetzung:

Das Leiden ist gestaltlich Spannung, und als solche entweder statisch-gespannte Hemmung oder dynamisch-oszillierende Zwietracht, d. h. »Gestaltungsunfrieden«, Disharmonie, Diskrepanz, Unruhe, also Konflikt, Widerstreit, Zwist, Aufruhr, »Krieg«.⁵

⁵ Platon unterscheidet im Dialog »Sophistes« (1982, S. 681) zwei Formen der »Schlechtigkeit« (der Selbstentfremdung?) der Seele: die Hässlichkeit der irrenden, an der Wahrheit vorbeigehenden Unvernunft, also das »logische Leiden«, und die »Krankheit« der Unsittlichkeit, das »moralische Leiden«. Beide bringt er unter den folgenden Oberbegriff: »Siehst du Aufruhr für etwas anderes an, als für einen in dem von Natur Verwandten durch irgendein Verderben entstandenen Zwist?« In der Tat, alles Leiden ist

Die *argumentatio ex contrario* sichert auch dieses Ergebnis: Ein Leiden, das keinen Mangel, keinen Zwiespalt, keine innere Diskrepanz, keinen inneren Konflikt in sich befasste, das spannungslos und ungespalten wäre, das wäre entweder gar nichts oder es wäre ein mangelloses, harmonisches, erfülltes und erfüllendes, wohlgeordnet zusammenhängendes Seiendes. Genau dies nennen wir aber Glück. Dass Leiden nicht durch und durch Glück ist, bedarf wohl keines Beweises.

So dürfen wir zusammenfassen: Auch das Leiden als ein Etwas ist ein Gehalt, der da ist, aber mangelhaft, partiell leer, mit seiner Form, die von ihm, dem Gehalt, gilt, doch in Zwiespalt und als partielle Formlosigkeit, und besteht in der Gestaltung, von ihr vereint und umfasst, aber unvollkommen, unvollständig, »friedlos«, eben gespannt, gehemmt oder diskrepant-widerstreitend vereint und umfasst.

Das erste Moment, der Gehalt, wird sich als die *qualitative Seite*, das zweite, die Form, als die formale oder *logische Seite*, das dritte, die Gestaltung, als die *quantitative oder mathematische Seite* eines Seien-den erweisen. Alle Seiten gestalten die Realität, bestehen zugleich, durchdringen sich und bestimmen sich vollständig wechselseitig, d. h. sie sind *korrelat* (vgl. Brandenstein, *Ontologie*, 1965, S. 40–45). Das gilt auch vom Leiden: Es ist unmöglich, dass z. B. der mangelhafte Gehalt im Leiden eine vollständige Form habe. Doch hebt diese Korrelation die innere Seinsordnung der drei Seinsarten nicht auf, wonach zuerst der Gehalt da ist, von dem dann, aus ihm entspringend, die Form gilt, aus welchen beiden zusammen und zugleich dann die Gestaltung entspringt, jene beiden einheitlich umfassend. Qualitäten sind *einfach da*, logische Formen stiften Bezüge und Zusammenhänge, die *gelten*, Gestaltungen oder Quantitäten *umfassen*, gestalten, gliedern, schaffen Rhythmus, Maß und Größe im weitesten Sinne.

Alle drei Grundmomente des Leidens – der mangelhafte Gehalt, die zwiespältige Form und die diskrepant-konfliktuöse Gestaltung – können erstens auf weitere Grundmomente nicht zurückgeführt werden und bestimmen ihrerseits die auf ihnen aufbauenden Leidensstrukturmomente, z. B. das Fluchtmoment der Angst, die Ohnmacht in der Depression usw., und begründen sich drittens selbst, d. h. unmittelbar rekursiv, in zureichender Weise. Denn der mangelhafte Gehalt wird von seinem Gehaltsein her als mangelhafter bestimmt, die zwie-

Aufbruch und Zwist »in einem von Natur Verwandten« durch ein Verderben. Fragt sich nur, was ein Verderben ist?

spältige Form von ihrem Formsein her, die diskrepante Gestaltung von ihrem Gestaltungssein her. Damit ist allerdings die Herkunft des Mangels selbst noch nicht erklärt. Woher der Mangel kommt, ist, da es sich um eine »Kausalfrage« handelt, ein Problem, das über die hier vorliegende ontologisch-phänomenale Betrachtung hinausgeht und darum Gegenstand der Metaphysik des Leidens ist. Wir werden aber auch schon in diesem ersten Teil der Philosophie des Leidens darauf eingehen.

Nun sind wir zwar mit diesen Erkenntnissen in nicht unerheblicher Weise fortgeschritten, doch immer noch befinden wir uns auf völlig abstrakter, sehr seinsarmer, dafür aber auf grundlegender Stufe. Denn das Leiden, so betrachtet, unterscheidet sich noch nicht charakteristisch von vielen anderen Sachverhalten, z. B. vom Mangelsein der Krankheit, der Schuld, der Müdigkeit usw.⁶ Darum nennt *Brandenstein* (Ontologie, 1965, S. 45–59) diese Stufe die nichteigentümliche, da sie uns noch nichts vom Gegenstand *Eigentümliches oder Charakteristisches* verrät. Die weitere Untersuchung erweist dann, dass die nichteigentümliche oder uncharakteristische Stufe gar nicht für sich selbst bestehen kann, sondern immer nur als integrierter Bestandteil einer höheren, nämlich der eigentümlichen Stufe vorkommt. Auf diese wollen wir uns nun erheben. Wir betreten das konkrete Wesen des Leidens.

⁶ Es wird sich zeigen, dass Schuld und Leiden sich durch die jeweils verschiedene Rolle der Freiheit unterscheiden: In der Schuld ist die Freiheit initiativ, im Leiden nur reaktiv, nämlich reaktiv auf ein »Erleiden«, ein Widerfahrnis, ein Getroffen- und Bedrohtwerden hin.