Boris Wandruszka

Philosophie des Leidens

Zur Seinsstruktur des pathischen Lebens

KONTEXTE

ALBER PHÄNOMENOLOGIE

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ALBER PHÄNOMENOLOGIE

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Über dieses Buch:

Die »Philosophie des Leidens« stellt den Versuch dar, das Phänomen »Leiden« in seiner existenzialen Grundstruktur aufzudecken. Dabei geht der Autor von konkreten, auch eigenen Leiderfahrungen aus und enthüllt in ihnen eine universale Struktur, in der sich pathische Betroffenheit und subjektive Stellungnahme, innerer Selbstwiderspruch und tiefes Verlangen nach Integrität, Aufbegehren und Ohnmacht eng verflechten: Der leidende Mensch erfährt etwas, das er nicht erleiden will, aber erleiden muss und daher durchleiden soll, um es zu überwinden bzw. zu integrieren. Auf diesem Wege offenbart das im Erleben so einfach anmutende Phänomen Leiden Schritt für Schritt eine »wunderbar« tiefe, vielschichtige, polar-diskrepante und damit das Wesen des Menschen durchgreifend erhellende Struktur, die der Autor bis in ihre fundamentalsten Bestandteile befragt und in ihrem Zusammenhang mit allen Lebenskräften und Lebensbereichen – mit Handlung und Wille, Erkenntnis und Vernunft, mit Gefühl und Leib, mit dem Unbewussten und mit der individuellen und kollektiven psychischen Entwicklung, mit der sozialen Welt und mit dem Problem der Kausalität – zu ermitteln sucht. Das »Ur-Anthropinon« Leiden erweist sich dabei als die fragile und gespannte Einheit von Weltausgesetztheit und Selbstbewegung, in der stets – wenn auch meist unbewusst – ein Selbst-Welt-Konzept zum Austrag kommt. Damit wird offenbar, dass alles Leiden ein »Anderes« impliziert, mit dem im Leiden kommuniziert wird, sei dies das Andere der Natur, des Du, des eigenen unbewussten Selbst oder des unverfügbaren Daseinsgrundes. Am Ende seiner Arbeit verortet der Autor die »Philosophie des Leidens« im Kanon der Wissenschaften und gibt einen Ausblick auf die letzten Hintergründe des Leidens, die er in einem Folgewerk, der »Metaphysik des Leidens«, ergründen will.

Boris Wandruszka, Jahrgang 1957 – Facharzt für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie, praktischer Arzt, Doktor der Philosophie – arbeitet als niedergelassener Arzt in eigener Praxis und versucht, Philosophie, Psychologie und Medizin im Sinne einer Fundamentalpathosophie zusammenzuführen. Bei Karl Alber erschienen eine Arbeit über den Traum: »Der Traum und sein Ursprung. Eine neue Anthropologie des Unbewussten« (2008), und zwei Veröffentlichungen im Jahrbuch »Psycho-Logik«: »Das Gefühl als Synthesis der Existenz« (2007) und »Subjektivität als Methode« (2008).

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Boris Wandruszka
Philosophie des Leidens

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

PHÄNOMENOLOGIE
Texte und Kontexte

Herausgegeben von
Jean-Luc Marion, Marco M. Olivetti (†) und
Walter Schweidler

KONTEXTE
Band 20

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Boris Wandruszka

Philosophie des Leidens

Zur Seinsstruktur des pathischen Lebens

Verlag Karl Alber Freiburg / München

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Originalausgabe

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)
Printed on acid-free paper
Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany
© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg / München 2009
Satz und Einbandgestaltung: SatzWeise, Föhren
Herstellung: Customized Business Services GmbH, Erfurt
ISBN 978-3-495-48373-2

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Inhalt

Einleitung 14

Innerhalb der Grenzen des Phänomenalen

I. Der Horizont des Vorhabens 20
1. Fragestellung und Zielsetzung 20
2. Das Leiden als »Urphänomen des Lebens« 27
3. Die konstitutionelle Konfliktträchtigkeit des Menschen: eine anthropologische Skizze 29

II. Ausgangspunkt und Methode 42
1. Der Sinn des Begriffs »Ontologie« 42
2. Die phänomenologisch-reduktive Analyse als Grundmethode des Projekts 45
3. Struktur, Dynamik, Genese und Funktion des Leidens als zielführende Leitbegriffe 52
4. Der Ausgang, die drei Quellen der Erfahrung und das Problem des Apriori 54
5. Weitere Methoden der Leidensphilosophie 56
6. Notwendigkeit und Allgemeinheit der Erkenntnis 66
7. Ontisch – existenzialontologisch – transzendental – fundamentalontologisch 69
8. Jaspers' Erkenntniskritik und das Leiden 71
9. Einleibung, Empathie und Kernintuition (Möglichkeit und Grenzen der Kommunikation im Leiden) 74
10. Sprache und Leiden 76
11. Das Realitätsproblem des Leidens und das Leiden im Traum 78
12. Leiden und Wahrheit 81

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

13. Die drei Grundfragen zum Leiden und seine drei Grundwissenschaften 84

III. Die erste Differenzierung des Leidens: seine Seinsgrundstruktur 86
1. Ein Exemplum 86
2. Sein und Mangel an Sein im Leiden 88
3. Die fünf Seinsurmomente des Leidens und ihr innerer Zusammenhang 92

IV. Die zweite Differenzierung der Grundstruktur des Leidens: qualitative Fülle, relationale Logizität und gestaltliches Maß 99
1. Allgemeine Vorbemerkung 99
2. Der qualitative Kerngehalt des Leidens: die schmerzliche bzw. negativ-diskrepante Betroffenheit 102
2.1. Betroffenheit und Getroffenheit (Erleiden, Widerfahrnis, affectio): die Doppelseitigkeit des Pathos . . . 102
2.2. Die zwei komplementär-polaren Urqualitäten der leidvollen Betroffenheit und ihre Einheit: Schmerz und Last (»Brennen« und »Bedrücken«) 105
2.3. Der leibliche Schmerz 106
3. Der seinslogische Ring des Leidens: Leidender – Leidensakt – Leidübel 113
4. Die dynamisch-dialektische Diskrepanz als die gestaltlich-quantitative Seite des Leidens 116

V. Überzeitliche und zeitliche Grundgenese des Leidens . . 120
1. Die reale Vorbedingung des Leidens: das Erleiden (affectio) als Grenzerfahrung und seine zwei Grundformen »Widerstand« und »Widerfahrnis« 120
2. Die Intentionalität des Leidens 125
3. Leidwahrnehmung und implizite Reflexivität (unmittelbares Selbstgewahrsein) im Leiden 127
4. Leiden, Bewertung und Selektion 128
5. Wert und Unwert im Leiden 130
6. Ohnmacht und Widerstand im Leiden; die Formen des Krankheitsgewinns 134

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

7. Doppelte Aktstruktur, Grundgenese und das Wünschen im Leiden 137
8. Leidensdruck und Bedürfnissystem 139
9. Der negativ-pathische Gestaltkreis im Leiden 143
10. Die Dynamik des Leidens: Selbsttranszendierungstendenz und Retroflexio passionis 144
11. Implizite und explizite Reflexivität im Leiden 146
12. Die einfache Zeitstruktur des Leidens (Teil 1) 147
13. Schlussformen des Leidens 152

VI. Der Kalkül des Leidens 154
1. Allgemeine Vorbemerkung 154
2. Die drei Grundstellungen des Daseins 154
3. Der Zusammenhang der drei Grundstellungen des Daseins mit den Zeitekstasen 156
4. Das Leiden und die präsentische Grundstellung 157
5. Das Leiden und die reaktive Grundstellung 158
6. Das Leiden und die prospektive Grundstellung 158
7. Folgegestaltungen der drei Grundstellungen 160
8. Der Leidenskalkül der reaktiven Grundstellung und der Gesamtkalkül 161

VII. Begriff und Abgrenzung des Leidens 165
1. Begriff und Definition des Leidens 165
2. Abgrenzung des Leidens von leidensnahen Phänomenen . 169

VIII. Das Leiden in seinen lebensvollsten Gestalten: Pragmatik, Theoretik und Poietik des Leidens 177
1. Die ontologischen Stufen der Wirklichkeit 177
2. Die eigenartig praktische Grundstruktur des Leidens: der Wille im Leiden 180
3. Die eigenartig theoretische Grundstruktur des Leidens: der Verstand im Leiden 182
4. Die eigenartig emotional-poietische Grundstruktur des Leidens: das Gefühl im Leiden 184
5. Exkurs zur Philosophie des Gefühls 191
5.1. Das Wesen des Gefühls 191
5.2. Das Problem der Nomenklatur 199

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5.3. Gefühl und Verstand, Gefühl und Wille 203
5.4. Gefühl und Leib 205
6. Die vollwirklichen Leidensgrundgestalten gemäß dem Leidenskalkül 206
6.1. Die Auszweigung der Leidensdiskrepanz im Willens- und Tatleben 207
6.1.1. Die überwiegend bejahenden pragmatischen Leidensgestalten 207
6.1.2. Die überwiegend verneinenden pragmatischen Leidensgestalten 207
6.1.3. Die unentschiedenen pragmatischen Leidensgestalten 208
6.1.4. Die pragmatischen Leidensextreme 208
6.2. Die Auszweigung der Leidensdiskrepanz im Gedanken- und Erkenntnisleben 208
6.2.1. Die überwiegend bejahenden theoretischen Leidensgestalten 208
6.2.2. Die überwiegend verneinenden theoretischen Leidensgestalten 209
6.2.3. Die theoretisch widersprüchlichen Leidensgestalten 209
6.3. Die Auszweigung der Leidensdiskrepanz im Gefühlsleben 209
6.3.1. Die Leidensgestalten des Wunschlebens 210
6.3.2. Die Leidensgestalten des Stimmungslebens . . . 212
6.3.3. Die Leidensgestalten des Affektlebens 215
6.4. Die Zeitlichkeit der vollwirklichen Leidensgestalten (Teil 2) 216
7. Pragmatische, theoretische und poietische Grundleiden . . 221
8. Die Verflechtung der drei Hauptlebenszweige und das Leiden – Einheit und Grenzen dieser Verflechtung 223

Auf der Grenze des Phänomenalen

IX. Das Leiden in der Welt 230
1. Allgemeine Vorbemerkung 230
2. Leiden und Tun, Leiden als Tun, Leiden als Selbst- und Weltentwurf 232

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Raumstruktur, Leiblichkeit und Intersubjektivität des Leidens 235
4. Leiden und Lust 242
5. Notleiden und Krankheit 249
6. Die komplexe Zeitstruktur des Leidens (Teil 3): die Leidensgradation in der Zeit 253

X. Leiden und Leib 256
1. Allgemeine Vorbemerkung 256
2. Der Leib als Quelle des Leidens 257
3. Der Zugang zum Leib: seine immanent-transzendente Wirklichkeit 261
4. Die Grundstruktur des Leibes: sinnliche Fülle, dynamische Ordnung, substantielle Medialität 267
5. Leib und Körper 281
6. Leib, Bedürfnis und Leiden (das Rubikonmodell nach Heckhausen) 291
7. Grundformen leiblichen Leidens: Schmerz, Erschöpfung, Verletzung, Krankheit, Verstümmelung, Behinderung, Entstellung 294
8. Der Leib als erkenntnistheoretisches Problem 299

XI. Das Unbewusste und das Leiden 313
1. Der transempirische Status des Unbewussten und seine Spuren in der Erfahrung 313
2. Formen des Unbewussten 314
3. Das Unbewusste und das Leiden 317
4. Psychodynamik des Leidens 318

XII. Die Sozialität des Leidens 322
1. Grundsätzliches und Allgemeines 322
2. Mitgefühl und Mitleid 329
3. Devianz und soziale Krankheit 335

XIII. Genese des Leidens 338
1. Allgemeine Vorbemerkung 338
2. Die direkten Triebfaktoren der Entwicklung 340

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Die indirekten Triebfaktoren der Entwicklung: Mangel, Grenze, Problem, Konflikt, Gefahr, Konkurrenz 341
4. Der Funktionskreis von Organismus und Umwelt 342
5. Selbstsein und Anderssein 343
6. Organismische Grundverhaltungen gegenüber der Umwelt 344
7. Stufen der Genese des Leidens 345
8. Das Problem von Genese und Dialektik 360

XIV. Leiden und Kausalität 368
1. Das Problem der Kausalität als Realitätszusammenhang . . 368
2. Der Ausgang und die Methode zur Klärung der Kausalfrage 369
3. Das Problem der Kausalität als Verstandesform 371
4. Kants Apriorität der Anschauungs- und Denkformen und der Traum 372
5. Die drei denkbaren Grundformen der Kausalität 377
6. Die einzig mögliche Kausalität (causa efficiens) und ihre drei Dimensionen (causa qualitatis, causa conditionalis, causa regularis) 380
7. Kausalität, Erleiden und Leiden 381
8. Der extrapathische Kausalnexus oder die Formen des Erleidens 382
   8.1. Konstellationen der Betroffenheit und Getroffenheit . 383
   8.2. Die Grundkonstellationen zwischen dem Akt des Leidens und seinem Übel 385
   8.3. Die Wechselwirkungsmodi des Erleidens oder die neun Kausalformen der Konfrontation und Affektion (bzw. Affliktion) 386
      8.3.1. Die einfache Affektion: Belastung und Belästigung (Irritation) 386
      8.3.2. Nichttraumatische Überforderung und Versagen . 387
      8.3.3. Die traumatische Überforderung und das Trauma als Übergriff (»Invasion«) 387
      8.3.4. Versagung und Enttäuschung (Frustration) . . . 388
      8.3.5. Unterforderung und Entbehrung (Deprivation) als passive Minus-Stimulierung 389
      8.3.6. Die Privation 390
      8.3.7. Die Hemmung als Form der verhindernden oder statischen Gegenstimulierung 391
      8.3.8. Die Störung als ungeordnete oder Fehlstimulierung 392

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

8.3.9. Der Konflikt als konträre oder gegenläufig-dynamische Stimulierung 394

XV. Sinn und Unsinn des Leidens 401
1. Allgemeine Vorbemerkung 401
2. Der Seinsstruktursinn des Leidens 403

XVI. Die Stellung der phänomenologischen Ontologie des Leidens im Leben und im Reich der Wissenschaften . . . 408
1. Das Leiden innerhalb der Lebenszweige 408
2. Die Phänomenologie des Leidens als Wissenschaft 409
3. Die Stellung der Phänomenologie des Leidens innerhalb der wissenschaftlichen Welt 410
4. Medizin, Pädagogik und Therapeutik im Lichte des Leidens 417

Jenseits des Phänomenalen

XVII. Der Übergang von der Phänomenologie des Leidens zur Metaphysik des Leidens: ein Ausblick 422
1. Allgemeine Vorbemerkung 422
2. Freiheit und Notwendigkeit im Leiden 424
3. Ichsein und Leiden 425
4. Die Zeit als Quelle des Leidens 426
5. Eros und Mühsal als Quelle des Leidens 427
6. Die Individuation als Quelle des Leidens 428
7. Pluralität und Kampf als Quelle des Leidens 429
8. Die exilische Existenz des Menschen 431
9. Das Leiden und das Absolute 433

XVIII. Zusammenfassung 437

Literaturverzeichnis 440

Personenregister 453

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Einleitung

Nach jahrelangen Vorarbeiten lege ich hiermit den ersten Teil einer Philosophie des Leidens vor, deren Ursprünge bis in meine Jugendzeit zurückreichen, als ich von schwerer Krankheit aus der natürlichen Lebensbahn geworfen wurde. Damals, in jungen Jahren, stellte ich die Frage nach dem Sinn des Leidens, nicht in bloßer Gedankenspielerei, sondern unter dem Druck einer zusammenbrechenden Existenz. Mir war klar, dass eine Existenz, die in solchem Maße von Schmerz, Leid, Not, Behinderung, Verzicht und Scheitern gezeichnet war, nicht durchgehalten werden könne, ohne eine zureichende Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Leids gefunden zu haben. Also begab ich mich an die Arbeit und suchte zum einen Hilfe bei den großen Denkern, zum anderen versuchte ich mich selbst an der Klärung der Aufgabe. Mit etwa 20 Jahren formulierte ich dann drei Grundfragen, die den Rahmen des Vorhabens absteckten und zu den drei Grundwissenschaften des Leidens führten:

1. Was ist das Leiden überhaupt? Hat es eine Struktur, ja Grundstruktur oder nicht? – Mit dieser Was-Frage war die Wissenschaft vom Sein und Wesen des Leidens, die Ontologie oder Phänomenologie des Leidens eröffnet. Ohne ihre Beantwortung war nach meiner Überzeugung kein Fortkommen in der Sinnfrage des Leidens zu erwarten. Ja ich war überzeugt, dass das Sein oder genauer das bestimmte Sein des Leidens, sein tiefstes Sosein, im Kern mit dem Sinn des Leidens identisch ist oder doch wenigstens den entscheidenden Horizont des Sinns des Leidens frei gibt.
2. Auf dem Boden der einigermaßen zureichend geklärten Frage nach der Seinsbeschaffenheit des Leidens sollte die Frage nach der Herkunft, nach dem Ursprung, nach den letzten und vorletzten Ermöglichungsgründen des Leidens gestellt und erarbeitet werden. Bei dieser Woher-Wodurch-Frage handelt es sich um die Wissenschaft vom umfassenden Wirklichkeitszusammenhang des

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Leidens, also um jenes Gegenstandsfeld, das sich traditionell in der Obhut der »Metaphysik« befindet. Darum nannte ich diesen Teil der Leidenslehre die Metaphysik des Leidens. In ihren Grenzen werden auch die Probleme des vormenschlichen Leidens, die Stellung und der Sinn des menschlichen Leidens im Kosmos und das Verhältnis von Leid und Gott, also die so genannte Theodizeefrage erörtert.

3. Von diesen beiden ersten Leidenswissenschaften getragen galt es schließlich, die dritte Frage nach dem Leiden zu stellen, die Frage nach dem Wozu des Leidens bzw. nach dem rechten und unrechten, hilfreichen und schädlichen Umgang mit dem Leiden. Diese Leidensfrage im engeren Sinne zielt, leicht ersichtlich, auf eine Pragmatik und Ethik des Leidens ab, denn es geht darum zu klären, wie wir mit dem Leiden umgehen können und sollen. Das Leiden wird hier also im Horizont eines Wert-Unwert-Geschehens erforscht. Spätestens an dieser Stelle mündet die Philosophie des Leidens in das konkrete Leben ein und sieht sich mit existenziellen Herausforderungen, etwa von der Medizin und Psychotherapie her, konfrontiert.

Worin bestanden nun die Quellen, aus denen ich zur Bewältigung dieser Lebensaufgabe schöpfen konnte? Drei sind zu nennen: Zum Ersten das eigene Leiden, das in meinem Falle schon bald nach der Geburt einsetzte, sich in kurzen Abständen wiederholte und sich durch mein gesamtes bisheriges Leben wie ein roter Faden hindurch zog. Dabei nahm es zeitweise eine Intensität und Tiefe an, die mit dem Leben nicht vereinbar war. Da galt es ganz leibhaftig, Leiden tragen, dulden, bewältigen zu lernen. Die zweite Quelle, aus der ich schöpfte, war mein Medizinstudium (auf das eine psychotherapeutische Ausbildung folgte). Hier sah ich mich mit allen erdenklichen körperlichen, seelischen, sozialen und geistigen Leiden konfrontiert, die überhaupt denkbar oder eigentlich nicht mehr denkbar sind, sondern nur erfahren werden können. Wenn *Heidegger* (1979, S. 260 ff.) meint, dass der Mensch zur Eigentlichkeit seiner Existenz erst durch das Vorlaufen in den, ja in seinen eigenen Tod finde, dann war mir schon damals klar, dass dies in Wahrheit gar nicht möglich ist, sondern ein einzigartiges Geschehen ist, das nur erlitten werden kann, und zwar nur einmal, eben dann, wenn es geschieht. Das eigene Sterben lässt sich nicht ante rem vergegenwärtigen und bleibt wesenhaft entzogen. Immerhin aber vermag

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

uns das konkret miterlebte Leiden und Sterben von Mitmenschen eine Ahnung vom Leiden und Sterben zu geben, das ohne solche Erfahrung doch nur abstraktes Denken bleibt. Die Arbeit als Arzt und Therapeut bot mir dafür reichen Anschauungsunterricht, dem ich nicht aus dem Weg gegangen bin. Die dritte Quelle schließlich, aus der ich schöpfen konnte, fand ich in der Philosophie und in der Geistesgeschichte der Religionen (vor allem des Buddhismus und des Christentums). Entsprechend begann ich ein Philosophiestudium parallel zum Medizinstudium. Bald jedoch erkannte ich, dass die geistesgeschichtliche Tradition zwar unendlich viel zum Thema Leiden zu sagen hat, aber nirgends zu einer durchgreifenden systematischen Durchdringung der Frage vorgestoßen war, selbst bei Schopenhauer und Buddha nicht. Vor allem, und das verwunderte am meisten, fehlte es an einer Klärung der ersten Leidensfrage, also danach, *was denn das Leiden überhaupt und als solches sei*. Anscheinend hielt man dies für so offensichtlich und evident, dass sofort zu den weiteren Leidensfragen, also den metaphysischen und ethischen, übergegangen wurde. Dadurch musste es aber zwangsläufig zu Verwerfungen bzw. voreiligen »Theorien« vom Leiden kommen, etwa zu seiner einseitig negativ-resignativen oder einseitig positiv-heroischen Bewertung. Buddha z. B. sieht im Leiden primär und fast ausschließlich eine Erfahrung, die verhindert und gemieden werden soll, während Nietzsche im Leiden geradezu *das* Mittel sieht, als Mensch geistig und seelisch zu wachsen. Wer hat da Recht? Das konnte offenbar nur dadurch geklärt werden, dass ermittelt würde, was das Leiden überhaupt sei, und d. h., welche grundlegende ontologische Struktur diesem Urphänomen des Lebens eigen ist. Die Klärung dieser ersten Leidensgrundfrage erwies sich als sehr schwierig und erschien zeitweise sogar aussichtslos. Wenige Jahre nach meinem Medizinstudim, etwa im Alter von 30 Jahren, gelang der Durchbruch, doch dauerte es, verhindert durch eine erneute langjährige und schwere Krankheit, nochmals zehn Jahre, bis eine erste schriftliche Fassung möglich wurde. In meiner medizinischen Dissertation von 2001 unter dem Titel »Leidensdruck und Leidenswiderstand« näherte ich mich der Problematik von einer medizinisch-psychotherapeutischen Seite her und legte den Schwerpunkt auf die Phänomene Leidensdruck, Leidenswiderstand, Therapiemotivation und therapeutische Beziehung.

In der hier vorgelegten Dissertation wird nun der Versuch gemacht, die Problematik des Leidens philosophisch grundlegend, methodisch-kritisch und systematisch zu behandeln. In der Einheit dieser

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

drei Hinsichten dürfte diese Arbeit nicht zu Unrecht beanspruchen, ohne Vorgänger zu sein. Ich hoffe aber auch, wirklich »durchgedrungen« zu sein, d. h. die Seinsstruktur des Leidens zum einen bis auf ihren letzten ontologischen Grund, zum anderen in ihrer reichen, aus ihr seinsnatürlich hervorwachsenden Vielfalt erhellt zu haben. Damit sollte das Fundament gelegt sein, um die Fragen nach dem Woher, Warum und Wozu des Leidens angehen zu können. Der Sinn des Leidens wird sich dann zwanglos als die Einheit der Antworten auf die drei Grundfragen ergeben. Weiß ich, was, woher, wodurch, wie und wozu das Leiden ist, dann und zwar nur dann ist mir der Sinn des Leidens in seiner Tiefe, Fülle und – wie sich zeigen wird – erstaunlichen Ordnung aufgegangen.

Wie man leicht sieht, gliedert sich der hier vorliegende erste Teil meiner Arbeit in drei große Abschnitte: Innerhalb der Grenzen des Phänomenalen – Auf der Grenze des Phänomenalen – Jenseits des Phänomenalen. Die Kernaussage findet sich im ersten Abschnitt, hier wird die Grund- oder Wesensstruktur des Leidens entschlüsselt. Der zweite Abschnitt beschäftigt sich mit Problemen des Leidens, die allein phänomenologisch nicht mehr zu bewältigen sind (wie z. B. den Problemen des Unbewussten, der Kausalität, der Intersubjektivität des Leidens). Hier sind andere Verfahren, vor allem das reduktiv-regressive Rückschlussverfahren, d. h. das Zurückfragen in die als notwendig oder wahrscheinlich anzunehmenden Seinsvoraussetzungen bestimmter Leidensphänomene, von nöten. Im dritten Abschnitt gebe ich schließlich einen Ausblick in die Wirklichkeitslehre oder Metaphysik des Leidens, die sich mit der Stellung des Leidens im Kosmos und im Leben beschäftigt.

Nachdem ich lange Zeit erfolglos nach einer Hochschule und einem Philosophen gesucht habe, der meine Arbeit zu betreuen bereit ist, eine Schwierigkeit, die wohl darin wurzelt, dass der Gegenstand dieser Arbeit sowohl philosophische als auch psychologische, therapeutische und medizinische Kenntnisse oder doch eine entsprechende Aufgeschlossenheit voraussetzt, ist es mir endlich gelungen, »fündig« zu werden. Ich danke allen voran Herrn Prof. R. L. Fetz von der Universität Eichstätt, der sich für die Betreuung meiner Arbeit bereit fand und sie als Promotion im Fach Philosophie annahm. Auch Herrn Prof. H.-L. Schmidt, Prodekan der Universität Eichstätt, danke ich von Herzen, da er ohne Zögern seine Unterstützung erklärte und mir alle verfahrenstechnischen Schwierigkeiten aus dem Weg räumte. Danken möchte ich auch Frau Sabine Sterr, die mir bei der Durchsicht und Korrektur des Textes sehr behilflich war.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Innerhalb der Grenzen des Phänomenalen

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

I. Der Horizont des Vorhabens

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

1. Fragestellung und Zielsetzung

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Buddha[3], *Platon*[4], *Paulus*[5], *Hegel*[6], *Schopenhauer*[7], *Marx*[8], *Kierkegaard*, *Freud*[9], *Sartre*[10], *Heidegger*[11], *Whitehead* u. v. a. erblicken im

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

Aufgrund dieser zwei Aspekte haben wir es bei der Wissenschaft vom Leiden mit einer typischen *Zwischenwissenschaft* (vgl. *Brandenstein* 1953, S. 1) zu tun. Einerseits ist sie eine Grundwissenschaft, ist also originäre Philosophie, andererseits ist sie, da sie ein spezifisches Lebensphänomen in den Blick nimmt, eine Spezialwissenschaft. Beides muss, um dem Leidend-Sein gerecht zu werden, berücksichtigt und integriert werden. Das wiederum heißt, dass wir sowohl grundwissenschaftliche Erkenntnismethoden (so vor allem die reduktive[12] Analyse) als auch spezial-wissenschaftliche Methoden (so die induktive Analyse) anwenden müssen, die einerseits aus einer Tiefenanalyse, andererseits aus einer breiten Empirie des Sachverhaltes selbst schöpfen.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

---

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Das Leiden als »Urphänomen des Lebens«

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Die konstitutionelle Konfliktträchtigkeit des Menschen: eine anthropologische Skizze

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

Alle tiefer gehenden anthropologischen Konzeptionen[16] sind sich

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

ist. Obwohl der Mensch sich mit jeder Entscheidung (und erst recht mit seinen Einstellungen und Gewohnheiten) festlegt und festlegen muss, geht ihm die sichernde, angst- und konfliktbefreiende Umwelteingepasstheit der Tiere ab, die ihre angestammten Grenzen aus innerem Antrieb nicht überschreiten. Diese Uneingepasstheit weckt im Menschen eine sich nie beruhigende Neugier[17] und zwingt ihn zu einer endlos neu- und weiterbauenden Selbstaktivität, die der Grund und

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

Nichts anderes meint *Sartre* (1973, S. 11), wenn er – sicherlich überspitzt – behauptet, der Mensch sei nur das, wozu er sich mache (»L'homme est ce qu'il se fait.«). Durch diese Selbstaufgegebenheit erweist sich das Menschsein aber als ein fundamental »prekäres«, nach *Gehlen* (1944, S. 31) sogar primär mangelhaftes Wesen, das eine vom Tier grundsätzlich abweichende Existenzverfassung aufweist: Der Mensch ist, wie *Scheler* (1947, S. 36) zuerst herausgearbeitet hat, weltoffen[18] und weltausgesetzt, ungesichert, schutzbedürftig und selbst-

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

---

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Sinnes- und Kommunikationsorgane, nicht aber die motorischen Fähigkeiten so auffällig entwickelt sind und sogleich Beziehung suchen und herstellen. Innerhalb dieser sozialen Matrix bildet sich schließlich das »Wunder des Ichseins« aus und setzt sich in selbstbewussten Gegensatz zu seiner Um- und Mitwelt, damit beweisend, dass im Menschen ein Faktor wirkt, der auf Fremdbestimmung nicht[21] reduzierbar ist, sondern früh und deutlich auf seine Selbstbestimmungsfähigkeit pocht. Mit dem Icherleben wird sich der Mensch aber wie kein anderes Wesen seiner selbst inne und findet, wie *Scheler* (1947, S. 44 ff.) richtig sah, den letztlich nicht objektivierbaren, weil als innere Quelle unentwegt lebendigen Ansatzpunkt, von dem aus er alle Weltsicht konstituiert. Es entsteht die Möglichkeit, die Welt als echt Anderes zu distanzieren und zu vergegenständlichen; es entsteht die Möglichkeit, den Mitmenschen als anderes Innesein zu gewahren und mit ihm in eine schillernde Beziehung von Vertrautsein und Fremdheit zu treten; ja es entsteht die Möglichkeit, in der Reflexion zu sich selbst in eine eigenartige Nähe-Distanz zu gelangen, sich selbst anzuschauen[22] und zu »behandeln«. All dies fasst *Plessner* (1981, S. 360–365) unter dem Begriff der »exzentrischen Positionalität« zusammen, die negativ besagt, dass der Mensch niemals so wie das Tier in einer ruhenden (allerdings dunklen) Mitte verbleibt, positiv dagegen meint, dass der Mensch die Fähigkeit und Tendenz hat, seine Mitte immer mehr zu erhellen und immer irgendwie »über sich hinaus« zu sein.[23] Am schärfsten kommt

---

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

---

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

---

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Erkenntnisertrag 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 Erkanntheit 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,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 substanziale 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-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ständlichende, 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 verborgenen 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 inständlich-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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 anschaubaren 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,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Strukturschichten 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;

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 aufzuhellen. 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 konkreterer 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.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 »nachzeichend« 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 Gesetzlichkeiten 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 wesenhaft 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).

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 transzendentale 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 Erkenntniskonzept 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*

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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. 71 f.): »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 Wesensschauen 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«

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»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,, 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 Vergleichung 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.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 vermittels 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«.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dann habe ich einen notwendigen Zusammenhang, eine Struktur beschrieben. Kann ich sogar beweisen, dass das Gegenteil – die Begrenzung eines Winkel 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 Effizienskausalität, 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-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 kreishafte 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. Entstammt 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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Selbstinnewerdung 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.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Exemplarbeispieles als Bewusstseinstatsache 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-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Abstraktions*prozess* 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-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 hintergehbar 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 nachgewiesen 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:

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 anschaubar 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.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 wesenhaft 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, folgenschwere Verwirrung stiftet, die bis heute die Philosophie schwer belastet.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

darin nicht einmal ihr Wesenhaftes[12] 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 bestimmbaren und auch allgemein umstrittenen Status nimmt die »transzendentale Deduktion« in der Kritik der reinen Vernunft (1881) von *Kant* ein (Transzendentale 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-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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, schreiten 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 transzendentale Bedingungen (transzendentale 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-erkenntnismäßig 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!

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 wesenhaft 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,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Denkenden 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 transzendentale 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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Bedingungszusammenhang 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 Bedingungszusammenhanges 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,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Heideggerschen 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 transzendentale 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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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, transzendentale 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,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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)

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 durchfühlte Reflexion erfahren und erkannt werden. So kann ich unmittelbar wissen, dass ich traurig bin, und zwar in reflexiver Selbstfühlung. Erkenntnis erfolgt also keineswegs nur gegenständlich-dezentriert, sondern kann sich auch reflexiv-intuitiv (ja sogar reflexiv-diskursiv) vollziehen. In diesem Fall wird immer eine inständlich-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 Existenzerhellung, 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-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 objektal 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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und in Bewegung[15] 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 hineinzuversetzen, 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.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 – objektal-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-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mehr bezeichenbar, 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.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 geistestaub 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 näherungshaft beurteilen – weit ist hier das Feld für Irrtümer und Täuschungen. Immerhin aber würde kaum jemand leugnen, dass das Leiden dem An-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Weltdinge – 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 beinharten Positivismus festhalten will, muss konsequent ein Phänomen wie das Leiden oder wenigstens seine denkerische und

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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).

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 »verfehlter 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,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 eigensten 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-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Niegewesensein 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 »überrationale«, 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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dadurch zu einem Weg unter anderen, diesen abgrundtiefen existenziellen Zwiespalt abzuarbeiten. 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 »Seiendsein« 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 Mangel[1] *an-*

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Weltdinge, 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 Fundamentalontologie«, 2007, unveröff.)

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 aktualunendlich, »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-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lich dauernd und endlich ausgedehnt), also ein aktives Geschehen, dem sogar ein erhaltend-bewahrendes Moment eigen sein müsste (eben solange 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-nichtseinkönnendes 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 Kontingenz, sein Entstehen, Werden und Vergehen beschränkt.* Und es ist in der Tat, wie Heidegger ausführt, die unbestimmte Existenzangst, in der wir von der Kontingenz, 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 abgrundtiefen 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 Seinseigenart sowohl des Menschseins wie der Natur in das Sein überhaupt zu projizieren. Vielmehr meint Sein, so jedenfalls bei Heidegger und

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 einei), die ebenfalls nur intuitiv und nicht mehr (nur) analytisch erfasst werden kann; wir werden sie als »bestimmte individuale 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 individuale 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.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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, »hingesetzt«.

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.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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:

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Seienden 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-

---

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

IV. Die zweite Differenzierung der Grundstruktur des Leidens: qualitative Fülle, relationale Logizität und gestaltliches Maß

»Entgegen einer viel gehörten Behauptung
binden und nageln uns die Leiden an das Leben:
es sind unsere Leiden, wir sind geschmeichelt,
sie ertragen zu können,
sie zeugen dafür, dass wir Wesen
und nicht Gespenster sind.«
(*Cioran*, Die verfehlte Schöpfung, 1979)

1. Allgemeine Vorbemerkung

Während die Ontologie des Leidens die einfachsten Urmomente, sozusagen den »Grund- oder Unterbau« des Leidens herauszuarbeiten sucht, ist die Phänomenologie des Leidens bestrebt, den weitaus lebensnäheren »Oberbau« der Leidensstruktur zu erhellen. Streng genommen besteht zwischen Ontologie im hier verstandenen Sinne und Phänomenologie kein Unterschied, da die erstere jene Grundmomente eines Sachverhaltes analysiert, die noch der Anschauung zugänglich sind und daher nicht – wie heute üblich – mit der Metaphysik gleichgesetzt werden darf, die ja transempirische Seinsvoraussetzungen eines gegebenen Sachverhaltes zu ermitteln sucht, während die zweite, die Phänomenologie, wenn sie einen philosophischen Anspruch hegt, durchaus in der Lage ist, die Grundmomente einer Gegebenheit zu erschauen. Von »Wesensschau« im Sinne Husserls möchte ich dagegen nicht sprechen, da dieser Begriff allzu schillernd ist und – in einer langen abendländischen Tradition, der sich auch Husserl anschließt – präjudiziert, dass Existenz (Dasein) und Essenz (Sosein) einer Wirklichkeit trennbar seien und jene zeitlich-akzidentiell, diese zeitlos-substantiell sei.[1] Es lässt sich aber zeigen, dass die Grundmomente von

[1] Eine genaue Analyse kann aufzeigen, dass jedes Seiende, das »existiert«, das »da« ist, eo ipso eine Struktur hat, also auch »so« ist. Ein absolut bestimmungsloses Sein ist ebenso unmöglich wie ein absolut unseiendes Wesen (vgl. *Brandenstein*, Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte, Kap. 10., Essenz und Existenz, 1957). Im Übrigen ist es von diesem Standpunkt aus gleichgültig, ob man die Existenz (wie Husserl) der Essenz oder (wie Sartre) die Essenz der Existenz nachordnet, man bewegt sich in dergle-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

allem Innerweltlichen zeitlich und dennoch nicht »unwesentlich« oder »akzidentiell« sind, und umgekehrt die Folgemomente einer Sache sehr wesentlich sein können. Das wird die Leidensanalyse nach und nach darlegen.

Das seinsmäßig Erste, gleichsam der Kern, die Basis eines Phänomens ist sein konkreter, individueller, einzigartiger Gehalt, sein qualitatives Moment, das überhaupt erst möglich macht, dass es »da«, dass es »im Sein« ist, im Fall unseres Exemplarbeispieles z. B. die Lebensangst. Ohne ihn kann sich das ganze Phänomen nicht geben und würde einem Bewusstsein nicht erscheinen können. Wer von Geburt an blind ist, dem lässt sich durch keine Beschreibung vermitteln, was ein Zinnoberrot ist. Wer noch nie ein tief ergreifendes Leid erfahren hat, dem lässt es sich nicht herbei erklären. Dagegen kann auch ein Blinder das logische Verhältnis zwischen Unterordnung und Entsprechung oder eine mathematische Ableitung begreifen.

Der Gehalt ist es, der uns an seinem Gehaltsein zeitlich zugleich die logischen Zusammenhangsstrukturen und die quantitativen Gestaltungen eines Sachverhaltes mitgibt. Das gilt schon für die sinnliche Wahrnehmung: Eine reine, alogische und quantitätslose Empfindung gibt es nicht. Darum verkehrt *J. Locke* (1988, Bd. I, S. 146–158; vgl. *Kienzle* 1997, S. 89–117; vgl. *Brandenstein* 1976, Das Problem der Sinnesqualitäten, S. 92–96) den wahren Sachverhalt, wenn er meint, die primären Gegenstandsbestimmungen seien die mathematischen, die sekundären die qualitativen Momente. Diese Korrektur nötigt, auch

---

chen, Existenz und Essenz auseinander reißenden Denkfigur. Natürlich ist zu beachten, dass »Existenz« nicht gleich »Existenz« ist. Ob ich mit »Baum« nur ein Phantasiebild oder einen physischen Gegenstand meine, ist nicht nur der Existenz nach, sondern eben auch der Essenz nach verschieden. *Existenzweise und Essenzweise sind einander stets korrelat*. Existenz meint also nicht nur ein physisches Sein der Welt, sondern jedes »wirkliche Sein«. Und selbstverständlich ist ein Gefühl, eine Phantasie, ein Charakterzug nicht weniger wirklich als ein realer Stein oder sonst ein Weltding. Darum führt Husserls Methode der »epochalen Reduktion«, die das angeblich zufällige Wirklichsein eines Phänomens zugunsten seines angeblich notwendigen Wesensseins einklammert, zu einer unheilvollen »Verbiegung« des Phänomens. Kurz: Ein jedes Phänomen als reine Bewusstseinsgegebenheit ist vollwirklich, ist »da«, »im Sein« (womit nicht nur materielles bzw. welthaftes Sein gemeint ist), und hat damit zugleich eine, genauer je seine Struktur, sein Sosein, sein »Wesen« als einen Strukturzusammenhang, der individuelle und allgemeine Strukturmomente enthält. Ist die phänomenale Gegebenheit als ganze kontingent, dann ist es auch seine Wesensstruktur; ist sie als ganze notwendig, dann ist es auch ihr Dasein. Kontingenz und Notwendigkeit eines Phänomens müssen eigens und anderweitig ermittelt werden.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kants (1981, S. 48–75) Auffassung zu verwerfen, die besagt, die quantitativen Momente der Zeitlichkeit und Räumlichkeit eines sinnlich vermittelten Sachverhaltes entstammten allein der Anschauung des Subjektes und seien keine Eigenschaften des Phänomens (bzw. des Dings an sich), während er die qualitativen Momente sicher nicht dem Subjekt, aber auch nicht dem »Ding an sich«, sondern – in letztlich dunkler und unbefriedigender Weise – wohl am ehesten unserer Leiblichkeit zuordnet (was natürlich dann zu Selbstwidersprüchen führt, wenn der Leib nicht nur als »Erscheinung«, als bloßes Phantasma, sondern auch als »Ding an sich«, als physikalische Realität genommen wird). Kann man aber ernstlich glauben, dass die melodiöse Abfolge einer Tonkomposition oder der komplizierte räumliche Aufbau eines Organismus vom wahrnehmend-anschauenden Subjekt herrühre und in das Phänomen »transzendental« hineinprojiziert werde? Wie hätte denn dann die Melodie vom Komponisten über die nach Kant zeitlich und räumlich unbestimmte materielle Welt vermittelt werden sollen? Wie die Natur den Organismus ohne Raumbestimmung aufbauen können?

Obwohl also der Gehalt das seinsmäßig Erste und Grundlegende eines Sachverhaltes ist, und obwohl er in der Regel in seiner klaren und intensiven und keineswegs – wie *Leibniz*[2] meinte – verworren-diffusen qualitativen Bestimmtheit gegeben ist, fällt es uns unendlich schwer, einen Gehalt zu beschreiben. Das beweist nicht, dass wir das qualitative Moment einer Farbe, einer Melodie, einer Trauer, einer Handlung usw. nicht erfassen, nicht »denken« könnten, sondern es beweist, dass die Sprache sich leichter tut, Zusammenhänge darzustellen. Trotzdem beweisen gerade die Dichter und die herausragenden Phänomenologen,

[2] *Leibniz* (Von dem, was jenseits der Sinne und der Materie liegt, 1966, S. 411–422; Neue Studien über den menschlichen Verstand, Vorrede, 1967, S. 125; Monadologie, 1967, Kap. 25, Schriften zur Logik und Methodenlehre, 1966, S. 22–24) nimmt an, dass die Sinnesqualitäten die subjektiven Wirkungen (Wirkungserscheinungen) der »vorsinnlichen«, etwa zahl- und größenmäßig bestimmten Dingeigenschaften, ja dass jene die undeutliche, »konfus« oder »diffus« zusammengesetzte Auffassung (»Begriffe«) von diesen seien. Hierin folgt er weitgehend dem Lockeschen Konzept der primären und sekundären Qualitäten und verkennt die einfache, unzusammengesetzte, wesentlich mit ihrer Qualität gefüllte Gehaltseite eines Seienden, z. B. der Farbe eines Gegenstandes. Bei der Untersuchung des leiblichen Schmerzen werde ich darzulegen versuchen, dass sich die spezifische (sinnliche) Qualität eines Phänomens sehr wohl nicht nur, wie Leibniz meint, klar, sondern auch deutlich beschreiben, bestimmen und distinkt von anderen sinnlichen Qualitäten abgrenzen lässt.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass auch mit Sprache das qualitativ Eigentümliche eines Phänomens umschrieben werden kann. Ist dies auch im Falle des Leidens möglich?

2. Der qualitative Kerngehalt des Leidens: die schmerzliche bzw. negativ-diskrepante Betroffenheit

2.1. Betroffenheit und Getroffenheit (Erleiden, Widerfahrnis, affectio): die Doppelseitigkeit des Pathos

Wenn wir ein bestimmtes Leiden abspüren und meditieren, z. B. den seelischen Schmerz eines Scheiterns, einer Scham, des Verlustes eines geliebten Menschens oder die verzweifelte Todessehnsucht unseres Exemplarbeispieles, dann stellen wir zweifellos etwas »Innig-Intensives«, »Innerliches«, »Uns-Angehendes«, »Ergreifendes«, »Bewegendes«, »Erschütterndes«, Schmerzlich-Reißendes, persönlich Bohrendes und Brennendes fest. Von irgendetwas – von einem Verlust, einem Scheitern, einer Demütigung, einem Mangel, einem Missverhältnis – *ge*troffen, sind wir tiefinnig bewegt, sind wir *be*troffen. Diese innere Gemütsbewegung ist zunächst ein Berührtsein, ein inneres Schwingen, eine »Selbstresonanz«, die ich, wenn unbestimmt bzw. neutral, Betroffenheit, wenn schmerzlicher Natur, die *leidvolle bzw. negativ-diskrepante Betroffenheit* nennen möchte. Das in der Einleitung gegebene Standardbeispiel bestätigt dieses Ergebnis: Das Geborenwerden ist ein Widerfahrnis, ein Getroffenwerden, das unserer Selbstbestimmung vollständig entzogen ist. Dass und wie wir dieses Ereignis erleben, hängt dagegen von uns selbst ab; hier waltet das Betroffensein, das Innig-innerliche Mitschwingen. Da in meinem Fall die Geburt mit Schmerz, Leid und schwerer Not verbunden war, wurde aus der sonst neutralen affectio (Erleiden) eine leidvolle afflictio (Beeinträchtigung), aus dem leidfreien Erleben ein Leiden, ein leidvolles Betroffensein.

Betroffenheit ist aber keineswegs gleich Betroffenheit. Es gibt leidlose, und es gibt beglückende, d. h. neutral-diskrepante und positiv-diskrepante Betroffenheiten. Neutral-diskrepant ist z. B. eine einfache, leidfreie Wunschregung, die um ihre baldige Erfüllung weiß; positiv-diskrepant ist etwa das Staunen, die (positive) Überraschung, die Ehrfurcht u. a. m. In allen Fällen bildet sich eine Kluft zwischen dem Betroffenen und der Wirklichkeit aus, die ihn trifft und betroffen macht. Die Modalität ihrer Beziehung kann neutral, negativ und positiv sein,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihre Ausrichtung horizontal oder vertikal. Die Ehrfurcht ist eine positiv-vertikale, der Neid eine negativ-horizontale, die Dankbarkeit gegenüber einem Freund eine positiv-horizontale Diskrepanz. Negativ-vertikal wäre das Sündenbewusstsein gegenüber Gott oder die Angst des Untergebenen vor seinem Chef. Während die positive Betroffenheit erhebt, erhöht, erweitert, befreit, mitreißt, drückt uns die leidvolle Betroffenheit nieder, beengt, zerreißt, lähmt, entleert, »schmerzt und wütet«. Daher schränkt sie auch das Freiheitsgefühl ein und erzeugt ein Gefühl von Abhängigkeit, Auslieferung, Ohnmacht, Fremdbestimmung. Gewiss kann uns die beglückende Betroffenheit auch überwältigen, so z. B. die Erhabenheit eines Sonnenaufganges, aber sie beschenkt und erhebt, während die leidvolle Betroffenheit, wie unser Exemplarbeispiel zeigt, entfremdet und der inneren und äußeren Stimmigkeit beraubt.

Wie es dazu kommt, wissen wir noch nicht, doch soviel ist klar: Die leidvolle Betroffenheit ist nicht nur ein Gedanke, eine Vorstellung, gewiss kein Entschluss und keine Handlung. Vielmehr ist sie irgendwie eine »Gemütsbewegung«, gleicht einem Gefühlszustand, einer Stimmung, einem Affekt; sie erzeugt einen emotionalen Schwingungszustand, der die Folge einer »Resonanz« ist, die eine lebendig-gespannte, lebendig-zwieträchtige Einheit zwischen dem Betroffenen und der Wirklichkeit, die ihn leidvoll trifft, herstellt (vgl. *Wandruszka*, Das Gefühl als Synthesis der Existenz, 2007, S. 29–47).

Wenn die Betroffenheit mit einer Getroffenheit, mit einem Widerfahrnis, einem Erleiden zusammenhängt und in uns jene Resonanz auslöst, was ist dann das Erleiden? Es ist kein Leiden, kein subjektiver Vollzug, sondern ein *objektiver Wirkungszusammenhang*. Etwas erleiden kann nur eine solche Wirklichkeit, die fremdbestimmbar ist, also Objekt einer anderen Bestimmung werden kann. Ein absolutes, rein selbstbestimmendes Wesen (worunter wir uns Gott denken), das nie Objekt einer Bestimmung ist, kann darum nichts erleiden. Der Mensch dagegen kann Objekt von inneren und äußeren Fremdeinwirkungen werden, und eben dieses Geschehen nennen wir (im Sinne des Pathosbegriffs des *Aristoteles*[3], 1974, S. 70) *Erleiden*. Ob es sich neutral,

[3] Aristoteles (1974, S. 70) versteht unter Pathos also explizit weder das bloße Erleben noch das Fühlen (die »Leidenschaft«) noch das wahrnehmende Empfinden noch das Leiden, sondern das Erleiden, das passive Fremdbestimmtwerden im Gegensatz zum initiativen Handeln, so etwa, wenn jemand einen Messerstich erleidet. *Weizsäcker* (2005) dagegen subsummiert in seiner »Pathosophie« unter »Pathos« alle genannten

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

positiv oder negativ auf den Betroffenen auswirkt, lässt sich a priori nicht bestimmen und hängt wesentlich von der Konstitution, Auffassungsart, Verarbeitungsweise und Reaktion desselben ab: Wir erleiden einen angenehm warmen Sonnenstrahl nicht weniger als einen Messerstich und sind dabei passive Objekte, die allerdings schon mit der ersten Berührung den Vorgang aktiv mitbestimmen. Die Passivität geht also nur seinslogisch der Aktivität voraus, zeitlich gesehen vollziehen sie sich gleichzeitig. Die Begriffe Erleiden (affectio), Widerfahrnis, Getroffenheit und Pathos im engeren Sinn meinen also dasselbe. Die Gleichsetzung von Gefühl (Affekt, Leidenschaft) und Erleiden (affectio), die weit verbreitet und vielleicht auch sprachlich bedingt ist, ist darum falsch. Ob das Leiden notwendig und immer an irgendeine Art des Erleidens gebunden ist, wird zu prüfen sein.

Was die leidvolle Betroffenheit betrifft, kann es, das sei schon hier eingefügt, eine allgemeine negativ-diskrepante Betroffenheit nicht geben. Vielmehr gestaltet sie sich sofort, d. h. uranfänglich, in eine qualitativ konkrete Richtung fort: Da ist die Betroffenheit der Angst, der Trauer, der Verzweiflung, der quälenden Leere, des Ärgers, der Scham, der Reue, der unerfüllten Sehnsucht, der depressiven Missstimmung, der Entscheidungsunfähigkeit, der kognitiven Desorientierung usw., die alle ihr eigenes qualitatives Moment haben und auf die anderen nicht zurückgeführt werden können. Darum muss hier eine subtile Deskription und Analyse vorgenommen werden. Während z. B. in der Trauer das drückend-hemmende, aber auch sich ergebende Moment vorherrscht, dominiert in der Verzweiflung das reißend-zerreißend-spaltende, aber auch aufbegehrende, rebellische Moment. Wir werden später erarbeiten, wie diese vielen Leidensgestalten im Grunde miteinander zusammenhängen, aus einer komplexen Grundstruktur hervorgehen und einen »Kalkül« bilden.

Soviel dürfte bis hierher klar geworden sein: Ohne das besondere qualitative Betroffenheitsmoment im Leiden wäre das Leiden nicht erlebbar, nicht gegeben. Dieses Moment ist die Mitte und das Fundament der nun im Folgenden dargelegten Leidensstruktur. Die Komplexität dieser Struktur ist unerwartet groß und vielschichtig, aber genau des-

---

Aspekte, was für eine durchdringende Klärung der komplexen Verhältnisse sehr hinderlich ist. Auch *Spinoza*, der unter »Leiden« (Übersetzung von »passiones«) primär das Erleiden (also affectio) versteht (Ethik, 3. Teil, 2. Definition, 1887, S. 151), setzt Leiden, Leidenschaft, Erleiden (affectio), Unlust und Gefühl (Affekt, Leidenschaft) weitgehend gleich. So tut es auch jeder Naturalismus.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wegen wird sie uns über die Natur und die Stellung des Menschen in Sein und Leben tiefstens aufklären. Was also kann uns die leidvolle Betroffenheit an objektiven Strukturmomenten vermitteln? Was trägt sie – dem naiven Auge verborgen – an Qualitäten, Zusammenhängen und Gestaltaspekten in sich?

2.2. *Die zwei komplementär-polaren Urqualitäten der leidvollen Betroffenheit und ihre Einheit: Schmerz und Last (»Brennen« und »Bedrücken«)*

> »Hast du die Schmerzen gelindert je des Beladenen?«
> (*Goethe*, Prometheus)

Wie schon im Falle der ontologischen, allereinfachsten Grundstruktur des Leidens so stoßen wir auch hier, auf der neuen Ebene, auf eine dem Leiden eigentümliche Polarität. Denn die Qualität der leidvollen Betroffenheit kommt gar nicht »einfach« vor, sondern spaltet sich sofort zwiefach auf. Gemäß der oben entdeckten Doppelstruktur von Hemmung und Zwietracht im Gestaltungswesen des Leidens finden wir zwei Urqualitäten des Leidens, die nicht aufeinander zurückgeführt werden können, dennoch oft gemeinsam oder gemischt auftreten, wobei eine Qualität zumeist dominiert. Es handelt sich um den *Leidensschmerz und die Leidenslast*. Jener ist eine Art schwer beschreibbare innerlich reißende Oszillation, eine blutende, schreiende Wunde, in ihrem Wesen »laut«, dynamisch, bewegt, erregend (deren Wesensstruktur wir noch eingehend erhellen werden), während diese eher stumm lastet, beschwert, erdrückt, hemmt, lähmt. Beide aber »quälen«, d. h. beide dauern in ihrer Leidenswirkung, ohne dass wir sie sogleich aufheben könnten, und natürlich kennt jeder Mensch beide Leidensweisen und weiß, wie sie sich anfühlen und ineinander übergehen können. Dabei finden wir, dass das Leiden in *akuten* Fällen meistens mit dem Schmerz beginnt und, wenn es *chronifiziert, übermächtig oder hoffnungslos* wird, in zermürbende Last übergeht. Es gibt aber auch Leiden, die unmerklich beginnen, gleichsam schmerzlos, doch irgendwie eine allgemeine, schwer fassbare Bedrückung erzeugen und erst dann, wenn gewisse Grenzen des Erträglichen überschritten sind, in heftigen Schmerz umschlagen. Gewisse psychische Störungen wie die Depression neigen eher zur Last, andere dagegen, wie z. B. die Pa-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nikstörung oder die Soziophobie, zum seelischen Schmerz. Beide bilden letztlich die Grundqualitäten jener oben beschriebenen Doppelgestaltung des Leidens in Hemmung und Zwietracht, die Last eher bei der Hemmung, der Schmerz eher bei der Zwietracht stehend, und stellen darum ein Zwillingspaar dar, dessen Beachtung und Erforschung noch manche Erkenntnis zu Tage fördern wird. In jedem Fall kann Leiden außerhalb der Schmerz-Last-Qualität nicht erfahren werden. Unser Exemplum, auf diese Aspekte hin betrachtet, untermauert das gewonnene Ergebnis: Die nach der Geburt plötzlich auftretende Funktionsstörung (ein Verschluss des Magenausganges) musste bei der ersten Nahrungsaufnahme zu massivem körperlichen und sicherlich zu schwerem seelischen Schmerz führen, der sich dann später in eine komplexe Lasterfahrung der leiblichen und überhaupt gesamtmenschlichen Existenz verwandelte.

Die erkenntnistheoretische oder epistemologische Relevanz dieses Ergebnisses liegt auf der Hand und ist von großer Bedeutung: Im Gegensatz zu *Aristoteles* (1974, S. 45), der in seiner Seinsbetrachtung zwar das individual-einzeln-qualitative Moment als Komponente des Seienden sah (und mit dem Begriff der »ersten Substanz« bezeichnete), aber für die philosophische Wissenschaft weitgehend als irrelevant erklärte, erkennen wir, dass eine jede Erkenntnis ihre Basis in der präzisen Aufhellung der einzeln-qualitativen Bestimmungsseite eines Seienden, hier des Leidens, hat. Wer dies überspringt oder vernachlässigt, wie z. B. *Kant* am Beginn seiner »Kritik der reinen Vernunft«, der bezahlt später bei der Ermittlung der allgemeineren Strukturen des Seienden einen hohen Preis. Der so genannte *Nominalismus* erhält aus der qualitativen Gehaltlehre sein objektives Recht, denn Gehalte sind nie konstruktiv, abstraktiv und »universal«, sondern nur direkt-intuitiv-anschauend fassbar; doch er übertreibt dann entschieden, wenn er die Möglichkeit von allgemeinen objektiven Strukturen prinzipiell bestreitet. Das sehen wir im übernächsten Abschnitt.

2.3. *Der leibliche Schmerz*

Monistische Theorien vom Menschen, z. B. leibphänomenologischer Provenienz (Fuchs, Weizsäcker), setzen entweder den seelischen und den leiblichen Schmerz gleich oder betrachten die beiden Phänomene als verschiedene Ausdrucksformen der einen Lebenskraft. Dahinter

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

steht zweifellos der starke Wunsch, jedem anthropologischen Dualismus a priori den Weg abzuschneiden. Sachlich beruft sich dieser Monismus auf die unzweifelhaft gegebene strenge Lebenseinheit des menschlichen Daseins. Doch ratlos steht eine solche Anschauung vor allen polaren und antagonistischen Phänomenen der leibseelischen Existenz des Menschen. So beweist schon die einfache Empirie, dass leibliche Schmerzen leidfrei gespürt werden können, bzw. dass gelitten werden kann, ohne leibliche Schmerzen zu empfinden. Seitens der Neurobiologie wird dies durch den Befund bestätigt, dass körperliche Schmerzen gemäß der anatomischen Lokalisation in einer bestimmten Region der Gehirnrinde, dem sensorischen Cortex, wie man sagt, »somatotopisch« abgebildet und verarbeitet werden, während psychisches Leid keine Somatotopie aufweist und mit Strukturen im frontalen limbischen System (dem »Gefühlshirn«) korreliert. Die Neurochirurgie ihrerseits vermag bei therapieresistenten Schmerzen durch die gezielte Läsion gewisser Stellen im cingulären Cortex, der zum limbischen System gehört, zwar nicht das Schmerzempfinden, aber das damit verbundene Leiderleben zu beseitigen (vgl. *Bader und Hell* 2000, S. 162). Die Theorie von *W. James*,[4] der auch neuerdings *T. Fuchs* (2000, S. 231 ff.) folgt, wonach der qualitativ charakteristische Gehalt eines Leidens (z. B. der seelische Schmerz einer Angst, einer Verzweiflung etc.), ja überhaupt aller Gefühle ausschließlich leiblich-sensualer Natur sei und von den Leibempfindungen geliefert werde, kann nur durch eine Kategorialanalyse der beiden Phänomene überprüft und geklärt werden. Das Ergebnis aus unserer Sicht ist, dass seelisches Weh und leiblich-sinnlicher Schmerz kategorial verschieden, nichtsdestotrotz in vieler Hinsicht analog strukturiert sind. Dies schließt keineswegs ihre zweifellos starke Wechselwirkung aus, im Gegenteil, die Analogie ermöglicht das reichhaltige Zusammenspiel von Leiden und Schmerz.

[4] »Meine Theorie dagegen ist die, dass die körperlichen Veränderungen direkt auf die Wahrnehmung der erregenden Tatsache folgen, und dass das Bewusstsein vom Eintritt eben dieser Veränderungen die Gemütsbewegung ist … dann *ist* der Empfindungskomplex … die Gemütsbewegung … Die Gemütsbewegung ist hier weiter nichts als das Gefühl eines körperlichen Zustandes, und sie ist rein körperlich bedingt … Wenn wir nämlich irgendeine starke Gemütsbewegung vorstellen und dann versuchen, von dem Bewusstsein derselben alle Empfindungen ihrer körperlichen Symptome abzuziehen, dann werden wir finden, dass wir nichts übrig behalten, kein »psychisches Material« (*James* 1909, S. 376–379). Man sieht, wir haben hier eine rein leib-sensualistische Gefühlstheorie vor uns.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vor allem *Weizsäcker* (1987a, S. 27–47) ist es in bewundernswerter Weise gelungen, die Analogie der seelischen und leiblichen Schmerzen herauszuarbeiten, während er die ontologische Differenz wohl nicht prinzipiell bestreitet, aber nicht tiefer bedenkt. Das ist auf dem Hintergrund seiner lebensphilosophischen Position verständlich.

Nun, worin besteht die Differenz und worin die Analogie der beiden Urphänomene Schmerz und Leid? Der leibliche Schmerz ist zunächst, das kann nicht genügend betont werden, ein Zeichen von Lebendigkeit, ja eine Leistung, die nicht selbstverständlich ist, sondern auch gestört sein und versagen kann. Die Unfähigkeit, Schmerzen zu empfinden, ist darum eine Beeinträchtigung und führt nicht von ungefähr zu schweren Verletzungen und Verstümmelungen. Das vorherrschende Moment des Schmerzes als leiblich-seelischer Realität ist zweifellos sein sinnlich-leiblicher, empfindungshafter Gehalt. Diese einzigartige qualitative Charakteristik lässt sich als Bohren, Brennen, Reißen und Beißen[5] umschreiben. Im Unterschied zu anderen leiblichen Unlustphänomenen wie Jucken, Übelkeit, Müdigkeit etc. bohrt sich der Schmerz, gleichsam sinnlich den Leib entleibend, in den Leib hinein. Dabei unterdrückt er andere Sinnesqualitäten, z. B. lokale Tastempfindungen, die Libido oder den Appetit, oder führt zu Funktionsstörungen (etwa der Verdauung, der Atmung, der Bewegung und Haltung). Überhaupt ist er ein großer motorischer Anreiz, entweder im Sinne der Ruhigstellung oder einer das Übel zu beseitigen bestrebten Aktion. Im Unterschied zu den epikritischen Sinnesqualitäten von Farbe und Ton entspringt er im Leib und verbleibt im Leib, weist also nicht (oder nur indirekt) über sich auf Weltgegenstände hinaus. Darum ist er auch nur »von innen« wahrnehmbar und kann weder objektiviert noch intersubjektiviert werden (Letzteres ist bei den Warm- und Kaltempfindungen u. a. teilweise möglich, wie die Verwendung von Thermometern beweist). Ähnlich den Triebqualitäten des Hungers und der Schlaf-, Ausscheidungs-, Sexual- und Atembedürfnisse ist der Schmerz eine Drangempfindung[6] (wieder im Unterschied zu Farbe,

[5] Das Wort »Schmerz« und das lateinische Wort »mordere« (beißen) sind etymologisch verwandt und drücken auf diese Weise die Eigenart des leiblichen Schmerzen aus, sich gleichsam in den Leib hinein zu beißen, hinein zu bohren. Gerade chronischen Schmerzen eignet solch eine Selbstzerfleischungstendenz.

[6] Die Behauptung von *H. Schmitz* (1964, S. S. 183–192), der Schmerz sei ein qualitätsloser, gegen einen Widerstand anarbeitender Drang, nur Drang, lässt sich schon rein phänomenologisch nicht halten. Er wäre ja dann von einem Ess- oder Ausscheidungs-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Geruch, Geschmack, Ton usw.), doch zeigt er nicht wie diese einen Mangel, sondern ein »Zuviel« von etwas Fremdem an. So drängt er nicht zur Befriedigung eines leiblichen Grundbedürfnisses, sondern vergegenwärtigt mit seiner eigensten Qualität, mit seinem Reißen, Bohren, Brennen, etwas Leib- und Lebensfremdes, ja Leibfeindliches, gegen das der Organismus auch sofort, z. B. durch irgendwelche Reflexhandlungen, aufbegehrt. Ja der Schmerz selbst ist ein Zuviel, ein Fremdes, vor allem wenn er chronifiziert und nicht mehr im Dienst der Anzeige einer Integritätsstörung steht. *Fortlage* (bei Diederichs 1930, S. 87) geht noch weiter und spricht dem Schmerz eine Dynamik zur Selbstaufhebung zu:

»Ein vollkommener Schmerz würde ein Zustand sein, dessen Streben auf nichts anderes ginge als das Aufhören seiner selbst, und dessen Streben in jedem Augenblicke vollkommen misslänge.« (*Fortlage*, System der Psychologie, Leipzig, 1855, Bd. 1, S. 300 ff.)[7]

Der Schmerz besteht aber nicht nur aus reiner Qualität, sondern ist immer auch räumlich, zeitlich und relational strukturiert. Das räumliche Moment erfahren wir an seiner spezifischen Lokalisation und Ausdehnung, das zeitliche an seiner Dauer, Rhythmik (z. B. Pulsieren), seinem Kommen und Gehen. Darüber hinaus steht er immer in einem sachlogischen, relationalen Kontext: Er ist der Schmerz dieses Menschen, aufgrund dieser und jener Bedingungen (Krankheit, Überforderung, Medikamente, soziales Umfeld etc.), in einer bestimmten sinnhaften, darum verstehbaren Lebenssituation auf dem Hintergrund einer verstehbaren Lebensgeschichte. Dagegen ist das seelische Weh niemals unmittelbar räumlich ausgedehnt, allerdings zumeist im Sinne einer Ausdrucksatmosphäre räumlich »ergossen«. Aus all dem geht klar hervor, dass der Schmerz vom Leib her auf das Erleben des Betroffenen, auf sein Ich, eindringt und kein Vollzugsgeschehen, kein Akt des Betroffenen selbst ist. In dieser Hinsicht ist der Schmerz genauso ein

drang nicht zu unterscheiden. Außerdem lehrt die Erfahrung vielfältig in ihrer Qualität unterschiedene Schmerzen, z. B. brennende, bohrende, ziehende, stechende, drückende usw. Schmerzen. Richtig sagt Schmitz, dass der Schmerz ein gegen einen Widerstand anarbeitender Drang sei. Den Widerstand bietet primär der Leib selbst auf, etwa wenn ein schmerzendes Glied sich verspannt.

[7] *Weizsäcker* und *Schmitz* scheinen hierin Fortlage zu folgen, ohne auf ihn Bezug zu nehmen.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bloßer, an sich passiver Gegenstand (bzw. eine Gegenstandsseite, nämlich des Leibes), ein eshaftes Geschehen wie eine Farb-, Warm-, Druck-, Duft- oder Hungerempfindung.

Demgegenüber entspringt ein seelischer Schmerz (z. B. in Folge einer Demütigung) nicht primär dem Leib, sondern dem Erleben des Betroffenen, seinem Selbstgefühl und muss von ihm subjektiv als echter eigener Akt vollzogen werden. Der seelische Schmerz ist ein Gefühl, eine Emotion, ist immer ichhaft, personal, keine Empfindung; darum ist er auch ein Aktgeschehen und kein Objekt der Wahrnehmung. Das wird dadurch bewiesen, dass wir den leiblichen Schmerz völlig leidfrei distanzieren und trotzdem wahrnehmen können, während eine Angst, eine Verzweiflung, eine Trauer nie völlig distanziert erlebt werden können bzw. sich, wenn das doch gelingt, auflösen. Was wir als Betroffene am leiblichen Schmerz aktmäßig vollziehen und vollziehen müssen (um ihn zu erleben), ist die Wahrnehmung und nicht die Schmerzqualität selbst, die wir gar nicht produzieren können – sie wird uns vom Leib her autonom gegeben und aufgedrängt. Im Übrigen sind auch die anatomisch-physiologischen Grundlagen der leiblichen und seelischen Schmerzen verschieden, auch wenn sie in gewissen zerebralen Zentren (z. B. Gyrus cinguli anterior) zusammenlaufen können. Sowohl physiologisch, psychologisch als auch ontologisch müssen leiblicher Schmerz und seelischer Schmerz also unterschieden werden, was ihre komplexe Wechselwirkung natürlich nicht ausschließt.

Diese Einsicht sollte nun jedoch ihrerseits nicht in einen radikalen Dualismus abgleiten, der die Analogie und dadurch mögliche innige Einheit der beiden Phänomene verkennt. Sowohl der physische als auch der seelische Schmerz sind Phänomene der Unruhe, Spannung und Beeinträchtigung; sie bedrängen, setzen unter Druck, erzeugen, wenn sie das subjektive Maß der Erträglichkeit übersteigen, die Situation der Ausweglosigkeit und Not. Wir erleben in ihrem »Reißen«, »Zerren«, »Brennen« einen Kampf verschiedener Kräfte, Gegensätze, die aufeinander prallen und nicht selten um Leben und Tod ringen. Auf diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass ihre Dynamik offen und unentschieden ist, nichtsdestotrotz, wie *Weizsäcker* (1987a, S. 27–47) richtig betont, aber einer Entscheidung zustrebt. Doch muss es nicht dazu kommen – es gibt chronisch physische wie chronisch seelische Schmerzzustände, die nie enden. Analogizität waltet ebenfalls, wie Weizsäcker, Gebsattel, Freud und Buytendijk gesehen haben, in der

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

drohenden Entfremdung und Desintegration von Ich und Leib im Falle des leiblichen Schmerzen und Ich und Ich im Falle des seelischen Leidens. Während eine angenehme Empfindung wie z. B. ein Streicheln in der Regel unreflektiert in das Icherleben als ichzugehörig integriert wird, tritt der leibliche Schmerz aus der Ichsphäre heraus und macht sich als fremdes, feindliches Es-Geschehen geltend. Es droht der Verlust der menschlichen Integrität, unabhängig davon, ob es sich um eine physische, eine intrapsychische oder eine psychosoziale Verletzung handelt. Darin wurzelt die analoge ethisch-wertmäßige Qualität beider Schmerzformen: Wir erleben tatsächlich nicht nur im seelischen Schmerzleid, sondern auch im physischen Schmerz dieses »Das soll nicht sein!«, wie *Weizsäcker* (1987a, S. 27–47) sagt, dieses »So kann es nicht weitergehen!«, »Aufhören!« – vielleicht die geistig tiefste Analogizität von körperlichem und seelischem Schmerz, die uns lehren könnte, dass wir in der Auslieferung an den physischen Schmerz nicht nur unsere Nichtshaftigkeit und Kontingenz erfahren, sondern dass hinter aller Physis eine große dynamische Sinnordnung und Geistigkeit lebt (*Leibniz*, Monadologie 1966, S. 451 ff.; *Brandenstein*, 1955, S. 118–213). Trotzdem wird die Analogie durch die vielen ähnlichen Züge nicht zur Identität -

»Die Zeichen in den beiden Systemen sind völlig verschiedene und können nicht mit der gleichen Wissenschaftssprache wiedergegeben werden. Es besteht also ein »Bedeutungssprung.« (*Adler*, S. 262, siehe Uexküll 1998b).

denn der körperliche Schmerz ist immer eshaft, d. h. primär apersonal, imponiert viel stärker als Verhängnis und kann nur mittelbar, d. h. nicht durch einen reinen Willensakt, beeinflusst werden, während das Seelenleid, weil es jemeinig ist und aus der personalen Mitte entspringt, durchaus durch Wille und Einsicht direkt beeinflusst werden kann. Es genügt, auf die vielen Lebensphänomene hinzuweisen, die das Auseinandertreten beider Schmerzformen zeigen, um ihren Wesensunterschied zu konstatieren. *Heinrich v. Kleist* (1982, S. 883, Brief an Marie von Kleist) war von einer solch abgrundtiefen Verzweiflung befallen, dass er die schmeichelnd-glänzende Wärme eines morgendlichen Sonnenstrahls als unerträglich empfand. Andere leiden am Verlust eines geliebten Partners, an einem Reueschmerz, einer Versagensangst, einer Demütigung, einer Ungerechtigkeit bis zur seelischen Zerreißung, wüssten aber von keinem physischen Schmerz zu berichten. Wieder andere empfinden die höllischsten körperlichen Qualen

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und verharren in stoischer innerer Ruhe. Auf seinem Sterbebette schreibt *Epikur* an seinen Freund Idomeneus:

»Indem ich den glückseligen Tag meines Daseins erlebe und zugleich beende, schreibe ich euch dies. Harnzwangbeschwerden folgen einander und Durchfallschmerzen, die keine Steigerung in ihrer Stärke übrig lassen. Doch entgegen tritt all dem in meiner Seele die Freude über die Erinnerung an alle mir gewordenen Erkenntnisse.« (*Epikur* 1965, S. 21)

Und manche gar, wie viele Gebärende und Spitzensportler, nehmen zwar den körperlichen Schmerz präzise wahr, fühlen ihn aber nicht als Leid, als Weh, sondern nahezu neutral als bloße Körperempfindung. Der Grund, den sie dafür selbst angeben, sind ihr Glück und ihre Freude über das zur Welt kommende Kind bzw. über den trotz Schmerzen erkämpften Erfolg. *Weizsäcker* (1987a, S. 27–47) hat gewiss recht, wenn er viele analoge Züge zwischen körperlichem und seelischem Schmerz feststellt – das Bedrängende, die Not, den Konflikt, das Krisenhafte, die drohende oder eingetretene Entfremdung, die Entscheidungsnotwendigkeit, den Riss, das Verhängnisvolle, das Nicht-Sein-Sollen –, und natürlich verschmelzen in der lebensvollen Welt der Not beide Schmerzweisen oft bis zur Unkenntlichkeit miteinander. Ja wir wissen heute, dass sie sich gegenseitig erzeugen und modulieren können, oft in komplexester Weise, nämlich durch eine vom Subjekt geleistete Bedeutungskopplung (*Adler*, S. 265, bei Uexküll 1998b). Doch blendet *Weizsäcker* zwangsläufig das Eigenständige der beiden Schmerzgestalten aus, wenn er sie undifferenziert behandelt und in ihnen immer und ausschließlich den Kampf eines Es mit einem Ich sieht. Für den seelischen Schmerz im Leiden ist das entschieden zurückzuweisen. Hier kämpft ein Ich mit sich selbst, z. B. ein »Angst-Ich« mit einem »Mut- oder Hoffnungs-Ich«. Verkennen wir diesen ontologischen Rangunterschied zwischen leiblichem und seelischem Schmerz, dann setzen wir die Würde des leidenden Subjekts aufs Spiel. Ein »Es«, das meine Verzweiflung, meine Trauer, meine Angst, meine Empörung macht, nähme mir meine Personalität, meinen existenziellen Sinn, und mit meinem Ichsein und meinem Sinn die Wahrheit und den geistigen Ernst meines Leidens und meines Daseins. Im Leidensschmerz kämpft nicht das Ich mit einem Es, sondern mit sich selbst! Im leidenden Ich ringt das Ich mit dem Ich, und es ringt um seine Einheit, Integrität und vor allem, wie *V. Frankl* (1989, S. 70 ff.) betont, um seinen Sinn und seine zentrale Aufgabe in diesem Leben,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die durch ein bislang unassimilierbares, anscheinend sinnloses Leid bedroht werden.

Zusammengefasst: Der leibliche Schmerz ist weder das Leiden selbst noch eine Komponente des Leidens, sondern, wie andere Übel auch, ein bestimmter Gegenstand des Leidens, also ein Leid. In seiner ursprünglichen Leiblichkeit kann er als eine leibliche Selbstaffektion betrachtet werden, mit der das Eindringen von etwas Fremdem angezeigt werden soll. Dass der Schmerz biologisch sinnvoll ist, beweisen jene Kranken, die keine leiblichen Schmerzen empfinden können (etwa aufgrund der Zerstörung des Thalamus) und sich deswegen in einem fort verletzen. Der leibliche Schmerz markiert Grenzen, er hebt die Differenz von eigen und fremd hervor, ja er scheint aufgrund dieser Leistung in den frühen Entwicklungsphasen des Kindes am Aufbau des psychophysischen Selbst und des Körperbildes beteiligt zu sein, womit er zu einem wichtigen Faktor der raumzeitlichen Individuation in der Welt wird.

3. Der seinslogische Ring des Leidens: Leidender – Leidensakt – Leidübel

Wenn es stimmt, dass die Betroffenheit die gemüthaft resonierende Antwort auf eine Getroffenheit ist, dann fragt sich, wer oder was wie getroffen und betroffen ist?

Die Antwort liegt nahe: Weder ein Nichts noch ein lebloses Ding, sondern nur ein Lebewesen, ein Wesen, das zum Erleben und Mitleben fähig ist, kann leidend resonieren, also innerlich mitschwingend betroffen sein. Ohne einen Leidenden gibt es kein Leiden. Nennen wir ihn das *Subjekt des Leidens, den Leidenden*.

Doch das genügt nicht, denn das Leiden will vollzogen werden, und das wieder ist nur möglich, wenn es ein »Woran« gibt, an dem es sich vollziehen kann. Und so ist es auch: Jeder, der leidet, leidet an oder unter etwas, auch wenn dies oft verhüllt oder diffus oder überhaupt unbestimmt ist (wie im Fall der existenzialen Angststimmung Heideggers, 1979, § 40). Einer leidet unter einem Verlust, der andere an einem Versagen, der dritte an einer Kränkung, der vierte an Einsamkeit, der fünfte an Sinnlosigkeit, der sechste an einer Leere oder an einer Krankheit, einer Verfolgung, einer Ausbeutung, an seinem »Geworfensein« überhaupt, seiner Kontingenz usw. Dieses »Woran« des Leidens nenne

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ich das *Objekt des Leidens, das Leid, den Leidensgegenstand oder kurz das Übel*. Es muss sich dabei nicht immer um ein »Objekt« im echten Sinne, um ein Anderes handeln, es kann auch das Subjekt selbst bzw. eine Eigenschaft desselben sein. So leiden viele an ihren Ängsten, ihrer Unentschlossenheit, einer Unfähigkeit, sich abzugrenzen, einer Antriebslosigkeit, ihrer Gewordenheit, Zeitlichkeit usw. Trotzdem, ein »Woran« allemal, sei es objektaler, sei es subjektaler, sei es bestimmter, sei es unbestimmter Art.

Wenn im Leiden jemand an etwas leidet, dann vollzieht er in diesem Kontext sein Leiden, und das ist das dritte Moment, der *Leidensvollzug*, das *»Leidleiden«*: Der Leidende leidet an einem Leid. Und indem er an etwas leidet, wird dieses etwas zum Leid, zum Übel und dadurch wieder er selbst zum Leidenden. Man sieht: Hier liegt eine so genannte logische Wechsel- oder Ringbedingung vor. Wie der Leidende ohne Leid nicht ist, so das Leid nicht ohne Leidenden. Allerdings macht erst das Subjekt des Leidens irgendein oft zunächst neutrales Etwas zu seinem Leidensgegenstand, während dieses Etwas – ein Verlust, eine Demütigung usw. – das Leidenssubjekt provoziert, in den Leidensring einzutreten. Denn kein Ereignis, z. B. ein beleidigender Vorgesetzter, kann mich unmittelbar leiden machen, sondern erst dadurch, dass ich mir seine Ausfälle »zu Herzen nehme« (!), werde ich leidend. Hier erkennen wir das enorm aktive Moment im Leiden: Jeder macht sich sein Leiden letztlich selbst, so sehr er dazu auch genötigt worden sein mag. Ein direkter Zwang ist unmöglich, bzw. wäre mit der Zerstörung des Subjekts und der Unmöglichkeit des Leiderlebens überhaupt verbunden.

Damit wird die Ringstruktur und ihre Auslösung durchsichtig: Irgendetwas trifft mich, wir nannten dies weiter oben die »Getroffenheit« (das Erleiden, das Widerfahrnis); ich beziehe diese auf mich (nehme es mir zu Herzen, bewerte sie als bedrohlich) und erzeuge so in mir selbst die Betroffenheit, die unmittelbar den Leidensring von Leidendem, Leidensakt und Leid erzeugt. Dabei wird deutlich, dass diese drei Momente zeitlich zugleich bestehen, während die Getroffenheit der Betroffenheit in gewisser Hinsicht zeitlich vorausgeht. Das leidende Subjekt im Exemplum ist das Neugeborene (die Mitleidenden der Mitwelt und ihre Rückwirkung auf das Kind nicht zu vergessen!). Das Übel, woran es leidet, ist zunächst die körperliche Funktionsstörung mit ihrem Schmerz, der Verunsicherung, Angst, Störung des Selbstgefühls, Ohnmachtsgefühl usw. nach sich zieht. Der Leidensvollzug

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

realisiert sich im Erleben erst des körperlichen Schmerzes, dann der genannten Leidensgefühle, und, wie betont, bestimmen sich Leidender, Leidübel und Leidensakt auch hier gegenseitig. So verstärkt bekanntlich ein Angstgefühl einen körperlichen Schmerz, zum einen, weil die Wahrnehmung sensibilisiert wird, zum anderen weil Angst zu körperlicher Spannung führt, die ihrerseits Schmerzen verstärkt. Das wiederum wirkt auf die Angst zurück und steigert ihre Leidqualität, das seelische Weh der negativen Leidbetroffenheit.

Epistemologisch handelt es sich bei der Ringstruktur des Leidens um eine »Formalie« mit universalem Charakter. D. h. allem, was irgendwie Leiden ist, inhäriert diese Struktur, und zwar objektiv, denn ein Leiden ohne die Ringbedingung von Leidendem-Leidensakt-Leid kann per se nicht in sich bestehen. Das beweist das Teilrecht des Universalismus gegen den Nominalismus, der in allen Allgemeinstrukturen nur konventionale Willkürbegriffe, »Namen« (nomina) sieht, während jener die objektive[8] Existenz der Universalien behauptet. Doch auch dieser übertreibt, wenn er die Universalien von den konkreten Dingen ablöst und sie ontologisch vor und über die Konkreta stellt. Zwar sind sie ablösbar, doch nur im Denken vom Denken und für das Denken. Für sich können allgemeine Strukturen nicht bestehen, d. h. »subsistieren«, denn sie sind ja gerade dadurch allgemein, dass sie mehrere konkrete Einzeldinge, diesen insistierend, real allgemein umfassen. Damit fällt auch der Kantische Transzendentalismus, der behauptet, die »Allgemeinbegriffe« würden vom denkenden Subjekt den Einzeldingen gleichsam aufgeprägt oder in sie hinein projiziert. Man fragt sich, wie z. B. die Ringstruktur des Leidens (vor aller Leiderfahrung!) oder die Säugetierstruktur der Schimpansen (vor aller Welterfahrung!) bereits im Denken sollen vorbestanden haben? Dass dies zu absurden Folgerungen führt und letztlich in einem absoluten Fichteschen Idealismus enden muss, liegt auf der Hand. Die Lösung ist letztlich viel einfacher und natürlicher: Vollwirklich sind nur Einzel-

[8] Objektiv meint hier natürlich nicht das von einem Betrachter unabhängige Bestehen einer Sache in der materiellen Dingwelt, sondern meint soviel wie »sachhaft«, in der Sache selbst bestehend und eben nicht nur vom Betrachter willkürlich gemeint, konstruiert oder bezeichnet. Bei der »Sache« wiederum muss es sich nicht um ein »Außenweltding« handeln, sondern jedes Etwas kommt hier in Frage, also auch rein bewusstseinsimmanente Sachverhalte wie z. B. das Leiden, das Wollen, ein Gefühl oder eine reine Phantasie usw.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dinge, Einzelereignisse, Einzelgeschehnisse; doch tragen diese Individua objektiv in sich allgemeinere oder allgemeine Strukturen, die das Denken aufgrund seiner eigenen allgemeinen Strukturmomente (logische Kategorien usw.) aufzufassen fähig ist und von den Konkreta ablösen und für sich im Denken betrachten und behandeln kann. Daraus aber zu schließen, sie bestünden in einem reinen Universalienhimmel, ist eine Hypothese, die unplausibel und im Übrigen widerlegbar ist.

4. Die dynamisch-dialektische Diskrepanz als die gestaltlich-quantitative Seite des Leidens

Betrachten wir das zweite Moment des Leidensringes – den Leidensakt – phänomenologisch genauer, dann geraten wir in das »Herz des Leidens«. Denn hier eröffnet sich – nach den qualitativen Leidensgehalten und dem logischen Leidensring – die *spezifische Einheitsgestaltung des Leidens*, also seine seelenquantitative Seite.

Damit sich ein Akt vollziehen kann, muss er an etwas »ansetzen«. Wir wissen schon, dass dies im Falle des Leidens das Woran des Leidens ist. Dies impliziert die Positionierung eines Leidensgegenstandes, wie sie in der Wahrnehmung eines Übels anhebt: Ich erfahre vom Tod eines Freundes und bin erschüttert. Da diese Erfahrung als Kenntnisnahme ein aktiv-setzendes, genauer nachsetzendes (*Brandenstein* 1966b, Kap. 10–18) Moment besitzt, dürfen wir hier von der Affirmation oder – neutraler – von der Positionierung dessen sprechen, woran ich dann leide, hier z. B. an einem Verlust in Form der Erschütterung. Dieses erste Moment in der Konstituierung des Leidensaktes muss sich auch dann konstituieren, wenn das Übel, woran ich leide, überwiegend negativ bestimmt ist wie etwa im Falle eines Verlustes, einer Entbehrung, einer unbestimmten Leere usw. Denn mit dieser Negativität wird erstens das Fehlen von etwas Positivem mitgesetzt, wodurch zweitens in gewissem Sinne auch die Negativität selbst »gesetzt«, eben wahrgenommen, erlebt wird wie im Falle des Verlustes einer Gliedmaße oder, wie in unserem Exemplarbeispiel, der Geborgenheit.

Zweifellos wird im Leiden diese Negativität aufgenötigt, sie wird erlitten. Doch wäre das Leiden unmöglich, wenn hierin reine Notwendigkeit oder totaler Zwang waltete. Schon phänomenologisch zeigt sich, dass hier ein Moment der Eigenaktivität, der Freiheit, der zwar nicht freiwilligen, aber freien Hinnahme mitwirkt. Wäre dem nicht

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

so, dann glichen wir dem Stein, der einen Schlag erleidet, ohne diesen mitempfinden zu können. Somit gilt, dass der Betroffene im Leidensakt eine *unfreiwillig erlittene, aber selbst und damit partiell frei mit vollzogene Leidposition und Leidaffirmation* konstituiert: Ich erlebe eine Demütigung, einen Arbeitsplatzverlust, ein Zerwürfnis, eine Diffamierung, eine Krankheit, im Exemplarbeispiel einen Schmerz und leide daran. Ohne diese Leid- bzw. Übelpositionierung würde kein Leiden anheben, es wäre nichts als Erleiden, nichts als passiv-unerlebte Einwirkung.

Aus dieser Leidpositionierung entspringt aber sogleich, d. h. zeitlich zugleich, nur der Seinsfolge nach später, ein zweites, gegensätzliches Moment, nämlich ein »Nein!«. Jedes Leiden begehrt gegen das unfreiwillig erlittene Übel auf, wenigstens als spontane emotionale Wertung. Das ist das *Negationsmoment im Leidensakt*, dem allerdings ein eigentümliches Profil eignet. Das zeigt uns jedes Beispiel: Ich leide gerade deswegen, weil ich das Erleiden des Übels nicht verhindern kann, sondern unfreiwillig erdulden muss. Da wird, während ich z. B. konzentriert arbeite, Lärm gemacht, den ich nicht abstellen kann, aber abstellen will. Ich will etwas und kann es nicht – das ist eine ohnmächtige Aktivitätsintention. Die Negation im Leiden ist also ein *freiwillig vollzogener, aber frustraner Abwehrversuch*.[9] Das wird durch die gegenteilige Annahme sofort bewiesen: Könnte ich jedes Übel, das ich zu erleiden drohe, schon in seinem allerersten Beginn abwehren, dann müsste ich niemals leiden. Während also die Leidposition das unfreiwillig-hinnehmende Moment im Leidensakt ist, ist die Leidnegation das freiwillig-abweisende, aber frustrane Moment im Leidensakt. Jene setzt genötigt das Übel in das Erleben herein, diese versucht vergeblich, das Übel aus dem Erleben und Leben wegzusetzen.

Da nun beide Momente zugleich bestehen, wenn auch in der angegebenen ontologischen Folgeordnung, entsteht unvermeidlich eine *Diskrepanz*, und zwar eine solche Zwietracht, die zugleich statisch und dynamisch ist und darum »oszilliert«. Dabei wurzelt das *statische Moment* in der Vergeblichkeit der Leidentfernung, also in einer Handlungsohnmacht, während das *dynamische Moment* in dem unablässigen Begehren gründet, das Erleiden des Übels (gegen einen Wider-

[9] Treffend sagt *Schopenhauer*: »Denn alles Leiden ist nichts anderes als unerfülltes und durchkreuztes Wollen.«

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stand) aufzuheben, also in dem Wunsch, das Leiden zu überwinden. In jedem Leiden waltet demnach ein Widerstreit:

»Denn immer erst der Widerstreit selbständiger und eigengesetzmäßiger Teile zu ihrer Funktionsstellung in einem Ganzen, mit dem sie solidarisch sind und das es mit ihnen ist, ist der allgemeinste ontologische Grund zur Möglichkeit von Leid und Schmerz in einer Welt überhaupt, wie immer auch die besonderen causae secundae aussehen mögen, die Leid und Schmerz im irdischen Lebewesen in dieser und jener Form hervorrufen.« (*Scheler* 1923, S. 53)

»Es ist ein überaus dialektisches Spiel, das sich im Phänomen des Leidens bekundet … Die Zweiheit will nicht mehr Eines sein und die Einheit will ihr Sein nicht aufgeben und in diesem Wechselspiel zwischen einer um ihr Sein kämpfenden Einheit und einer in und aus dieser Einheit werdenden Zweiheit besteht der Prozess des Leidens.« (*Diederichs* 1930, S. 55)

Da es sich bei der Einheit dieser beiden Momente um eine prekäre Gleichgewichtslage handelt, die jederzeit entweder in eine überwiegende Affirmation des Übels (etwa als Duldung, Ergebung, Beschönigung etc.) oder in eine überwiegende Negation des Übels (als Kampf, Aufbegehren usw.) abgleiten kann oder eben in labiler Weise erhalten bleibt, entsteht eine *potentielle Dialektik des Leidens*, die wesenhaft offen ist. Wie zu sehen, begegnen wir hier auf höherer Stufe dem Moment der Leidenszwietracht aus der Seinsgrundstruktur des Leidens wieder, und das ist kein Zufall. Denn mit dieser *statisch-dynamischen Dialektik* sind wir in die Mitte des Leidens eingetreten, in der sich die Leidensstruktur gewissermaßen rundet. Dabei wird offenbar, dass die Einheitsstruktur des Leidens eben diese *dynamisch-statisch-dialektische Diskrepanz* ist, in der die Vielschichtigkeit, Labilität, Konfliktträchtigkeit und ontologisch grundhafte Unabgeschlossenheit des Leidens gründet. Wer leidet, der entbehrt unfreiwillig und ohnmächtig des Seins und sehnt sich doch mit allen Kräften nach seinshafter Fülle. Mit dieser Umschreibung der statisch-dynamisch-dialektischen Diskrepanz des Leidens klärt sich weiter und tiefer auf, was der Schmerz im Leiden ist: kein physischer Schmerz, keine einfache sinnliche Empfindungsqualität (wie der leibliche Schmerz oder die leibliche Unlust), sondern eine bestimmte Konstellation von seelischen Kräften, die ein konfliktuöses »Reißen« oder gar »Zerreißen« beinhaltet, das durch ein Müssen und Nicht-Wollen des Leidens, ein Wollen und Nicht-Können der Leidaufhebung konstituiert wird. *Der seelische Schmerz des Leidens ist darum nichts anderes als die gefühlte und durchlebt-durch-*

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

littene dynamisch-statisch-dialektische Diskrepanz, als die innerste seelische Qualität des komplizierten Leidensaktgefüges.[10]

[10] In seiner wuchtig-klassischen Art formuliert *Hegel* (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, 1970, S. 144) diese Diskrepanz wie folgt: »Als Schranke, Mangel wird etwas nur gewusst, ja empfunden, indem man zugleich darüber hinaus ist. Die lebendigen Dinge haben das Vorrecht des Schmerzes vor den leblosen … weil sie als lebendig die Allgemeinheit der Lebendigkeit, die über das Einzelne hinaus ist, in ihnen haben, in dem Negativen ihrer selbst sich noch erhalten und diesen Widerspruch als in ihnen existierend empfinden.«

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

V. Überzeitliche und zeitliche Grundgenese des Leidens

1. Die reale Vorbedingung des Leidens: das Erleiden (affectio) als Grenzerfahrung und seine zwei Grundformen »Widerstand« und »Widerfahrnis«

> »… nämlich gerade das Leben spüren, heißt am Leben leiden.«
> *(Nietzsche)*

Was bisher »Getroffenheit« hieß, ist nichts anderes als das »Erleiden«. Und eben dies steht am Anfang der Genese des Leidens. Was ist das Getroffenwerden (Erleiden, affectio, Pathos i. e. S.)? Es ist, wie schon *Aristoteles* (1974, S. 70) in seiner Kategorienschrift schrieb, die dem initiativen Tun (poiein) gegenüberstehende »Weltkategorie« unseres möglichen »Objektwerdens« (pathein): Etwas, das nicht ich bin bzw. nicht in mir ist (oder zu sein scheint), wirkt auf mich ein, affiziert, ja affligiert mich. *Spinoza* (1887, S. 151) formuliert dies präzise auf folgende Weise:

»Ich sage, dass wir tätig sind (handeln), wenn etwas in uns oder außer uns geschieht, dessen adäquate Ursache wir sind, d. h., (nach der vorigen Definition), wenn etwas in uns oder außer uns aus unserer Natur erfolgt, das durch sie allein klar und deutlich erkannt werden kann. Dagegen sage ich, dass wir leiden (pati), wenn in uns etwas geschieht oder aus unserer Natur etwas folgt, wovon wir nur die partiale Ursache sind.«[1]

[1] »Leiden« (pati) meint hier also eindeutig »Erleiden« (affectio, Widerfahrnis) und nicht Gefühl, Leidenschaft, Unlust, Angst, Trauer usw. Gibt es doch sogar nach Spinoza Gefühle (Affekte, Emotionen), deren vollständige, also adäquate Ursache wir selbst sind, da wir sie nicht von außen erleiden, sondern selbst ihre innerste Quelle sind, und die sich *Spinoza* (1887, S. 151, 3. Definition) deshalb auch nicht scheut, »Tätigkeiten« im vollen Sinne zu nennen. Recht besehen wird aber, wie noch zu zeigen sein wird, überhaupt kein Gefühl von außen erzeugt, sondern bestenfalls ausgelöst. Kein Verlust kann unmittelbar Trauer, kein Erfolg unmittelbar Freude, keine Drohung unmittelbar Angst machen. Allerdings machen auch wir selbst unsere Gefühle nicht im Sinne einer freien

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hinter dem Phänomen des Erleidens verbirgt sich bekanntlich ein großes, schwer lösbares metaphysisches und erkenntnistheoretisches Problem: Wie kann etwas, das ich erlebe, das also, insofern ich davon weiß, *von mir* konstituiert ist, wie kann solches ursprünglich *nicht ich* sein und gar noch in mich hineinwirken? Rein phänomenologisch erleben wir das Erleiden als ein Geschehen, das irgendwie in mich oder wenigstens auf mich eindringt, also »von außen« kommt. Zumindest ist rein erlebnismäßig unzweifelhaft, dass das, was da an oder mit mir geschieht, nicht initiativ von mir ausgegangen ist. Andererseits gilt ebenso zweifelsfrei, dass dieses erlebte Geschehen, insofern ich es erlebe und also »für mich« habe, nur durch mich selbst »für-mich« werden konnte. Wie lässt sich dieses Paradox verstehen und auflösen? Offensichtlich nicht rein phänomenologisch, was besagt, dass *im Falle des Erleidens eine Transzendenz in je meine Erlebnisimmanenz hineinreicht*, die sich nicht vollständig immanentistisch oder transzendental aufheben lässt. Es bleibt, so könnten wir auch sagen, immer ein letztlich unerfahrbarer, phänomenologisch nicht »gebbarer« Rest an Transzendenz, den wir nicht anschauen, sondern nur erahnen, vermuten, erschließen oder glauben können. Auflösen lässt sich das Paradox daher nur, wenn wir Wirkfaktoren, »Kräfte«, Mächte annehmen, die originär auf mich einwirken können und deren Einwirkungen durch mich mitvollziehbar sind, also nicht-originär, sondern »mimetisch« durch mich nachgesetzt und in mich aktiv-rezeptiv hinein genommen werden. Nur in diesem Fall, wenn es ihn denn gibt, bliebe sowohl die Eigenkonstitution des Erleidens als erlebtes, subjektives Geschehen als auch die Möglichkeit einer originären Fremdeinwirkung gewahrt.

Klassischerweise kennen wir drei Richtungen, aus denen solche assimilierten Fremdeinwirkungen einwirken können: aus dem gesamten sinnlich vermittelten Weltgeschehen, das uns gleichsam »horizontal« begegnet; aus dem Traumleben bzw. überhaupt aus dem »Unbewussten«, das in je mein Bewusstsein »aus der Tiefe« hereinwirkt; und aus dem sittlichen Gewissen, das »aus der Höhe« in die Immanenz des

---

Willenshandlung, sondern bereiten sie vor, ermöglichen sie nur, ja »züchten« sie oft. Im Wesen *ergeben sich* die Gefühle als die inneren, naturgemäßen, insofern »notwendigen« Folgen unserer (meist unreflektierten) Selbstbestimmung und unseres Selbstverständnisses. Gefühle sind der aktive, weder wie die Willenshandlungen frei gesetzte noch durch äußeren Zwang erlittene, sondern innerlich gebundene und bindende Spiegel unseres Selbstseins, unseres seelischen Lebens. Sie sind also weder (von außen) erlitten noch frei gewollt, frei gesetzt, sondern, wenn man so will, »von innen erlitten«.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erlebens eintritt. In allen drei Richtungen scheint das menschliche Bewusstsein transzendierbar, und es ist klar, dass es in allen drei Fällen diese Transzendenzen als Transzendenzen zwar selbst erkennen und konstituieren muss, aber in ihren Ursprüngen nicht voll erfassen kann, eben weil sie in ihren Ursprüngen jenseits der Erfahrung liegen.

Diese Einsicht verschärft sich, wenn wir den Ursprung unseres Daseins in den Blick nehmen. Da der Mensch vor aller Selbstbestimmung ins Sein gebracht ist und sich darin vorfindet (*Heidegger* spricht etwas despektierlich von »Geworfenheit«, 1979), ohne daran initiativ mitgewirkt zu haben, ist er je schon »Objekt«, d. h. »Seiendes durch Anderes«, allerdings durch ein Anderes, das verborgen ist. Natürlich gilt es, diese naive Evidenz philosophisch einzuholen, d. h. herauszuarbeiten, wie es möglich ist, dass ich mich überhaupt als ein Seiendes, das nicht von sich her entstanden ist, wissen kann. Denn eines ist klar: Diese naive Evidenz kann nur von mir her konstituiert sein, heißt, sie ist als mein Wissen je meine geistige Leistung. Doch kann dies philosophisch nicht genügen, vielmehr muss aufgewiesen werden, was der Grund meines Überhaupt-Geword(f)enseins ist, was mich ermöglicht, was mich ins Sein gehoben und dadurch als aktuales Objekt und potentiales Subjekt situiert hat.

Leicht ersichtlich ist das eine Frage, die jegliche Phänomenologie transzendiert, denn deren Grenze liegt bekanntlich da, wo die unmittelbare Selbsterfahrung und Selbstkonstitution aufhört. Der seinsgebende Grund meines Seins als Bewusstsein ist also notwendig meiner Anschauung entzogen und kann daher nur, wenn überhaupt, als notwendige Bedingung meines Seins als Bewusstseins aus eben demselben *regressiv erschlossen* werden. Damit gehört dieses Problem in die Metaphysik des Leidens und Erleidens. Da sich jedoch andererseits alles Leiden an einem Widerstand oder einem Widerfahrnis entzündet, also dem Leiden als subjektivem Aktgefüge vorangeht, muss es auch schon hier behandelt werden. Wie genau?

Jedes Leiden ist, wie das Exemplarbeispiel zeigt, ein aktuales Nicht-Können-aber-Wollen oder Nichtwollen-aber-Müssen. Insofern ist es eine subjektive *Grenzerfahrung*. Dies impliziert die Begrenztheit, damit Endlichkeit des leidenden Subjektes: Es kann unmöglich alles, unmöglich absolut sein, und also muss es noch Anderes, ein »Nicht-Ich« oder ein »Über-Ich« (im nichtpsychoanalytischen Sinne) geben. Zwei Möglichkeiten kommen hier in Betracht, die seit Urzeiten bekannt sind: Entweder ist das Subjekt initiativ tätig und wird gehemmt

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

oder es erleidet ein Widerfahrnis, ein »Unglück«, wird also bedrängt, eingeengt, verletzt. Diese Doppelung entspricht der initiativ-rezeptiven Doppelnatur des Menschen: Er kann in initiativ-schöpferischer und in rezeptiv-aufnehmender Weise aktiv sein. Entsprechend kann er in beidem gestört werden. *Widerstand und Widerfahrnis sind die beiden Grundmöglichkeiten des Pathos im Sinne des Erleidens, der Affektion*. Es muss aber betont werden, dass weder der Widerstand, den unser Tun erleidet, noch das Widerfahrnis, das uns trifft, notwendig leidvoller Natur sind. Jeder Sportler kennt lustvoll erlebte Widerstände, jeder Abenteurer lustvoll erlebte Widerfahrnisse. Leidvoll werden diese beiden Formen des Erleidens erst aufgrund eines subjektiven Wertungsgeschehens, das wir bald näher untersuchen. Wenn wir leiden, dann allerdings muss dieses Leiden mit einer der beiden grenzsetzenden Formen des Erleidens verbunden sein, mit dem Widerstand oder mit dem Widerfahrnis (oder mit beiden). Schon der Stoiker *Epiktet*, der »Apostel der sittlichen Freiheit« (Capelle), sah dies klar und deutlich:

»Wer den Gegenstand seines Begehrens nicht erreicht, ist unglücklich; ein anderer ist unglücklich, weil ihm das widerfährt, was er gern vermeiden will.« (*Epiktet* 1925, S. 26)

Alles Erleiden impliziert darum eine Grenzerfahrung, die allerdings nicht notwendig leidvoll erlebt werden muss. Steigert sich diese Grenzerfahrung aber zur Hemmung eines lebendigen Strebens, das trotz seiner Vergeblichkeit nicht aufgegeben werden kann, dann erhält sie einen leidvollen Charakter.

»Was ist dieses Leid? Es ist im Grunde stets eine unmittelbare Behinderung der Entfaltung des menschlichen Daseins, eine unmittelbare Lebenshemmung: möglich wird es nur dadurch, dass der Mensch einesteils erlebend tätig, anderenteils aber auch dem Erleiden unterworfen und dabei mangelfähig, anschlagbar ist. Ohne Bewusstsein – und das ist die Erlebnisfähigkeit im weitesten Sinne – könnte er selbstverständlich auch kein Leid erleben; und wenn er nicht wesentlich selbsttätig wäre und in und mit dieser Selbsttätigkeit sich entfalten würde, könnte er auch keine eigentliche Behinderung erleiden und Erleiden wäre für ihn überhaupt natürlich und nicht leidig.« (*Brandenstein* 1948, S. 12)

Ähnlich *Schopenhauer* (1859, Bd. I, §56): »Leiden ist Hemmung des Willens, von der Erkenntnis begleitet, das Ausbleiben seiner Befriedigung.«

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Am weitesten geht *Jaspers* (1948, S 492): »Leiden ist Einschränkung des Daseins, Teilvernichtung; hinter allem Leiden steht der Tod.«

Leiden ist also notwendig an ein Erleiden, Erleiden aber nicht notwendig an ein Leiden geknüpft: Ein Wesen, das leiden kann, muss begrenzt und entstanden sein, d. h. es ist geworden, gesetzt, geworfen, nicht primordial sein eigener Herr, sondern hat von Gnaden einer zunächst verborgenen Seinsquelle sein Dasein *erlitten*. Damit offenbart sich der primäre Objektstatus eines des Leidens fähigen Wesens, eines endlichen Subjektes. Genau dieses Erleiden-Können ist aber nicht nur Grenze oder gar Mangel, sondern eröffnet die Möglichkeit von Wechselwirkung und Kommunikation! Ob diese förderlich, neutral oder schädlich sind, ist offen – im Leiden sind sie mindestens unangenehm, hemmend, irritierend, manchmal verletzend. Gewiss jedoch sind Wechselwirkung und Kommunikation nur möglich, wenn das Erleiden, die affectio, in ihren beiden Formen von Widerstand und Widerfahrnis möglich ist. Daher ist die vollständige philosophische Einholung der Möglichkeit des Erleidens ein genuin metaphysisches Problem und wird uns in der Metaphysik des Leidens wieder beschäftigen.

Ohne Erleiden demnach kein – immer irgendwie reaktives – Leiden, selbst dann, wenn sich das Erleiden sehr unmerklich wie z. B. bei einer langsam sich einschleichenden Depression entwickelt. Damit wird auch klar, dass das Erleiden zwar die notwendige Voraussetzung des Leidens ist, nicht eigentlich aber in den Leidensring gehört, also Leiden (pati, pathein) keineswegs, wie z. B. *W. Blankenburg* (2002, S. 17–31) meint, mit Erleiden (affectio) identisch ist. Das Erleiden löst unter Umständen, aber keineswegs notwendig das Affektgefüge des Leidens aus, verursacht es jedoch nicht, sondern ist nur sein »Anlass«. Die Ursache des Leidensringes ist der Leidende selbst, ja es ist der Leidende, der von sich her eine »äußere« Einwirkung als »für ihn äußere« und für ihn abträgliche überhaupt konstitutiv bestimmt, wenn auch nicht initiativ bewirkt. Wie wir später sehen werden, gibt es eine sehr interessante endliche Anzahl von Erleidens-Konstellationen, also von Kausal- oder Wechselwirkungsverhältnissen des Leidens.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Die Intentionalität des Leidens

Wenn wir »Leiden« nicht nur als passives und blindes Erleiden verstehen, sondern als eine Antwort auf einen »feindlichen« Widerstand bzw. auf ein subjektiv bedrohliches Widerfahrnis, dann kommen wir nicht umhin, darin einen Selbstvollzug, einen spezifischen Akt des Betroffenen zu erblicken. Die Kernstruktur dieses komplexen Aktes habe ich in den vorigen Kapiteln dargelegt, sie ist die dynamisch-dialektische Diskrepanz. Jetzt steht der Hinweis auf ein Moment aus, das man dem Leiden für gewöhnlich nicht zurechnet: das Moment der Intentionalität. Was bedeutet es?

Im Anschluss an *F. Brentano* (1982, vgl. Einleitung, S. IX–XXI) und *E. Husserl* meint Intentionalität, dass jeder Selbstvollzug eines lebenden Wesens, zumal eines bewussten Wesens notwendig auf ein »Etwas«, auf einen »Inhalt« gerichtet, und zwar aktiv und sinnhaft gerichtet ist. Woher dieser Inhalt kommt, ist zunächst offen und nicht entscheidend, besonders Husserl sah seine Quelle in der Welt und ihren Gegenständen. Und zweifellos, wir leiden an allerlei, was aus der Welt – aus der Natur, dem Leib und der Mitwelt – an uns herantritt. Naturkatastrophen, Verletzungen, Krankheit, Seuchen, Verfolgungen, Verleumdungen, Intrigen, Missverständnisse, Isolierung, Ausgrenzung usw. schaffen Situationen, an denen der Betroffene leiden kann, wenn auch nicht muss. Um all diese Widerfahrnisse aber als Übel zu erleben, muss sich der Betroffene ihnen im Sinne der Aufmerksamkeit wahrnehmungsmäßig zuwenden, sie intentional-rezeptiv aufnehmen, sie intentional als Übel bewerten und gegen sie wenigstens emotional aufbegehren. Alle vier Teilkomponenten implizieren intentionale Aktivitäten, ohne die das Leiden unmöglich konstituiert werden könnte.

Darüber hinaus können wir auch reflexiv an uns selbst leiden, an unserem Aussehen, unserer Endlichkeit, an unserem sozialen Status, unserer beruflichen Erfolglosigkeit, unseren Launen, an unserer Entscheidungsschwäche, Ängstlichkeit, Gewordenheit, unserem Suchenmüssen, Fragen, an Angst, Langeweile, unserer Kontingenz usf. Hierbei handelt es sich nicht um Weltgegenstände, ja es handelt sich überhaupt um keine Gegenstände (oder Objekte),[2] sondern um Selbst-

[2] Im Gegensatz zu Husserl sieht *Brentano* (1982, Einleitung) klar den Unterschied zwischen der Intentionalität, die auf echte Objekte (Nicht-Iche), und jener Intentionalität, die reflexiv auf das Ich gerichtet ist. Im ersten Fall spricht er von »primären Objekten«,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zustände, Selbstvollzüge oder »Inständlichkeiten«, deren wir durch Reflexion gewahr werden. Dass auch hier die Intentionalität konstitutiv ist, liegt auf der Hand. Denn um etwa meine Ängstlichkeit als Übel erleben zu können, muss ich mich intentional-reflexiv auf sie richten, sie rezeptiv wahrnehmen und sie als Übel bewerten. Damit wird klar, dass mit der Intentionalität als solcher noch keineswegs »Welt« impliziert ist, wie etwa Husserl oder Heidegger meinen. Dieser Umstand erhellt des Weiteren, dass es kein Erleben ohne (wenigstens implizite) Intentionalität geben kann. Selbst die »Stimmungen«, von denen Husserl und die meisten Phänomenologen annehmen, dass sie intentionslos seien, sind in Wahrheit, wie *Brandenstein* (Bedeutung und Grenzen der Intentionalität, 1965b, S. 147–149) betont, wesenhaft intentional auf den Gestimmten bezogen: Der Ängstliche hat *um sich* Angst; der traurig Verstimmte leidet *an sich* und irgendeinem bestimmten oder unbestimmten Verlust; der Zuversichtliche glaubt *an sich* und seine Möglichkeiten. In jedem Fall aber ist Leiden nicht-intentional unmöglich, auch wenn es natürlich kein typisch intentional-initiativer Handlungsakt ist und auch nicht explizit-reflexiv erfolgen muss. Darum können wir folgern, dass das Leiden da aufhört, wo der intentionale Selbstvollzug aufhört, verschwindet oder zerstört wird. Und in der Tat gibt es Leiden – wie z. B. die klinische Melancholie, der Schock oder die posttraumatische Belastungsstörung –, unter deren Einwirkung die Fähigkeit zur intentionalen Selbst- und Weltergreifung nahezu gelähmt oder zerrüttet wird, sodass in diesen schwersten Leiden die Leidensgrenze erreicht wird, wo Leiden überhaupt noch möglich ist. Das beweisen die Aussagen solcher Kranker, in denen oft von völliger Leere, Lähmung, Gefühllosigkeit, ja von einem Seelentod, der soweit geht, dass selbst der eigene Körper nicht mehr gespürt werden kann, die Rede ist. Der griechische Mythos von der zu einem – immerfort weinenden! – Stein erstarrten Niobe hat diese Leidensgrenze in ein erschütterndes Bildsymbol umgesetzt. In solchen Grenzfällen, wozu

---

im zweiten Fall leider, weil missverständlich, von »sekundären Objekten«. Reflexiv erfahrene Akte oder Zustände (z. B. Stimmungen, Einstellungen) sind aber niemals innerlich gegenüberstellbare Gegenstände, sondern nur direkt einzuschauende Inständlichkeiten. Die Konfusion dieser Verhältnisse richtet immer wieder enormen Schaden in Philosophie und Psychologie an. Es schlug sich im Theorem der Subjekt-Objekt-Korrelation nieder, das wir spätestens bei Fichte (aber wahrscheinlich schon bei Aristoteles) finden und das noch die Theorie des In-der-Welt-Seins Heideggers bestimmt und nur selten hinterfragt, geschweige denn korrigiert wird.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch das Exemplarbeispiel gehört, kann sich das betroffene Subjekt nicht mehr oder gerade noch (mit äußerstem inneren Kraftaufwand) als Subjekt, und d. h. eben in synthetisch-intentionalen Akten konstituieren. Wo die synthetische Intentionalität vollständig zum Erliegen kommt, da verschwindet das Subjekt als erlebendes Wesen (vgl. *Bernet* im Anschluss an Lacan: Symptome als Sprache unmäßigen Leidens, 2003, S. 45–58).

3. Leidwahrnehmung und implizite Reflexivität (unmittelbares Selbstgewahrsein) im Leiden

Alle Intention bedarf eines Inhaltes, auf den sie gerichtet ist und den sie irgendwie und im weitesten Sinne wahrnimmt (im Falle unseres Exemplarbeispieles den kranken Leib). Intentionalität impliziert Wahrnehmung, aber Wahrnehmung impliziert auch Intentionalität. Wenn Leiden ohne Intentionalität unmöglich ist, dann impliziert Leiden auch irgendeine Form der Wahrnehmung. Und so ist es auch, das lehrt schon die Erfahrung. Primär wird im Leiden das wahrgenommen, was leiden macht, das Leidübel. Implizit wird dabei aber auch immer der Betroffene wahrgenommen – er ist sich ja als Leidender seiner selbst inne, wenn auch nicht unbedingt in explizit-reflexiver Weise. Das aber bedeutet, dass es mindestens eine implizite Reflexivität geben muss! Und in der Tat ist sie als unmittelbares Selbstgewahrsein die notwendige Vorbedingung einer jeden expliziten Reflexivität, zu der es bei vielen Leiden aufgrund des Leidensdruckes bald kommt. Dann leidet der Betroffene nicht nur an einem Übel, sondern er leidet auch unter sich selbst, unter seinem Leidendsein. Implizit-reflexive Leiden sehen wir z. B. bei sehr kleinen Kindern, bei Bewusstseinsgetrübten und bei Tieren.

Der Inhalt der Leidwahrnehmung kann nun bestimmt oder unbestimmt, gegenständlich oder ungegenständlich, weltbezogen oder selbstbezogen, real oder virtuell sein, ja eine Kombination all dieser Dimensionen ist möglich. Da in jede Wahrnehmung wenigstens unbewusst (präreflexiv) sowohl die Tätigkeit des Verstandes als auch der Imaginationskraft mit eingeht, kann schon die Leidwahrnehmung zur größten Quelle von Leiden werden, klassischerweise etwa beim Paranoiker, der sich von allem und jedem verfolgt fühlt. In solchen Fällen überlagern Deutungen und Phantasien die Wahrnehmung, der Betrof-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fene »projiziert« innere Welten in die sinnlich wahrgenommene Welt hinaus. Dieser Gefahr ist selbst im normalen Alltagsleben kaum zu entgehen. Letztlich drückt sich darin die enorme imaginative und rationale Eigentätigkeit und Schöpferkraft des menschlichen Geistes aus. Er ist eben nie nur eine tabula rasa, sondern ein geäderter Marmorblock (*Leibniz* 1967, S. 121), ja eine sprudelnde Lebensquelle, auch wenn das, was da sprudelt, nicht immer hell und klar, sondern oft sehr trüb und dunkel ist.

4. Leiden, Bewertung und Selektion

Wer leidet, bezieht sich intentional auf ein Woran und (wenn auch, wie oft, nur präreflexiv) auf ein Worum des Leidens. Da beides nicht bzw. nicht in einer bestimmten Weise erfolgen muss, trifft, wer leidet, eine (meist unbewusst-implizite) Entscheidung. Wer aber entscheidet, der wertet, und zwar spontan, intuitiv und mit seiner ganzen Existenz. Diese Wertentscheidung vollzieht sich im Leiden nicht nur durch eine eigene, vom Leiden abgesetzte Kognition (wie sie von den Psychologen gemeint und untersucht wird), sondern *als Leiden, im Leiden, und d. h., als wertendes Gefühl*. Aus ihm kann dann, muss aber nicht eine eigene, abgeleitete, mittelbare kognitive Wertung entspringen. Ein Beispiel: »Ich habe Angst vor Dir, aber eigentlich habe ich dazu keinen Grund.« In der Angst werte ich das Gegenüber unmittelbar als Gefahr, im nachfolgenden Satz hinterfrage ich diese spontane wertende Regung in einem eigens gesetzten kognitiven Werturteil. Eine Wertung nun ist des Weiteren ein Akt, in dem ein Lebewesen eine innere oder äußere Wirklichkeit aufgrund des Kriteriums des Zuträglichen, Förderlichen, Neutralen, Abträglichen oder Schädlichen auf sich bezieht. Und es tut dies und kann dies, weil es sich je schon *selbst als Wert*, ja als Seinswert gesetzt hat, zumindest implizit. Ohne solch eine Wertung könnte sich das Leiden nicht konstituieren, denn erst durch sie wird eine erfahrene Wirklichkeit zum Leid, zum Übel, eben zu einer Wirklichkeit, die als Wert oder Unwert auf das leidende Lebewesen als Seinswert bezogen wird.

Da der Wertende und die bewertete Wirklichkeit nicht identisch sind, besteht ein gewisser Spielraum, wie der Leidbetroffene ein Übel auf sich bezieht. *R. S. Lazarus* (in *Oerter/Montada* 1995, S. 321; 1977; *R. S. Lazarus*, The Nature of Coping, S. 141–222) hat in einer feinen

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Analyse die Bewertungsprozesse bei emotionalem Stress und Leid herausgearbeitet. Dabei unterstreicht er, dass es keine emotionale Reaktion, keinen Affekt ohne spontane und meist implizite kognitive Abschätzungen (appraisals) gibt. Selbst die physiologischen Stressreaktionen sind von ihnen wesentlich abhängig und bleiben aus, wenn der Betroffene eine Situation nicht mehr (z. B. als Gefahr oder als Hilfe) bewerten kann.[3] Lazarus unterscheidet drei Phasen des Coping- oder Bewältigungsprozesses.

1. Am Anfang steht die Abschätzung der Situation (primary appraisal); sie schließt kognitive und affektive Aspekte ein.
2. Es folgt eine zweite Abschätzung (secondary appraisal), die den eigenen Problemlösungsmöglichkeiten bzw. den für die Bewältigung verfügbaren Kompetenzen, Handlungsressourcen und möglichen Alternativen gilt.
3. Der Prozess endet im Zuge der Selektion einer Handlung und ihrer Ausführung mit einer dritten Abschätzung (tertiary appraisal), die das Ergebnis der Ausführung mit dem erwarteten Ziel vergleicht. Vornehmlich bei Stagnation, Fehlschlag und beim Zufluss neuer Informationen, die eine Neubewertung nötig machen, kommt sie in Gang.

Das primäre Wertgeschehen im Leiden entspricht zweifellos dem primary appraisal oder geht diesem sogar noch voraus. Denn das spontane

---

[3] Wohl im Anschluss an *Bergson* und neuerdings *M. Henry* neigen moderne lebensphilosophisch-phänomenologische Vertreter wie z. B. *R. Kühn* (2007, S. 12–28) dazu, Gefühle vollständig vom Weltbezug und von den »Vorstellungen« (Kognitionen) zu trennen, als »ebenso absolut wie autonom« (Kühn 2007, S. 14) zu betrachten und mit dem (vitalen?) »Lebensgrund« bzw. Leben schlechthin gleichzusetzen. Dabei bleibt dieses »Leben« weitgehend unbestimmt, dunkel und geheimnisvoll und wird als »reines Empfinden in der Urmächtigkeit des einen Lebens« (Kühn, S. 25), als »Anströmen des absoluten Lebens« (Kühn, S. 24) umschrieben. In Wahrheit handelt es sich hier um eine abstrakte metaphysische Konzeption, die einen unklaren Begriff (Gefühl) durch einen anderen, noch unbestimmteren Begriff (Leben) zu bestimmen sucht. Gefühle sind aber immer bestimmt, gegliedert, je schon unterschieden, und zwar als wesentlich personale, partiell auch autonome, etwa gegenüber der Ratio und der Welt autonome, doch durchaus von einer je eigenen inneren Logik strukturierte Akte und Zustände (z. B. Wunschgefühle, Affektreaktionen, Stimmungen), die sehr wohl und von Anbeginn mit allen anderen Persönlichkeitsaspekten, mit der Geschichte dieser Person und meist auch mit der aktuellen Weltsituation sinnhaft-intentional verbunden sind. Gefühle sind Leben, und Leben (im nicht nur vitalen Sinne!) ist personales, geistiges Leben (vgl. *Wandruszka* 2007, S. 29–47), das sich natürlich innigst mit dem leiblich-vitalen Leben verbindet.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Missfallen bzw. der Widerwille im Leiden erfolgt in der Regel nicht kognitiv-diskursiv, sondern affektiv-kognitiv-intuitiv; dabei ist das Werturteil der emotionalen Komponente des Leidens inhärent. Emotionen sind nie nur sinnlich-sensuale Eindrücke, sondern, wie *Scheler* (1922, 1954, S. 341–356) und N. Hartmann herausgearbeitet haben, Akte, Vollzüge.

Es liegt auf der Hand, dass alle drei Bewertungen vom Subjekt, also von seiner Einstellung, seiner Lebensgeschichte, seinen internalisierten gesellschaftlichen Prägungen, seinen Vorurteilen, seinen Erwartungen und Hoffnungen abhängig sind, sodass es auch zu realitätsverzerrenden Verwerfungen kommen kann. Von großer Wichtigkeit ist hier die »Kausalattribution«, die intern oder extern erfolgen kann. Wenn ein Depressiver jedes Missverständnis, jede Schwierigkeit, jeden Konflikt sich selbst als Schuld zurechnet, dann handelt es sich um eine *interne Kausalattribution*. Schreibt dagegen ein Mensch alles Schwierige, Problematische, Destruktive in seinem Leben Anderen zu und verleugnet seine eigenen Anteile, dann attribuiert er im Sinne einer *externalen Projektion*. Gerade das Leiden, das oft mit Scham verbunden ist und zum Eingeständnis eigener Unzulänglichkeiten nötigt, baut einen Druck auf, der zur externalen Kausalattribution verführt. Nicht umsonst sagt daher der Weise:

»Sieht einer, dass Leiden über ihn kommen, untersuche er seine Handlungen.« *(Rabbi Raba)*

5. Wert und Unwert im Leiden

Alle Phänomenologie beschreibt, aber sie beschreibt nicht nur neutrale Fakten und reine Sachzusammenhänge, sondern sie erfasst, wie die materialen Wertethiken von *Scheler* (1954) und *Hartmann* (1926) mit Erfolg beweisen, durch intuitive Werterfassungsakte auch objektive Wertqualitäten (»Wertmaterien«), subjektive Wertungsakte, personale Vorzüge und Auswahlen. Man geht wohl nicht zu weit mit der Behauptung, dass auch eine Wertung, insofern wir als lebendige Wesen nicht nicht werten können, ein Faktum ist, allerdings ein inneres oder ein zwischenmenschliches, eben ein wesentlich seelisch-geistiges Faktum. Doch darf nicht übersehen werden, dass Wertungen auch tief in das physisch-materielle Leben hineinwirken, so vor allem jene Wer-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tungen, die dem Leiden inhärent sind und sich leiblich und zwischenmenschlich, meist vermittelt über Affekte, auswirken.

Der letzte Abschnitt zeigte, dass im Leiden ein *Transformationsprozess* stattfindet, durch den ein für das betroffene Subjekt neutrales, förderliches oder schädliches Widerfahrnis einen negativ-störenden oder sogar bedrohlichen, also im weitesten Sinne wertwidrigen Charakter erhält. Diese *Wertung* setzt der Betroffene, wenn er eine Einwirkung als bedrohlich oder als Übel erlebt.

»Nicht die Dinge beunruhigen den Menschen, sondern ihre Meinungen über die Dinge.« (*Epiktet* 1925, S. 27)

Und da kann bekanntlich eine Erfahrung, die dem einen angenehm ist, dem anderen widerwärtig oder belanglos erscheinen. Daraus schloss man im Sinne eines radikalen Wertrelativismus immer wieder allzu rasch auf die angeblich beliebige Subjektivität der Wertungen im Leiden zurück und verkannte, dass die Wertung keineswegs beliebig ist, sondern wesentlich in einem *umfassenden leiblich-seelisch-sozial-noetischen Kontext* steht, durch den die Wertung ontologisch verwurzelt wird und durch reale, innere wie äußere Bedingungen bestimmt ist. Wohl können zwei Subjekte ein und dasselbe Geschehen völlig gegensätzlich erleben, aber doch wohl deswegen, weil sie selbst verschieden, ja gegensätzlich gestimmt, eingestellt und betroffen sind! Dass jemand, der auf Licht allergisch reagiert, die Sonneneinstrahlung flieht, ist kaum als eine bloß subjektive Wertung anzusehen, sondern objektiv in seiner spezifisch dafür empfänglichen Leiblichkeit verankert. Um ein Wertgeschehen zu begreifen, müssen wir daher den *gesamten* objektiv-subjektiv-intersubjektiven, wir könnten auch sagen, den ökologischen Seinszusammenhang berücksichtigen. Die meisten Wertungen sind tatsächlich weitaus objektiver, d. h. realitätsbezogener, und viel weniger willkürlich[4] als gemeinhin gedacht wird, nur kommt es darauf an, die möglichst vollständige Zahl der wichtigsten Bedingungen dieser Wertung zu berücksichtigen! M. E. wird dies von der Psychoanalyse nicht immer genügend beachtet, da sie a priori jedes Leiden als unbewusstes »Agieren«, sprich als egoistisch-triebhafte Ausbeutung Anderer und nicht als intuitive und oft sehr »kluge« Antwort auf ein Widerfahrnis auf dem Hintergrund eines biopsychosozia-

[4] Selbst die »willkürlichen« Wertungen haben ihre Gründe, etwa wenn sie Ausdruck eines spielerischen Probierens, einer Unwissenheit, einer Charakterschwäche usw. sind.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

len und tiefenpsychologischen Gewordenseins interpretiert. Zu dieser Objektivität des Gesamtkontextes gesellt sich des Weiteren die Objektivität der transsubjektiven »materialen« Werte und Werthaltungen, wie sie Kant (z. B. in Pflicht und Achtung), Scheler und Hartmann herausgearbeitet haben. Eine Ethik des Leidens wird zeigen, dass die innere Seinsstruktur wesentlich davon abhängt, auf welchen Wert, der mangelt, bzw. Unwert, der dominiert, es bezogen ist. In der Tat ist ein Leiden, das durch ein leibliches Unwohlsein bedingt ist, unvergleichlich verschieden von einem Leiden, das die Folge von Unrecht, Pflichtverletzung, Ressentiment, Lüge, Betrug, Gemeinheit oder eines inneren Integritätsverlustes ist.

Wenn also im Leiden eine Wertung erfolgt, dann deswegen, weil der Unwert eines Übels am Wirken ist, ein Übel, das eben für ein Subjekt objektiv ein Unwert ist. Ob jemand eine Krankheit erleidet, politisch verfolgt wird, als Person nicht ernst genommen wird, sich gegenüber beruflichen Überforderungen nicht abgrenzen kann, sexuell missbraucht wird, ob er sittlich versagt oder dies einfach nur so erlebt, immer ist da ein reales oder ein – aus wiederum »guten«, also realen Gründen! – fehlinterpretiertes bzw. phantasiertes Übel, das das Leiden evoziert. Dabei kommt es zu dem interessanten Phänomen, dass der Unwert vom Übel auf das Leiden übergeht. Denn im Leiden wird das Leiden selbst zum Übel, das – wenn es chronisch anhält – sogar zum Hauptübel mutieren kann. Bei allen Neurosen ist eigentlich nicht mehr das ursprünglich verursachende Übel, also eine bestimmte Subjekt-Welt-Konstellation, sondern die Verselbständigung der »Fehlverarbeitung« und konsekutiven Fehlhaltung zum Hauptübel geworden (als deren letzter Grund die existenzielle »Endlichkeit« des Menschen – seine begrenzte Intelligenz, seine begrenzte Reife, seine begrenzte Bewältigungskapazität, Duldungsfähigkeit, seine begrenzte moralische Stärke und Reinheit –, also seine allgemeine »Fallsüchtigkeit« steht). In all diesen Fällen leidet der Betroffene an sich selbst und seinem »Nicht-anders-Seinkönnen«.

Darum gilt grundsätzlich: Leiden ist ein Übel, dem primär kein eigenständiger bzw. ursprünglicher Wert zukommt, wie z. B. Hegel und *Diederichs*[5] meinen; es ist in der Sprache der Ethiker kein Selbst- oder Endwert. Darin gründet die Berechtigung, prinzipiell jedes Leiden

[5] »Das Leid ist selber etwas Absolutes und muss mithin eine Stelle im Absoluten haben.« (*Diederichs* 1930, S. 118)

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vermindern oder beseitigen zu wollen. Ich kann darum *Nietzsche*,[6] *V. Frankl*[7] (1950) und *N. Hartmann*[8] (1926, S. 315–318) nicht zustimmen, wenn sie das Leiden heroisieren oder idealisieren und zum besten Lehrer des Lebens küren. Gewiss kann Leiden die besten und tiefsten Kräfte und Tugenden im Menschen wecken – man denke an *F. Schiller* und an die Lehre *A. Adlers* –, aber doch wesentlich nur als *Gegenkräfte und Gegentugenden!* Das Leiden selbst ist immer zunächst einmal Schmerz, Last, Einschränkung, Behinderung, Verdüsterung, Verstellung, Auszehrung, ist also primär lebens-, ja geistfeindlich. Und, wie das Leben lehrt, besitzt es eine fundamentale Janusgesichtigkeit: Es kann zum Guten wie zum Bösen, in eine Verwandlung wie in eine Zerstörung, zu einer größeren Lebendigkeit oder in eine völlige Verhärtung führen. Darin liegt der Hauptgrund, warum das Leiden nicht gesucht werden darf, obschon es, wie das Leben lehrt, oft nicht geflohen werden soll. Ist Letzteres der Fall, dann allerdings haben wir uns ihm zu stellen und eine möglichst Leid überwindende oder doch Leid lindernde Antwort darauf zu geben. Leiden zu pflegen und zu vergrößern muss daher immer als Perversion abgestempelt werden. Mit einer Ausnahme: Wenn ein höheres Gut nicht anders bewahrt bzw. erreicht werden kann, dann wird Leiden zum freiwillig übernommenen Opfer für eine höhere, lebendigere Wirklichkeit![9]

Wie man sieht, entspricht dem Unwert im Leid-Übel und im Leiden der zwieträchtige Mangel seiner ontischen Struktur. Darum liegen

---

[6] »Die Zucht des Leidens, des *großen* Leidens – wisst ihr nicht, dass nur *diese* Zucht alle Erhöhungen des Menschen bisher geschaffen hat?« (*Nietzsche*, Jenseits von Gut und Böse, 1988, Aphorismus 225) Wirklich alle?

[7] *Frankl* ist ein Schüler *Schelers*, der in seiner außerordentlichen Arbeit »Vom Sinn des Leids« (1923) gewiss sehr tief, aber auch einseitig das Leiden als Opferbereitschaft und Opferhaltung bestimmt. Eine gewisse Heroisierung des Leids ist damit zumindest angelegt.

[8] Im Unterschied zu Frankl und Scheler, die »Metaphysiker« sind, lehnt Hartmann jede metaphysische Dimension ab. Da er andererseits an der Absolutheit der sittlichen Werte festhält, denen der Mensch in seiner Endlichkeit nie vollkommen gerecht werden kann, stellt sich zwangsläufig ein tragisch-heroisches Weltbild ein. Einen ähnlichen Heroismus mit wahrer »Todes- und Nichtsentschlossenheit« finden wir bei Heidegger (1979). Einer der interessantesten Antipoden zu diesen heroistischen Philosophien bildet *E. Bloch* (1974) mit seinem »Prinzip Hoffnung«, das die Leidfrage umgeht.

[9] Das arbeitet *Scheler* (1923) sehr schön heraus, wenn er zeigt, dass die niedrigere Wertebene im Konfliktfall immer für die höhere Wertebene geopfert werden muss, z. B. das Angenehme für das Edle, das Edle für das Rechte, Wahre, Schöne oder diese drei für das Heilige.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wir wohl richtig, wenn wir das Leiden nicht »positivieren«. Nur darf das Pendel nicht zu weit in die andere Richtung ausschlagen, die dann den immer auch positiven Seinsbestand in Leid und Leiden verkennt. Denn zum einen ist jedes Leiden die Folge einer (kollisiven) *Seins*konstellation und spiegelt diese irgendwie wider; zum anderen stellt das Leiden eine aktive, lebendige, *sinn*verbundene, wenn auch nicht immer sinnvolle Antwort auf eine konfrontative Seinserfahrung dar. Zu Recht definiert *Diederichs* (1930, S. 124) darum das Leiden (und des Weiteren auch die Krankheit) als ein Oszillieren zwischen zwei Werten bzw. zwischen einem niederen und höheren Wert. Schließlich und endlich kennen wir destruktive »Leidenshandlungen« wie den Suizidversuch oder die Selbstverletzung, die – tiefer betrachtet – ein noch weitaus verheerenderes Übel, wie z. B. den völligen seelischen Selbstverlust, abwenden. Da Sinn und Sein letztlich identisch sind (*Brandenstein* 1957, Kap. 15), wird auch ein Leiden um so seinsvoller, je sinnreicher und wertvoller es ist.

Auf der Einsicht in die elementare Wert-Unwert-Bestimmtheit allen Leidens kann entsprechend der dritten Grundfrage zum Leiden eine umfassende Ethik oder Lebenslehre des Leidens aufgebaut werden, die den speziellen Wertformen des Leidens und den rechten bzw. unrechten Umfangsformen mit dem Leiden nachgeht. Sie soll im dritten Teil der Philosophie des Leidens gegeben werden.

6. Ohnmacht und Widerstand im Leiden; die Formen des Krankheitsgewinns

> »Was sterblich ist, das wehrt sich seiner Haut.«
> (*G. Hauptmann*, Der arme Heinrich)
>
> »Das Leiden hat einen Sinn, wenn *du selbst* ein anderer wirst.«
> *(Yehuda Bacon)*

Vielleicht der fundamentalste Unwert im Leiden ist die Ohnmacht. Denn da alles Leben »Macht« ist, d. h. irgendeine Form von »Können«, bedeutet die totale Ohnmacht ein totales Nicht-Leben-Können, also den Tod. Nicht von ungefähr sah man seit Urzeiten im Leiden den Vorboten des Todes, und in der Tat kann ein harmlos erscheinendes Übel plötzlich in allergrößte Gefahr umschlagen. Wer eine Geburt erlebt hat, weiß, wovon ich spreche. Die Ohnmacht im Leiden ist das Ergebnis

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verschiedener Kräfte, die aufeinander prallen. Zuerst ist da ein *Zusammenstoß oder eine Konfrontation* zwischen den Lebensstrebungen eines Lebewesens und einem Hindernis: Das Lebewesen will, wünscht und erstrebt etwas – z. B. Ruhe, Bewegung, Schlaf, Nahrung, Zuwendung, Anerkennung, Schutz, Erfolg, Besitz, Macht, Lust usw. – und wird an der Verwirklichung seiner Bedürfnisse gehindert.

»Denn alles Leiden ist nichts anderes als unerfülltes und durchkreuztes Wollen.« (Schopenhauer)

In dieser Hinderung macht es die Erfahrung einer *Grenze*[10] und wird seiner Endlichkeit schmerzlich bewusst, woraus folgt, dass jedes Leiden eine *Strebungs- und Bedürfnisstörung in einer uns transzendierenden Welt* ist. Da diese Grenzerfahrung nicht neutral ist und im Leiden nicht einfach beseitigt werden kann, konstituiert sich ein *Zwang* (vgl. *Brandenstein* 1948, S. 14): Ich erfahre, dass ich das Objekt von etwas Anderem bin, und erfahre damit im Leiden überhaupt ein Anderes, ein »Nicht-Ich«, etwas, das mich übersteigt und mir wesentlich unverfügbar ist.[11] Diesem Zwang setze ich im Leiden einen *Widerstand* entgegen (*Fichte*[12] 1979, S. 131: »Keine Tätigkeit des Ich, kein Anstoß.«): Wohl muss ich leiden, aber ich will es nicht. Dieser Widerstand speist sich wiederum, da ich mich im Leiden zu behaupten suche, aus irgendeiner, oft unbewussten oder diffusen Art *Selbstgefühl, Selbstwissen und Selbst-Welt-Entwurf*.

In allen psychoneurotischen Leiden liegen Selbstgefühl und der damit oft in Widerspruch[13] befindliche Selbst-Welt-Entwurf wenigs-

---

[10] *Jaspers* (1948, S. 467–513; 1973, S. 18) spricht im Falle von Tod, Leiden, Schuld, Kampf und Zufall von »Grenzsituationen«, in denen das Fragen nach Sein, Wahrheit und nach der Stellung des Menschen im Sein fundamental aufbricht (1947, S. 879).

[11] Vgl. *Levinas* (1984, S. 42): »Es gibt im Leiden eine Abwesenheit der Zuflucht. Sie ist der Sachverhalt, direkt dem Sein ausgesetzt zu sein … Die ganze Schärfe des Leidens liegt in dieser Unmöglichkeit des Ausweichens.«

[12] *Fichte* mühte sich allerdings in endlosen Anläufen und letztlich wohl vergebens, aus dem Selbstsetzen des Ich das Nicht-Ich (das Objekt, die Welt), durch das es sich dann begrenzt und seinen Widerstand findet, abzuleiten. Der Widerspruch ist offensichtlich: Wie soll ein Tätigkeitszentrum durch seine eigene Schöpfung begrenzt werden? Um diesen Widerspruch zu heben, hypostasiert Fichte darum ein transzendentales, nicht erscheinendes absolutes, unendliches Ich, das beide – Subjekt und Objekt als Phänomena – zugleich einander gegenüber setzt und dadurch beide verendlicht und begrenzt.

[13] *Rogers* (1996, S. 41–45; 2003, S. 65–68) und *Schmid* (1992, S. 83–125) sprechen vom Standpunkt der humanistischen »Gesprächspsychotherapie« aus von einer Inkongruenz zwischen tatsächlicher Erfahrung und Selbstbild, zwischen (präreflexiver) vitaler Ak-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tens teilweise im Dunkeln, sind verdrängt oder werden verleugnet, weshalb es in der Therapie darum geht, sowohl die unbewussten Wünsche und Bedürfnisse als auch die unbewussten Gegenspieler dieser Bedürfnisse, die Angst- und Schuldgefühle, die Bewertungen und Ideologien aufzudecken. Ursprünglich richtet sich jeder Widerstand im Leiden gegen das Leidübel, also z. B. gegen eine Demütigung, doch kann sich sekundär sowohl ein Widerstand gegen das Leidenmüssen selbst, etwa gegen das Spüren einer Angst, als auch ein Widerstand gegen die Einsicht in die Gründe des Leidens und in die Möglichkeiten der Überwindung des Leidens, also in die therapeutische Hilfe entwickeln. Darum ist es wichtig, zwischen dem *Leidwiderstand*, dem *Leidenswiderstand*, dem *Einsichtswiderstand* (»fehlende Krankheitseinsicht«) und dem *therapeutischen Widerstand* zu unterscheiden. Letzterer kann darin bestehen, Hilfe abzulehnen oder ein Hilfsangebot im Sinne der so genannten »negativen therapeutischen Reaktion« immer wieder zu unterminieren. Der Widerstand als der Widerpart der Ohnmacht ist, wie *Freud* (1970, S. 36 ff.) klar sah, der stärkste Beweis für die Aktivität im Leiden, sodass wir – überspitzt – sagen dürfen: *Leiden ist – trotz, ja wegen aller Ohnmacht – ein Machtbegehren und kann als Macht gebraucht und missbraucht werden*. Damit nicht genug müssen wir sogar die Ohnmacht selbst als einen wenn auch *passiven Widerstand* erkennen. Denn solange noch Leben ist, bietet es Widerstand, und sei es an der äußersten Grenze der Ohnmacht mit seiner puren Existenz. In der Psychotherapie wird diese Tatsache dann von größter Bedeutung, wenn sich – was oft der Fall ist – der Betroffene in seiner Ohnmacht und Hilflosigkeit mit eben dieser Ohnmacht identifiziert und sie aktiv einsetzt, also instrumentalisiert. Die grundlegenden Macht- und damit Widerstandsformen des Leidens sind die von mir nun unterschiedenen primären, sekundären, tertiären und quartären *Formen des Krankheitsgewinns:*

1. Der *primäre Krankheitsgewinn* entsteht, wenn das Symptom der Krankheit zur inneren Entlastung beiträgt, also einen Sinn in der Leidensbewältigung erhält. So kann eine Depression davor bewahren, das Leben verantwortlich in die eigenen Hände zu nehmen.

---

tualisierung und bewusster (aber verzerrter) Selbstaktualisierung und treffen damit das Wesen des Leidens in einem zentralen Aspekt.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Der *sekundäre Krankheitsgewinn* entsteht, wenn mit der Krankheit die Mitwelt zu einem Verhalten genötigt wird, das dem Leidenden einen Vorteil erbringt, z. B. Mitgefühl, Schonung, schlechtes Gewissen der Anderen, Wiedergutmachung usw.
3. Der *tertiäre Krankheitsgewinn* entsteht, wenn ein Leiden an die Mitwelt delegiert wird, klassischerweise an einen Schwächeren, z. B. an ein Kind in der Familie. Das Sündenbockphänomen beruht auf diesem Prinzip.
4. Der *quartäre Krankheitsgewinn* entsteht, wenn ein Leiden ideologisch gerechtfertigt und überhöht wird und dadurch als besondere Leistung imponiert. Alle Krankheitsgewinne sind »Notlösungen«, die das psychische Überleben auf einer minderen Lebensstufe garantieren. Man sollte sie daher nie verurteilen, sondern in bessere Lösungen umzuwandeln versuchen.

7. Doppelte Aktstruktur, Grundgenese und das Wünschen im Leiden

Die bisherigen Einsichten in die komplexen Verhältnisse von Erleiden und Leiden ermöglichen uns nun die Entfaltung der vollen Aktstruktur des Leidens. Denn das Leiden ist weder nur Erleiden noch irgendein »Objekt«, sondern es ist ein *spezifischer Selbstvollzug*, eine *spezifische Selbstsynthese*, die letztlich nur in der reflexiven Selbstanschauung erfasst werden kann: Es ist unmöglich, das Leiden als Weltding oder gegenständliches Weltgeschehen zu verorten, vielmehr ist es das Erleben selbst in bestimmter Weise. Was wissen wir bisher über die Struktur des Leidens und seine innere Genese? Oder: Wie synthetisiert sich der Betroffene im Leiden als Leidender?

Am Anfang steht, wie gesehen, die das erlittene Leid als Erfahrungsrealität (nach-) setzende *Leidwahrnehmung*. Ihr folgt eine affektiv bzw. *emotional getönte Bewertung* jener Erfahrungsrealität als eines Übels, die wir als *Missfallen* oder *Widerwillen* bezeichnen können: Ich höre den Lärm und *bewerte ihn als störend*. Wir können sie auch als emotionale Stellungnahme mit einem »antipathischen Moment« bezeichnen. Da diese antipathisch-emotionale Stellungnahme das Leid-Übel durch seine Wertung nur negativ auszeichnet, ohne dadurch dasselbe schon zu überwinden, muss das Leid-Übel ausgehalten, ertragen, erduldet werden. Ohne ein Mindestmaß an Geduld und Lei-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den ist Leid nicht erlebbar und erfahrbar.[14] Aus jener freiwilligen Wertung und dieser erzwungenen *Leiderduldung* entspringt dann der *frustrane Leidaufhebungsversuch*, mit welchem sich adhoc die innere *Leidenszwietracht oder Leidensdiskrepanz* konstituiert. Alle diese Momente bestehen, obwohl sie in dieser seinsmäßig-unzeitlichen Genese auseinander hervorgehen, wesentlich zugleich, und zwar deswegen, weil die Abwesenheit nur eines Momentes die ganze Realität des Leidensaktes zerstört. Darum korrelieren diese Momente, d. h. sie bestehen in Wechselabhängigkeit ineinander. Damit könnte die Leidensanalyse als abgeschlossen gelten, und in gewisser Weise ist sie es auch, nämlich in der Weise ihrer inneren unzeitlichen Genese. Doch genau dieses Strukturgefüge generiert nun ein zeitlich folgendes, darum echt neues Geschehen, einen neuen Akt.

Aus dem ersten Akt des Leidens, dem in sich komplexen »Leidleiden«, entspringt nämlich fast unvermeidlich ein *zweiter Akt des Leidens*, das Wünschen im Leiden, das »*Leidenswünschen*«, das sich aus dem Verwünschen des Übels und dem Erwünschen des Heils zusammensetzt. Mit ihm wird die echte volle Zeitdimension der Sukzession eröffnet und synthetisch gestaltet, da ja ein Noch-Nicht, das nur später kommen kann, intentioniert wird. Setzen wir voraus (was allerdings noch zu erweisen wäre), dass diesem Wünschen in der Realität eine mögliche Erfüllung entspricht, dann erhält das »Prinzip Hoffnung« einen realen Bezug und degeneriert nicht zur bloßen Illusion:

»Der Durst beweist die sichere Existenz von Wasser.« (*F. Werfel*, Der veruntreute Himmel). Oder in den Worten des großen Medizinhistorikers *H. Schipperges* (1985, S. 21): »Leiden ist ein beständiger Appell, sich nicht mit dem biologischen Bestand unserer Existenz allein zu identifizieren, sondern unser Leben zu transzendieren, transzendieren auf ein anderes um uns, ein Gegenüber, das mit uns leidet, auf ein höheres und absolutes Bezugssystem, das letztlich allem Leiden Sinn gibt.«[15]

---

[14] Über die Geduld als »passive Tugend« geht die aktive Tugend der Tapferkeit hinaus, die beide durch den Bezug auf eine belastende, bedrohliche oder leidvolle Situation bedingt sind (vgl. Näheres z. B. bei *N. Hartmann* 1926, S. 393 ff., bei *Hessen*, 1954, S. 67–70).

[15] Ähnlich sehen es *Jaspers* (1948, S. 494), *Frankl* (1950, 1989, S. 18 ff.) und der Wertphilosoph *Hessen* (1954, S. 146–162), wenn sie von der Selbsttranszendierung des Menschen sprechen, die letztlich auf den Ursprung, das Absolute, das »Umgreifende« (Jaspers), die reine Wertfülle (Hessen) der Existenz ziele.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Somit dürfen wir bis hierher *drei zeitlich sukzessive Elemente oder Stadien des vollständigen Leidensgeschehens* festhalten: das Erleiden oder Sichbetreffenlassen (Affektion, »Pathos«, Widerfahrnis) – das Leidleiden – und das Leidenswünschen. Mit allen Elementen im Einzelnen stellt sich das Aktgeschehen zeitlich geordnet, wie folgt, dar:

- Erleiden (Affektion, Affliktion)
- Leidwahrnehmung (Leidposition)
- negative kognitiv-emotionale Bewertung (Mangel- und Zwiespaltserfahrung) als Missfallen/Abneigung/Widerwille
- Erduldung des Leids (Leidensdruck)
- Leidverwünschung und Heilerwünschung (Leidspannung)
- Hemmung, Ohnmacht, Auslieferung (weiterer Leidensdruck)
- frustraner Leidaufhebungsversuch (vergebliche Leidnegation)
- Leidenszwietracht (dynamisch-dialektische Diskrepanz) und offener Leidenszustand

8. Leidensdruck und Bedürfnissystem

> »Beschreibung des Menschen: Abhängigkeit, Verlangen nach Unabhängigkeit, Bedürfnisse.« (*Pascal*, Pensées, § 137)

Menschen, die als Therapeuten arbeiten, wissen um die »zentrale Größe« des so genannten Leidensdruckes. Obwohl er wissenschaftlich schwer zu fassen ist (vgl. *Veith* 1997, S. 338–339; *Wandruszka* 2004, Kap. F), leitet er in unmittelbar-intuitiver Weise den diagnostischen Blick oder besser noch das diagnostische Ohr beim Verständnis einer Störung. Schon *Freud* (1905, S. 21) betonte, dass eine therapeutische Kur wenig Hoffnung auf Erfolg hat, wenn der neurotisch Betroffene unter keinem Leidensdruck leidet.

> »Dem Leiden soll beim Patienten die Größe seines eigenen Strebens nach Genesung entsprechen.« (*Freud* 1905, S. 21)

Im Grunde gilt das für alle Leidenden und Kranken, und in der Tat kennen wir Menschen, die zwar schwer krank sind, aber den Gang zum Arzt – sei es aus Angst, Scham, Nachlässigkeit oder aus Stolz – verweigern.

Was ist aber der Leidensdruck? Können wir ihn irgendwie näher bestimmen? Zuerst ist wohl zu sagen, dass der Leidensdruck Ausdruck

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des *Leidens an sich selbst* ist. Denn es ist ja mein Leiden woran auch immer, das mich unter Druck setzt, und zwar so unter Druck setzt, dass es mir unangenehm und eng in der eigenen Haut wird. Erreicht der Leidensdruck – wie in allen Notleiden – eine unerträgliche Intensität, dann treibt das Leiden gleichsam aus der Enge des Selbstseins hinaus: »Ich könnte aus der Haut fahren.« Betrachten wir den Leidensdruck genauer, dann finden wir einen komplexen Aufbau, in den sich mehrere Momente einweben.

Als erstes ist der Druck des Erleidens zu nennen: Irgendetwas trifft mich (und das ist immer mit einem Druck verbunden), etwa eine Krankheit, ein Vorwurf, ein Unrecht und veranlasst mich, daran zu leiden. Ich spreche hier vom *»Konfrontationsdruck«* – er ist noch nicht der eigentliche Leidensdruck.

Wird diesem ersten Druckmoment oder Druckvektor ein Widerstand entgegengesetzt, was, wie gesehen, im Leiden immer der Fall ist, dann entsteht ein füglich so zu nennender *»Widerstandsdruck«*. In diesen gehen das Leidverwünschen, das Heilerwünschen und der ohnmächtige, aber nichtsdestotrotz aktive Leidaufhebungswille ein. Beide Druckvektoren zusammen gestalten erst eigentlich den Leidensdruck, und sie nähren sich einerseits aus dem, was den Betroffenen konfrontiert, begrenzt, bedrängt, bedroht, und andererseits aus dem, was der Betroffene an eigenen Strebungen und Bedürfnissen zu bewahren sucht und entgegen setzt.

Dabei kommt ein *fundamentales Bewertungssystem* des Betroffenen ins Spiel (vgl. *Blankenburg* 1980, S. 212–215; 1981), das von seinen *Grundbedürfnissen* geleitet ist. Somit erweist sich der Leidensdruck als ein *Integral* über mindestens zwei einander entgegengesetzte und zusammengefasste Druckgradienten und dürfte darum als *»synthetischer Diskrepanzdruck«* bezeichnet werden.

Über die Diskrepanz finden dann die fünf Leidensurmomente – Mangel, Zwiespalt, Spannung, Hemmung, Zwietracht – in den Leidensdruck Eingang, sodass es uns nicht wundert, wenn es Leidensformen gibt, in denen der Mangeldruck oder der Zwiespaltsdruck oder der Spannungsdruck oder der Hemmungsdruck oder der Zwietrachts- bzw. Konfliktdruck überwiegt. Genau betrachtet kommen sie immer zugleich vor, in jedem Leiden, nur in bestimmten Leiden verschieden gewichtet. Als *un- oder überspezifische Quellen* des Leidensdruckes sind darum die Belastung oder Bedrängnis, die Vergeblichkeit und Ohn-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

macht, die Zerrissenheit und Ausweglosigkeit und die fünf Leidensurmomente zu nennen, was vor allem für das Notleiden zutrifft.

Als *spezifische Quellen* des Leidensdruckes sind dann die konkreten Leidensgefühle (Trauer, Angst, Wut, Verzweiflung, Scham, Schuld usw.), die erstrebten Willenshandlungen (z. B. Befreiungsversuche wie Flucht, Rückzug, Angriff und das »Agieren«) und durchaus auch das Bestreben, das Leiden kognitiv zu verstehen und zu verarbeiten, anzuführen.

Alle leiblichen Quellen des Leidensdrucks, wie z. B. eine unbefriedigte Sexualität, wirken wesentlich indirekt über die Bewertungsinstanz des Subjektes auf das Erleben und Verhalten des Betroffenen ein und gestalten sein Leiden mit. In ihrem Fall ist vom *indirekten Leidensdruck* zu sprechen.

Die spezifischen Quellen des Leidensdruckes können wir in einem übergeordneten Bedürfnissystem, das in leicht veränderter Anlehnung an *Maslow* (1997, S. 156 ff.) und *J. D. Lichtenberg* (1988, S. 85–97; 2000) fünf Komponenten umfasst, wie folgt, zusammenfassen:

1. das *Bindungssystem*, das wesentlich über die Emotionen aufgebaut wird und Bindung, Geborgenheit, Zugehörigkeit, Anerkennung, Liebe usw. garantiert;
2. das *Autonomiesystem*, das wesentlich über Wollen und Handlung aufgebaut wird und Selbstwirksamkeit, Eigenverantwortlichkeit, Selbständigkeit, Freiheit garantiert;
3. das *Explorationssystem*, das wesentlich über die Kognition aufgebaut wird und Orientierung, Klarheit, Erkenntnis, Erfahrung, Wahrnehmung und Wissen garantiert;
4. das *System der leiblichen Bedürfnisse und Triebe* mit den Bedürfnissen nach Luft zum Atmen, nach Nahrung und Wasser, nach sexueller Lust, Wärme, Bewegung, Schlaf, Sicherheit, Ruhe, Ausscheidung u. v. a. m.
5. Und schließlich ist das *Selbstwertsystem* zu nennen, das nur uneigentlich von den anderen Systemen abgesetzt werden kann, da jedes Selbstwerterleben immer an eines der anderen Bedürfnisse geknüpft ist, bzw. jedes Grundbedürfnis eine Selbstwertkomponente umfasst. Ich nenne es trotzdem eigens, da es Störungen gibt, in denen das Selbstwertproblem im Zentrum steht, nämlich die so genannten »narzisstischen Störungen«.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie zu sehen, wird die Begrenzung der Bedürfnissysteme auf nur zwei Triebe, wie von der Psychoanalyse geübt, der Komplexität der menschlichen Bedürfnisse nicht gerecht und muss daher, um die Nöte und Leiden der Menschen gerecht zu beurteilen, erheblich erweitert werden. Die Vielfalt der Bedürfnisse lehrt jedoch noch etwas Weiteres: Da jedes Bedürfnis einen Kontext zwischen dem Bedürfendem und dem, was er bedarf, herstellt, ist jedes Leiden, in dem ja irgendwelche Bedürfnisintentionen verhindert werden, in eine *Situation* (*Sartre* 1997, S. 833 ff.) oder *Bewandtnisganzheit* (*Heidegger* 1979, S. 83–88) hineingestellt, mit der Folge, dass jedes Leiden, so irrational es sonst auch sein mag, einen verstehbaren, »rationalen« Sinnzusammenhang konstituiert. Verstehbarkeit ist hier weit gefasst und meint auch solche Fälle, wo z. B. ein Alzheimer- oder Schizophreniekranker seiner eigenen Denkprozesse nicht mehr Herr ist, weil sein Gehirn irgendwelche Schäden erlitten hat. Verstehen umfasst hier also auch das Erklären. Wenn wir begreifen, dass jedes Leiden von einem ihm jeweils spezifischen Leidensdruck bestimmt ist, dann werden auch die grundlegenden Formen der Minderung des Leidensdruckes verständlich. Denn da Leiden bedrückt und beengt, versucht der Betroffene es irgendwie loszuwerden. So kann der Leidensdruck internal verstanden und emotional-kognitiv verarbeitet oder durch Handlung aufgehoben werden; er kann aber auch externalisiert, projiziert, delegiert, ideologisiert, etwa beschönigt, idealisiert und überhaupt instrumentalisiert werden. Die Formen des instrumentalisierten Leidensdruckes sind nichts anderes als die vier Formen des Krankheitsgewinnes.

Das Phänomen Leidensdruck kann noch unter vielen anderen Hinsichten betrachtet werden. Hervorzuheben sind die Formen bewusster und unbewusster Leidensdruck und der Leidensdruck im Rahmen der Zeitekstasen. So unterscheide ich

– einen *imperfekten Leidensdruck*, der von einer vergangenen, aber noch in die Gegenwart reichenden Belastung (z. B. als Trauma) herrührt,
– von einem *präsenten Leidensdruck*, der in einer aktuellen Insuffizienz gründet,
– und von einem *prospektiven Leidensdruck*, der sich einem ungelebten, aber zu lebenden Leben verdankt.

Es wäre noch vieles zum Thema Leidensdruck zu sagen, doch sprengt dies den Rahmen dieser Arbeit. In meiner Dissertation (Leidensdruck

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Leidenswiderstand 2004) habe ich die Problematik ausführlich ausgebreitet. In diagnostisch-therapeutischer Hinsicht verweise ich auf die Arbeit von *Hauser* (2004, S. 138), wo u. a. ein sehr interessanter Test zur Messung des Leidensdruckes, der so genannte PRISM-Test (Pictorial Representation of Illness and Self Measure), dargestellt und erläutert wird.

9. Der negativ-pathische Gestaltkreis im Leiden

V. v. Weizsäcker, ein außerordentlich kreativer und originaler Arztphilosoph, hat in seinem gleichnamigen Buch (1973) den bedeutenden Begriff des Gestaltkreises geprägt. Ähnliche Begriffe gab es vorher schon, etwa bei *J. v. Uexküll* (1956, S. 94 ff.), der vom Funktionskreis, oder später bei *T. v. Uexküll* (1998a, S. 214–263), der vom Situationskreis spricht. Rein logisch handelt es sich dabei um zwei Wirklichkeiten oder Wirklichkeitskomponenten, die in einem logischen, sich gegenseitig bedingenden Wechselverhältnis stehen. Weizsäcker wies als Physiologe nach, dass es keine sinnliche Wahrnehmung ohne physische Bewegung und keine Bewegung ohne sinnliche Wahrnehmung gibt. Ähnlich zeigt J. v. Uexküll, dass Organismus und Umwelt nicht trennbar sind, sondern aufeinander wechselseitig bezogen sind. Die Umwelt bildet nur die weitere organismische Hülle des Organismus i. e. S. Vermittelt wird beider Zusammengehörigkeit im Konzept von J. v. Uexküll durch die Einheit von Merkwelt und Wirkwelt, von Wahrnehmung und Handeln. Wenn sich der Organismus harmonisch in seiner Umwelt bewegt, d. h. seine Gestalt und seine Bedürfnisse mittels der Umwelt adäquat erhält und befriedigt, dann greifen die Kreisprozesse mühelos ineinander. Werden sie gestört, und das ist eigentlich ständig der Fall (z. B. bei jeder Hunger-, Durst-, Müdigkeitsempfindung, bei Angst, Wut usw.), dann können die Kreisprozesse desynchronisieren, gleichsam aus dem Takt geraten und zu objektiven Funktionsstörungen und subjektivem Leiden führen. Umgekehrt bedeutet dies, dass jedes Leiden in irgendeiner Form einen *gestörten Gestaltkreis* bildet, sei es zwischen Wahrnehmung und Handeln, zwischen Wahrnehmung und Bedürfnis oder sei es zwischen Organismus und Umwelt. Das Subjekt des Leidens ist in solchem Falle dann zu einem eigenen Energieaufwand gezwungen, um sich wieder einzuregulieren. Leiden ist immer diese gestaltkreisartige Wechselbedingung zwischen dem Betroffenem und seinem

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Übel, deren Beziehung durch den Leidensvollzug vermittelt wird. Nur, in diesem Ring waltet keine Harmonie, kein glattes Kreisen, sondern Diskrepanz, Hemmung, Zwietracht: Die Wirklichkeit (oder Wirklichkeitskomponente), die als Übel fungiert, lässt sich nicht assimilieren und integrieren. Und also ist das Subjekt, solange es leidet, gefordert, den Kreis des Leidens, der zunächst nicht schließbar ist und doch geschlossen werden soll, zu schließen. Das ist der fundamentale moralische Imperativ des Leidens: »*Ende dein Leiden!*«

Vom pathischen ist der *pathologische Gestaltkreis* zu unterscheiden. In seinem Fall kommt es nicht nur zu Irritation, Hemmung und Leiden, sondern zu echter Schädigung, gleichgültig in welcher Dimension des Humanen. Geht die Schädigung in einen Prozess über, der überwiegend fremdbestimmt ist, dann liegt das vor, was wir Krankheit nennen.

10. Die Dynamik des Leidens: Selbsttranszendierungstendenz und Retroflexio passionis

> »Leid und ewiges Suchen stand in seinem Blick
> geschrieben, ewiges Nichtfinden.« (*Hesse*, Siddharta)

So passiv und statisch das Leiden im ersten Moment auch anmuten mag, es verbirgt sich darin eine gewaltige Dynamik. Hierbei sind mehrere Momente zu unterscheiden. Zunächst ist schon die Wahrnehmung dessen, was als Übel erlitten wird, eine Aktivität, wenn auch eine vorwiegend rezeptive. Dann folgt die schon weit dynamischere Aktivität der Bewertung eines erlittenen Widerfahrnisses als Übel, das Missfallen. Mit dieser Bewertung versetzt sich das Subjekt selbst in einen Konflikt: Denn es muss etwas unfreiwillig ertragen, was es gerne loswerden will, aber nicht loswerden kann. Dabei tauchen neue Aktivitätsmomente auf, so vor allem das oft wenig sichtbare *Ertragen, Dulden, Aushalten*.[16] Denn in der Tat ist es unmöglich, an etwas zu leiden, wenn keinerlei Kraft zum Aushalten, zum Ertragen da ist. Wer leidet,

[16] Ein ägyptischer Priester klagt um 1800 v. Chr. in einer von Anarchie geprägten Zeit: »Hätte ich doch ein Herz, leiderfahren, dann würde ich bei ihm Zuflucht finden; ich könnte es damit beladen, mein Leid zu klagen, würde ihm meinen Schmerz auferlegen!« (Altägyptische Dichtung, 2006, S. 96)

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erträgt und duldet, wie minimal auch immer.[17] Und nicht von ungefähr kennen wir schwere Leidenszustände, die gerade durch einen Mangel an Duldungs- bzw. Frustrationsfähigkeit ausgezeichnet sind. Fragen wir uns, was das Ertragen ist, dann kann kein Zweifel daran bestehen, dass es sich dabei weder um einen Erkenntnisakt noch einen Gefühlszustand, sondern um einen »statisch-gegenhaltenden« Willensakt handelt. Schließlich erträgt der Leidende nicht nur sein Leid, sondern *verwünscht* es und ersehnt die Befreiung davon. Auch das ist eine Aktivität, sogar eine sehr dynamische, vor allem deswegen, weil sie aus der Mitte des Gefühlslebens aufsteigt und zeitstiftend über den Ist-Zustand hinausdrängt, d. h. ihn zu transzendieren sucht, aber dazu aufgrund der Handlungshemmung nicht in der Lage ist. Denn mit dem Verwünschen des Leids ist ja das Leid nicht aufgehoben, sondern erst nur »dynamisiert«: »Wer sein Leiden leidet, zeigt sich schon auf dem Wege zur Befreiung von diesem Leide.« (*Diederichs* 1930, S. 68).

Ausgehend von all diesen Aktivitätsmomenten bildet sich eine neue, weitere, und zwar eine *reflexiv-zirkuläre Aktivitätsfigur* aus. Jeder, der leidet, leidet nicht nur an etwas Anderem, Fremden, sondern auch an sich selbst. Ja, das Leiden ist immer »Selbstleiden«, d. h. ein Sich-ertragen-müssen in einer Form, die nicht annehmbar ist und – vergeblich – abgewiesen wird. Mit dem Leiden an sich selbst werden ein »Selbstleid« und damit ein reflexives Verhältnis im Leiden konstituiert. Überdeutlich wird dies im Alltag daran, dass der Leidende sich um sich selbst sorgt. Diese um sich besorgte und sich um sich sorgende *retroflexio passionis* (die über die bloße implizite und explizite Reflexivität im Leiden hinausgeht) kann sich nun verselbständigen und entgleisen. Dann entstehen die Formen der *retrofixatio passionis*, so vor allem in allen hypochondrischen Leidensgestalten, und

[17] Vergleiche die schöne und tief dringende Studie von *N. Diederichs* »Leiden und Dulden« (1930, S. 122–162), die allerdings in dem Punkt irrt, das Dulden sei frei von Widerstand und Selbstbehauptung. In Wahrheit fehlt dem Dulden zwar ein aktiv veränderndes, aber durchaus nicht ein aktiv gegen- und standhaltendes Willensmoment. Dulden ist nicht nur ein Gefühl, eine Befindlichkeit oder ein leiblicher Zustand. Im Wesen setzt *Diederichs* (z. B. S. 139) Dulden und (totales) liebendes Sichergeben gleich, was zu weit geht. Darüber hinaus scheint es mir sinnvoll, zwischen Dulden (Aushalten, Ertragen), Geduld und Tapferkeit zu unterscheiden. Gegenüber dem bloßen, oft dumpfen, unreflektierten Dulden hebt sich die Geduld als bewusstere und freiere Stellungnahme ab, während an der Tapferkeit überhaupt ein stärker intentionales, nicht nur passiv-rezeptiv ertragendes, sondern sich freiwillig in die Gefahrsituation hineinbegebendes Moment mitwirkt.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die sich selbst verstärkende *Autoaffirmation* im Leiden. Hier wird durch die leidvolle Selbstbeschäftigung im Leiden das Leid aktiv festgehalten[18] und immer mehr verstärkt, mit allen seinen möglichen körperlichen, psychischen und sozialen Folgen. Im Unterschied zur progressiv-linearen Dynamik der Selbstüberwindungstendenz des Leidens, die wir zuerst betrachteten, handelt es sich jetzt um eine Kreisstruktur, die wesentlich in zwei Richtungen offen ist: Als *positiv-zirkuläre Dialektik* führt sie in den konstruktiven Formen der Sorge zur Linderung oder Überwindung des Leidens; als *negativ-zirkuläre Dialektik* führt sie in der Retrofixatio, Autoaffirmatio und Circulatio passionis zur Deviato passionis, also zur Entgleisung und damit zur Krankheit. Mit gutem Recht dürfte diese Leidensdynamik »*Psychodynamik des Leidens ersten Grades*« genannt werden, doch ist bekanntlich dieser Begriff für die tiefenpsychologische, d. h. an unbewussten Motiven orientierte, Dynamik des Leidens zweiten Grades aufgespart, die wir bald untersuchen werden. Wir dagegen stellen hier nicht die motivationale, sondern die *ontologische Eigendynamik* des Leidens vor, die sich natürlich mit jener innig verknüpft.

11. Implizite und explizite Reflexivität im Leiden

Schon in der Tierwelt begegnen wir dem Phänomen, dass sich sowohl bedrohte und leidende Individuen als auch Kollektive um ihr Überleben sorgen: Das geängstigte Reh flieht, der angegriffene Löwe wirft sich in den Kampf, das bedrohte Murmeltier versteckt sich, das überwältigte Kaninchen stellt sich tot. Schon rein empirisch haben wir es hier mit »reflexiven Lebensgestaltungen« zu tun. Diese Konstellation, bei den Tieren nur von außen betrachtbar, kann im Menschen reflexiv ins Selbstbewusstsein treten: Ich weiß dann, dass ich an einer Phobie, unter Selbstzweifeln, an Verstimmungen, an einer Angst vor dem Vergehen usw. leide. Ich spreche von der *expliziten Form der Leidensreflexivität*. An ihrem Vorkommen ist nicht zu zweifeln.

Doch ist sie die einzige Form? Keineswegs. Ich behaupte, dass jedes Leiden, so diffus oder halbbewusst es auch sein mag, einen notwendigen reflexiven Selbstbezug impliziert. Denn selbst im Falle, wo

[18] *J. Küchenhoff* (2003, S. 249–256) hat dazu einen lesenswerten Aufsatz geschrieben: »Das Festhalten am Leiden«.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ich gebannt und explizit an einem äußeren Widerfahrnis, z. B. einem Erdbeben, leide, leide ich doch wenigstens implizit auch um meiner selbst willen an mir selbst. Denn es geht im Leiden stets um mich oder uns selbst, weil es eben die spontane, meist emotional diktierte Antwort auf die Bedrohung je *meiner oder unserer* Integrität ist. In diesem »mein« bzw. »uns«, ohne das ein Leiden unmöglich ist, steckt die implizite, weil nicht eigens ausgesprochene oder überhaupt bewusstseinsmäßig herausgehobene Reflexivität. Es handelt sich um ein basales, von *Sartre* (1973, S. 7) »präreflexiv« genanntes, in Wahrheit aber implizit-reflexives Selbstgefühl, das nicht eigens kognitiv vermittelt sein muss, nichtsdestotrotz einen – eben unmittelbar-fühlenden – Selbstbezug einschließt. *Heidegger* (1979, § 40) bestätigt diese Wahrheit für das Leidensgefühl der Angst, wenn er aufzeigt, dass es in ihr immer zugleich um ein Wovor und ein Worum geht. Das Worum ist aber der Sich-Ängstigende selbst, und also ist Angst ohne ein Moment der Reflexivität unmöglich.[19]

Es ist klar, dass sich im therapeutischen Feld die Aufgabe stellt, implizite, vor allem implizit-verdrängte Leiden explizit zu machen, in Worte zu fassen und so einem integrierenden Verstehen zuzuführen. Dass diese Explizierung letztlich möglich ist, gründet in dem Umstand, dass jedes Leiden – auch das der Neurose und Psychose – ein Moment der impliziten Reflexivität in sich trägt.

12. Die einfache Zeitstruktur des Leidens (Teil 1)

Kant (1881, S. 48–66) ordnet in seiner »Kritik der reinen Vernunft« die Zeit mehr der inneren Selbstwahrnehmung, den Raum mehr der Welterfahrung zu. Auch wenn dies gewiss eine tiefe Einsicht birgt, so ist es in dieser Ausschließlichkeit nicht haltbar. Denn es bedeutete in der Konsequenz, dass das Weltsein zeitlos und das Selbstsein raumlos wäre, was schon der alltäglichen Erfahrung widerspricht. So wie wir z. B. einer Blume eine räumliche Struktur zuerkennen, so weisen wir ihr, besonders wenn wir ihr Wachstum beachten, eine eigene Zeitstruktur

[19] Die Sprache ist reich an solchen Beziehungspartikeln wie woran, worüber, wodurch, worin, weswegen, worum usw., mit denen bestimmte Konstellationen angezeigt werden. Es lässt sich daraus Vieles an rein a priorisch kaum denkbaren Zusammenhängen ermitteln.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu. Umgekehrt besitzt unser seelisches Innenleben, z. B. unser Phantasieleben, unzweifelhaft räumliche Momente, die von der Sinneswahrnehmung völlig unabhängig sein können. Ja selbst primär unräumlichen Akten und Zuständen unseres Selbstseins, z. B. dem Gefühl der Trauer, eignet eine raumgestaltende Potenz, die wir klar im leiblichen Ausdrucksverhalten, z. B. im Weinen, und im zwischenmenschlichen Dasein, als emotional-raumfüllende, z. B. bedrückende Atmosphäre (vgl. *H. Schmitz* 1969; 1998, S. 22–27 und *T. Fuchs* 2000, S. 213–230) erfahren können.

Dass Letzteres vom Leiden insgesamt gilt, kann kaum bezweifelt werden: Es hat seine eigene Zeitdynamik und Zeitrhythmik, und es wirkt mächtig in das räumliche Phantasieleben (z. B. im Traum), in die räumliche Sphäre des Leibes und in die immer wesentlich räumlich bestimmte Mitwelt hinein. Hier wollen wir nun die spezifische Zeitlichkeit des Leidens, d. h. die bestimmte Zeitkonstitution und Zeitgestaltung im Leiden durch den Leidenden, näher betrachten.

Zuvörderst muss betont werden, dass das Leiden in seinem Kern eine Seinsstruktur aufweist, die bloß-zeitlich gar nicht fassbar, sondern, wenn auch nicht unzeitlich-ewig, so doch »überzeitlich-zeitüberwölbend-zeitsammelnd«, man könnte auch sagen: zeitschaffender und zeitsynthetischer Natur ist. Denn die Momente der statisch-dynamischen Diskrepanzstruktur des Leidens zeigen zwar eine Ordnungs- und Folgestruktur, doch ist diese nur seinsmäßig-logischer und eben nicht zeitlicher Art: So bestehen die fünf Leidensurmomente, wie gesehen, *immer zeitlich zugleich*, obschon der Mangel das erste, der Zwiespalt das zweite, die Spannung das dritte, Hemmung und Zwietracht das vierte und fünfte Moment darstellen. *Heideggers* Gleichsetzung von Sein und Zeit in »Sein und Zeit« (1979) erweist sich schon hier als zu kurz gegriffen.

Und dennoch ereignet sich diese »Zeitlosigkeit« oder besser »Überzeitlichkeit« nicht außerhalb, sondern innerhalb der werdenden Zeit! Das mag paradox klingen, ist es aber nicht, wenn wir bedenken, dass jedes Seiende struktural nicht nur »horizontal«, sondern auch »vertikal« verfasst ist und verschiedene Tiefenschichten aufweist, von denen die tiefsten eben nicht vom sukzessiven Zeitgeschehen, nicht von Wandel und Wechsel berührt, aber natürlich in der wechselnden Zeit als deren sich durchhaltende Basis »mitgeführt« werden. Es ist klar, dass die überzeitliche Seinsstruktur des Leidens die Zeitstruktur des Leidens ermöglicht und trägt, sodass diese verschwinden würde,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wenn jene verschwände. Das ist leicht durch Negation eines der fünf Seinsurmomente des Leidens überprüfbar.

Die Kernstruktur des Leidens ist also überzeitlicher Natur, und dennoch ist, wie schon gesehen, das Leiden, besonders über seine Wunschdynamik, *wesentlich*, d. h. unabdingbar, zeitlich-wechselhaft bestimmt. Denn da das in jedem Leiden mitwirkende Verwünschen des Übels bzw. das Erwünschen des Heils notwendig auf etwas gerichtet ist, was *noch nicht* existiert, aber als existenzfähig *erhofft* wird, wird die Zeitform der Sukzession, und damit wenigstens der mögliche Wechsel, die mögliche Veränderung konstituiert. Was wir hier vor uns haben, ist die Verankerung des Prinzips Hoffnung (*Bloch* 1974) im leidenden Subjekt: Wo keine Hoffnung ist, muss das Leiden an sich selbst verzweifeln und sich darin selbst verzehren. Akzeptieren wir dagegen die Hoffnungslosigkeit und entsagen, dann endet das Leiden. Oder das Leid-Übel ist so übermächtig, so vernichtend, dass nicht mehr gehofft werden kann, und auf diesem Wege das Leiden endet.

Über diese Zeitverhältnisse hinaus lehrt uns die Erfahrung, dass jedes Leiden beginnt, in der Regel einen wechselvollen Verlauf hat und in vielen Fällen auch endet. Das Leiden ist also kein rein zeitloses, sondern ein wesentlich zeitliches On (Seiendes). Und darum bedarf es einer *Zeitontologie des Leidens*. Was lässt sich da im Grundsätzlichen feststellen und sagen?

Zunächst steht jedes Leiden wie jedes Erleben in der Gegenwart, ja es konstituiert eine *besonders hervorgehobene Gegenwart*. Wodurch? Durch seinen Schmerz, seine Last und durch seine Diskrepanzstruktur. Die Gegenwart des Leidens ist gleichsam ein Schrei, auch dann, wenn der Schrei stumm nach innen geht. Wir können sagen: Im Leiden wird eine Gegenwart konstituiert, die nicht sein soll, aber dennoch unabwendbar und unausweichlich da ist und dadurch gleichsam die Zeit anhält:

»Äußerster Schmerz: richtungslose Zeit.« (*Simone Weil*, Schwerkraft und Gnade, S. 169).

Diese Präsenz des Leidens wird durch das Leiden selbst gesteigert, denn der Betroffene bäumt sich, wie gesehen, in der Leidnegation vergeblich gegen das Leiden auf. Dadurch wird in eminenter Weise Gegenwart, Hier und Jetzt, geschaffen.

Wogegen bäumt sich aber der Leidbetroffene auf? Gegen eine *Vergangenheit, die nicht untergehen will* und im Leiden nicht hinter sich

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gelassen werden kann; gegen eine meist jüngste Vergangenheit, die sich in die Gegenwart oft gewaltsam hineindrängt, also gegen eine »faktische Synthese der Zeit« (*Kupke* 2003, S. 79–112), die nicht »unfaktisch« werden will. Der Leidende wird von etwas getroffen, was ihn bindet und an seiner freien und natürlichen Weiterentfaltung, d. h. an der *»genetischen Synthese«* der eigenen Zeitlichkeit (*Kupke* 2003, S. 79–112), hindert: Wie eine Eisenkugel hängt ein Widerfahrnis an ihm, das nicht vergehen will, sondern weiter seine Gegenwart und Zukunft in Beschlag nimmt. Im Leiden waltet also eine nicht-vergehenkönnende oder nicht-vergehen-wollende Vergangenheit, etwas, was die Alten als »Fatum«, als »Geschick« oder »Karma« erlebt und bezeichnet hatten. Schon im Kleinen erfahren wir dies, so etwa, wenn ein Traum nachwirkt, ein Kindheitskonflikt sich nicht auflöst, eine Kränkung nicht vergessen, eine Ungerechtigkeit nicht gesühnt oder wieder gutgemacht werden kann usw. Die Last im Leiden geht ganz wesentlich auf diese Schwere der nicht vergehenden, eben auf Gegenwart und Zukunft lastenden Vergangenheit im Leiden zurück. Darum ist die Gegenwart im Leiden »unnatürlich« belastet, ihrer selbst entfremdet, sodass sie nicht frei für sich selbst und ihre Zukunftsmöglichkeiten wird. Im Leiden ist die Gegenwart nicht gelöst, weil von einer unerlösten Vergangenheit fixiert. Das sah *S. Freud* (1970, S. 13) klar, der für die Vergangenheitsgebundenheit des neurotisch Kranken den Begriff der »Fixierung« einführte.

Damit wird durch das Leiden die *Dimension der Zukunft* in spezifischer Weise vorbestimmt, nämlich mehr oder weniger verstellt. Das lehrt schon die Erfahrung: Im Leiden sind wir oft so sehr mit der Gegenwart oder einer Vergangenheit beschäftigt, dass wir den Blick für das Kommende und Anstehende nicht frei bekommen. Andererseits drängt in uns ein heftiges Begehren, das Leid abzuschütteln, und eröffnet so die Zukunft. Dieses Drängen der Heilerwünschung ist aber im Leiden gebunden, gefesselt, im Notleiden immer ohnmächtig und hilflos. Zwar schreit in uns alles: »So nicht weiter!«, doch oft lässt sich nichts bewegen, die »genetische Synthese des Ich«, seine weitere Selbsthervorbringung ist blockiert wie z. B. bei einer unheilbaren Krankheit, einem unwiederbringlichen Verlust, einer unsühnbaren Schuld, einer klinischen Depression oder Angstkrankheit.

Man sieht: Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft nehmen im Leiden ein eigenes, charakteristisches »Gesicht« an: *Die Gegenwart »bohrt und brennt«, die Vergangenheit drängt sich auf, lastet und*

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

quält, die Zukunft ist verdüstert, verstellt und entzieht sich. Im Menschen, der ja auch einen überzeitlichen Kern besitzt, werden diese drei Zeitekstasen des Leidens durchaus *zugleich* erlebt und erlitten, aber natürlich dann sogleich in der Zeit weitergelebt und durchlebt. Es gibt Leidenszustände – so die »Unendlichkeitsfalle« der schweren Depression –, in denen der Strom der Zeit zum Stehen kommt und sich eine allerdings qualvoll lastende Zeitlosigkeit einstellt. In anderen Leidenszuständen wie in Panikattacken oder Manien kann die Zeit dagegen geradezu ins Rasen geraten. Hier geht jeder Halt und Ruhepunkt verloren, der Betroffene findet keinen Grund in einer »faktischen Synthese« und wird in einem fort in eine überstürzend »genetische Synthese« fortgerissen. *T. Fuchs* (2002, S. 35–60) hat in seinem Buch »Zeit-Diagnosen« das Wesen der Zeitlichkeit des Leidens von vielen Seiten feinsinnig und in Übereinstimmung mit der hier gegebenen Analyse beleuchtet.

Unternimmt man eine genaue Betrachtung, dann zeigt sich, dass die verschiedenen Leidensgefühle wie Wehmut, Trauer, Ärger, Scham, Angst, Wut, Reue, Hass, Neid, Verzweiflung, Resignation usw. ihre je eigene Zeitstruktur, sozusagen eine eigene Melodie und Rhythmik, aufweisen, die nicht von ungefähr von der Musik am unmittelbarsten und lebendigsten vergegenwärtigt werden kann.

Diese kurz gefasste Überzeit- und Zeitstruktur des Leidens beweist erneut, dass der Mensch einen »doppelten Ursprung« hat (*Dürckheim* 2001): Er ist ein Kind der wechselnden Zeit, unaufhebbar, und doch reicht er mit seiner Seinstiefe in eine überzeitliche (wenn auch nicht ewige) Dimension, in der alles, was er erfahren und je erlebt hat, gesammelt und zur unvergänglich-unverlierbaren Tiefengegenwart wird, die manchmal – so im Traum oder in der Psychose – den Menschen überschwemmen kann. Denn in Wahrheit kann der geistig-seelische Seinskern des Menschen nichts vergessen, nichts wirklich in die Vergangenheit versinken lassen, sondern alles, was er je erfuhr, trägt er mit in seine Zukunft hinein, unverlierbar (*Brandenstein* 1975, S. 75 ff.). Daher wird jeder Mensch auch von allem, was er je tat oder nicht tat, »unerbittlich gerichtet«. Dazu bedarf es keines Reinkarnationskarmas oder einer äußeren strafenden Instanz, denn der unbestechlichste Richter des Menschen ist seine eigene »einverleibte Lebenszeit«.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

13. Schlussformen des Leidens

Solange der Mensch leidet, so lange bleibt der Gestaltkreis des Leidens offen und verharrt in Unruhe, Zwiespalt, Spannung, Hemmung und Zwietracht. Die Auswirkungen sind vielfach, in jedem Fall kommt es zu einem Kraft- und Energieverbrauch auf allen Ebenen bis zur psychophysischen Erschöpfung im Bilde des psychovegetativen Erschöpfungssyndroms (»Neurasthenie«). Seelisch liegen dieser Dynamik mehrere mögliche zentrale Lebensgestalten zugrunde. Zuerst die *Enttäuschung*: Wenn der oben entdeckte Leidüberwindungswunsch sein Ziel nicht erreicht, also nicht in der Lage ist, solche emotionalen, kognitiven und vor allem handlungsmäßig-praktischen Ressourcen zu aktivieren, die das Leiden beenden, dann entsteht notwendig die Gefühlsgestalt der Wunschunerfüllung, die Enttäuschung. Bei ihr handelt es sich um einen einzelnen Gefühlsakt mit einem akuten seelischen Schmerz. Daher ist sie eine besondere Form der dynamisch-dialektischen Diskrepanz des Leidens. Wiederholt sich die Enttäuschung oder wird chronisch, dann bildet sich ein Enttäuschungszustand, eine Enttäuschungshaltung aus, die wir als *Verbitterung und Groll* kennen. Auch diese beiden stellen Formen des Leidens dar, in denen nicht nur eine tief wurzelnde Unzufriedenheit glüht, sondern eine zurückgehaltene, dafür umso mehr wühlende Aggressivität. Immer wenn sich in die Enttäuschung ein Moment der Aggressivität mischt, entsteht die Leidensform des *Ärgers*. Die Verbitterung ist dann die reine Form der chronifizierten Enttäuschung, im Groll wird die Enttäuschung mit einem chronischen Ärger (Vorwurfshaltung) angereichert. Mischt sich in die Enttäuschung kein Ärger, sondern eine Art Trauer bzw. mehr noch das Gefühl der Ohnmacht und Hilflosigkeit, dann entsteht die Leidensform der *Resignation*, der Selbstaufgabe. Sie stellt den Kern aller *Depressionen* dar: Hier kann der Mensch nicht mehr und soll doch – eine der quälendsten Formen des Leidens, im Grunde eine Form der Verzweiflung, der Hoffnungslosigkeit. Letzteres begründet die entschiedene Differenzierung von Depression und Trauer. Der Trauernde ist nicht notwendig verzweifelt, vielmehr ist er auf dem Weg, sein Leid anzunehmen, wieder Hoffnung zu schöpfen und auf diese Weise das Leid zu überwinden. In aller Verzweiflung (auch der Verzweiflung der Resignation und Depression!) wirkt dagegen immer ein Moment der Negation, des Aufbegehrens, der Rebellion. Wendet sich diese verzweifelte Aggressivität, wie in der Depression, gegen sich selbst, dann kann

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es zum Suizid kommen – das radikalste Ende des pathischen, dann schon pathologischen Gestaltkreises.

Aber natürlich kann das Leiden auch anders enden, der Leidenskreis kann sich positiv schließen. Das ist der Fall, wenn der Heilwunsch im Leiden sein adäquates Ziel findet, also jenen Seinswert realisiert, der den Leidensmangel aufhebt. Gefühle des glücklichen Ausganges stellen sich ein: *Erleichterung, Erlösung, Zufriedenheit, Freude, Glückseligkeit*. Mit ihnen endet die Unruhe des Leidens.

Entgegengesetzt verhält es sich, wenn der pathische in den pathologischen Gestaltkreis übergeht. Im Bild der Depression waren wir diesem Übergang schon begegnet: Hier erzeugt das Leiden Schäden – Störungen, Verletzungen, Krankheiten. Handelt es sich um psychische Störungen, dann zehrt sich der Mensch gleichsam von innen her auf. Es ist nur eine Frage der Zeit, wann er auch körperlich krank wird. Spätestens mit der leiblichen Miterkrankung ist das seelische Leid in der realen physischen Welt angekommen.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

VI. Der Kalkül des Leidens

1. Allgemeine Vorbemerkung

In der Mathematik bezeichnet der Kalkül ein System von Regeln, mit dem eine gedankliche Figur, ausgehend von gewissen Axiomen oder mathematischen Grundtatsachen, erstens a priori und zweitens vollständig konstruiert werden kann. Da alle erfahrbaren und denkbaren Sachverhalte, also auch das Lebendige, insofern sie wenigstens unter die Kategorien der Einheit und Vielheit fallen, eine mathematisch-quantitative Seite aufweisen, lässt sich auch für nichtmathematische Dinge manchmal ein Kalkül entwickeln, wenn auch meist nicht in rein mathematischer und vollständig apriorischer Form. Es mag erstaunen, dass dies selbst für etwas anscheinend so »Subjektives« wie das Leiden möglich sein soll. Doch ist die Erwartung nicht so abwegig, wenn wir uns erinnern, dass die dialektische Diskrepanz des Leidens die Gestaltungsseite, und also das Quantitative am Leiden auf allerdings höherer, eben subjektiv-selbsttätiger Stufe beschreibt, und zwar sowohl an Zahl als auch an Struktur. Denn die pathische Diskrepanz des Leidens umfasst *drei* Momente – Leidposition, Leidnegation, Leidensdiskrepanz –, die miteinander in bestimmter *Reihenfolge* und in bestimmter *gestaltlicher Struktur* verbunden sind. »Zahl«, »Reihe«, »Struktur« sind nun aber typisch mathematische »Größen« oder Kategorien, hier allerdings im Seinsrang des Subjektes, also des Selbsterlebens und der Selbsttätigkeit.

2. Die drei Grundstellungen des Daseins

Bevor aus der Grundstruktur des Leidens der Kalkül grundlegender Leidenspositionen entwickelt werden soll, wollen wir das menschliche Dasein überhaupt und seine möglichen Stellungen im Sein betrachten.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sie sollen uns dazu dienen, das Leiden als Selbstvollzug des Menschen in den weitest möglichen Seinshorizont zu stellen. Es ist klar, dass wir diese Grundstellungen irgendeiner Erfahrung entnehmen müssen und nicht aus dem Sein schlechthin ableiten können. Der Mensch als erlebendes und aktiv-tätiges Prinzip kann sich in dreierlei Hinsicht positionieren:

– Er kann erstens einfach da sein, wir können auch sagen, sich, sein Leben, seine erlebte Welt sein lassen, nur schlicht hinnehmen, erleben, wahrnehmen.
– Er kann zweitens auf alles, was sich ihm gibt, was er hat, was auf ihn zukommt, antworten, reagieren.
– Und er kann drittens aus eigener Spontaneität allem Erlebten etwas hinzufügen, etwas schaffen, schöpfen, sei es durch die Tat, durch das Denken oder sei es durch das Phantasieren.

Schon aus rein logischen Gründen sind mehr als diese drei Grundstellungen nicht denkbar. Das wird deutlicher, wenn wir ihren Zusammenhang mit der Zeit betrachten. Für uns ist zweierlei von Bedeutung: Zum Ersten muss sich der Mensch notwendig und immer in einer der drei Positionen oder in einer Kombination derselben aufhalten; zum Zweiten ist er als gewordenes, leibliches Wesen stets in allen drei Hinsichten störbar, verletzbar, anschlagbar – und kann dann unter das Diktat des Leidens geraten. Schon aus dem Alltagsleben ist hierzu allerlei bekannt: Im zerstreuten[1] Zustand sind wir nicht richtig da, nicht wirklich gegenwärtig, sondern ungesammelt mal hier, mal dort und letztlich nirgends. Das kann sich in einem Maße steigern, dass sich der entsprechend betroffene Mensch nicht in sich haben und halten kann; er entgleitet sich, in pathologischer Weise z. B. in einer Panikattacke, in einem elementaren Leeregefühl oder in einem Fremdsteuerungserlebnis. Nicht reagieren zu können ist ebenfalls ein allgemein bekanntes Phänomen: Ein Vorgesetzter droht seinem Untergebenen, der in eine solche innere Starre verfällt, dass er nichts mehr zu sagen, ja nichts mehr zu denken und zu fühlen weiß. Hier kann die Person nicht mehr antworten, nicht mehr reaktiv Stellung beziehen, aus welchen Gründen auch immer. Die posttraumatische Belastungsstörung stellt eine chronifizierte Form solch einer Reaktions- und damit Verarbeitungs-

[1] Siehe die tief dringenden Ausführungen *B. Pascals* (Penseés, Kap. III, Abtl. II) zum Phänomen »Zerstreuung«.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

störung dar. Und schließlich der dritte Notzustand: Ein Mensch verliert jede Spontaneität und Kreativität, nichts fließt mehr, alles wird und wirkt gezwungen. Nicht wenige Dichter klagen über solche Schaffenshemmungen, die jedoch auch im Alltag häufiger auftreten, als bekannt wird. In allen Neurosen ist die Zeitdimension der Zukunft auf solche Weise beeinträchtigt. Freud bezeichnete dies treffend mit dem Begriff der »Fixierung«.

Zum Leiden werden alle drei positionalen Verhältnisse, wenn der Betroffene sie transzendieren will, aber nicht transzendieren kann. Ich will ganz präsent sein, schweife aber unentwegt ab; ich will etwas auf eine Demütigung hin sagen, kann es aber nicht; ich will etwas schaffen oder bewirken, komme aber nicht aus mir heraus. Zum krankhaften Leiden steigern sich diese Störungen, wenn der Betroffene oder durch ihn Andere beschädigt, durch sein Leiden also z. B. psychosomatische Beeinträchtigungen, destruktive zwischenmenschliche Konflikte, Arbeitsplatzverluste usw. heraufbeschworen werden.

3. Der Zusammenhang der drei Grundstellungen des Daseins mit den Zeitekstasen

Es ist nun außerordentlich interessant, dass die drei Grundstellungen, die der Mensch zu sich und zur Welt einnehmen kann, mit der Zeit und ihren drei Ekstasen oder Dimensionen korrelieren.

Schon der erste und einfachste Hinblick offenbart, dass das einfache Da-Sein, das Seinlassen und hinnehmende Erleben unmittelbar Gegenwart konstituiert, und zwar zunächst einmal nur Gegenwart. Überhaupt gilt, dass alles Seiende zunächst und notwendig da, und also Gegenwart ist.[2] Die Gegenwartsdauer ist dann nichts anderes als die zeithafte Gestaltungsseite eines daseienden Dinges oder Ereignisses, gleichgültig wie flüchtig diese Dauer ist. Dasein und Gegenwart sind nicht voneinander trennbar, wiewohl die Zeitlichkeit der Gegenwart sachlogisch (nicht zeitlich!) dem Da-Sein folgt. Erst indem überhaupt

[2] Nicht zu Unrecht nimmt *Schmitz'* Philosophie (1964) von der Gegenwart ihren Ausgang. Kritisch ist allerdings zu bemerken, dass alle Gegenwart als Zeitform einen Seinsgehalt voraussetzt, der da, der gegenwärtig sein muss, da sich anders Gegenwart nicht konstituieren kann. Also ist die Zeitform der Gegenwart nicht das grundlegendste Seinsmoment einer ontologischen Ordnung.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

etwas da ist, kann gegenwärtigende Dauer anheben. Wir können auch so sagen: Das einfache Da eines Seienden ist der seinshafte Gehalt, und dieser seiner ontologischen Fülle entspricht die Gegenwart als Dauerwesen, gleichgültig wie lange diese anhält.

In analoger Weise konstituiert eine jede Antwort, eine jede Reaktion eine Vergangenheits-Gegenwarts-Relation. Denn aus seiner getroffenen Gegenwart antwortet der Betroffene auf ein Widerfahrnis, das gerade eben oder vor längerer Zeit geschehen ist. Da die Antwort immer und notwendig später ist als das, worauf geantwortet wird, bildet sich ein Früher-Später-Verhältnis, also eine Vergangenheitsrelation aus.

Ein spontanes bzw. schöpferisches Tun wiederum, das aus einer Gegenwart heraus Neues schafft, stiftet, schöpft oder auch bloß anstrebt, eröffnet wesenhaft Zukunft, ein Noch-Nicht, ein Später als jetzt. Die Basis bildet wieder, wie bei den beiden anderen Positionalitäten, die Gegenwart, doch nunmehr wendet sich der Betroffene dynamisch »nach vorne«; er ant-wortet nicht, sondern »wortet«, spricht selbst, aus eigener schöpferischer Kraft- und Machtfülle.

4. Das Leiden und die präsentische Grundstellung

Da das Leiden ein Grundphänomen der Existenz ist, verwundert es nicht, dass der Mensch in allen drei Grundstellungen getroffen und beeinträchtigt werden kann. Von allen drei »Zeitlichkeitsleiden« impliziert wohl das Leiden an der bedrohten, beeinträchtigten oder gar verlorenen präsentischen Grundstellung die größte Not, bedeutet dies doch nichts weniger als den radikalen Selbstverlust: Wer überhaupt nicht präsent sein kann bzw. daran fundamental gehindert wird, der ist eigentlich gar nicht, der verschwindet. Konkrete Formen solchen Selbstverlustes sind der Verlust des Sichspürenkönnens, der Verlust des Denkenkönnens, der Verlust, wollen und entscheiden zu können, sind alle Formen der Dissoziation, weiter die Bewusstseinstrübung bis zur Bewusstlosigkeit und schließlich der reale Tod. Zur Not werden diese Zustände allerdings erst dadurch, dass der Betroffene, obwohl seine präsentische Position fast unmöglich geworden ist, mindestens noch den Wunsch, den Anspruch, das Bestreben hat, präsent zu sein.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5. Das Leiden und die reaktive Grundstellung

Die zweite Grundform des Leidens knüpft sich an die Unfähigkeit zu antworten, zu reagieren. Sie reicht nicht so tief wie die erste, da die präsentische Position nicht unbedingt beeinträchtigt sein muss. Je länger und je tiefer allerdings die Hemmung zu antworten anhält, desto mehr wird auch die Fähigkeit zur Präsenz betroffen. Denn zu einem großen Teil seiner Existenz entfaltet der Mensch seine Präsenz durch antwortendes Stellungnehmen. Da die Fähigkeit zu antworten und zu reagieren die Grundlage aller Begegnung und allen Wechselwirkens in der Welt ist, also auch der Sprache, bedeutet ein Verlust der Antwortfähigkeit immer den Verlust von Kommunikation und Austausch. Im Verstummen wird der Mensch zunehmend weltlos und isoliert sich. Oder umgekehrt: Indem er antwortet, tritt der Mensch erst eigentlich, d. h. als Selbst, in die Welt. Vorher befindet er sich darin nur als physischer Körper. Wie weit dies gehen kann, beweisen z. B. schwer depressive Menschen, die nicht mehr in der Lage sind, unwillkürlich-mimisch auf die Anmutungen der Welt zu reagieren. Sie verlieren ihre spezifisch humane Diaphanie, sie versteinern und werden im schlimmsten Fall approximativ zu »Dingen«. Das Eintreten in die Welt ist kein naturgegebenes In-der-Welt-Sein, sondern ein Akt, der die »Geworfenheit« der Existenz bejaht, auf sich nimmt und seelisch-geistig durchkörpert.

6. Das Leiden und die prospektive Grundstellung

Seit spätestens mit den idealistischen Nachfolgern Kants das »genetische Denken« zur Vorherrschaft gelangt war, trat die »Zeit« immer mehr in den Brennpunkt der Aufmerksamkeit. Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Nietzsche, Darwin, Bergson, Bloch, Heidegger sind durchweg eminente »Zeitdenker«, mit der Tendenz, das Bestehen zeitloser oder überzeitlicher Realitäten zu leugnen und die Zeitlichkeit zum letzten Seinsgrund zu erheben. Da die »Zeit« sich wesenhaft durch eine Dynamik »nach vorne«, durch ein »Weiter!« konstituiert, definieren alle jene Denker das zeitbestimmte Sein primär von der Zukunft her, so etwa *Heidegger* (1979, S. 304) in »Sein und Zeit«. Hierin drückt sich zweifellos eine tiefe Ahnung aus, denn zumindest für den Menschen und seine alle endlichen Grenzen transzendierende Seinsdynamik be-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

deutete eine zukunftslose Existenz den Tod. Und doch leidet diese Zeitkonzeption unter einem schweren Fehler: Zum Ersten kann sich nur aus Gegenwärtigem Zukünftiges entfalten; und zweitens erstrebt jedes Lebewesen Fülle, Präsenz, Vollendung, Genuss, was naturgemäß nur in der Gegenwart möglich ist. Dass gerade der Mensch über jede Gegenwart hinausstrebt, liegt daran, dass ihm die immer nur in dieser Welt endliche Gegenwart nicht genügt und seinen überendlichen Seinsdurst nicht zu stillen vermag. Eine endlose, nie ans Ziel gelangende Hatz nach der erfüllenden Gegenwart wäre aber im Grunde nicht weniger sinnlos und unerträglich wie eine erstarrte, unerfüllte Gegenwart. *Was wir in der Zukunft suchen, ist nicht Zukunft, sondern erfüllte Gegenwart*. Und dass wir zu solcher Suche in der Lage sind, beweist, dass der Seinskern des Menschen, wie *Brandenstein* (1966, Kap. F, S. 414 ff.) bewiesen hat, überendlich, potentialunendlich, d. h. endlos entfaltbar, ist (was Heidegger z. B. nicht, Wust dagegen sehr wohl sieht). Sein natürliches, aber nur übernatürlich erreichbares Seinsziel ist darum das Aktualunendliche, die absolute Fülle. Diese geistontologische Diskrepanz mit ihrer immanenten ontologischen Ohnmacht ist vielleicht die Wurzel der tiefsten menschlichen Leiden: Wir müssen Gott werden, da wir anders nicht vollendet, anders nicht glücklich werden, und können es doch nicht aus eigener Kraft. Solange der Mensch darauf hoffen konnte, dass ihm die Gottheit auf diesem Weg entgegenkomme, solange war diese Spannung auszuhalten. Doch seit er diesen Glauben verloren hat, wurde sein Leben im Kern nicht nur sinnlos, sondern eine Qual. Alle Philosophien der reinen Zeitlichkeit des Seins, also die Seinslehren von Heidegger, Bloch, Sartre u. a. sind darum nichts anderes als Tantalus- und Sisyphostheorien: das Sein des Menschen als unerlösbare endlose Qual. Auf diesem Hintergrund wird der unvermeidliche individuale und gewiss auch gattungsmäßige physische Tod zum im Letzten rätselhaften Gnadenstoß. Verwundert es noch, dass der Mensch von heute, terrorisiert von einer solchen Aussicht, den Blick in die Zukunft verweigert und versucht, im »Verweile doch, du bist so schön!« des genussreichen Augenblickes zu versinken? Im Letzten ist das immer noch ehrlicher und sinnvoller als die asketische und sinnlos-heroische Tantalidenexistenz.

Frankl (1975, S. 18–21) hat darauf aufmerksam gemacht, dass im Verlaufe des zwanzigsten Jahrhunderts eine Verschiebung von psychischen zu noogenen oder existenziellen Neurosen stattgefunden hat, die nicht mehr ausschließlich psychologisch verstanden und behandelt

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

werden können. Damit meint er, dass die Störung nicht mehr nur allein auf der Unterdrückung irgendwelcher Triebe (Sexualität, Macht, Ansehen etc.) beruht, wie Freud, Adler usw. meinten, sondern auf dem fundamentalen Verlust von Sinn, von existenzialem Sinn und Wert. Sinn aber muss in der Zukunft erstrebt und erreicht werden, auch wenn er sich nur in der Gegenwart erfüllt. Wirklich sinnfähig ist nur ein zukunftsträchtiges Wesen, und wirklich »künftigend« ist nur ein sinnpotentes Wesen. Wenn psychische Störungen, sei es individual, sei es kollektiv, Sinnstörungen sind, und das kann heute nicht mehr ernstlich bestritten werden, dann sind sie wesentlich auch Zukunftsstörungen. Worauf darf ich hoffen? – fragte Kant und sah darin eine fundamentale anthropologische Herausforderung, ja recht eigentlich meinte er unsere letzte, größte, alles Sein ermöglichende Hoffnung. Dass sie heute fehlt, müsste einen kollektiven Verzweiflungsausbruch zur Folge haben, der sich nur deswegen nicht ereignet, weil die Verzweiflung zu unerträglich ist und darum erstickt werden muss. In der »Manie« des modernen Menschen, der allen möglichen äußeren Gütern nachjagt, offenbart sich jene Verzweiflung in vermummter Weise.

7. Folgegestaltungen der drei Grundstellungen

Die bisher entwickelten Grundstellungen des Daseins können in verschiedene Richtungen, die schon einen Übergang zum Leiden bilden, weiter differenziert werden. Drei Dimensionen möchte ich hervorheben.

1. In allen drei Grundstellungen treffen wir im lebensweltlichen Zusammenhang auf Formen des Positiven (harmonische Passung, Überfluss), des Negativen (zuwenig, zuviel) und des Indifferenten, Neutralen. Leidvoll gestalten sich vor allem der zweite Modus, nicht selten aber auch die Modi des Überflusses und des Indifferenten. In der präsentischen Grundposition prägen sich diese Wertungsmöglichkeiten in den drei Formen der Ausgeglichenheit (Harmonie, Ruhe, Zufriedenheit), der Last, Leere und Zerrissenheit und des Überflusses (Glück, Schaffenskraft, Erleuchtung etc.) aus. Diese Formen schlagen sich in charakteristischen Stimmungen nieder, vor allem in den Befindlichkeiten der Zufriedenheit, der Depression und der Freude. Die reaktive Grundposition weist ebenfalls positive, negative und neutrale Ausgestaltungen auf.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ihre negativ leidvollen Varianten gliedern sich am reichsten und interessantesten aus – wir werden dieses »System« sogleich näher untersuchen. Weniger reich, strukturell aber analog verhält es sich im Rahmen der prospektiven Grundposition: Positiv sind z. B. die Hoffnung, die Zuversicht und die Vorfreude; negativ die Sorge, die Furcht, die quälende Sehnsucht, der unerfüllbare Wunsch, die Sucht, die Ungeduld u. a. m.; und neutral vielleicht eine wenig bewegende, eher nüchtern-rationale Erwartung.

2. Eine neue Gruppierung der drei Grundpositionen ergibt sich, wenn wir sie mit dem Kriterium der Vertikalität und der Horizontalität verknüpfen, das ja die gesamte Seinsordnung durchwaltet.
3. Und schließlich lassen sich die drei Grundstellungen mit den drei großen Lebenszweigen der Praxis, Theoretik und Poietik kombinieren.

8. Der Leidenskalkül der reaktiven Grundstellung und der Gesamtkalkül

Für unsere Belange sind die reaktiven Folgestrukturen, die sich aus der statisch-dynamisch-dialektischen Diskrepanzstruktur des Leidens abgestalten lassen, am bedeutungsvollsten. Die Wurzel dieser Möglichkeit ist im *prinzipiell reaktiven Charakter des Leidens* zu suchen. Denn alles Leiden setzt ein Sein voraus, an dem es sich als an seinem Leid entzündet – das Woran des Leidens, das Widerfahrnis. Alles Weitere ergibt sich zwanglos. Um welche Folgegestalten im Felde der reaktiven Grundposition handelt es sich also?

Nun, zum Ersten kann ein Leiden, indem es in der Leidensgrundstruktur am Moment der Leidposition bzw. -affirmation anknüpft, überwiegend bejaht, akzeptiert, hingenommen werden. Zum Zweiten kann es, indem es von der Leidnegation ausgeht, überwiegend verneint, abgewiesen, zurückgeschlagen werden. Zum Dritten können sich beide Kräfte, gestützt auf das dritte Moment der Leidensdiskrepanz, positiv-negativ, hinnehmend-zurückweisend die Waage halten, wodurch ein äußerlich »ruhender«, innerlich hochdynamischer Spannungszustand entsteht. Und schließlich lassen sich viertens auf der einen Seite des Extrems Leidensgestalten denken, in denen der Betroffene so gelähmt ist, dass er zu keiner emotionalen, kognitiven und volitionalen Stellungnahme mehr befähigt ist (freeze), und fünftens auf

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der anderen Seite des Extrems Leidensgestalten, in denen seine Aktivität so amorph entfesselt ist, dass sie auf keinen Punkt hin mehr sinnvoll gebündelt werden kann (fancy). Wie man sieht, ergeben sich fünf Möglichkeiten, also eine endliche Anzahl konkreterer Folgegestaltungen der reaktiven Grundstellung, die aus logischen Gründen in dieser Seinsebene weder mehr noch weniger sein können. Und eben das meint der Kalkül des Leidens. Um dieses Ergebnis »griffiger« zu machen, wird es dienlich sein, diese fünf Möglichkeiten zu bezeichnen. Ich spreche, wenn ein Moment die anderen mitvorhandenen Momente überwiegt, von

– der affirmativen Position (Ja stärker als Nein)
– der revoltierenden Position (Nein stärker als Ja)
– der desperaten Position (Ja gleichstark wie Nein)
– der apathischen Position (weder Ja noch Nein)
– und der hyperpathischen Position (Ja-Nein-Chaos)

Was die Anordnung der fünf Positionen betrifft, lässt sich leicht erkennen, dass die letzten beiden Positionen die ersten drei als deren Extreme und Grenze einrahmen. Dadurch entsteht eine Kreisanordnung, die die Möglichkeit denken lässt, dass das eine Extrem in das andere umschlägt. Und in der Tat, die Empirie lehrt, dass eine apathische oft und leicht in eine hyperpathische und eine hyperpathische oft und leicht in eine apathische Position umkippt. Bekannt ist dies beim Wechsel von Depression zu Manie und umgekehrt oder vom Stupor in eine Raserei und umgekehrt. Dynamisch lässt sich dies dadurch erklären, dass eine jede Raserei oder Manie irgendwann in eine Erschöpfung und damit Depression bzw. Apathie, umgekehrt jede Depression und Apathie aufgrund der sich anstauenden inneren Leidensdynamik irgendwann in einen Ausbruch, eine Raserei oder Manie umschlagen kann.

Es ist kein Zufall, dass wir erneut auf die Fünfer-Anzahl in der Struktur des Leidens, die wir bei den Urmomenten der Leidensstruktur schon aufgefunden hatten, stoßen. Die Analogie springt ins Auge: Mangel und Apathie, Zwietracht und Hyperpathie, Hemmung und Affirmation, Spannung und Revolte und Zwiespalt und Desperation scheinen einander zu entsprechen.

Damit nicht genug, können wir die Fünfer-Struktur der reaktiv-leidvollen Grundstellung mit großem diagnostisch-therapeutischen Nutzen weiter aufgliedern:
So differenziert sich die Leidensaffirmation in die Gestalten

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– der passiven Duldung (des bloßen Aushaltens des Leids),
– der zur Leidhinnahme sich durcharbeitenden Trauer und
– der hinnehmenden Unterwerfung bzw. Ergebung, die das Leid vollständig hinnimmt und damit aufhebt.

Die Revolte im Leiden differenziert sich in die Gestalten
– der das Leid-Übel angreifenden Aggression (fight)
– und der das Leid-Übel zu entkommen suchenden Flucht (flight).
Dabei kann sich die Aggression entweder gegenüber dem Übel abgrenzen (Demarkation), das Übel zurückschlagen (Repulsion), ausgrenzen (Expulsion) oder das Übel zu vernichten (Destruktion, Eliminierung) suchen. Auf der affektiven Ebene entsprechen diesen vier Aggressionshandlungen der Ärger, der Zorn, die Wut und der Hass. Die Flucht wiederum kann sich weiter in das Verstecken (okkultistische Position) und in das Entkommen bzw. den Rückzug (eskapistische Position) ausdifferenzieren.

Fassen wir die neuen mit den vorigen Gestalten des reaktiven Leidens zusammen, dann ergibt sich ein Kalkül mit einem Kreis, der *zwölf reaktive Leidensgrundgestalten* umfasst. Sie lauten:
– die apathische Position (freeze)
– die duldende oder »pathische« Position i. e. S.
– die Trauerposition
– die Ergebungsposition
– die demarkierende Position (fight)
– die repulsive Position
– die expulsive Position
– die destruierende Position
– die sich verbergende bzw. okkultistische Position (retreat)
– die eskapistische Position (flight)
– die desperate Position
– die hyperpathische Position (fancy)
Zu ihnen gesellen sich schließlich die Leidensgestalten der präsentischen und der prospektiven Grundstellungen, also das präsentische Leiden und das prospektive Leiden, die sich ebenfalls weiter differenzieren lassen. Gemäß den fünf Urmomenten des Leidens – Mangel, Zwiespalt, Spannung, Hemmung, Zwietracht – formieren sich die fünf *präsentischen Leiden*

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– der Leere
– der Dissoziation (Spaltung)
– der Überspannung
– der Bedrückung (Depression, »Unterspannung«, Resignation)
– und des Konfliktes bzw. der Unruhe.

Das *prospektive Leiden* gliedert sich in die Formen
– des unerfüllbaren Wunsches, der quälenden Sehnsucht (Mangel)
– der Ambivalenz (Zwiespalt)
– der ängstlichen Erwartung, der Ungeduld, der Furcht und der Sorge (Spannung)
– der Angst, Entscheidungsschwäche, der Hoffnungslosigkeit (Hemmung, Lähmung)
– der Unentschiedenheit (Zwietracht, Unruhe).

Insgesamt ergibt sich folgendes Bild für den Gesamtkalkül:
– das präsentische Leiden mit seinen fünf Unterformen
– das reaktive Leiden mit seinen zwölf Unterformen
– und das prospektive Leiden mit seinen fünf Unterformen

In einem späteren Kapitel werden wir diesen noch recht abstrakten Kalkül und seine Aufzweigungen mit Leben und Anschauung füllen. Doch zunächst soll der Versuch gemacht werden, eine Definition des Leidens zu geben.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

VII. Begriff und Abgrenzung des Leidens

»Es gibt keine weitgehend akzeptierte Definition von Leid.«
(*Jan Hauser* 2004, S. 114)

1. Begriff und Definition des Leidens

Nachdem die Grundstruktur und die fundamentalen Grundgestalten des Leidens ermittelt worden sind, soll seine allgemein-logische Wesensgestalt in einen differenzierten Begriff gefasst werden. Dabei werden gemäß der überwiegend subjekt-logischen Struktur des Begriffs in seinen Geltungsbereich die logisch-allgemeinen Zusammenhangsformen oder Relationsmomente stärker eintreten als die qualitativen und quantitativen Momente der Leidensstruktur. Immerhin aber schimmern die Letzteren durch die Logik des Leidens hindurch, da aufgrund der Korrelation der drei Seinsarten Gehalt (Qualität), Form (Relation) und Gestaltung (Quantität) keine Logik ohne Totik und Mathematik möglich ist.

Definition:

Leiden ist der reaktiv-antwortende und damit reaktiv-synthetische Akt oder Selbstvollzug eines individualen oder kollektiven Subjekts im Angesicht einer kollisiv-erlittenen, darum hemmenden, im Augenblick des Erleidens und Leidens nicht integrierbaren, »fremden«, in diesem weiten Sinne »störenden«, aber doch vom Subjekt zu integrieren (oder loszuwerden) bestrebten Wirklichkeit, dem so genannten »Leid« oder »Übel«.

In der denklogischen Sprache des *Aristoteles* (1995, Bd. 2, Kap. 1–9) stellt der reaktive Selbstvollzug das »genus proximum« der Definition, die erlittene, im Moment nicht integrierbare, aber zu integrieren bzw. zu überwinden bestrebte Leid-Wirklichkeit die »differentia spezifica« der Leidensdefinition dar. Dieser dissonant-diskrepante Leidensakt umfasst

– die unfreiwillig-erzwungene, aber frei hingenommene Wahrnehmung und (implizite Erst-) Annahme des Leid-Übels, die »Leidposition«

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– die (unreflektiert-intuitive) Wertung des Leids als Übel und den daraus entspringenden freiwilligen, aber vergeblichen Aufhebungsversuch des Leids, die »Leidnegation«
– und die aus diesen beiden Aktkomponenten entspringende »Leidensdiskrepanz« oder Leidenszerrissenheit.

In diese drei Komponenten des Leidensaktgefüges sind die fünf korrelaten, d. h. nur unterschiedenen, nicht verschiedenen, daher nicht trennbaren Leidenscharakteristika des Mangels, des Zwiespaltes, der Spannung, der Hemmung und der Zwietracht eingebettet.

Dieser komplexe Leidensakt ist die dynamisch-dialektisch-statische Leidensdiskrepanz, die wir *qualitativ-totisch* als seelisch wühlenden Schmerz bzw. als seelisch bedrückende Last und *quantitativ-mathematisch* als bestimmte Einheits-, Gliederungs-, Dauer- und Rhythmusgestalt erleben und somit auch qualitativ und quantitativ bestimmen können.

Aufgrund seiner dialektischen Dynamik strebt der Leidensakt über sich hinaus, ohne sich jedoch aus eigener Kraft überwinden zu können. Über dieses Moment der Hemmung kommt die Statik in das Leiden. Im Leiden ist die Selbsttranszendierung also blockiert, darum nur eine Tendenz, eine »Dynamis« im Sinne einer aktiven Möglichkeit.[1]

Konkret und lebensvoller gestaltet sich die Leidensdynamik als leidvolle Betroffenheit und generiert aus sich das Leidenswünschen, und zwar bipolar als Verwünschen des Leids und als (meist diffuses) Erwünschen des Heils. Daraus entfalten sich die fünf, zwölf bzw. zweiundzwanzig Leidensgrundformen des Leidenskalküls, die als erste Verarbeitungsformen des Leidens betrachtet werden dürfen.

Grundsätzlich gilt, dass das leidende Subjekt den Aktionsradius seines Wollens als gehemmt oder gar partiell zerstört, seine Vernunft als getrübt und sein Gefühl als verwirrt erlebt. Die leidvollen Grundbefindlichkeiten der Ohnmacht, Desorientierung und des inneren Aufruhrs gründen in dieser Leidensdynamik.

Vor allem aber erfährt der Mensch, dass es *Anderes, ein Nicht-Ich*

[1] Diese Definitionsmomente, vor allem die dialektischen, selbsttranszendierenden und wertmäßigen Momente, sieht auch sehr klar *Diederichs* (1930, S. 55, S. 66, S. 77) in seinem Buch »Leiden und Dulden«, auch wenn er sie mehr intuitiv-deskriptiv als analytisch-begründend auffindet und, wie das für Phänomenologen oft typisch ist, fast dichterisch beschreibt.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gibt (meinen Leib, die Natur, das Du, das Wir, das Man, Gott, ideale Werte und Gesetze), über das er als Betroffener nicht oder nur partiell verfügen kann und durch das er eben etwas erleidet (Konfrontation, Kollision). Da das Leiden ohne Erleiden unmöglich ist, ist eine Welt, in der gelitten wird, unmöglich als solipsistischer Elfenbeinturm denkbar.[2] Im Leiden erweist sich die Welt als plural, agonal und bedrohlich (Konflikt). Daher wird im Leiden das Subjekt (Ich, Du, Wir, Man, Partei, Volk etc.) auf seinen beschränkten, unvollständigen oder evtl. »falschen« Selbst-Welt-Entwurf zurückgeworfen, wodurch das Leiden zur Selbsterkenntnis und Selbstveränderung drängt: Wer leidet, will nicht bleiben, wie er ist. Aber auch: Wer leidet, will eine andere Welt. Und wer leidet, hegt ein Selbstwertgefühl, er pocht auf ein Würdebewusstsein, das er gewahrt wissen will. Der Leidende relativiert, wie *Adorno* (1997, S. 22)[3] nicht müde wird zu betonen, das Sein der Welt als ganzes durch die »utopische« Idee des vollständigen Heilseins, die sich mit keiner vorläufigen »Versöhnung« zufrieden gibt.[4]

Noch tiefer reicht die wesentlich transempirische, erst in der Metaphysik des Leidens zu belegende Erkenntnis, dass alles Sein – vom Energiequant bis zur ethischen Gesinnung und zum religiösen Erlebnis – bestimmten Gesetzen, Gesetzmäßigkeiten und Regeln unterworfen ist, von denen es nur um den Preis von Leid und Selbstschädigung abweichen kann. Leidfreiheit, Gelingen und Glück sind darum nur dadurch zu erreichen, dass jedes Seiende das ihm gemäße innere Seinsgesetz entdeckt, verwirklicht und treu befolgt. Da dies in einem werdenden Kosmos unmöglich auf Anhieb glücken kann, sind Leid und Unheil unvermeidbar. Bei aller Ordnung und Ordnungssuche erweist sich das All, vor allem auf der Stufe des menschlichen Seins, als fundamental vorläufig, weil »gesetzlos«, ordnungswidrig, gestört. Für feine, sozusagen seinstreue, seinsgeschulte Ohren, wie sie ein Anaximander, Platon, Paulus, Augustinus und Schopenhauer haben, geht darum ein Schrei durch diesen Kosmos, der nicht nur einen tiefsten Seins-

---

[2] Damit erweist sich das leidende, sich selbst verzehrende »einzige« Ich *Stirners* (1892, S. 429) als selbstwidersprüchlich.

[3] Z. B. 1997, S. 22: »Einig sein soll man mit dem Leiden der Menschen: der kleinste Schritt zu ihren Freuden hin ist einer zur Verhärtung des Leidens.« Die radikale, fast schon asketisch freudefeindliche Position kommt hier gut zum Ausdruck.

[4] Berühmt ist sein Satz aus den »Minima Moralia« (1997, S. 42): »Es gibt kein richtiges Leben im falschen.«

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schmerz, sondern auch die Sehnsucht nach dem erlösenden Maß, der reinen Ordnung, der absoluten Seinsschönheit zum Ausdruck bringt.

Diese Konzeption von Leiden liegt dem klassisch-antimonistischen Weltbild eines Platon, Aristoteles, Leibniz, Kant, Whitehead und Brandenstein zugrunde, also solchen Denkern, die die Welt als eine vielfältig-plurale Wechselwirkungseinheit ansehen, in der selbständige Kräfte (Substanzen, »Formen«, Entelechien, Subjekte) bestrebt sind, ihre Anlagen und Potenzen zu realisieren und dabei unvermeidlich aufeinander treffen, ja aufeinander prallen und sich fördern, begrenzen, behindern, beschädigen, ja vernichten können. Insgesamt überwog bei den ersten drei Philosophen die optimistische Einstellung, wonach der Weltwerdungsprozess letztlich ein Befreiungs-, Erlösungs- und Vervollkommnungsprozess ist, in dem alles und jedes »zu sich« erwacht und seine »Entelechie«, seine »Wesensform« bzw. sein Wesenspotential, wenn möglich im Einklang mit den anderen Entelechien, entfaltet und zur Anschauung bringt. So gesehen ist das Leiden nichts anderes als ein Geburtsprozess, und das Seufzen der Welt, wie *Paulus* im Neuen Testament (Römerbrief 8) sagt, der Wehenschmerz aller Geschöpflichkeit, die zu sich und zu ihrem Ursprung, der Gottheit, zur Fülle des Seins, heimfinden will.

Wie jede Geburt verunglücken kann, so kann auch das Leiden zu Wachstum und Reifung oder zu Beschädigung, Zerstörung und verhärtender Verbitterung führen. Dies liegt letztlich in der Hand des Subjektes und seiner im Leiden zwar bedrängten, aber nie total aufgehobenen Freiheit. Denn auch wenn dem Menschen durch das Leid alles genommen wird, eines bleibt ihm unentreißbar: die Fähigkeit und der Wille zur Ergebung, zur Selbsthingabe, also zum Selbstsein noch im Untergang. Der letztmögliche Sinn des Leidens ist, wie er durch das gesamte Büchlein *Schelers* (1923) hindurch tönt, das Opfer: Im unausweichlichen Leiden gibt sich das Geschöpf an seinen alles Leid übersteigenden absoluten Urgrund hin, in dessen Händen sich der Schmerz des Leids in Seligkeit, sein Dunkel in Licht, sein Unsinn in Sinn verwandelt.

Diese Definition von Leiden und Leid ist im Falle des Notleidens zu erweitern. Die meisten Autoren, so auch *J. Hauser* (2004, S. 117 und S. 122), unterscheiden hier nicht genügend, was insofern folgenschwer ist, als die meisten Leiden vom Betroffenen selbst bewältigt werden, während das Notleiden an die unerträglichen (*Beland* 2003, S. 263–272) Grenzen der Bewältigungsressourcen drängt, wo dann bestimmte

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

physiologische Automatismen (die Stresskaskade), verschiedene psychische Adaptationen (die Abwehr- und Copingmechanismen) und verschiedene soziale Hilfehandlungen einsetzen. Darüber hinaus differenziert die ansonsten gehaltvolle Arbeitsdefinition von *Hauser* (2004, S. 114–125) nicht zwischen dem Leidensakt und dem Leid-Übel[5] und vermag daher nicht die komplexe interne Struktur des Leidensaktes und seines Prozesses zu sehen. Dagegen hebt er zu Recht die Bedeutung des reflexiven Momentes jeglichen Leidens, die Tatsache des »Erlebens des Getrenntseins von wichtigen Anteilen des eigenen Selbst.« (2004, S. 122) und die Dynamik der Selbstüberwindung im Leiden bzw. das Streben nach Heilsein (2004, S. 121–122) hervor.

2. Abgrenzung des Leidens von leidensnahen Phänomenen

Mit der Einsicht in das Wesen des Leidens kann nun das Leiden gegen nahe stehende, aber doch differente Phänomene abgegrenzt werden. An erster Stelle möge das Glück zu Wort kommen.

Das *Glück* grenzt sich vom Leiden und seinem notwendig inhärenten Mangel durch seine eigenartige Fülle und seine subjektive Mangellosigkeit ab. In ihm ist kein Riss, keine Diskrepanz, kein Mangel, keine Lähmung, sondern Fülle, Leben, Harmonie, Stimmigkeit (»Passung«), ja »Seligkeit«. Und doch gibt es vielfältig Glück, das Leiden macht. Da ist an erster Stelle das übergroße Glück zu nennen, welches wir nicht fassen können und daher mit der Vernichtung unserer »endlichen Form« droht. Denn was wir nicht fassen können, erzeugt einen Mangel, eben den der Nichtfassbarkeit, den wir dennoch zu überwinden streben, ohne es im Moment zu können. Also Leiden. Andere Formen des Glücks, die leiden machen, sind das plötzlich überwältigende Glück, das »nicht verdiente« Glück, das Glück, von dem wir erahnen oder erwarten, dass es uns bald wieder entflieht, oder das Glück, das auf einem Unrecht beruht usw. Glück und Leiden schließen sich also nicht notwendig völlig voneinander aus, sondern nur »im Kern«.

In den Fremdwörtern »Pathologie«, »Psychopathologie«, »Patho-

[5] Auch *Diederichs* (1930) tut das nicht, der außerdem den physischen Schmerz und das psychische Leid, wie so viele lebensphilosophisch-vitalistisch geprägte Phänomenologen, praktisch gleichsetzt.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

genese« kommt ein Begriff vor, der für alle Philosophie, Medizin und Psychotherapie fundamental ist und in seiner vielfältigen Bedeutung kaum zu übersetzen ist: *das Pathos*. Schon im Altgriechischen schwingen viele Bedeutungsnuancen mit, die sich unmöglich auf einen Begriff bringen lassen. Für gewöhnlich wird Pathos (lateinisch: passio, affectio, aegritudo) mit Leiden, Erleiden, Schmerz, Betroffenheit, Gefühl, Leidenschaft, Widerfahrnis, ja sogar Erleben übersetzt. Wir haben bereits erkannt, dass keiner dieser Begriffe auf die jeweils anderen reduzierbar ist. Wenn die moderne Anthropologie (*Thies* 2004, S. 66 ff.) zu Recht eine Grundbestimmung des Menschen in seiner Emotionalität (Gefühl, Gemüt, Befindlichkeit) sieht und ihn deswegen als *homo passionis* bezeichnet, so gerät sie in ein heikles Fahrwasser. Zum einen sind nicht alle Gefühle leidvoll (viele bilden sogar den Kern dessen, was wir Glückseligkeit nennen), zum anderen werden sie nicht von außen erlitten, wiewohl Gefühle Anderer und Gefühlsatmosphären natürlich Gefühle im Betroffenen auslösen können. Letztere aber sind den ersteren bestenfalls ähnlich und oft ganz anders als diese; das beachtet z. B. *H. Schmitz* nicht genügend. Gefühle sind eine besondere Gruppe personaler Akte, und zwar solche, die nicht einfach dem Willen oder der Vernunft unterliegen, sondern sich aus charakterologischen und situativen Bedingungen »wie von selbst« ergeben, gleichsam wie eine natürlich innere Konsequenz. Von Passivität kann hier also nicht die Rede sein. Gefühle, Affekte, Leidenschaften sind aktiv, sind personale Akte, nur entziehen sie sich der direkten Willensfreiheit, und darin wurzelt ihr scheinbar »passives«, in Wahrheit »seelennatürlich« gebundenes und konsequentes Wesen.

Ein anderes Phänomen, eng mit dem Leiden verwandt, ist die *Arbeit bzw. die Mühsal*. Beides sind Aktivitäten, die sich dadurch auszeichnen, dass sie gegen einen Widerstand anarbeiten und oft aus einer Not heraus agieren. Im Gegensatz zur »normalen« Arbeit müht sich der Mühselige – wie Sisyphos z. B. – noch an der Grenze des Leids ab und überschreitet diese, wenn sie zur »Qual« wird.[6] Und dennoch muss der Mühselige nicht notwendig leiden, nämlich dann nicht, wenn er

[6] Es ist interessant, dass im Leistungssport anscheinend erst dann ein nennenswerter Muskel- und Kraftaufbau erzielt wird, wenn gegen einen grenzwertigen, also mühseligen oder gar grenzüberschreitenden, »quälenden« Widerstand angearbeitet wird. Trotzdem kann dies von Leistungssportlern lustvoll erlebt werden, eben wenn sie die Erfahrung machen, »am Widerstand zu wachsen«.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seine Aufgabe akzeptiert und nicht dagegen revoltiert. Erst wenn er dies tut und in seiner Revolte die Vergeblichkeit dieses Tuns erleidet, entsteht das Leiden. Im Unterschied zum Leiden sind Arbeit und Mühsal außerdem oft die Folge eines initiativen, nicht-reaktiven Aktes, während das Leiden immer reaktiv zustande kommt.

Von der *Leidenschaft* ist das Leiden insofern zu unterscheiden, als es auch leidfreie, ja »herrliche« Leidenschaften gibt, z. B. die Verliebtheit, den »leidenschaftlichen« Einsatz für Gerechtigkeit oder eine »leidenschaftliche« Rede usw.[7] Hier verbindet sich mit dem Wort »Leidenschaft« eine meist praktische, u. U. aber auch theoretische oder künstlerische Aktivität, die mit ganzem Herzen vollzogen wird und sich gewissermaßen restlos hingibt, einem Akt der vollen Liebe also zutiefst verwandt. Eine solche, im Grunde hoch positive Aktivität ist allerdings (eben wegen ihres radikalen Engagements) immer gefährdet und kann leicht, etwa wenn sie auf Widerstand stößt oder enttäuscht wird, in Leiden umschlagen. Ein anderer, überwiegend negativer Sinn wurde den »Leidenschaften« traditionell von der im Abendland vorherrschend intellektualistisch eingestellten Philosophie beigelegt: »Leidenschaft« meint hier maßlose Begierde, Sucht, unkontrollierbarer Affekt, also solche Gemütsbewegungen, die die Freiheit einschränken, die Vernunft trüben oder den Betroffenen hinweg reißen. Sie gehen in der Tat fast immer mit Leiden einher, aber nicht notwendig. Denn es gibt durchaus Menschen, die ihre Süchte, Begierden, Launen pflegen und schätzen – sie leiden nicht, lassen dafür aber andere leiden. Wieder anders bestimmte *Kant* (1983, 3. Buch) den Begriff »Leidenschaft«: Er verstand darunter ein zur Haltung gewordenes, darum Zeit überdauerndes Gefühl, während Affekt bei ihm ein kurz dauerndes, heftiges Gefühl meint. Wenn überhaupt, dann bezeichnet »Leidenschaft« nie ein konkretes Gefühl, sondern nur dessen Intensität

[7] Eine Extremform der Verherrlichung der »Leidenschaft« finden wir bei *G. Bataille* (1987, S. 7 ff.): »Nur die Maßlosigkeit des Verlangens und des Todes ermöglicht, die Wahrheit zu erreichen. (…) Ich nehme überall eine Umwälzung wahr, die die globale Unruhe des Menschen bewirkt. Sie reicht vom Untergang im Tod bis zu jener wollüstigen Wut, die vielleicht der Sinn dieses Untergangs ist.« Nach Bataille besteht die höchste Existenzform in der »heftigen Lust« (S. 8), »den Untergang zu bejahen.« (S. 8). Offensichtlich haben wir es hier mit einem im zwanzigsten Jahrhundert typischen Kult des Erregenden, Leidenschaftlichen, Intensiven zu tun, der sich auch am Grauen, am Leiden, am Widerwärtigen ergötzt. Auch das ist ein Ausdruck der »exzentrischen Positionalität« des Menschen.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Hingabeausmaß, also nur einen bestimmten Aspekt des Gefühlslebens.[8]

In vielen Theorien werden *Affektion, Affekt, Leidenschaft und Leiden* gleich gesetzt, so etwa in Spinoza's Hauptwerk (»Die Ethik«, 1887). Das ist in der Sache falsch und verschleiert die komplexen Verhältnisse. Die Affektion, deutsch das Erleiden, meint zunächst nichts anderes als ein Betroffen-, Beeinflusst-, Verändertwerden und sagt nichts über die Wertigkeit dieses Geschehens aus. Ein lustvolles Sonnenbad ist nicht weniger die Folge einer Affektion (durch Sonnenstrahlen) als ein Sonnenbrand. Der Affekt wiederum bezeichnet eine bestimmte Klasse von Gefühlen, nämlich die Klasse der Reaktionsgefühle. Tatsächlich gehören viele der leidvollen Gefühle, die Angst, die Trauer, die Wut usw., in diese Gefühlsgruppe, aber gewiss nicht alle. Auch die Dankbarkeit, die Freude, ausgelöst durch einen Scherz z. B., sind im Sinne der Reaktionsgefühle Affekte. Es gibt also lustvolle und leidvolle Affekte.

Schwieriger liegen die Dinge beim Verhältnis von *Unlust und Leiden*, die oft gleich gesetzt werden. In eindeutiger Weise kann die leibliche Unlust vom Leiden abgegrenzt werden. Denn während das Leiden ein subjektiv-personales Aktgefüge darstellt, ist die *leibliche Unlust* niemals ein Akt, sondern die Komponente einer Sinnesempfindung (Hunger, Schmerz, Wollust, Müdigkeit, Überhitzung etc.), und zwar jene, die einen leiblich-physiologischen Mangel bzw. eine entsprechende Störung anzeigt. Aufgrund ihres Mangelwesens kann die leibliche Unlust aber leicht zum Leid, zu einem Übel werden, woran ein Lebewesen leidet, muss es aber nicht, da eine leibliche Unlust durchaus leidfrei erlebt werden kann. Im Übrigen ist auch umgekehrt eine als leidvoll erlebte leibliche Lust gar nicht so selten und keineswegs von vornherein pervers. Leibliche Unlust und Lust sind also im Kern gegenständlicher Natur bzw. Aspekte von Gegenständen, während das Leiden wesenhaft ein Akt ist.

Anders verhält es sich mit der *seelischen Unlust*. Sie bezeichnet die emotionale Mangelkomponente eines Erlebens, meistens eines Gefühls, darum eines subjektiven Aktgeschehens. Keineswegs ist die seelische Unlust selbst schon ein Gefühl (wie oft behauptet wird, so etwa von *Kant* 1983, 2. Buch; *Thies* 2004, S. 66 u. v. a.), sondern eben, wie

[8] »Die Leidenschaft macht die besten Beobachtungen und die elendesten Schlüsse. Sie ist ein Fernrohr, dessen Feld desto heller ist, je enger es ist.« (*Jean Paul* 1938, S. 33)

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gesagt, nur der besondere Aspekt eines solchen. Angst, Trauer, Wut, Verzweiflung, Scham usw. sind in der Regel unlustvoll getönt, können aber durchaus auch lustvolle Komponenten aufweisen wie die »Angstlust« des »thrills« oder das Beseligende einer tief berechtigten Trauer. Vom Leiden unterscheidet sich die seelische Unlust dadurch, dass sie nur eine Aktkomponente, kein eigener Akt ist. Ja sie entsteht nur unwillkürlich als das natürliche seelische Ergebnis bestimmter Aktgefüge, eben etwa bestimmter Gefühlsakte und zeigt deren Vollendungs- oder Unvollendungscharakter an. Ist ein Gefühl stimmig, rund, voll, dann erleben wir seelische Lust (Zufriedenheit, Freude, Glück), im andern Falle seelische Unlust (Weh, Trauer etc.). Zweifellos ist die seelische Lust mit der Freude, die seelische Unlust mit der Bedrückung nah verwandt und oft identisch.

Von leiblicher *Krankheit und (pathologischer) Störung* ist das Leiden insofern abzugrenzen, als sie das Leid, das Übel sind, an dem gelitten wird, nicht der Vollzug des Leidens selbst. Anders verhält es sich im Falle psychischer und sozialer Krankheiten; dann ist der Leidensvollzug selbst in pathologischer Weise betroffen. Der Hypochonder ist nicht, wie er meint, am Leibe krank, sondern in seinem spezifischen Leidensvollzug, also seelisch; ein Ehepaar im »Rosenkrieg« treibt sich, wenn der Konflikt entgleist und destruktiv wird, z. B. die Familie zerstört, in eine »soziale Krankheit«. Darüber hinaus geht nicht jede Krankheit mit Leiden einher, und ist nicht jedes Leiden krankhafter Natur. In der Medizin und Psychotherapie kennen wir einerseits viele Krankheitsformen, bei denen das Leiden als subjektiver Vollzug übersehen, verdrängt, unterschätzt oder gar nicht zugelassen wird; andererseits gibt es durchaus »gute«, »gesunde« Leiden wie den seelischen Schmerz über den Verlust eines geliebten Menschen oder die Angst vor einer Operation. In beiden, in Krankheit und Leiden, waltet zwar ein Mangel, doch ist der Mangel der Krankheit immer und notwendig ein Schadensmangel, der des Leidens nicht.

Grundsätzlich gilt, dass körperliche Krankheit immer nur ein mögliches Leid-Übel ist, an dem der Betroffene leiden kann, aber nicht muss. Dagegen sind psychische Krankheiten und soziale Störungen immer zugleich ein Leid-Übel und ein Leiden, eben weil in ihrem Falle der Betroffene in unangemessener, schädlicher Weise an seinem Leid leidet.

Störung und Krankheit werden heute weitgehend synonym verwendet, doch ist der Begriff der (pathologischen) Störung weiter als der

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Krankheit. Denn auch eine Verletzung, eine Behinderung, eine Entstellung und ein Handicap sind eine Störung, aber nicht notwendig eine Krankheit, zu deren Begriff wesentlich der anhaltende oder sogar fortschreitende Destruktionsprozess gehört. In die Begriffe Störung und Krankheit gehen daher notwendig sowohl die Selbstaktivität des Organismus bzw. der Person/Personengemeinschaft (mit ihren Möglichkeiten, Fähigkeiten, Grenzen, Vulnerabilitäten und Ressourcen) als auch die Fremdaffektion, ja Fremdaffliktion ein. Ohne ein organismisch-personales Selbst und ohne Interaktion zwischen verschiedenen realen Wirkungszentren (menschlicher und vormenschlicher Art) ist das Wesen der Störung/Krankheit nur unvollständig darstellbar. Schließlich ist zu beachten, dass es auch nichtpathologische Störungen gibt, weshalb auch nicht alles, was »stört«, therapiert werden muss.

Analoges gilt vom *physischen Schmerz*: Der Betroffene kann an oder unter ihm leiden, muss es aber nicht. Ja, es gibt Schmerzen – so bei der Geburt oder bei einem sportlichen Erfolg –, die, bedingt durch ein Glücksgefühl, leidfrei sind. Außerdem ist zu beachten, dass jeder körperliche Schmerz eine leibliche Sinnesempfindung ist, im Körper lokalisiert und mit dem Körper räumlich ausgedehnt. Das lässt sich vom Leiden nicht sagen, das im Kern ein ausdehnungsloses Aktgefüge ist. Zwar kennen wir Leidenszustände in großer Zahl – etwa die so genannten Konversionsstörungen –, die im Körper Schmerzen, Funktionsstörungen und Krankheiten auslösen und im Raume des Leibes gestalten können, nichtsdestotrotz ist das Leiden selbst – etwa als Angst vor Nähe usw. – nicht räumlicher, sondern bloß Raum gestaltender Natur. Auch der physische Schmerz ist also nur ein Leid, ein Übel, kein Leiden.

Vom *Konflikt* ist das Leiden insofern zu trennen, als zwar jedes Leiden ein Konflikt, nicht aber jeder Konflikt ein Leiden ist. In Sport und Spiel sind durchaus leidfreie, ja lustvolle Kämpfe und Konflikte an der Tagesordnung. Zum Leid wird ein Konflikt erst dann, wenn im Konflikt selbst eine solche Negation waltet, die den gesamten Konflikt zwar aufzuheben versucht, daran aber scheitert und darum den Konflikt als Übel erleidet.

Im heutigen Sprachgebrauch nimmt der Begriff *»Problem«* weitgehend die Stelle von »Leid« bzw. »Leiden« ein, denn seltener hören wir: »Was ist Ihr Leiden?«, sondern man fragt: »Was ist Ihr Problem?« Ein Grund dafür dürfte der allzu gefühlig-sentimentalische Beigeschmack sein, der dem Wort Leiden anhaftet, während das Wort Pro-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

blem nüchterner, sachlicher, »kognitiver« klingt (und einem intellektualistischen Zeitgeist mehr entgegen kommt). Und trotzdem sind beide nicht dasselbe. Man kann nämlich ein Problem haben bzw. sich an einem solchen abmühen, ohne daran zu leiden. Denken wir etwa an das Problem eines Kreuzworträtsels, dann stellen wir fest, dass sich die meisten, die sich an diese »Problemlösung« machen, daran sogar erfreuen. Überhaupt lehrt dieses Beispiel, dass es mehr kognitive, weitgehend emotionsfreie und mehr emotionale Probleme gibt. Wie die Erfahrung beweist, können aber auch die ersteren sehr rasch emotional werden und Leid erzeugen, etwa im Rahmen einer Klassenarbeit in Mathematik. Schließlich gibt es neben überwiegend kognitiven und überwiegend emotionalen Problemen auch praktische Probleme, die leidvoll und leidfrei erlebt werden können. Das Problem, einen platten Reifen zu wechseln, versetzt den einen in Panik, während der andere damit seinen Spaß hat. Was aber meint »Problem« überhaupt? Ein Ungelöstes, das lösbar scheint und zur Lösung herausfordert; ein Unklares, Undurchschautes, das durchschaut werden kann und soll. Leidvoll wird etwas Ungelöstes aber erst, wenn ich es lösen muss (oder meine lösen zu müssen), es aber nicht lösen kann, sei es, weil ich subjektiv dazu nicht in der Lage bin, sei es, weil es objektiv unlösbar ist. Wenn ein Mensch psychotherapeutische Hilfe sucht, dann hat er ein Problem, das er lösen muss, aber nicht lösen kann. Ja er hat ein Problem, das er als ganzes, weil es ihm unerträglich ist, loswerden will, aber aus irgendwelchen Gründen nicht loswerden kann. Dann leidet er; dann ist sein Problem zum Leid mutiert. Nicht jedes Problem ist also ein Leid, aber ein jedes Leid ist ein Problem.

Von der *Schuld bzw. vom Schuldleid* ist das Leiden insofern abzutrennen, als nicht jedes Leiden schuldhafter Natur ist. Beide implizieren zwar wieder einen Mangel, doch geht dieser im Falle der Schuld überwiegend auf die Selbstbestimmung bzw. die Selbstverantwortung des Betroffenen zurück, während im schuldlosen Leiden der Mangel wesentlich durch eine Fremdbestimmung, ein Widerfahrnis (Verlust, Krankheit, Unglück usw.) bedingt ist. In allen Fällen von Krankheit und pathologischer Störung muss daher das Moment der Fremdbestimmung das der Selbstbestimmung wenigstens überwiegen, damit wir von Krankheit und nicht von Schuld sprechen können. Gerade aber bei den psychischen Störungen kann sich dieses Verhältnis im Verlauf des Lebens umkehren: Eine anfangs, z. B. als Kleinkind, schuldlos erlittene Störung, z. B. ein Zwangsverhalten, wird im Erwachsenenalter zur

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schuld, wenn sich der Betroffene weigert, die Störung und ihre destruktiven Folgen nicht in die eigene Verantwortung zu übernehmen und eine Therapie zu beginnen, um Abhilfe zu schaffen.

Natürlich sind auch *Beschränktheit, Unvollkommenheit, Vorläufigkeit, Altern, Verlust, Tod* nicht notwendig mit Leiden verbunden (wie Buddha meinte), denn alle diese Formen des »metaphysischen Übels« (*Leibniz* 1967, S. 193) können durchaus gelassen oder ergeben hingenommen werden. Erst wenn wir uns – vergeblich – gegen sie auflehnen, entsteht Leiden. Zum Wesen des Leidens gehört also nicht nur der Mangel – denn das Altern ist z. B. ein natürlicher, d. h. seinsollender Mangel –, sondern das Nicht-sein-Sollen und das Aufbegehren. Leiden ist nie wertfrei und nie nur passives Erleiden.

Anders verhält es sich im Falle der »negativen« Affekte: *Angst, Trauer, Enttäuschung, Ärger, Wut, Hass, Neid, Eifersucht, Verzweiflung, Schuld-, Scham- und Reuegefühle* stellen immer eine Art Leiden dar. Das verwundert nicht in Anbetracht dessen, dass jedes Leiden einen emotionalen Kern besitzt. In den nächsten Kapiteln werden wir diese emotionalen Leidensgestalten näher untersuchen.

Diese Abgrenzungen mögen genügen, um das Leiden als ein eigenständiges Phänomen im All des Lebens zu kennzeichnen. In sich selbst wohl bestimmt hängt es mit allem, was genannt wurde, zusammen, letztlich durch die Grundbestimmungen des Seins (vgl. *Brandensteins* Ontologie 1965) und »vorletztlich« durch die aufgewiesene spezielle Eigenstruktur, auf Grund derer alle diese Phänomene prägnant voneinander verschieden, aufeinander bezogen und dadurch geordnet sind.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

VIII. Das Leiden in seinen lebensvollsten Gestalten: Pragmatik, Theoretik und Poietik des Leidens

»Was in ihr walten mag, das weiß nur sie,
und jeder Busen, der fühlt, ist ein Rätsel.«
(*Kleist*, Penthesilea)

1. Die ontologischen Stufen der Wirklichkeit[1]

Auf unserem Weg durch die Welt des Leidens haben wir uns zur Klärung seiner Struktur bisher auf zwei Bestimmungsstufen bewegt: auf der seinsärmsten oder nichteigentümlichen und auf der schon volleren und charakteristischen oder eigentümlichen Seinsstufe des Leidens. Auf der ersten Stufe war das Leiden in seiner Eigenheit kaum sichtbar geworden, aber immerhin ließ es sich ahnen, vor allem in seiner besonderen Konstellation von Sein und Nichts. Erst auf der zweiten, der eigentümlichen Seinsstufe, die schon reicher an Bestimmung, Konkretion und Charakteristik ist, gelang es, die Eigenheit des Leidens in den Blick zu bekommen. Dieser größere Bestimmungsreichtum war auch der Grund, warum wir mit der ersten und nicht mit der zweiten Seinsstufe begannen, obwohl uns in der Lebenswelt immer zuerst die volle Seinsstufe entgegentritt, aus der wir die weniger bestimmten Seinsstufen herausschälen. So befasst z. B. die drittstufige Trauer die zweitstufigen Momente des Schmerzes und der Last, des Leidensringes und der Leidensdiskrepanz und die erststufigen Momente des Mangels, des Zwiespalts, der Spannung, Hemmung und Zwietracht. Ein erststufiges Moment außerhalb eines zweitstufigen ist so unmöglich wie ein zweitstufiges außerhalb eines drittstufigen Momentes. Immer sind die erst- und zweitstufigen Momente integrale Bestandteile oder Momentschichten in den drittstufigen Seinsgestalten.

Um uns aber nicht im scheinbaren Dickicht des Bestimmungsreichtums der vollwirklich drittstufigen Leidensgestalten zu verirren,

[1] Natürlich dürfen die ontologischen nicht mit den *ontischen* Stufen der Wirklichkeit (tote Materie, organisch-seelisches Leben, geistig-personales Leben) verwechselt werden.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

war es nötig, mit den einfachsten Bestimmungsstufen, soweit sie phänomenologisch zugänglich sind, zu beginnen. Dies garantierte uns, keines der fundamentalen Bestimmungsstücke des Leidens auf unserem Weg zu übersehen. Denn es liegt ja offen zu Tage, dass eine Theorie des Leidens (und überhaupt eines jeglichen Phänomens), die mit den höchsten und reichsten Daseinsgestalten beginnt, es sehr schwer haben muss, den inneren Seinsaufbau des in Frage stehenden Phänomens zu ermitteln. Ein Haus wird von den Fundamenten, nicht vom Dach her gebaut.

Welches ist aber nun die dritte Seinsstufe des Leidens, die erstens die beiden ärmeren Seinsstufen in sich befasst und zweitens »vollwirklich« sein soll? Da lässt sich nichts mehr beweisen und konstruieren, hier sind die Akte des Hinweisens, Zeigens, Aufweisens, Beschreibens und Anschauens gefragt. Eine solche Wirklichkeitsschau ist aber nicht weiter ungewöhnlich, da sich der Mensch primär und stets im Felde des vollwirklichen Konkretums und nicht in den immer sekundären Abstraktionsgefilden bewegt. Schon das Kind versteht recht bald, was Angst, Freude, Trauer, Sehnsucht, Schuld bedeuten, während es lange braucht, um die Abstrakta Mangel, Zwiespalt, Diskrepanz, Ring, Reihe, Dialektik usw. zu begreifen.

Somit können wir in einem ersten Angang all die Sachverhalte, Dinge, Ereignisse, Prozesse, Geschehnisse *vollwirklich* oder (in der Terminologie *Brandensteins* 1966, S. 650–652) *eigenartig* nennen, die – durch keinerlei Abstraktion vermittelt – »voll« und direkt, also »intuitiv« erlebt und aufgefasst werden. Das gilt im Besonderen für die Sinnes- und Leibwahrnehmung, nicht weniger aber für die Innenwahrnehmung z. B. von Erinnerungen, Phantasien, Entscheidungen und für die reflexive Selbstwahrnehmung z. B. von Stimmungen, Einstellungen, Gewohnheiten u. s. w.

In zweiter Hinsicht weist die eigenartige Seinsstufe ihre Vollwirklichkeit dadurch aus, dass sie die nichteigentümliche und eigentümliche Seinsstufe in sich integral befasst. Das lässt sich durch die hier vorgeführten Abstraktionsdiskurse leicht nachprüfen.

Und drittens erweist sich die »Vollwirklichkeit« einer Gegebenheit im vergeblichen Versuch, sie noch »wirklicher«, noch »seinsreicher« zu machen. Wer etwa eine konkrete Trauer, eine Hilfetat, eine tiefe Erkenntnis in ihrem Sosein, d. h. als diese Trauer, diese Hilfetat, diese Erkenntnis noch reicher, noch wirklicher machen wollte, müsste bald sein Scheitern einsehen.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

B. v. Brandenstein (Dinglehre/Ontologie 1965, S. 33–59) ist es in seiner Ontologie, ja überhaupt in seiner »Grundlegung der Philosophie« (1965–1970) gelungen, nicht nur diese drei Seinsstufen als einen fundamentalen Ordnungsrahmen herauszuarbeiten, sondern er konnte darüber hinaus zeigen, dass es die drei »Urgründe« Gehalt, Form und Gestaltung sind, die auf den drei Seinsstufen immer seinsreicher und charakteristischer erscheinen und zudem in einem bestimmten Verhältnis zueinander stehen (so in den »nachmetaphysischen« Wissenschaften der Pragmatik mit dem eigenartigen Willensgehalt, der Wissenschaftstheorie oder Theoretik mit der eigenartigen Verstandesform und der Poietik oder Kunstlehre mit der eigenartigen Gefühlsgestaltung). Dabei zeigt sich, dass es eine nichteigentümliche Bestimmung als solche gar nicht gibt und geben kann, sondern dass bei einem Ding mindestens eine Bestimmung auf der eigentümlichen, die zwei anderen auf der nichteigentümlichen Stufe stehen müssen. Ein Rot ist ein eigentümlich qualitativer Gehalt mit einer nichteigentümlichen Form, z. B. seiner formal-relationalen Identität, und einer nichteigentümlichen Gestaltung, z. B. seiner quantitativen Einheit. Dagegen ist die Zahl 2 eine eigentümlich quantitative Gestaltung mit einem nichteigentümlichen Gehalt und einer nichteigentümlichen Form. Und schließlich ist der Zusammenhang, die logische Relation der Unterordnung z. B. eine eigentümlich logische Form mit einem nichteigentümlichen Gehalt und einer nichteigentümlichen Gestaltung. Betrachten wir ein Ding in seiner konkreten Fülle, z. B. jenes Rot, dann gewahren wir, dass der eigentümlich qualitative Gehalt des Rots mit einer eigentümlich logischen Form, z. B. mit dem Gattungszusammenhang »Farbe«, und mit einer eigentümlich quantitativen Gestaltung, z. B. mit seiner räumlich zweidimensionalen Ausdehnung verwoben ist. An allen drei Eigentümlichkeiten lassen sich dann wieder die je zwei anderen nichteigentümlichen Bestimmungen feststellen.

Damit nicht genug, stellt *Brandenstein* (Pragmatik und Theoretik 1966, Poietik 1968) in seinen »nachmetaphysischen« Wissenschaften fest, dass in einem Ding mit seinen drei eigentümlichen Komponenten mindestens eine Komponente immer auf einer noch höheren, eben der vollwirklich-eigenartigen Seinsstufe steht. So gehört das Rot z. B. nicht primär in das Tatleben, ist also primär weder gut noch nützlich; auch gehört es nicht primär ins Erkenntnisleben, ist also weder wahr noch richtig, sondern es gehört primär in das poietische Leben der vollkommenen Gestaltung, denn das Rot ist primär schön, ausdrucksvoll und

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ansprechend. Dagegen würden wir das Zeitungslesen oder das Lösen von Kreuzworträtseln eher dem theoretischen Leben und das Schneidern eines Kleides oder das Fahren eines Autos eher dem Tatleben zuordnen. Schließlich und endlich offenbart uns das *allseitig* volle Leben, dass in einem dreiartig-vollwirklichen Ding drei vollwirkliche Seinsarten miteinander verwoben sind oder doch verwoben sein können. So ist das vorwiegend erkenntnisbezogene Zeitungslesen ohne den pragmatischen Kauf der Zeitung oder das pragmatisch-körperliche Halten der Zeitung beim Lesen unmöglich. Und selbst die poietisch-schöne Gestaltung findet in das überwiegend theoretische Geschehen des Zeitunglesens Eingang, etwa wenn die Zeitung nicht nur nach utilitären, sondern auch nach poietischen Rücksichten gestaltet ist, der Leser seine Zeitung aus Geschmacksgründen auswählt, und es sich beim Lesen in einem ruhigen freundlichen Zimmer mit einem duftenden Kaffee gemütlich macht.

Es kann kaum bezweifelt werden, dass auch das Leiden ein »vollwirkliches Ding« ist und keine Abstraktion. Also ist zu erwarten, dass mindestens einer der Urgründe Gehalt, Form und Gestaltung auf einer eigenartigen Stufe steht. Die Frage ist nur, auf welcher und in welchem Zusammenhang.

2. Die eigenartig praktische Grundstruktur des Leidens: der Wille im Leiden

Jeder, der leidet, steht in einem Lebenszusammenhang, der von Einwirkungen und Wechselwirkungen, von Eingriffen und Übergriffen gekennzeichnet ist. Ein Lebewesen, auf das nichts wirkt oder nichts wirken kann, kann die Erfahrung des Leidens nicht machen. Da nun aber schon die Geburt erlitten wird, ist es ganz und gar unmöglich, ein Lebewesen außerhalb eines tätig-praktischen Lebenszusammenhanges anzutreffen. Kurz: Das Erleiden, ob als neutrale, schädliche oder förderliche Affektion, die jedes Leiden bedingt, insofern dieses an etwas leidet, das erlitten wurde, ist unmöglich ein nur rein theoretisches oder poietisches, sondern ein eminent wirkendes und wirksames, also ein praktisches oder pragmatisches Geschehen, sodass wir berechtigt sind, das *Erleiden des Näheren als die das Leiden ermöglichende und evozierende Einwirkungstat* zu definieren. Ob diese »fremde Tat« (sei es menschliche, sei es vormenschliche Tat) förderlich, neutral oder

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schädlich ist, spielt hier noch keine Rolle, zumal der Mensch auch an neutralen und förderlichen Einwirkungen leiden kann.

Auf das Erleiden reagiert der Betroffene, wie wir wissen, mindestens kognitiv und emotional. Doch haben wir auch gesehen, dass er die störende Einwirkung praktisch-tätig abwehren will, dazu jedoch nicht oder nur unzureichend in der Lage ist. Wer leidet, will handeln, ist aber in seinem Handeln voll oder partiell gehemmt, also ohnmächtig. Wäre er dies nicht und könnte sich sogleich von der Bedrängnis befreien, dann könnte ein Leiden erst gar nicht anheben. Ohnmacht aber ist kein theoretischer oder poietischer, sondern ein eminent praktischer Zustand, und wir erkennen:

Der Leidensgehalt auf eigenartig-praktischer Stufe ist zum einen das *praktische Ausgesetztsein* oder gar Ausgeliefertsein gegenüber einer Störungseinwirkung, zum anderen die Handlungshemmung oder *praktische Ohnmacht*. Wir können auch sagen: *Der praktisch eigenartige bzw. praktisch vollwirkliche Gehalt im Leiden ist die Negation eines eigenartig-praktischen Gehaltes, die Handlungsohnmacht als einer erstrebten, aber verhinderten Tatsetzung.*

Es wäre aber gewiss zu wenig, das Leiden pragmatisch nur negativ zu bestimmen. Denn zum einen ist da nicht nur Ohnmacht, sondern wenigstens der Versuch oder doch das Streben, durch eine Handlung das Leiden zu überwinden, und zum anderen *hält* ja der Betroffene, wenn er leidet, sein Leid-Übel *aus*. Und eben das ist eine Tathandlung! In der Regel wird die pragmatische Eigenart, also der *echte Willens- und Handlungswert dieses Aushaltens oder Duldens*, verkannt, da es sich nicht durch erfolgreiche Veränderungswirksamkeit, sondern durch ein scheinbar wirkungsloses Beharren auszeichnet. In Wahrheit aber handelt der Betroffene hier sehr wohl, nämlich im Sinne der *Selbstbehauptung und Selbsterhaltung*, was gewiss nicht wenig ist. Gelingt es dem Leiden schließlich noch, Handlungsreserven im Betroffenen zu wecken, dann bahnt sich die Überwindung des Leidens an, und es entsteht ein circulus patiens effectivus, wie ihn *Schrauth* (1995, S. 33) überzeugend konzipiert hat.

Wenn das Leiden durch diese vier voll-pragmatischen Momente geformt wird, also durch die praktisch einwirkende Affektion, durch die praktische Ohnmacht im Sinne einer Handlungsbeschränkung, durch das praktische Ertragen des Leids und durch die Anbahnung Leid überwindender Handlungsfolgen, dann kann kein Zweifel mehr beste-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hen, dass es uns gelungen ist, die eigenartig oder vollwirklich pragmatische Seite des Leidens bzw. seine eigenartig praktischen Gehalte im Subjektrang, also existenzialontologisch, aufzudecken. Leiden ist darum nie nur kognitiv oder emotional bestimmt, wie oft behauptet wird. Aber wie ist es des Genaueren kognitiv und emotional bestimmt?

3. Die eigenartig theoretische Grundstruktur des Leidens: der Verstand im Leiden

Intuitiv würde wohl jeder das Leiden am wenigstens mit dem Erkenntnisleben in Zusammenhang bringen. Dass im Leiden Wille, Tat und Handlung wirksam sind, wenn auch überwiegend in gehemmter Form, das leuchtet jedem ein; wie aber das erkennende oder Erkenntnis suchende Denken darin vorkommen soll, scheint auf den ersten Blick rätselhaft.

Und doch ist es da, und auch hier an verschiedenen Stellen. Zuerst muss analog der Handlungshemmung eine *»Denknegativität«* im Leiden festgestellt werden, die – zumindest bei den schweren Formen – mit Verwirrung, Desorientierung, Denkverlangsamung und dergleichen einhergeht. Wer leidet, ist ja geistig nicht (völlig) frei, was im Allgemeinen eine Voraussetzung für ein ungestörtes Denken ist. In fast jedem Falle konfrontiert uns das Leiden mit einer dunklen, nicht oder nur schwer durchschaubaren Seite des Lebens und unserer selbst. Wir verstehen nicht, warum es geschieht, warum es gerade uns trifft, woher, wozu, welchen Sinn es hat oder nicht hat. Im Leiden erweist sich das menschliche Denken als begrenzt, schwach, nicht durchdringend, sodass zugespitzt gesagt werden darf: Wer leidet, weiß nicht. Und doch wäre es auch hier falsch, das Leiden von der theoretischen Seite nur negativ, nur als Mangel und Hemmung zu bestimmen, denn es sind durchaus theoretisch wirkfähige Momente beteiligt, die ich jetzt darstellen will.

Am Anfang jedes Leidens steht, wie gesehen, eine Wahrnehmung, und Wahrnehmung ist ein aktives, kognitives, d. h. von unseren rezeptiven Erkenntnisorganen geleistetes und geleitetes, Geschehen. Zwar handelt es sich hierbei nicht um eine diskursiv-abstrahierende Denkleistung, aber gewiss um ein unmittelbar-intuitives, in einem konkreten Gegenstandsfeld tätiges Denken und Erkennen. Eine rein passive und völlig erkenntnislose Wahrnehmung, sei es über die leiblichen

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sinne, sei es in der Innen- oder reflexiven Selbstwahrnehmung, ist unmöglich. Ob ich an einem physischen Schmerz, einem menschlichen Verlust oder an einem geistigen Unvermögen leide, immer wirkt hier ein unmittelbar-intuitiv-konkretes Erkennen und Wissen, ohne welches das Leiden sich nicht entfalten kann.

Ist das alles? Keineswegs. Im Leiden weiß ich nicht nur um ein Woran des Leidens, um ein Übel, das mich getroffen hat, sondern ich weiß auch unmittelbar-intuitiv-konkret um mich selbst als Leidenden. Gewiss handelt es sich hierbei zumeist nur um ein »Selbstspüren« und kein ausformuliertes intellektuelles Wissen. Doch auch jenes Spüren ist ein – wenn auch mehr fühlendes – Selbstgewahrsein und Selbstwissen mit einer eigenen Erkenntnisleistung. Sie beruht auf einer unmittelbaren, oft gar nicht expliziten, doch durchaus implizit möglichen Reflexivität: »Ich leide.« – heißt: Ich weiß mich unmittelbar selbstfühlend leiden.

Doch auch dabei bleibt das in sich dynamische Leiden nicht stehen, wie die Erfahrung lehrt. Schon die kleinen Kinder treten, wenn sie leiden, aus dem unmittelbar selbstwissenden Selbstgefühl des Leidens heraus und versuchen, ihre Nöte in Sprache zu fassen, etwa dadurch, dass sie nach dem Warum ihres Leidens fragen oder darum bitten, dass ihnen geholfen werde. Mit der Versprachlichung des Leidens und der Warum-Frage hat aber schon das abstrahierende, damit auch »bearbeitende« Denken, das sich über die unmittelbare Wahrnehmung erhebt, begonnen. *E. Angehrn* (2003, S. 25–43) hat in seinem Vortrag »Leiden und Erkenntnis« die verschiedenen Stufen des Denkens im Leiden vom passiven Erleben und schmerzhaften Erleiden über das reflexive Leiden an der Sinnlosigkeit, das Leiden als Einsicht, Erfahrung, Gedächtnis und Spur bis hin zum Leiden als Interpretation, Bewältigung und schließlich als Erweckung und Herausforderung des Denkens überzeugend dargestellt.

Es ist klar, dass das Leiden um so »kognitiver« wird, je mehr der Betroffene durch sein Leiden *Zusammenhänge* wahrnimmt, versprachlicht, aufdeckt und diskursiv erschließt, also z. B. die lebensgeschichtlichen, charakterbedingten, aktuell-situativen, tiefenpsychologischen und schicksalhaften Gründe für sein Leiden erkennt. Dadurch wird das Leiden in der Regel zwar nicht weniger, aber, wie *Nietzsche* sagte, erträglicher. Manchmal allerdings kann das Leiden auch, wie *Schopenhauer* (1959, Bd. I, S. 402) betont, gerade durch den höheren Grad an Bewusstheit schmerzlicher werden! Das ist eine Tat-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sache, die für jeden psychotherapeutischen Prozess charakteristisch ist, da er in der Regel von einem dumpfen, unverstandenen Leiden durch ein erkennendes, aber noch ohnmächtig-brennendes Leiden zu einem handlungsfähig-befreienden Leiden führt.

Zusammenfassend finden wir an existenziell vollwirklich theoretischen Momenten im Leiden also das spürende Leidwissen im Erleiden, das leidvoll-spürende Selbstwissen, etwa als Wissen um die eigene Hilflosigkeit, das Fühlwissen der Sehnsucht nach Leidfreiheit und dann die vielfältigen voll theoretischen, nicht mehr nur unmittelbar-fühlend-spürenden, sondern diskursiven Wissensformen des Erfragens, Hinterfragens, Ergründens, Verstehens und Nichtverstehens des Leidens. Mitnichten also steht das Leiden dem intellektuellen Geistesleben fern und darf daher auch nicht als völlig »irrational«, wie *Angehrn* (2003, S. 39) tut, bezeichnet werden. Im Gegenteil, das Leiden weckt, wie die Frankfurter Schule immer wieder betonte, die Vernunft und fordert sie heraus. Ja das Leiden selbst ist eine Art Vernunft von großer Tiefe, insofern es über uns und über die Welt vieles sagen will und auch sagen kann, also Existenz erhellt und Welt erschließt! Nicht zuletzt dafür steht mein Entwurf einer Philosophie des Leidens. In theoretischer Hinsicht ist das Leiden aber im Kern analog der praktischen Handlungsohnmacht *ein Mangel an Zusammenhang, ein Nichtwissen, ein Dunkel der Erkenntnis, doch ein Dunkel, das nach Licht strebt und leidend um »mehr Licht« weiß.*

4. Die eigenartig emotional-poietische Grundstruktur des Leidens: das Gefühl im Leiden

Während man für gewöhnlich das Leiden in großer Entfernung zu Wille und Verstand, zu Macht und Einsicht ansiedelt, empfindet man allgemein das Verhältnis von Leiden und Gefühl, Leiden und Affekt für besonders eng. Nicht von ungefähr stellt die Sprache das Leiden sehr nahe neben die Leidenschaften, also jene Affekte und Gefühle, die uns, im Positiven wie im Negativen, überwältigen und hinwegreißen. Darum verwundert es auch nicht, dass manche Denker Leiden und Gefühl geradezu gleichsetzen. Ja die abendländisch-rationalistische Tradition des Geistes ging hier sogar noch weiter und wertete alles Fühlen als leidvoll, weil vernunftwidrig, weil »irrational«, ab. Nicht nur die *Stoiker* lehrten, dass es am besten sei, gar nichts zu fühlen (apathia), sich

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von nichts berühren und erschüttern zu lassen, um in vollendeter Ruhe (ataraxia) das Leben zu führen. Dass ein gefühlloser Mensch allerdings nicht nur ein hartherziger, grausamer, öder, blasser, sondern eigentlich ein seelisch toter Mensch ist, das wurde dabei übersehen.

Doch davon abgesehen, wird sich zeigen, dass in jedem Leiden nicht nur das Gefühl waltet, sondern dass es sogar eminent praktische und eminent theoretische Leiden gibt. Was aber ist es nun im Leiden, das uns als »Gefühl« erscheint?

Am ehesten wäre auf die analysierten Momente der Betroffenheit, des Leidensschmerzes und der Leidenslast zu verweisen, doch handelt es sich bei diesen um nur eigentümliche, also noch irgendwie »abstrakte«, halbwirkliche Bestimmungen, die unsere Suche nach vollwirklichen Gefühlsgestalten nicht befriedigt. Bedenken wir darüber hinaus, dass jedes Leiden durch eine Bedrängnis oder gar Bedrohung charakterisiert ist, dann finden wir rasch die Gefühle, die in ihm wirken: Es sind dies die Gefühle der Unsicherheit, Ungewissheit, Verunsicherung und vor allem das Bedrohungsgefühl schlechthin: die *Angst*. Leiden ohne einen Anflug von Angst ist schwer denkbar. Dabei verstehe ich Angst als ein Feld, das Verunsicherung, Scheu, Furcht, Schrecken, Erschaudern, Grauen, Entsetzen und Panik umfasst und in dem das Erlebnis der »Bedrohung« vorherrscht. Verknüpft sich die Angst mit anderen Gefühlsbestimmungen, dann entstehen Gefühle wie Scham, Schuld und Verzweiflung. Zweifellos ist sie also ein vollwirkliches Leidensgefühl und, wie *Freud* (Hemmung, Angst und Symptom, EA 1926) und vor ihm schon *Kierkegaard* (1976, S. 445–640) betonten, eines der fundamentalsten Leidensgefühle.

Doch ist Leiden mehr als Angst, denn, wie wir wissen, strebt das Leiden – das Leid-Übel verwünschend und das Heil erwünschend – über sich hinaus. Damit ist das zweite entscheidende Gefühl genannt: das *Wünschen*. Leiden ohne Wünschen scheint noch weniger möglich zu sein als ohne Angst. Denn wer nicht mehr wünschte, das Leid zu überwinden, der hätte sich abgefunden und würde also nicht mehr leiden. Zu den Wunschgefühlen im weiteren Kreis gehören die sich mit dem Leiden rasch verbindenden Gefühle der Sehnsucht, des ungestillten Verlangens, der Ungeduld, der quälenden Begierde, der zerrüttenden Sucht und der Enttäuschung als einem vernichteten Wunschgefühl – alles bekannte und hochbedeutsame Leidensgefühle.

Von großer Bedeutung ist der Umstand, dass spätestens mit dem Wünschen im Leiden die sukzessive Zeitlichkeit ins Spiel kommt, die

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den Betroffenen über sein bloßes »zeitloses« Dauerleiden hinaustreibt. Darum besteht der *Gesamtakt des Leidens aus zwei Unterakten*: dem Leidleiden, d. h. dem Leiden an einem Leid-Übel, und dem »Leidenswünschen«, d. h. dem Wünschen im Leiden als Verwünschung des Leids und Erwünschung des Heils.

Ein Wünschen nun, das – wie im Leiden immer – nicht an sein erfüllendes Ziel gelangt, erzeugt ein anderes neues und zentrales Gefühl: die *Enttäuschung bzw. Frustration*. Aber auch umgekehrt gilt, dass ein (ursprünglich leidfreier) Wunsch, wenn er trotz Unerfüllung weiter drängt, notwendig in Leiden mündet oder vorhandenes Leiden steigert. So kann ein Wünschen Leiden erzeugen, und so erzeugt ein Leiden immer ein Wünschen. Auch dies sah *Freud* klar, wiewohl er das Wünschen allzu einseitig auf die infantile Entwicklungsstufe des Menschen und die Triebsphäre der Sexualität beschränkte. Denn natürlich wünscht der Mensch immer und in allen Lebensbereichen, und zwar sein ganzes Leben hindurch, und also kann er immer enttäuscht werden. Außerdem ersehnt er sich keineswegs nur (sexuelle) Lust, sondern auch eine Aufgabe, Beziehung, Sinn, Erfolg, Liebe, Selbstentfaltung, Erkenntnis, Glück. Wer nichts mehr wünschte, wäre entweder vollendet, ein Gott, oder ein Toter.

Ein unerfüllter oder frustrierter, nichtsdestotrotz weiterdrängender Wunsch bildet eine interessante Gefühlsgestalt aus, die in einer Leidenslehre nicht fehlen darf: die *Ungeduld*. Sie erscheint, wenn das Wunschziel besonders wichtig bzw. dringlich ist und seine Realisierung nicht aufgeschoben werden darf oder kann. Mischt sich die Ungeduld mit Ärger und Zorn, dann entsteht das Gefühl des *Unmutes* oder sogar der *Unduldsamkeit*; mischt sie sich mit Hoffnungslosigkeit, dann entsteht das Gefühl der *Resignation und Depression*, in denen – genau besehen – der Wunsch in der Tiefe weiterwühlt, also gar nicht wirklich losgelassen wird. Verbindet sich die depressiv-hoffnungslose Ungeduld mit einem Moment des aggressiven Aufbegehrens, dann entfaltet sich das wichtige Leidensgefühl der *Verzweiflung*. Nur die Wunschrealisation oder die Wunschentsagung würden hier zur »Erlösung« und Leidensfreiheit führen. Solche Entsagung führt in der Regel über ein *Trauerleiden*, das nichts anderes ist als der Versuch, einen hoffnungslosen Wunsch loszulassen, ohne ihn doch ganz loslassen zu können, zum Ziel der inneren Befriedung. Wird sie zum Prozess einer inneren Bewältigung, sprechen wir vom *Trauerprozess, der eigentlich Leidens- und Leidüberwindungsprozess* heißen müsste.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schon diese hochinteressante Entfaltung bestimmter Leidensgefühle beweist zur Genüge die zentrale Stellung des Gefühls im Haushalt des Leidens. Sie zeigt uns aber außerdem, dass es im Leiden nicht nur »viel Gefühl« gibt, zweifellos oft auch zuviel, sondern auch ein »Zuwenig« an Gefühl. Die Leere in der Resignation und Depression, die Zerrissenheit in der hoffnungslosen Verzweiflung, der Mangel im sehnsüchtigen Begehren, die Schadens- oder Todesdrohung in der Angst – alle diese Leidensgefühle implizieren (analog der Handlungsohnmacht und dem Erkenntnisdunkel) ein *Defizit auch an Gefühlsfülle*, das wir nicht übersehen dürfen. In manchen Fällen kann dies so weit gehen, dass die seelische Quelle des Fühlens versiegt und ein unerträglicher Zustand innerer Leere und Erstarrung aufkommt, sodass sich der Betroffene als tot, unlebendig, roboterhaft, fremdgesteuert, schemenartig erlebt. Hier wird besonders deutlich, dass volles Leben ein intensives, reiches und tiefes Gefühl mit umfasst, durch das wir uns erst eigentlich selbst spüren und im Hier und Jetzt konkret vorfinden.

Nicht nur der Wille ist also im Leiden ohnmächtig, der Verstand verdunkelt, sondern auch das Gefühl verwirrt, zerrissen, aufgepeitscht, entleert, gelähmt. Damit erweist sich Leiden in Hinsicht seiner Gefühlskomponenten als zu überwindender *Gestaltungsmangel*, und also waltet hier volle Korrespondenz zwischen den Seelenkräften, wiewohl einmal mehr diese Komponente, ein andermal mehr jene Komponente betroffen sein kann. Das ist der Grund, warum wir von »affektiven Störungen« in der Psychiatrie reden, und warum wir nicht weniger von kognitiven und volitionalen Störungen reden sollten. Auf dieser Basis ließe sich eine überzeugendere Klassifikation der psychischen Leiden erstellen, als dies heutzutage der Fall ist.

Eine solche Klassifikation lässt sich zum großen Vorteil für die therapeutische Praxis weiter dadurch differenzieren, dass die Gefühlswelt und ihre Gefühlsklassen beachtet werden. Ich kann hier nur Andeutungen machen, aber immerhin seien folgende Klassen erwähnt:

– Es gibt Gefühle, die vom Fühlenden weg auf Anderes zielen, die *objektgerichteten Gefühle*, wie z. B. der Wunsch nach Besitz, nach einem Partner usw., und *subjektgerichtete, selbstbezogene Gefühle*, die auf den Fühlenden reflexiv zurückzielen, wie z. B. der Wunsch, geduldig zu sein, die Scham, die Reue usw. Im Grunde kann jede Gefühlsintention gegenständlich oder reflexiv sein, aber es gibt

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gefühle, denen die Reflexivität im Besonderen eignet. So ist ein Schamgefühl stets reflexiv, natürlich nicht begrifflich-reflexiv, sondern gefühlsreflexiv, anders ist es gar nicht denkbar. In diesem Bereich sind viele Störungen bekannt, z. B. die narzisstische Empfindlichkeit, die jede sachliche Aussage oder sachliche Kritik als persönliche Entwertung erlebt und daher als gefühlsreflexive Übersteuerung imponiert.

– Eine andere Klassifikation folgt der Zeit: So lassen sich zum einen Gefühle unterscheiden, die vorherrschend zukunftsorientiert sind, nämlich alle *Wunsch- oder Strebungsgefühle* wie das Begehren, Verlangen, Sehnen, Hoffen usw., zum anderen Gefühle, die auf etwas gerade oder längst Vergangenes reagieren, nämlich die *Reaktions- oder Affektgefühle* wie z. B. der Ärger, die Trauer, der Neid usw., und Gefühle, die gleichsam statisch in sich ruhen und meistens reflexiver Natur sind und also in der Gegenwart »stehen« wie alle so genannten *Stimmungen* und *Befindlichkeiten* (Verbitterung, Traurigkeit, Gelassenheit). Störungen in diesem Bereich sind vielfältig und bekannt, etwa wenn aus einem Wunsch ein nicht mehr steuerbares süchtiges Verlangen wird, oder eine resignierte Gestimmtheit alle emotionalen Bewegungen niederdrückt.
– Eine dritte Klassifikation unterscheidet die *Erfüllungsgefühle* (Zufriedenheit, Gelassenheit, Heiterkeit) von den *Übererfüllungs- oder Überströmungsgefühlen* (beglückende Freude, Seligkeit). Beide Klassen stehen den *Mangel- oder Leidensgefühlen* gegenüber und können durch die dritte Klasse der *Indifferenzgefühle* vervollständigt werden. Störungen betreffen vor allem die Leidensgefühle, aber es sind auch pathologische Erfüllungs- und Glücksgefühle bekannt (z. B. in der Hysterie und der Manie).
– Interessant ist auch jene Unterteilung, die innerhalb der Gefühle zwischen den mehr *kognitiven Gefühlen* (Neugier, Interesse, Zweifel, Zuversicht), den mehr *volitionalen Gefühlen* (Mut, Tapferkeit, Feigheit, Barmherzigkeit) und den mehr *emotionalen Gefühlen* (Verliebtheit, Wut, Mitleid) unterscheidet.

Das sind längst nicht alle Klassifizierungen, die möglich sind, doch immerhin einige der Wichtigsten, die deutlich machen sollten, dass die Gleichsetzung von Gefühl und Sinnlichkeit (vgl. Spinoza, Hume, Kant, Adorno, Schmitz u. a.), also die Gleichsetzung von Gefühl und leiblicher Empfindung (Farbe, Geräusch, Duft, Wärme, Hunger, Vitalität usw.) ein Missgriff ist, der viel Verwirrung stiften muss. Gefühle

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sind, worin sich Scheler,[2] Hartmann, Solomon, Brandenstein, Meier-Seethaler u. v. a. einig sind, keine sinnlichen Empfindungen, sondern aktive Strebungen, Reaktionen oder Zustände des Ich oder Wir selbst, sie stellen die intentional-personale Gestaltungsseite, das »innere Schwingen« des Ich (oder Wir) dar und sind von den im Wesen gegenständlich-passiven, apersonalen Empfindungsgehalten fundamental unterschieden, auch wenn sich beide Erlebnisrealitäten oft innig miteinander verweben, so vor allem im leiblichen und intersubjektiven Leben. Wäre *Kant* am Anfang seiner »Kritik der reinen Vernunft« (Transzendentale Ästhetik) tiefer in das Wesen der Empfindungen (und ihre Differenz zu den Gefühlen!)[3] eingedrungen, dann wäre er niemals auf den offenkundigen Unsinn verfallen, erstens die Sinnesempfindungen (Farben, Töne, Wärme, Hunger usw.) für ein völlig chaotisches, im Grunde raum- und zeitloses »Gewühl« anzusehen (das erst sekundär durch die Vernunftkategorien geordnet werden müsste) und zweitens die Raum- und Zeitgestaltungen von den Gehalten der Sinnesempfindungen, an denen jene ja »hängen«, abzureißen und als angeblich spontane transzendentale Produktionen allein (!) dem Subjekt zuzuschreiben, das jene Raum- und Zeitgestaltungen in die Empfindungen projiziert, um so diese zu ordnen. Gewiss ist die *Fähigkeit* des Geistes, in der Phantasie einen eigenen Raum aufzuspannen und in der Sinneswahrnehmung die Raumstrukturseite der sinnlichen Gehalte zu rezipieren, a priori gegeben, aber die Raumstruktur z. B. einer Rose kann nur mit und an einer qualitativ konkreten Rose erfahren werden und ist erweisbar nicht ein originäres, weltvorgängiges Produkt des Geistes. In typisch neuzeitlicher Weise gerierte sich hier auch Kant als maßloser homo faber, wenn er – wie er ausdrücklich sagt – der Natur die Gesetze als angebliche Produkte des Geistes vorzuschreiben können glaubt. Wohin diese Selbstüberhebung des Subjekts führte, hat das zwanzigste Jahrhundert leidvoll gelehrt.

---

[2] *Scheler* (1954, S. 341–356) betont immer wieder, dass die »echten« Gefühle eine ganz andere Wesensstruktur aufweisen als die lokalen und vitalen Leibempfindungen, und dennoch bezeichnet er Letzere leider als »Leibgefühle«. Wahrscheinlich steht dahinter ein gewisser monistischer Zug, der alle Empfindungen und Gefühle dann doch als im Grundwesen identische Äußerungen des einen metaphysischen »Dranges« betrachtet, der nach Scheler bis ins Absolutum hineinreicht.

[3] *Kant* will in seinem Hauptwerk die Grundstruktur der »reinen Vernunft«, also des Geistes überhaupt (und nicht nur der Ratio) aufdecken und übergeht doch völlig die willens- und gefühlsmäßigen Seiten des Geistes! Dadurch kommt es zu einer fundamentalen Verzerrung des menschlichen Bewusstseins- und Geistesleben.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie dem auch sei, es sollte klar geworden sein, dass das Leiden nicht nur ein eigenartiger Gehaltsmangel (Willens- und Machtverlust), nicht nur ein eigenartiger Formmangel (Denk- und Erkenntnisverlust), sondern auch ein eigenartiger Gestaltungsmangel (Gefühlsverlust, internale Schwingungs- und intersubjektive Resonanzstörung) ist. Da sich im Leiden von diesen dreien das Gefühl noch am freiesten entfaltet (eben auch kompensatorisch gegen die Handlungs- und Erkenntnisohnmacht), spüren wir seine Präsenz und Wirksamkeit am stärksten, worin der Hauptgrund zu sehen ist, dass das Leiden nahezu mit Gefühl, Affekt und Leidenschaft gleichgesetzt wird.

Darüber hinaus können die Gefühlsstörungen wie alle Störungen innerhalb der Grundkategorie des »Inadäquaten« nach den Kategorien des »zuviel«, »zuwenig« und »verkehrt« und weiter gemäß den angegebenen Gefühlsklassen differenziert werden. Phobien z. B. sind spezifisch objektgerichtete Angststörungen, während die Gefühlsleere des Borderlinekranken eine reflexive Gefühlsstörung darstellt. Bei der Manie haben wir es mit einer pathologischen, weil überzogenen »Übererfüllungsstörung« des Gefühls zu tun, während in der Depression die »reflexive Untererfüllung« überwiegt. Dann gibt es wieder Gefühlsstörungen, in denen das Wunschleben entfesselt oder blockiert oder auf ein lebensfeindliches Ziel gerichtet ist, wogegen wir bei den pathologischen Affektgefühlen inadäquate Reaktionen und allerlei Projektionen antreffen. Eine Psychopathologie des Gefühls könnte hier viele Zusammenhänge aufdecken.

Der Mangel an innerer Gestaltung im Leiden, an Gefühlsfülle, offenbart uns schlussendlich eine echt poietisch-künstlerische Seite im Leiden: seine innere »Hässlichkeit«, die sich auch äußerlich in verzerrter Mimik, blockierter Gestik, stockender Sprache und wirrem Verhalten abbildet bzw. abbilden kann. Leiden kann den Menschen in der Tat zutiefst seiner selbst entfremden, bis zur Unkenntlichkeit. Leiden kann den ursprünglich immer schön angelegten Bau der menschlichen Psyche und seine freien Offenbarungen im gesunden Leib verschütten, aushöhlen, zerrütten, vor allem dann, wenn sich der Betroffene das Übel zu eigen macht, verbittert und sich »zu Tode« grämt. Damit wird der fundamentale Lebensunwert des Leidens noch deutlicher als bei unserer ersten Beschäftigung mit dem Unwert des Leidens. Spätestens diese Einsicht sollte eine Warnung vor jeder Verherrlichung des Leidens sein und eher dazu aufrufen, sich mit seiner Unwertigkeit nicht allzu früh abzufinden.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Genau dieser Unwert fungiert als Wegweisung der Gefühle zur Überwindung des Leidens. Und was dann entsteht, weiß jeder, dessen Leiden ein Ende nahm: Erleichterung, Freude, Dankbarkeit, innere Stimmigkeit, Glück. Und wie das Leben lehrt, vermag der Mensch oft durch diesen Kontrast erst die Leidfreiheit, die Zufriedenheit und das Glück zu sehen und zu schätzen. Darin liegt zweifellos eine indirekte Sinnpotenz des Leidens, die den oft allzu beschränkten menschlichen Geist aufbrechen und vertiefen kann.

5. Exkurs zur Philosophie des Gefühls[4]

5.1. Das Wesen des Gefühls

Die bisherigen Überlegungen belegen, dass das Gefühl im Zentrum einer Lehre vom Leiden steht. Da seine Bedeutung und Stellung im Leben nun seit einigen Jahrzehnten auch von Wissenschaft und Philosophie (wieder-) entdeckt, m. E. jedoch sowohl seine Wesensstruktur als auch sein Ort im Leben unzureichend oder sogar falsch bestimmt werden, möchte ich in einem Exkurs versuchen, den *spezifischen Seinsgehalt des Gefühls, seine spezifische Seinsstruktur und seine Stellung im Leben* zu explizieren. Schon die Vielfalt der Begriffe, die hier im Umlauf ist, fordert dazu auf. Worte wie Gefühl, Stimmung, Affekt, Befindlichkeit, Empfindung, Leidenschaft, Emotion, Trieb, Sinnlichkeit u. v. a. m. werden oft synonym, oft gegensätzlich gebraucht. Um nicht ex nihilo, sondern aus der großen philosophischen Tradition heraus zu argumentieren, werde ich als Ausgangspunkt eine sicherlich bedeutende Affektenlehre wählen, in der sich eine bis heute wiederkehrende Auffassung des Gefühls konzentriert: die Bestimmung des Gefühls durch die Lehre *Spinozas*. In seiner »Ethik« sagt er:

»Unter Affekten verstehe ich die Erregungen des Körpers, durch welche das Tätigkeitsvermögen des Körpers vergrößert oder verringert, gefördert oder gehemmt wird; zugleich auch die Ideen dieser Erregungen. – Wenn wir also die adäquate Ursache dieser Erregungen sein können, verstehe ich unter Affekt eine Tätigkeit (Handlung), im andern Fall ein Leiden.« (Ethik, Dritter Teil, Definitionen, 1887, S. 151)

---

[4] Ausführlich siehe meinen Aufsatz: »Das Gefühl als Synthesis der Existenz« (2007). In: Psycho-Logik, Existenz und Gefühl, Karl Alber Verlag, Freiburg.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auf den ersten Blick wirkt diese Definition des Affekts gezwungen und wenig einleuchtend, und man fragt sich, ob Spinoza damit überhaupt das meint, was wir unter Affekt oder Gefühl verstehen. Das ist nun durchaus der Fall, wie das Vorwort des dritten Teils seiner Ethik beweist, wo er die konkreten Affekte Hass, Zorn, Neid aufzählt, dir wir in seinem Sinne sicherlich durch die Affekte Angst, Trauer, Freude, Sehnsucht, Hoffnung usw. ergänzen dürfen, zumal er von adäquaten (»positiven«) und inadäquaten (»negativen«) Affekten spricht. Wenn dem so ist, fragt sich, ob seine Definition zutrifft oder zu weit, zu eng oder sogar falsch ist.

Das lässt sich überprüfen. Nehmen wir einmal Phänomene, die wir für gewöhnlich nicht zu den Affekten/Gefühlen zählen, die aber doch zu den »Erregungen des Körpers« gehören, z. B. den Schmerz, eine Kaltempfindung, ein Jucken, die Müdigkeit, das hörbare Knurren des Magens usw. Bei ihnen allen handelt es sich zweifellos um Erregungen des Körpers, durch die das Tätigkeitsvermögen des Körpers vergrößert oder verringert wird und von denen wir eine »Idee«, d. h. eine gedanklich-geistige Vorstellung, haben. Die Definition der Affekte durch Spinoza wäre also zu weit, denn unter sie fällt alles, was nur irgendwie den Leib affiziert und wovon wir eine »Idee« haben, also auch ein Sonnenstrahl, der die Haut erwärmt usw. Wie kommt Spinoza trotzdem zu dieser begrifflichen Fassung? Hier sind drei Wurzeln zu nennen, zwei sachliche und eine philosophiegeschichtliche.

Die erste sachliche Wurzel liegt auf der Hand: Im Unterschied zu kognitiven »Bewegungen« (Gedanken, Vorstellungen, Erinnerungen, Urteilen usw.) wirken sich Gefühle wie Wünsche, Ängste, Zorn, Freude, Liebe usw. zumeist sehr deutlich wahrnehmbar im Leib aus. Sowohl die physiologischen Prozesse als auch die subjektiven Leibempfindungen werden durch Gefühle beeinflusst und meist spürbar verändert, z. B. die Herztätigkeit und das damit empfundene Herzklopfen durch Angst und Freude. Dieser Umstand liegt darum nicht von ungefähr den Gefühls- und Leibtheorien z. B. von W. James, T. Fuchs, H. Schmitz und den Konzeptionen der meisten modernen »Emotionstheoretikern« (Izard, Goleman, Ekman usw.) zugrunde, die nicht nur meinen, dass leibliche Empfindungen und Gefühle untrennbar seien, sondern darüber hinaus behaupten, dass die Leibempfindungen den Gehalt der Gefühle ausmachen, sodass sie im Kern als identisch gesetzt werden können. Genau dies sagt auch Spinoza: Gefühl/Affekt ist, was wir primär leiblich empfinden und wovon wir entweder sekundär oder (bei

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Spinoza) parallel eine Vorstellung, eine »Idee« haben. Ob dies haltbar ist, ist noch zu prüfen.

Die zweite sachliche Wurzel für jene Gefühlstheorie ist in Phänomenen zu suchen, die tatsächlich wesentlich und primär psychophysischer Konstitution sind, also z. B. das Seufzen, das Weinen, das Lachen, das Jammern, das verzweifelte Schreien, das Schluchzen, das Aufschrecken usw. Wie diese Aufzählung beweist, handelt es sich um sehr heftige affektiv-emotionale Bewegungen, die ohne leiblichen Mitvollzug kaum gedacht werden können. Aber natürlich ist daraus noch lange kein notwendiger Konnex zwischen Gefühl und leiblichem Empfindungsausdruck ableitbar. Es ist ein häufiger Fehler, dem wir vor allem bei vielen Positivisten und Phänomenologen begegnen, dass sie eine faktische Verbindung als Wesenszusammenhang auslegen. Bleiben wir aber kritisch, dann müssen wir zugeben, dass es durchaus z. B. sehr heftige Trauergefühle ohne Weinen, ein Weinen ohne Trauergefühl, ja überhaupt ohne unmittelbar erlebtes Gefühl geben kann. So z. B. im Schlaf.

Noch interessanter scheint mir die philosophiegeschichtliche Wurzel dieser im Grunde naturalistischen Gefühlsauffassung zu sein, die wohl eher selten gesehen wird: Es ist der Hylozoismus, die Forma-Materia-Lehre des Aristoteles, die bis zu den Vorsokratikern zurückgeht und als Denkfigur bis zu Kant, ja bis in die Gegenwart reicht. Die Ähnlichkeit mit der Definition der Affekte durch Spinoza springt ins Auge: Der Körper liefert die hyle, die Materie, den Stoff, der Geist dagegen die Idee, die »Form« des affektiven Geschehens. Im Prinzip genau so sehen es W. James und die modernen Kognitionstheoretiker der Gefühle. Was wir leiblich empfinden, ist der »Stoff« des Gefühls; was wir strukturell von ihm bestimmen können, z. B. seine intentionalen und kontextuellen Momente, macht seine ideelle Gestalt aus. Ähnlich bestimmt *Kant* in der »Kritik der reinen Vernunft« (1881, Erster Teil, Die transzendentale Ästhetik) die sinnliche Wahrnehmung überhaupt: Die Empfindungsgehalte kommen irgendwie vom Leib (bzw. von der Einwirkung des Dinges an sich), die kategorialen Strukturmomente kommen vom Verstand, der diese, z. B. Zeit, Raum, Kausalität, Substantialität, jenen gleichsam aufprägt. Wie man sieht, waltet hier in wenn auch versteckter Form ein tiefer Leib-Seele-Dualismus und bestimmt die Auffassung von dem, was Gefühl und Wahrnehmung ist. Ist diese Konzeption richtig, ist sie haltbar?

Im Kern wird das Wesen des Gefühls, aber auch das Wesen der leiblichen Empfindung, wie schon *M. Scheler* mit Recht und viel Nach-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

druck betonte, verfehlt. Beginnen wir mit der Letzteren und schauen uns eine solche, z. B. eine leibliche Druck-, Wärme- oder Klangempfindung, ein Jucken, einen Schmerz, eine Müdigkeit an, dann stellen wir fest, dass jede dieser leiblichen Regungen zweifellos ihren jeweils eigentümlichen Gehalt, eben ihre spezifisch sinnliche Qualität besitzt (das Klingende, Juckende, Müde, Schmerzende, Tönende usf.). Diese Qualität ist aber keineswegs, wie Kant behauptet, primär chaotisch und strukturell unbestimmt (sodass sie vom Verstand sekundär geordnet werden müsste, etwa durch Zeit-, Raum- und Zahlbestimmungen), sondern die Farbe ist *an ihr selbst* (d. h. seinsmäßig, objektiv) mindestens zweidimensional, der Klang primär zeitlich-sukzessiv geordnet und unräumlich, die Druckempfindung wesenhaft dreidimensional-dynamisch bestimmt. Außerdem finden wir an allen leiblichen Qualitäten neben den sinnesqualitativen und den quantitativen auch sachlogische, relationale, objektiv formale Bestimmtheiten, die keineswegs erst sekundär vom Subjekt (und seinem Verstand) an die leibliche Empfindung herangetragen werden, also z. B. den objektiven Zusammenhang zwischen einer Klangquelle, einem Klangmedium und dem Klangempfänger. Stimmt dies alles, dann ist die Wahrnehmungswelt primär schon »geistig« strukturiert und muss nicht dualistisch in einen unbestimmten Weltstoff und eine bestimmende Geistform auseinander gerissen werden. Leib und Welt (und damit alle physischen Körper) sind schon an sich, also vor aller subjektiv-kognitiven Wahrnehmung, »formal« bestimmt, geistartig gestaltet, sinnhaft strukturiert. Ja nur deswegen, weil sie dies objektiv sind, können wir sie überhaupt wahrnehmen und evtl. »konstruktiv« umgestalten. Das reine strukturlose Chaos ließe sich in Wahrheit gar nicht auffassen und dann natürlich auch nicht sekundär strukturieren. Die Wahrnehmbarkeit der Welt (die den Leib einschließt) impliziert objektiv ähnliche und gleiche Strukturen, wenigstens Grundstrukturen von Subjekt und Objekt, von wahrnehmendem Menschengeist und von wahrgenommener Welt. Das verkannte Kant, und damit verkannte er, dass es keineswegs nur die zwei erkenntnistheoretischen Möglichkeiten gibt, wonach entweder das Subjekt den Gegenstand der Erkenntnis oder dieser jenes bestimme, also die idealistische und die »realistische« Version, sondern dass es noch eine dritte, ja durchdacht, nur diese gibt, die besagt, dass menschliches Bewusstsein und Welt da, wo sie sich begegnen können, einander strukturell verwandt sein müssen, also a priori durch transzendental übergeordnete Grundstrukturen des Seins gleichermaßen

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bestimmt sind. Nennen wir diese erkenntnistheoretische Position den *epistemologischen Idealrealismus*.

A la longue führte die Form-Stoff-Lehre des Aristoteles darum in die Irre: Ein formloser Stoff ist weder erfahrbar noch denkbar, auch nicht, wie man gerne sagt, als Grenzbegriff. Gewiss gibt es Wirklichkeiten (so vor allem die Urwirklichkeit des reinen Seins Gottes), die ureinfach bestimmt sind, aber völlig bestimmungslos ist nur das Nichts, und das kann auch nicht sekundär irgendwelche Bestimmungen aufnehmen. Die bestimmungslose hyle (materia) ist also ein Unbegriff und muss daher fallen gelassen werden. Nur nebenbei sei bemerkt, dass die Existenz einer »Materie« als einer Trägersubstanz des Weltgeschehens durchaus erwiesen werden kann, doch ist diese, wenn auch bestimmungsarm, keineswegs bestimmungslos, sondern z. B. räumlich ausgedehnt, passiv, dazu selbständig und endlos teilbar (vgl. *Brandenstein* 1966, S. 161–165, S. 261–285). Schon *Platon* hatte im Dialog »Timaios« (1982, Bd. III, 49a-52c) über die Materie als »Amme« des Weltgeschehens, wenn auch noch recht geheimnisvoll, aber im Grunde mit einem genial intuitiven Blick, nachgedacht.

Was bedeuten diese Ausführungen nun für eine Lehre vom Gefühl? Sie zeigen, dass das Gefühl (Affekt, Stimmung, Wunsch) zwar mit leiblichen Empfindungen verbunden sein kann, ja meistens ist, aber keineswegs in diesen aufgeht. Das beweist schon der empirische Umstand, dass ein und dasselbe Gefühl mit sehr gegensätzlichen (oder keinen) Leibempfindungen einhergehen kann. Leiblicher Schmerz bedeutet keineswegs per se Trauer oder Angst usw., sondern kann durchaus mit Gleichgültigkeit und sogar mit Freude verbunden sein. Analoges gilt für eine leibliche Erschöpfung, für die sexuelle Triebempfindung, für den Hunger, den Durst, die Müdigkeit usw. Untermauert wird diese Erkenntnis durch die Einsicht, dass die wesenhaften quantitativen und seinslogischen Momente der leiblichen Empfindungen auf die Gefühle/Affekte nicht übertragbar sind: Wenn ich Zahnweh und deswegen Angst habe, dann lassen sich räumliche Lokalisation und Ausdehnung dieses Schmerzes, sein Anlass, seine Folgen, seine sonstigen sachlogischen Zusammenhangsmomente (z. B. die Verursachung durch eine Infektion) in keiner Weise auf die Angst übertragen. Diese ist weder in ähnlicher Weise räumlich ausgedehnt noch durch eine Infektion verursacht und hat, wie *Solomon* (2000, Kap. VII) klar sieht, ihre eigene personale Intentionalitäts-, Zeit- und sachlogische Struktur. Damit wird aber offenbar, dass der qualitative Gehalt der Angst

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht die leibliche Sinnesempfindung (hier des Schmerzes) sein kann. Und nun nähern wir uns der Grundfrage nach dem Wesen des Gefühls, nach seiner spezifischen Seinsart, seinem eigentümlichen Seinsgehalt. Was ist dieser?

Er ist sicher kein bloßer Gedanke, keine Vorstellung, keine »Idee«, kein bloßer Begriff, wie der Rationalist Spinoza nahe legt. Er ist sicher auch keine bloße Phantasie, aber auch kein Entschluss, keine Handlung, also weder eine kognitive noch eine willenshafte Lebensäußerung. Was aber dann, wenn weder leibliche Empfindung noch Kognition noch Volition? Wir sehen das Problem: Es war die schwierige Antwort auf diese Frage, die in der Tradition das Denken dahin führte, die spezifische Seinsart des Gefühls entweder dem Leib (der Empfindung) oder (wie bei Schopenhauer und Freud etwa) dem »Willen« zuzuschlagen. All das ist falsch und geht an der spezifischen Eigenart des Gefühlseins vorbei. Worin ist aber dann das Spezifikum zu suchen? Das kann nur die unmittelbare Anschauung und darauf aufbauend eine Analyse des Gefühls selbst (ohne konzeptuelle Vorannahmen) klären. Und da sehen wir, wenn uns keine Voreingenommenheit blendet,

– dass das Gefühl, etwa der Trauer, der Freude, des Zorns, der Angst, der Sehnsucht, der Heiterkeit usw., etwas völlig Eigenes, Eigentümliches, eine einzigartige persönliche Lebensgestalt ist, die sich nicht auf Anderes (Leib, Willen, Kognition) zurückführen lässt;
– dass das Gefühl eine »seelische« Regung, eine Gemütsbewegung, also irgendwie dynamisch, d. h. bewegend und bewegt, und »innerlich-innig«, also eine »lebendige« Kraft, eine Potenz, eine Macht ist;
– dass es als solche Regung wesenhaft sinnhaft bezogen, ja sinnstiftend ist, z. B. sich als Angst *vor* einer Bedrohung und *um* das Wohlergehen des Betroffenen entfaltet, und somit eine ihm eigene (und nicht sekundär aufgeprägte) kognitive Komponente besitzt;
– dass das Gefühl aufgrund dieser inneren Sinnbezogenheit immer und wesenhaft intentionaler Natur ist, d. h. auf »etwas« gerichtet« ist, ja sich selbst aktiv ausrichtet, sei es auf eine Weltwirklichkeit, sei es reflexiv auf sich selbst;
– dass es darum wesenhaft personal ist, also aus dem Kern der Person, des Subjektes, des Ich oder Wir oder Man, also eines individuellen oder kollektiven Selbst entspringt, worin die Intimität, die tiefe Betroffenheit der Gefühle gründet (diese Behauptung gilt auch für jene Fälle, bei denen der Betroffene von außen, z. B. durch eine kollektive Angstatmosphäre, ergriffen wird, da, was Schmitz verkennt, diese

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ergreifung von außen niemals unmittelbar erfolgt, sondern aktiv-rezeptiv aufgenommen, unmittelbar bewertet (»gedeutet«) und reaktiv beantwortet wird);
– dass Gefühle den Menschen, die Person, von ganz innen heraus bewegen, »motivieren«, drängen, hemmen, auch belasten und verwirren, also z. B. bestimmte Vorstellungen, Phantasien und Handlungen evozieren, und deshalb zurecht in ihrer Funktion als Handlungsbereitschaften und beziehungsgestaltende Schemata erkannt werden (Angst drängt zu Flucht oder Schutzsuche, Trauer zu Rückzug, Wut zu Angriff und Unterwerfung, Scham zu Verbergung, Freude zu Annäherung usw.);
– und dass sich Gefühle leiblich, atmosphärisch und zwischenmenschlich auswirken und z. B. bestimmte Empfindungen (Übelkeit, Verspannung, Hunger, Wärme, Kälte usw.), bestimmte leibliche Bewegungen (Zittern, Unruhe, Herzklopfen, Atemholen, Seufzen etc.), eine bestimmte Mimik, Gestik, Lokomotion und Beziehungsgestaltung auslösen, ja echt bilden und gestalten (z. B. im Tanz, im Sprechen, ganz besonders in der Kunst).

All das gehört zum Gefühl, wobei die Korrelation zwischen Gefühl und leiblicher Empfindung (Bewegung, Ausdruck usw.) nicht eindeutig ist und daher nicht den Wesenskern des Gefühls ausmachen kann. Dagegen ist ein Gefühl ohne Sinnbezug, ohne Intentionalität, ohne wenigstens potentielle Ich-, Wir- oder Manhaftigkeit (Personalität) undenkbar. Und doch haben wir mit allen diesen Bestimmungen den Wesenskern des Gefühls noch nicht getroffen! Das Gefühl ist nämlich mehr als seine kognitiv-intentionale und volitional-intentionale (motivationale) Komponente, auch wenn es ohne diese nicht auskommt. Was ist es dann? *Das lässt sich nur fühlen bzw. fühlend erschauen!* Aber das durchaus. Das Gefühl ist nämlich zuinnerst *seelische, personale Bewegtheit, Schwingung, »Oszillation«; es ist die »Musik« der Person, ihre innigste Gestimmtheit, ihre aktuelle »Tönung« und ihre überzeitliche »Getöntheit«*. Es ist kein Zufall, dass wir hier mit musikalischen Metaphern reden müssen, wie es auch kein Zufall ist, dass die Musik das Gefühlsleben am adäquatesten zum Ausdruck bringt, sodass der große Dirigent und Musiktheoretiker *E. Ansermet* (1985, Die Strukturen des Bewusstseins, S. 772 ff.) die Musik geradezu als Sprache des Gefühls bestimmt. Das Gefühl ist primär bzw. im Kern eben weder (kognitiver, formaler) Zusammenhang noch (volitionaler, willenshafter) Handlungsimpuls, sondern primär und im Kern seelisch-geistige

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schwingung, Bewegtheit, Gestimmtheit, sagen wir mit *Brandenstein* (1947, S. 371–389, 1968, S. 110–111) seelisch-geistige, personale Gestaltung, bildendes Leben, verzaubernde Kraft oder mit *Dürckheim* (2000, S. 84 ff.) bewegte, intime Inständlichkeit, »Seinsfühlung«.

Damit ist das Gefühl klar von der leiblichen Empfindung, vom leiblichen Trieb (Drangempfindung), von der kognitiven Vorstellung, von der Phantasie (die vorzüglich aus dem Gefühl entspringt) und vom setzenden Willensimpuls abgegrenzt. Wohl hat es eine kognitive und volitionale Seite, diese sind aber ganz gefühlshafter Art, gleichsam, wie *Brandenstein* (1947, S. 371–389, 1968, S. 110 ff.) beweist, ins Gefühlsleben eingeschmolzen. Geben wir ein Beispiel: Der sinnhaft-geistige Bezug einer Bedrohungssituation gehört unmittelbar zum Wesen, zur inneren Struktur des Angstgefühls und macht darum dessen Gefühlslogik aus, während der Gedanke, »Die Ursache meiner Angst ist mein Vorgesetzter, der mir mit dem Verlust des Arbeitsplatzes droht.« von der Angst zwar sicherlich evoziert wird, aber nicht dem Gefühl, sondern dem mit ihm korrelierten Intellekt entstammt und daher auch ziemlich »gefühllos« vollzogen werden kann. So kann ja auch ein Außenstehender urteilen, ohne dabei Angst fühlen zu müssen, während die Bedrohlichkeit in ihrem Wesen völlig angstfrei nicht zu erfahren und zu erfassen ist.

Die Gefühlsdefinition Spinozas ist, wie wir nun klar sehen, nicht haltbar, erstens weil sie ungenügend, nämlich zu weit ist und zweitens weil sie am Wesen des Gefühls vorbeigeht. Vor allem lässt sich das Wesen des Gefühls, seine spezifische Seinsart, nicht auf dem Hintergrund der Form-Stoff-Lehre (Leib-Seele-Dualismus) klären, ja sie wird dadurch wesentlich verdunkelt und verstellt. Nur eine tief dringende Geistontologie, wie sie *Brandenstein* (1947, S. 325–413, S. 478–510) vorgelegt hat, kann Wesen und Stellung des Gefühls im Leben adäquat bestimmen. Und danach ist die Aufspaltung in Geist-Form-Idee-Vernunft und Leib-Gefühl unhaltbar. Der Geist selbst ist Gefühl (natürlich nicht nur), und der Leib selbst hat eine Form (die nicht mit der Seele oder der Vernunft identisch ist). Der Geist selbst hat eine emotionale Seite (neben seiner intellektuellen und volitionalen), und der Leib selbst ist geistig (sinnhaft, intentional) strukturiert, und zwar schon vormenschlich. Nur darum kann sich Geistiges im Leib und in der Materie (z. B. in einem Kunstwerk) ausdrücken; nur darum kann der Leib Geistig-Personales in Mimik, Sprache und Verhalten vermitteln. *Die Differenz zwischen Geist und Leib ist nicht in der Seinsart (hier*

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vernunft, dort Gefühl) zu suchen, sondern im Seinsrang: Während der Geist (das Ich, das Wir, das Man, die Person) wesenhaft selbstaktiv und selbstbezüglich ist, ist der Leib im Kern das Werk und passive Medium einer geistigen, sich im Leib ausdrückenden vormenschlichen Aktivität, die der Mensch weiterführt und durch seine spezifische Aktivität bereichert.

5.2. Das Problem der Nomenklatur

Auf diesem Hintergrund können nun mehrere offene Probleme, ein sprachliches und zwei sachphilosophische, angegangen und gelöst werden. Erstens: Lassen sich die vielen Namen und Wörter, die in die Welt der Gefühle hineinreichen, sinnvoll miteinander verbinden? Zweitens: Wie ist der Zusammenhang zwischen Gefühl und Intellekt bzw. Gefühl und Wille beschaffen? Und drittens: Wie ist der Zusammenhang bzw. die Wechselwirkung zwischen Gefühl und Leib (Empfindung) zu denken?

Unter dem Terminus »*Gefühl*« soll das verstanden werden, was wir als die Wesensstruktur der Gemütsbewegung ermittelt haben. Sie setzt sich aus drei voneinander untrennbaren, dennoch wohl unterscheidbaren Komponenten zusammen. Im Mittelpunkt steht das Schwingungsmoment, die Stimmung oder Gestimmtheit, die spezifische Tönung einer das Erleben, den Leib und die Beziehung mitformenden Gemütsbewegung. Hierbei handelt es sich um die Gestaltungsseite des Lebens im Rang einer aktiven, einer erlebenden Wirklichkeit, also eines Subjektes.[5] In dieser Sicht kann es kein Subjekt, ja nicht einmal einen reinen Geist ohne Gefühl geben. Auch Gott

[5] Da das Gefühl traditionell entweder vorwiegend leiblich-vitalistisch-sensual (James) oder vorwiegend von seiner Lust-Unlust-Seite (Kant) her oder vorwiegend in seiner reaktiv-affektiven (Spinoza) Variante betrachtet wurde, ging die Kernkompetenz des Gefühlswesens verloren, nämlich seine spontan und initiativ bildend-gestaltende, etwa rhythmisierende, belebende, anfeuernde Potenz. Nur wenige haben sie gesehen, am klarsten und tiefsten vielleicht *Goethe*, dessen ganze Lebens- und Werkgestaltung unmittelbar aus dem Gefühlsschaffen heraus lebt. In der Differenz wird diese Kompetenz wie so oft fasslicher: Während der Wille (meist recht schroff und oft hart und kalt) setzt (durchsetzt, entscheidet, handelt), waltet, webt und bildet das (meist warme) Gefühl; während der (meist nüchterne, oft kühle, manchmal auch scharfe) Verstand schaut, durchschaut, ordnet und lenkt, strömt, umfasst, gestaltet, durchpulst und gliedert das (weiche, wogende) Gefühl.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

muss, wenn es ihn gibt und wenn wir ihn uns als Subjekt, als Person oder Ich denken, Gefühl haben. Und tatsächlich wurden ihm immer schon Gefühle wie die Liebe, die Barmherzigkeit, das Mitgefühl, die Freude zugeschrieben. Diese Kernkomponente des Gefühls besitzt als zweite, beigeordnete Komponente etwas, das man die Gefühls- oder Affektlogik des Gefühls nennen könnte. Es gibt kein Gefühl schlechthin oder ein völlig unbestimmtes Gefühl (wie die Lebensphänomenologie zu meinen scheint, wenn sie z. B. vom »euthymen Grund« spricht), sondern jedes Gefühl hat eine konkrete innere Struktur und gehorcht einer bestimmten immanenten Sinnlogik, die nicht austauschbar ist. Eine Angst ist ohne das Wovor einer Bedrohung (wie bestimmt oder unbestimmt, wie real oder irreal diese auch immer sein mag) und ohne das Worum des Bedrohten ebenso wenig denkbar wie ein Vertrauen ohne die Hingabe an eine tragende Wirklichkeit. Und genauso wenig ist eine Sehnsucht ohne die Ausrichtung auf ein erwünschtes Noch-Nicht wie eine Eifersucht ohne Vergleich und ohne die Befürchtung, eine »geliebte« Person an jemand Anderen zu verlieren, denkbar. Als dritte Komponente fanden wir in der Wesensstruktur des Gefühls ein dynamisches, willenshaftes Moment, dem das Treibende und Hemmende, das Belebende und Bedrückende der Gefühle zu verdanken ist. Diese Komponente bedingt die mehr oder weniger ausgeprägte Motivationalität aller Gefühle, am meisten der Wunsch- und Affektgefühle, am wenigsten der Stimmungsgefühle.

Den Terminus »*Affekt*« reservieren wir für eine bestimmte Klasse von Gefühlen, nämlich für die Reaktionsgefühle. Da diese Gefühle immer im Kontext einer Situation entstehen, tritt das intentionale Moment stärker in den Vordergrund, zumindest nicht weniger stark als bei den sehr intentionalen Wunschgefühlen. Da es sich außerdem meist um rasche, prompte Gefühle handelt, man denke an den Zorn, die Angst, den Hass, den Neid, sind sie auch besonders heftig, »leidenschaftlich«, meist auch kurz dauernd und rasch verfliegend. Diese Heftigkeit der Gemütsschwingung ist der Hauptgrund für die starke Mitbeteiligung des Leibes, sowohl was die Empfindungen als auch was die Körperfunktionen angeht. Hier ist wohl die Quelle der meisten oben genannten Irrtümer zu suchen. Denn die körperliche Mitreaktion kann im Falle der Affekte so stark sein, dass sie massiver erlebt wird als die zugrunde liegende affektive Gemütsbewegung selbst, zumal dann, wenn aus inneren Gründen, was oft der Fall ist, das Gefühl verdrängt wird. Übrig bleibt dann die Körperreaktion, z. B. ein Herzrasen, abge-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

koppelt von ihrer affektiven Grundlage und ihrerseits neue Gefühlsreaktionen (Affekte), wie etwa die Angst, auslösend. Solche Verhältnisse sind die Geburtshelfer jener Theorie, die behauptet, Gefühle seien überhaupt die Folge von Körperempfindungen bzw. diese seien der Kern von jenen. Gegen diese Theorie spricht vieles, unter anderem die Existenz von Gefühlen, sogar von Affekten, die sich nahezu ohne leibliche Mitreaktion vollziehen.

Den Ausdruck »*Stimmung*« schränke ich auf solche Gefühle ein, die auf kein äußeres Objekt bezogen sind, sondern gefühlsreflexiv auf den Betroffenen zurückweisen, z. B. die Stimmung der Traurigkeit, der Heiterkeit, der Gelassenheit, des Grams, der Ängstlichkeit. In vielen Fällen sind sie zeitstabil und können lange, manchmal ein Leben lang anhalten, und oft bilden sie das emotionale Fundament, das so genannte Temperament einer Persönlichkeit oder einer Personengemeinschaft (ja sogar manchmal eines Volkes, einer Kultur, einer Kunstströmung usw.!).

In Übereinstimmung mit den neueren Gefühlstheorien (*Krause* 1998, *Schmidt-Atzert* 1996, Kap. 1, S. 13–30) fasse ich unter den Terminus »*Emotion*« das gesamte Gefühlsleben (Affekte, Wunschgefühle, Stimmungen), einschließlich seiner leiblichen Mitreaktion (Empfindung, Funktionen, Mimik), seiner kognitiven Schablonen, Handlungsbereitstellung und Versprachlichung. Hierbei handelt es sich um ein »Konstrukt«, das nicht stabil ist, da mit jedem Gefühl sehr verschiedene leibliche, kognitive und volitionale Reaktionen verbunden sein können, wie ja auch umgekehrt ein und dieselbe leibliche Mitreaktion (z. B. die Herzfrequenzsteigerung) die Folge sehr verschiedener Gefühle, z. B. von Angst und von Freude, sein kann.

Auch das Wort »*Empfindung*« hat eine lange wandlungsreiche Begriffsgeschichte. Im 18. Jahrhundert, dem Jahrhundert der »Empfindsamkeit«, bedeutete es das, was wir heute Gefühl nennen. Schon Goethe verwendet beide Wörter synonym. Im wissenschaftlichen bzw. philosophischen Kontext muss klar unterschieden werden, weswegen es sinnvoll ist, den Begriff »Empfindung« für die sinnlich-leibliche Wahrnehmung zu reservieren, vor allem für die interozeptive Leibwahrnehmung. So empfinden wir eine warme Hand, ein Herzklopfen, einen stechenden Schmerz, eine brennende Wollust, eine überwältigende Müdigkeit, einen Hunger, einen Durst, aber wir fühlen oder spüren Trauer, Angst, Zorn, Mitleid, Zuneigung, Hoffnung, Neid, Hass und Sehnsucht.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Termini »*Trieb*« und »*Leidenschaft*« sind nicht spezifisch und haben sehr divergente Bedeutungen. Aufgrund ihrer starken inneren Dynamik drängen und treiben die meisten Gefühle, besonders die Wunsch- und die Affektgefühle (weniger die Stimmungsgefühle). Deshalb dürfen sie aber nicht mit den leiblichen Trieben bzw. leiblichen Bedürfnissen (Hunger, Durst, Atem, Sexualität, Ausscheidung, Schlaf usw.) gleichgesetzt werden. Es liegt allerdings auf der Hand, dass sich insbesondere die Wunschgefühle mit den leiblichen Bedürfnissen aufs Engste verbinden – wünschen wir uns doch in der Regel (wenn auch nicht notwendig!) das, was sich leiblich als Mangel – als Hunger, Durst, Schlafbedürfnis usw. – meldet. Die »Leidenschaft« wiederum bezeichnet überhaupt kein Gefühl, sondern bestenfalls den Grad seiner Intensität. Im heutigen Sprachgebrauch meint »Leidenschaft« fast soviel wie Verliebtheit, erotisches Begehren, sehnsüchtiges Anhangen, während das Wort »leidenschaftlich« auf alles angewendet wird, was engagiert und mit Hingabe getan wird, etwa auch die Lösung einer mathematischen Aufgabe. Spricht man dagegen von »Leidenschaften« im Plural, dann meint man in der Regel besondere Interessen, Hobbys, Vorlieben. Früher verstand man darunter die Affekt- und Wunschgefühle, vor allem jene, die uns negativ binden und unfrei machen, also suchtartigen Charakter haben.

Entschieden muss die unkritische Gleichsetzung von *Wunschgefühl* und Wille (so z. B. bei Schopenhauer, Nietzsche und Freud) zurückgewiesen werden. Auch wenn fast alle Gefühle Handlungen evozieren oder antreiben (bzw. hemmen), so handeln sie doch niemals selbst. Manchmal, wenn sie besonders heftig sind, mag der Eindruck entstehen, das Gefühl, der Affekt selbst handle unmittelbar, es sei also z. B. die Angst, die unmittelbar die Fluchthandlung bewirke. Das ist aber ein empiristischer Irrtum, dem z. B. viele Neurobiologen (G. Roth) verfallen. Es ist immer der Wille, der handelt, nie das Gefühl, auch und gerade in den Fällen, wo er vom Gefühl überwältigt und zum unfreien Ausführungsorgan degradiert wird, sodass seine Aktivität im Affektsturm geradezu untergeht. Das Gefühl drängt zur Handlung, gestaltet sie auch, etwa durch gewisse Rhythmisierungen, aber es tätigt sie nicht, das tut der die Handlung setzende und –durchsetzende (oft unbewusste) Wille.

Unter »*Affektion*« soll jenes Geschehen verstanden werden, das mit einer Ein- und Wechselwirkung zusammenhängt und weitgehend mit den deutschen Wörtern »Erleiden« und »Widerfahrnis« (»Pathos«)

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

identisch ist. So wird ein Organismus durch die Lufttemperatur, durch einen Schlag, einen Schrei affiziert, wobei in dieser Affektion immer ein passiv-rezeptives und ein aktiv-rezeptives Moment mitwirken. Ob und was der Betroffene dabei fühlt (welcher Affekt dadurch ausgelöst wird), ist dabei völlig offen. Da Affekte und überhaupt alle Gefühle aktiv und dynamisch sind, also wirken können, sind sie auch zur Affektion befähigt. So affizieren Gefühle den Leib, aber nehmen auch direkten Einfluss auf die Gedanken-, Phantasie- und Willenswelt. Ja Gefühle können auf Gefühle im Sinne einer »Selbstaffektion« wirken, z. B. kann ein Schuldgefühl eine depressive Verstimmung auslösen. Recht besehen kommt jedem Gefühl, auch jenen, die auf äußere Objekte bezogen sind, eine reflexive Komponente zu (die dann zumeist unbewusst oder implizit ist), d. h. sie wirken auch auf sich selbst, oft im Sinne einer Selbstverstärkung. Besonders an der Angst ist das schön zu studieren. Während also der Affekt ein spezifisches Gefühl ist, ist die Affektion eine *Wirkungsweise*, die im Übrigen durchaus auch bei anderen Aktivitäten, z. B. kognitiven und volitionalen Akten, stattfindet. Affektion und Affekt sind als weder dasselbe noch notwendig miteinander verknüpft.

Über die Termini Lust, Unlust, Schmerz, Pathos, Krankheit usw. wurde an anderer Stelle verhandelt, sodass deren Besprechung nicht wiederholt werden muss.

5.3. Gefühl und Verstand, Gefühl und Wille

Wohl gibt es kein Gefühl ohne eine immanente, verstandeshafte Zusammenhangsstruktur und kein Gefühl ohne immanentes, willenshaftes Kraftpotential, doch handelt es sich hierbei nur um den kognitiven und den volitionalen Abglanz des eigenständigen Verstandes und des eigenständigen Willens im Gefühl selbst. Dennoch ist diese Entdeckung, die meines Wissens erst durch die Geistontologie *Brandensteins* (vgl. z. B. Philosophische Anthropologie 1947, S. 325–413) möglich wurde, von entscheidender Bedeutung. Sie beweist nämlich, dass Wille, Verstand und Gefühl einander korrelat sind, d. h. bei aller Unterschiedenheit nicht verschieden, nicht echt getrennt, sondern miteinander unauflösbar verschmolzen sind (und nach *Brandenstein* in unzeitlich genau geordneter Weise auseinander entspringen). So tritt das Gefühl keineswegs gleichsam von außen, etwa von unserer tieri-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen Natur zum Geistigen hinzu (wie etwa die Seelenteillehre des Aristoteles nahe legt), vielmehr besitzt der Geist immer schon eine Gefühlskomponente. Damit lösen sich viele Probleme auf. Denn selbstverständlich gilt, was auf das Gefühl zutrifft, umgekehrt auch für Wille und Verstand (Ratio, Intellekt). Auch der Wille besitzt eine rationale und eine emotionale Komponente; auch der Intellekt wird von einer volitionalen und einer emotionalen Seite mitkomponiert. Beispiele mögen dies veranschaulichen. Herrscht die Willenskomponente vor, wie z. B. bei einem Wettkampf, einer politischen Entscheidung, im Ertragen einer schweren Krankheit, dann treffen wir nichtsdestotrotz auch die anderen Komponenten des Lebens an: Der Wettkampf gehorcht gewissen Spielregeln, die politische Entscheidung hat Grund und Ziel, das Ertragen der Krankheit weiß um den Ernst der Lage – das sind die rationalen oder kognitiven Komponenten. Die emotionale, gefühlshafte Seite drückt sich dagegen in der Geschicklichkeit des Kämpfers aus, im inneren Einsatz des Politikers (seinem »Eifer«), in der Geduld und Gelassenheit des Kranken. Analoges finden wir bei Lebensgestalten, wo das Theoretische (Wissenschaftler, Lehrer, Zeitungsleser) oder das Emotionale vorherrscht (Künstler, Lebenskünstler, Kind, Träumer). *Brandenstein* (1965a) hat die Verhältnisse hier durchleuchtet und erstens erkannt, dass die drei Grundseiten des Seins (Gehalt, Form, Gestaltung, d. h. das qualitativ-totische, das formal-seinslogische und das mathematisch-quantitative Moment) im Rang des aktiven Seins, des Subjektes, mit den drei Vermögen Wille, Verstand und Gefühl identisch ist. Und zweitens konnte er zeigen, dass diese drei Momente oder Komponenten des Seins auf drei Stufen stehen, die er nichteigentümlich, eigentümlich und eigenartig nennt. Die lebensvollste Stufe ist die letzte, die eigenartige Stufe, in die aber wesenhaft die jeweils beiden anderen Komponenten auf eigentümlicher Stufe hineinverwoben sind. Daneben agieren aber alle drei Komponenten des Geistes immer auch auf eigenartiger Stufe miteinander, so z. B. wenn ein Politiker seine Entscheidung nicht nur (eigentümlich emotional) geschickt und engagiert ausführt, sondern dabei (eigenartig emotional) von Freude, Angst oder Zorn erfüllt, von irgendwelchen Wünschen getrieben ist oder von Neid geplagt wird. Oder wenn er sich (eigenartig rational) einen Plan zurechtlegt, den Sinn seiner Handlung erwägt, die Folgen abwägt usw.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5.4. Gefühl und Leib

Gefühl und Empfindung sind nicht identisch, sondern, wie gezeigt, fundamental verschiedener ontologischer Natur. Das Gefühl ist im Kern ein subjektiver, bewusstseinsartiger, personaler Aktvollzug (bzw. ein entsprechendes Zustandsergebnis solcher Akte), die sinnliche Empfindung dagegen ist die gegenständlich-passive Gehaltskomponente einer sinnlich wahrgenommenen Wirklichkeit, z. B. die Farbe eines Bildes, der Schmerz einer Verletzung usw. In keinem Fall kann das Gefühl, wie dies bei Scheler, Schmitz und Fuchs der Fall zu sein scheint, als die nur höhere Stufe oder Ausprägung des vitalen Dranges bzw. der leiblichen Empfindung oder umgekehrt die Empfindung als die niedrigere Ausgestaltung des Gefühls gelten. Trotzdem verbinden sich, wie die Erfahrung lehrt, Gefühl und Empfindung sehr leicht und oft intensiv miteinander. Woran liegt dies? Im Kern liegt dies an ihrer partiell analogen Seinsstruktur: Beide sind nämlich sehr konkret und werden unmittelbar erlebt, etwa im Unterschied zu einem abstrakten gedanklichen Diskurs. Zweitens hat das Gefühl die Neigung, ja den Drang, sich im konkreten Leben, also vor allem im Leib, im Werk, in der Beziehungsgestaltung aktiv-gestalterisch auszudrücken, und da eignen sich Sinnesempfindungen (Farben, Töne, Wärme etc.) besser als z. B. Worte und Begriffe. Zum dritten gibt es sowohl Gefühle als auch Empfindungen, die durch einen »dynamischen Mangel« charakterisiert sind, nämlich die Wunschgefühle und die Trieb- oder Drangempfindungen (Hunger, Durst, Müdigkeit, Sexualität, Luftbedürfnis beim Atmen usw.). Es liegt nahe, dass wir, wie schon weiter oben erläutert, das wünschen, was der Leib braucht. Das ist aber keineswegs notwendig so, wie die Erfahrung lehrt. So kann eine Magersüchtige das drängende Hungerbedürfnis aufgrund anderer Wünsche (z. B. nach Selbstkontrolle) durchaus ausschalten. Schließlich und endlich nähern besonders im Falle der Leidensgefühle die aufgefundenen ontologischen Grundmomente des Mangels, des Zwiespaltes, der Spannung, der Hemmung und der Zwietracht (Unruhe) Gefühl und Leib stark einander an. Hierauf kann geradezu eine Psychosomatik aufgebaut werden. So führt z. B. der emotionale Mangel in der Depression zu einem leiblichen Leere- und Schwere-, die depressive Ohnmacht zu einem leiblichen Lähmungszustand, der auch innere Organfunktionen wie die Verdauung blockieren kann. Gleichzeitig wird der Depressive von einer seelischen Unruhe bis ins Leibliche hinein geplagt und findet deswegen z. B. keinen Schlaf.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Trotz seelisch-vitaler Erschöpfung ist der Depressive daher meistens seelisch angespannt, und entsprechend klagt er oft über muskuläre Verspannungen und Verhärtungen. Auch der Zwiespalt und die Zwietracht wirken sich in analoger Weise im Leib (und darüber hinaus in der Lebensgestaltung!) aus: So erlebt der Depressive das Aufstehen am Morgen oft als Zwang und fühlt sich trotz quälender Unruhe (die sich oft zur Angst steigert) körperlich gelähmt und ohne Antrieb. Diese analogische Sichtweise leistet zweierlei: Sie überwindet den Descartes'schen Dualismus, der Seele (Gefühl) und Leib (Organismus) auseinander reißt und verfällt doch keinem dogmatischen Monismus, wie das heute üblich ist, etwa in der Phänomenologie und Neurobiologie. Wie und warum das Geistig-Personale (Wille-Verstand-Gefühl) überhaupt in den Leib gerät und dort existenziell gebunden wird, ist damit natürlich nicht aufgeklärt, das müsste eine Metaphysik leisten, die hier nicht erstrebt wird. Immerhin soll aber angedeutet werden, dass die Brücke zwischen der geistigen Person und dem Leib (und seinem materiellen Fundament) im Letzten schon dadurch geschlagen ist, dass sich der Leib als gestaltetes (und damit auch gefühlsgestaltetes!) Werk geistig personaler Kräfte erweisen lässt, von denen das menschliche Ich nur die in der Evolution zuletzt aufgetretene Kraft ist, allerdings in seinem Fall vollständig in den Leib versenkt und dadurch den Leib potentiell vollständig personalisierend und vergeistigend.

6. Die vollwirklichen Leidensgrundgestalten gemäß dem Leidenskalkül

Unser Diskurs dürfte gezeigt haben, dass es in concreto ein *Universum des Leidens* gibt. Wenn wir die Fülle der Leidensgestalten ins Auge fassen, dann mag mancher vielleicht sogar geneigt sein, von einem wahrhaft verwirrenden Chaos zu sprechen. Und kein Zweifel, die Verwirrung spielt im Kosmos, und vor allem im Kosmos des Leidens eine große Rolle, eine Verwirrung, die der Mensch, der zur Stiftung von Ordnung befähigt und berufen ist, auch schon immer zu entwirren suchte. Dennoch herrscht im Kosmos schon vormenschlich keineswegs ein völlig ungeordnetes, völlig irrationales Chaos vor, was schon durch die Natugesetze und im Besonderen von der Leidensgrundstruktur nicht zugelassen wird. Und Letztere ist es in der Tat, die, wenn auch

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ziemlich verhüllt, eine Gliederung der Leiden und Verwirrungen bewirkt und daher theoretische Klassifikationen erlaubt.

Der Leidensgrundakt ist, es sei wiederholt, aus drei Teilakten komponiert: aus der widerwilligen Leidbejahung, der vergeblichen Leidverneinung und der daraus entspringenden Leidenszwietracht. Alle drei Aspekte formen jedes Leiden, doch in welcher Gewichtung bzw. Mischung, das ist a priori nicht bestimmt. Und hier ist der Ansatzpunkt einer gegliederten empirischen Verzweigung der Leiden. Es können die Leiden grundsätzlich nämlich in solche, in denen die Bejahung vorherrscht, in solche, in denen die Verneinung vorherrscht, und in solche, bei denen sich Bejahung und Verneinung die Waage halten, aufgezweigt werden. Diese drei Großgruppen werden von zwei Extremen begrenzt, jenseits derer nichts weiter vorkommt, weil beide Extreme ineins fallen: Das eine Extrem ist die Apathie, die völlige Leidensunfähigkeit, die Abstumpfung, der katatone Stupor; das andere Extrem ist das Leidenschaos, der Leidensfuror, wie er sich etwa im Amoklauf manifestiert. Alle fünf Leidensgroßgruppen, die wir im Leidenskalkül kreisartig zusammenfassen, lassen sich wiederum in allen drei Lebenszweigen als volitionale, kognitive und emotionale Leidensformen bestimmen. Ihnen wollen wir jetzt nachgehen.

6.1. *Die Auszweigung der Leidensdiskrepanz im Willens- und Tatleben*

6.1.1. Die überwiegend bejahenden pragmatischen Leidensgestalten

Wenn der Wille, der die Quelle aller Entscheidung, Handlung und Durchsetzung ist, leidet und dieses sein Leiden überwiegend bejaht, also sein Leid zwar nicht völlig, aber doch überwiegend hinnimmt, dann entstehen die charakteristischen Leidensgestalten der pragmatischen Bejahung. Zu ihnen zählen wir *die Geduld*, das *Ausharren, die praktische Ergebung (amor fati) und die praktische Selbstveränderung.*

6.1.2. Die überwiegend verneinenden pragmatischen Leidensgestalten

Überwiegt dagegen die willentliche Verneinung des Leids, dann zeigen sich zwei grundsätzliche Möglichkeiten der Leidabwehr: zum einen der

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Angriff, zum anderen die Flucht. Der Angriff umfasst alle Formen, die vom aktiven Widerstand und Standhalten über die Abgrenzung, den Kampf, die Vertreibung bis zur Vernichtung reichen; die Flucht dagegen läuft davon, vermeidet oder verkriecht sich im Rückzug.

6.1.3. Die unentschiedenen pragmatischen Leidensgestalten

Schließlich können sich Bejahung und Verneinung die Waage halten und sich gegenseitig paralysieren. Praktisch imponieren die Leidensgestalten der Unentschiedenheit, der Entschluss-, Entscheidungs-, Wahl-, Handlungs- und Durchsetzungsschwäche bzw. -hemmung. Es handelt sich sozusagen um »Verzweiflungen des Willens«, die sich vor allem als Ohnmacht, als Handelnwollen, aber Nicht-Handelnkönnen manifestieren.

6.1.4. Die pragmatischen Leidensextreme

Jenseits dieser drei Gruppen stehen die Handlungsextreme der totalen Handlungslähmung und des Handlungschaos, des »Agierens«, des Amoklaufes, der Panik. Beide führen, wenn sie anhalten, zur Selbstzerstörung, da sie mit dem Leben nicht dauerhaft vereinbar sind.

6.2. Die Auszweigung der Leidensdiskrepanz im Gedanken- und Erkenntnisleben

6.2.1. Die überwiegend bejahenden theoretischen Leidensgestalten

Analoge Verhältnisse finden wir in der Theoretik, im Leben der erkennenden Geistestätigkeit vor. Die kognitive Form der Leidbejahung wäre eine Art Glauben, d. h. die Akzeptanz des Nichtverstehenkönnens, eine theoretische Ergebung oder gar Unterwerfung und Auslieferung, wie wir sie etwa in allen fundamentalistischen Weltanschauungen antreffen; da akzeptiert der Betroffene nicht nur, sondern er lässt sich (im Sinne einer kognitiven Akkomodation) manipulieren.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

6.2.2. Die überwiegend verneinenden theoretischen Leidensgestalten

Verneint der Leidbetroffene dagegen kognitiv das Leid, dann greift er es entweder gedanklich an, deutet es willkürlich um, oder er flieht es gedanklich, vermeidet das Leid, schaut weg. Der Angriff kann als gedankliche Auseinandersetzung oder im Sinne der Verleugnung als kognitive Vernichtung vollzogen werden. In der Verdrängung wird das Leid einerseits geflohen, andererseits »aggressiv« ins Unbewusste gestoßen und damit scheinbar »vernichtet«.

6.2.3. Die theoretisch widersprüchlichen Leidensgestalten

Schließlich können sich die Gedankentätigkeiten durch permanente Bejahung und Verneinung gegenseitig paralysieren. Das beste Beispiel dafür liefert das berüchtigte, so qualvolle Grübeln; nicht von ungefähr verquickt es sich oft mit Verzweiflungszuständen.

6.3. Die Auszweigung der Leidensdiskrepanz im Gefühlsleben

Leiden ist nicht nur Gefühl, aber im Kern ist Leiden ohne Gefühl nicht möglich. Schon das Betroffensein ist eine wenigstens eigentümlich gefühlshafte Seelengestalt, obschon auch die anderen Seelenkräfte – der Wille und die Vernunft – betroffen sein und sich betroffen verhalten können, z. B. im Gewissensanruf oder im Staunen. Die in jedem Leiden lauernde Angst und der offene Wunsch, das Leiden zu überwinden, sind dann schon gewiss volle, eigenartige Gefühlsrealitäten im Leiden. Alle Leiden, die den ganzen Menschen erfassen und durchdringen, weisen schließlich immer eine starke Beteiligung des Gefühls auf, vor allem der Wunsch- und Affektgefühle, aber auch der Stimmungen. Im Rahmen einer Angststörung z. B. steht der Affekt der Angst als Reaktionsgefühl im Vordergrund, doch webt sich in seine Dynamik in mächtiger Weise der Wunsch, das Verlangen, die Sehnsucht hinein, den Griff der Luft abschnürenden Angstnot zu sprengen. Der Angstaffekt wiederum ruht bei dieser Störung in der Regel auf dem Untergrund einer bestimmten übergeordneten Stimmungslage, in die sich Unsicherheit, allgemeine Bedrohungsgefühle, Lebens- und Todesangst, Aggressionshemmung, Selbstzweifel, Scham und vieles andere mischen.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

6.3.1. Die Leidensgestalten des Wunschlebens

Alles Leben ist nicht primär Reaktion, sondern Aktion, Streben, Wollen, »Spontaneität«. Ohne solchen primären Daseinsdrang wäre nichts und könnte sich unter dem Vergänglichkeitsdruck des kosmischen Werdens nicht halten. Wo dieser Drang innerlich erfahren wird, offenbart sich die Seelengestalt des Wünschens, Verlangens, Begehrens, Sehnens, Erstrebens. Naturgemäß erstrebt sie zu sein, das strebende Wesen zu erhalten und, so weit dies in ihm angelegt ist, dynamisch zu entfalten. Alles Wünschen geht auf ein Mehr an Sein, auf ein Noch-Nicht, und somit wirkt es geradezu seinseröffnend, seinsstiftend. Wäre in diesem Universum ein Mehr an Sein unmöglich, könnte es kein Wünschen geben. Jede Dynamik verweist so auf ein verborgenes geistiges Verlangen zurück, das im Lebewesen, zumal im Menschen vollends offenbar wird. Nun ist leicht einzusehen, dass es sich beim Wunschleben um eine prekäre seelisch-geistige Wirklichkeit handelt, denn sie ist ja auf ein partielles Nichts gestellt, eben das Noch-Nicht. Und dieses ist nur möglicherweise ein Sein, vielleicht in Wahrheit irreal, vielleicht zwar real möglich, aber von Hindernissen verstellt. Somit droht allem Wunschleben eo ipso das Scheitern, d. h. die Nichterfüllung seiner innersten Strebungsdynamik, die *Enttäuschung*. Hält der Enttäuschte an seinem Wunsch fest, dann leidet er notgedrungen. Er leidet also nicht, weil sein Verlangen unerfüllt bleibt, sondern weil er trotz der Unerfüllbarkeit daran festhält. Dieses Enttäuschungsleiden wird in all jenen Fällen unausweichlich, wo es sich um existenzielle Wünsche handelt, also um solche Wünsche, die an unsere Existenz und an unser (unaufgebbares) Selbstverständnis gebunden sind. Gewiss, auch sie können losgelassen werden, der Wunsch zu leben (zu essen, zu trinken, Mensch zu sein etc.) kann durchaus verneint werden, aber wohl kaum ohne einen Kampf gegen die vitalen Gegenkräfte, die ins Leben zurückziehen.

Das Leiden droht dem Wunschleben aber keineswegs nur »von außen«, von der Nichterfüllung seiner Ziele her. Im Gegenteil verdankt sich eine Unzahl an Leiden dem Wunschleben selbst. Denn das Wunschleben kann in dreierlei Weise unangemessen bzw. unrealistisch sein:

– Erstens kann ein Verlangen zu stark, zu drängend, zu ungeduldig sein und etwas wollen, was sich jetzt noch nicht oder jetzt nicht so einstellen kann.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– Zweitens kann ein Verlangen zu schwach sein und etwa im Angesicht eines Hindernisses an sich zweifeln oder gar resignieren.
– Drittens kann sich ein Wunsch ein falsches, unangemessenes Ziel gewählt haben, so z. B. wenn Jugendliche einer »Schnüffelsucht« verfallen und ihre Gesundheit ruinieren oder wenn der Geschlechtstrieb entweder (auf natürliche Weise) auf ein widernatürliches Ziel oder auf unnatürliche Weise (auf ein natürliches Ziel) gerichtet ist. In diesen Fällen spricht man in der Psychopathologie vom pervertierten Wunschleben. Bekannte Perversionen vom ersten Typ sind die Sodomie, vom zweiten Typ der sexuelle Sadomasochismus.

Es handelt sich also, wie man sieht, um die Grundkonstellationen des Zuviel, Zuwenig und des Verkehrten, Unangemessenen, in denen sich das leidvolle Wunschleben ausprägen kann. Nicht wünschen, fordern, verlangen zu können ist durchaus eine Not, ja eine Krankheit, so etwa bei vielen depressiven Menschen, die in ihrer Selbstnegation und ihrem niedergeschlagenen Selbstwertgefühl für sich nichts in Anspruch nehmen dürfen. Ebenso sind zur pathologischen Leidenschaft entfesselte Wünsche, nennen wir sie »Begierden« oder Süchte, destruktiv und erzeugen Leiden. Alkoholsucht, Drogensucht, Sexsucht, Konsumrausch usw. überfordern den Menschen, untergraben vor allem seine leibliche Substanz und führen zu Krankheit und Tod. *Enttäuschung*, *Ungeduld*, *Unduldsamkeit* (in die eine große Portion Ärger und Aggression gemischt ist), *Begierde*, *Sucht*, *Perversion* samt ihren *Entzugpendants* sind typische Formen des leidvollen Wunschlebens, die im Alltag, in der Medizin und Psychotherapie eine fundamentale Rolle spielen. Hinzu kommen normalpsychologisch die *quälende Sehnsucht*, die *gescheiterte und doch nicht losgelassene Hoffnung*, die fragwürdige oder *erschütterte Zuversicht*, die *Verzweiflung in Hinsicht ihrer Hoffnungslosigkeit* und der *Verlust des Grundvertrauens*. Selbst die Angst gehört hierher, insofern sie als die Gestalt eines *negativen Wunsches* gelesen werden kann, nämlich als den Wunsch, dass die gefühlte Drohung nicht eintreten möge.

Eng mit dem Wunschleben hängt zusammen, was die Psychiatrie »Antriebsstörung« nennt und, da das Konzept des Antriebs sehr uneindeutig ist, vielfach umstritten ist. Dass alle Lebewesen »angetrieben« sind bzw. von vielerlei Kräften getrieben werden, lässt sich nicht leugnen, aber welche und wie viele es sind, ist schwer zu bestimmen. Grundsätzlich muss man zugeben, dass jede Fähigkeit des Menschen, selbst das reine Denken (z. B. in Form der Neugier, des Interesses), eine

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aktive, darum treibende Potenz besitzt. Es gibt nichts, das uns nicht dynamisieren könnte. Der Fehler besteht wohl am ehesten darin, alle Kräfte auf ein Prinzip zurückführen zu wollen, diese typische Tendenz aller Wissenschaft und vor allem aller wissenschaftlichen Sektenbildung. Im Allgemeinen wird der »Antrieb« in der Psychiatrie eher vitalistisch verstanden, und zweifellos wirken im Organismus, im Leib viele treibende Kräfte, so der Atmungstrieb, der Trinktrieb, der Nahrungstrieb, der Ruhe- und Schlaftrieb, der Fortpflanzungstrieb, der Bewegungstrieb, der Flucht- und Angriffstrieb u. v. a. m. Bei vielen psychischen Störungen können sie darniederliegen und zu meist depressiven Lebenshemmungen führen. Es wäre aber zweifellos eine unangemessen naturalistische Einengung, den Antrieb nur auf die leiblichen Triebe zu beschränken. Und da ist an erster Stelle das gewiss schon aus dem Unbewussten drängende Wunschleben zu nennen, denken wir etwa nur an die Sehnsucht des Säuglings nach der Nähe der Mutter, den Wunsch zu kommunizieren, Dinge zu beherrschen, den aufrechten Gang zu erwerben, sprechen zu können usw., längst bevor er diese Wünsche explizieren kann. Ohne diesen Antrieb, der aus der Mitte der Psyche entspringt, wäre jedes Leben, auch jedes höhere geistige Leben unmöglich. Da aber Leben aufgrund dieser Antriebe »Bewegung« ist, impliziert alles Streben, Treiben und Drängen die Unruhe, von innen heraus, im Grunde unaufhörlich. Das erkannte *Buddha* (1998), und nicht von ungefähr setzte er am Wunschleben und an der Aktivität überhaupt an, um die Quelle aller Leiden zu tilgen. Wer nicht wünscht, wer nichts will, kann nicht leiden – aber er kann auch nicht leben!

6.3.2. Die Leidensgestalten des Stimmungslebens

Die menschliche Existenz ist immer gestimmt, das ist eine zwar nicht neue, aber von der Existenzphilosophie zu Recht betonte Wahrheit. Ob es eine einzige oder mehrere Grundstimmungen gibt und welche das sein soll, ist allerdings fraglich. Sicherlich tritt die Angst, wie schon *Kierkegaard* in »Der Begriff der Angst« (1844) sieht, im faktischen Leben des Menschen früh auf und spielt eine führende Rolle. Ihre Verabsolutierung, etwa durch *Heidegger* (Sein und Zeit 1927, §40), scheint aber zweifelhaft. Logisch kann sie unmöglich die »Urstimmung« des Menschen sein, da nur jenes Wesen Angst haben kann, das da sein will, also den Wunsch hat zu leben. Nur wer zu sein

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wünscht, kann sich um sich ängstigen. Damit nicht genug kann nur der wünschen zu leben, der an das Leben glaubt, dem Leben, ja dem Sein überhaupt zutraut, positiv, wünschenswert, tragfähig zu sein, und auf diese Weise dem Leben vertraut. *Ohne ein ganz basales, meist nicht bewusst erlebtes Lebensvertrauen, ohne einen ganz fundamentalen Lebensglauben wäre Lebensangst unmöglich!* Und so ist es auch, wenn wir uns bei der Erfahrung Auskunft holen. Schon der Säugling setzt sein ganzes Vertrauen vor allem in die erste Bezugsperson, weit weniger in irgendein Ding, ja nicht einmal in seinen Leib, dessen Beherrschung er sich mühsam erkämpfen muss. Hier offenbaren sich spontan die tiefe Personalität des Menschen, sein noch unbewusstes Ich und seine noch völlig unreflektierte, nichtsdestotrotz mächtig wirksame Du-Bezogenheit.

Auch im Leben der Stimmungen gibt es ein Zuviel, Zuwenig und das Unangemessene. In der Regel sind sie nicht primär auf ein Objekt gerichtet, sondern beziehen sich unmittelbar rekursiv auf den Betroffenen selbst. Das zeigt die Sprache schön an, wenn wir sagen: »Ich bin traurig, wütend, ängstlich, hoffnungsvoll usw.« Das gilt natürlich auch im Falle, dass diese Versprachlichung noch nicht möglich ist. Der häufige Fehlschluss, wonach nicht ist, was noch nicht expliziert werden kann, muss daher zurückgewiesen werden. Die Rekursivgestalt der Stimmung ist nun zwar eine Form der Reflexion, aber keine kognitive, keine explizit begriffliche, sondern eine emotionale: »Ich fühle mich traurig.« Daher ist sie meist nicht so bewusst, auch für den Erwachsenen nicht immer bewusst fassbar und ausdrückbar. Reflexive Intentionalität darf also nicht auf das intellektuelle Leben beschränkt werden, sie ist auch unmittelbar als Wollen und als Fühlen möglich. Durch die emotionale Rekursion wird nun der fühlende Mensch unmittelbar in sich befestigt, ja er schließt sich dadurch an sich an und oft in sich ein, das sehen wir besonders bei pathologischen Stimmungen, in die der Mensch geradezu versinken kann. Eine abgrundtiefe Traurigkeit kann so mächtig werden, dass die sinnliche Wahrnehmung der Welt, ja des eigenen Leibes erlischt, wenigstens für Augenblicke. Zweitens bewirkt die Rekursivität der Stimmungen ein seelisches Fundament, das die permanenten Wechsel des Lebens trägt. Ohne irgendwelche (meist positiven) Grundstimmungen wäre Leben kaum möglich, auch wenn wir uns ihrer nicht bewusst werden. Drittens färben sie alles ein, was wir denken und tun, ja sie eröffnen, wie *Heidegger* (1979, § 29, S. 134 ff.) betont, einen fundamentalen Sinn- und Verstehenshorizont.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Doch übertreibt Heidegger, wenn er alles Denken und Erkennen von Stimmungen bzw. Befindlichkeiten abhängig sein lässt. Das ist so durchaus nicht der Fall, denn es ist möglich, dass wir einen Erkenntnisprozess erfolgreich vollziehen, obwohl wir nicht entsprechend gestimmt sind. Auch beachtet Heidegger nicht genügend, dass Stimmungen das Denken sehr stark beeinträchtigen und verzerren können. Stimmungen sind ja naturgemäß sehr persönlich, »subjektiv« und müssen um der Objektivität des kognitiven Lebens willen immer kritisch betrachtet werden. Schließlich und endlich bewirken Stimmungen durch ihr eigenartig ausstrahlendes Wesen fast immer um sich herum bestimmte oder unbestimmte Atmosphären und wirken so eindringlich an der Gestaltung der Welterfahrung, zumal der Begegnungen und Beziehungen der Menschen untereinander mit.

Wer darum nicht gestimmt ist, sprich eine Stimmungsleere erleidet, der verliert erstens den unmittelbaren Kontakt zu sich selbst, er spürt sich nicht mehr, aber er verliert auch den gefühlten und so erst erfüllten Kontakt zur Welt. Es verwundert darum nicht, dass die »Gefühllosigkeit«, die emotionale Anästhesie zu den quälendsten Leiden gehört, die denkbar sind: Der Mensch ist tot bei lebendigem Leibe, er erlebt sich wie eine denkende Maschine, seiner selbst zutiefst entfremdet und daher fremd. Das entsprechende Dennoch-Gefühl ist dann das Grauen.

Weniger quälend, doch immer noch sehr leidvoll sind alle jene Zustände, in denen sich eine negative Stimmung verabsolutiert und den ganzen Menschen in Beschlag nimmt, so im Falle der panischen Angst, der abgrundtiefen Traurigkeit, der grenzenlosen Verzweiflung, des alles zerfressenden Neides, der Verbitterung, des Grams, der unendlichen Sehnsucht. Jedes Gefühl kann Stimmungscharakter annehmen, aus einem bloßen Akt oder Einzelvollzug in einen Dauerzustand, eine Gefühlshaltung übergehen. Wenn sich diese Transformation an einem leidvollen Gefühl vollzieht, haben wir eigentlich immer eine Pathologie vor uns, was beweist, dass nur die lebensvollen, erfüllten, positiven Gefühle auf natürliche Weise dauerhaft sein können. Immer zufrieden, immer gelassen, immer dankbar zu sein, schließt keinen seelischen Widerspruch ein, dagegen immer ärgerlich, unzufrieden, verbittert, hoffnungslos sein schon. Man könnte daraus einen emotionalen kategorischen Imperativ formulieren.

Wegen ihres zuständlichen Dauerwesens eignet den negativen, leidvollen Stimmungen ein eigenartiger Lastcharakter, etwa im Gegen-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

satz zur »brennenden« Eigenart der Wunschgefühle. Sie vermögen alles Leben, das seelische, geistige, ja das soziale und leibliche geradezu zu erdrücken, zu verdüstern, zu verengen, während die positiv-freudvollen Stimmungen das Leben leicht machen, weiten, heben, durchstrahlen. Wie alle Gefühle wirken auch die Stimmungsgefühle in besonderer Weise auf den Leib, seine Empfindungen und Funktionen. Der Grund ist folgender: Alle Funktionen des Leibes vollziehen sich keineswegs, wie eine allzu naturalistische Leibphilosophie meint, völlig autonom, sondern bedürfen der Erweckung und Belebung durch das Gefühlsleben. Außerdem gehorchen die leiblichen Funktionen einer zirkulären Rhythmik, die durch das Gefühlsleben wenn zwar auch nicht originär verursacht, so doch ausgelöst, »getriggert« wird. Das beweisen in klassischerweise die Funktionshemmungen bei vielen depressiven und Angststörungen, das Erliegen der Verdauung, die Herzrhythmusstörungen, die Atemeinengung, die Störung des Schlafrhythmus u. v. a. m. Doch auch umgekehrt bewirkt ein Übermaß an Stimmungsdynamik, z. B. eine chronische Ängstlichkeit, ein chronischer Ärger, eine Konfusion der leiblichen Funktionsrhythmik. Man übertreibt nicht, wenn man behauptet, der Leib sei auf die Gestaltung durch seelische Akte und Zustände angelegt, im Übrigen schon vormenschlich. Nur so wird verständlich, dass der tierische Leib schon an sich offen für die Weiter- und Umbildung durch die spezifisch seelisch-personale Geistigkeit des Menschen ist und damit zum typisch menschlichen Leib wird, schon physisch, erst recht dann in seiner kulturellen Überformung durch Einritzungen, Tattoos, Einfärbungen, Kleider, Schmuck usw.

6.3.3. Die Leidensgestalten des Affektlebens

6.3.3.1. Die überwiegend bejahenden Affektleiden

Vielleicht am bedeutungsvollsten differenziert sich das Leiden im Gefühlsleben und da im Affektleben, in den reaktiven Gefühlsgestalten aus. In der Trauer und ihren verwandten Gefühlen, etwa in der Wehmut, z. T. in der Sorge, in gewissen Formen der Depression usw., herrscht zweifellos die Bejahung des Leidens vor, und das Aufbegehren steht zurück. Das Spektrum reicht von der einfachen emotionalen Hinnahme über die Selbstveränderung (Akkomodation nach *Piaget* 1988, S. 32–38) bis zur emotionalen Unterwerfung und Selbstaufgabe, der Selbstdemütigung z. B.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

6.3.3.2. Die überwiegend verneinenden Affektleiden

Auch bei den Affektgefühlen kommt es zu einer Polarisierung innerhalb dieser Gruppe: Wir haben auf der einen Seite die aggressiven Wutgefühle, die das Leidobjekt angreifen, vertreiben, verändern oder vernichten, während auf der anderen Seite die typischen Angst-, d. h. Fluchtgefühle mit ihrem großen Spektrum stehen, das von der Befangenheit, vom Zaudern und Zögern über die Schüchternheit, Unsicherheit, Verschämtheit, Ängstlichkeit, Furchtsamkeit bis zur Angst, zum Schrecken, zum Entsetzen und Grauen reicht. Auch der Ekel ordnet sich wohl in diese Gruppe ein (vermischt mit einer aggressiven Komponente).

6.3.3.3. Die verzweifelten Affektleiden

Schließlich können sich die Gefühle die Waage halten, und es entstehen alle Formen der Verzweiflung, zu denen wohl auch manche Formen der Sorge, dann der Gram, die Verbitterung, die Resignation, das Scham- und Schuldgefühl, die reuige Zerknirschung und die schwere Depression gehören.

Selbstverständlich vermischen sich die Gefühlsgruppen oft. So kann eine Angst Verzweiflungscharakter annehmen, in der Scham wütet immer die Angst usw. Ja das Leben lehrt uns, dass sich alle drei großen Lebenszweige des Leidens endlos neuartig verflechten können, immer feiner, immer bunter, sodass eine Systematisierung ab diesem Punkt schon sehr fragwürdig wird. Dagegen scheint, dass mit der hier vorgelegten Gliederung die Fülle des Lebens und Leidens im Ganzen doch noch mehr erhellt als verzerrt wird. Allerdings habe ich die Indifferenz-, Zufriedenheits-, Glücks- und Erfüllungsgefühle darin unberücksichtigt gelassen; mit ihnen würde der Gefühlskosmos erst vollständig und rund. Doch das überschreitet bei weitem die in dieser Arbeit gesetzten Grenzen, eben die Grenzen des Leidens.

6.4. Die Zeitlichkeit der vollwirklichen Leidensgestalten (Teil 2)

Die Aufhellung der logisch-überzeitlichen Struktur der eigenartigen Leidensgestalten bahnt uns auf zwanglose Weise den Weg zu ihrer besonderen eigenartigen Zeitlichkeit. Denn es ist unbestritten, dass sich alle angeführten Leidensgestalten, vor allem die emotional-dynamischen, in der sukzessiven Zeit erstrecken. Dabei machen wir die

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wichtige Beobachtung, dass jede Leidensgestalt durch ihre jeweilige Dynamik und Struktur eine ihr eigene Zeitlichkeit schafft und gestaltet. Damit wird klar, dass es unmöglich ist, unmittelbar Zeit zu stiften, Zeit zu synthetisieren, wie so manche Zeittheorien nahe legen, sondern vielmehr gilt, dass sich das Lebendige in seiner konkreten Fülle und seinen konkreten Möglichkeiten selbst ergreift, vollzieht und eben darüber, also mittelbar, Zeit gestaltet. Zeit ohne Gehalt kann nicht konstituiert werden – der Gehalt aber muss gesetzt, d. h. ergriffen, getan, vollzogen, geschaffen werden. Darum ist es irreführend zu sagen, der klinisch Melancholische bleibe zeitlich hinter sich zurück oder könne die genetisch-künftige Zeit nicht gestalten, denn in Wahrheit kann er sich nicht mehr in seinem existenziellen Gehaltspotential ergreifen und vollziehen, er kann nicht mehr wollen, nicht mehr Ziele setzen, nicht mehr »sich tun«, »entwerfen« – und eben auf diesem Wege nicht »auf der Höhe seiner Zeit bleiben«.

Ich will an dieser Stelle nicht alle möglichen Leidensgestalten in ihrer Zeitlichkeit untersuchen und beschränke mich daher auf einige wenige, vor allem emotionale Beispiele. Es liegt auf der Hand, dass hier ein unbegrenztes phänomenologisches Material der Durcharbeitung harrt.

Beginnen wir mit dem Extrem der *Gefühlsapathie*, die bei vielen klinischen Leiden angetroffen wird, so fällt sofort die eigenartige »Zeitstase« dieses Leidens auf. Der Betroffene scheint wie gefangen in einer nicht mehr wandelbaren bzw. aktiv veränderbaren Zeitfalle zu sitzen: »Man kann nichts mehr machen.«, »Alles ist sinnlos.« – die Zeit steht still und alles, selbst das Kommende, ist von der Vergangenheit kontaminiert, gilt als »das Immer-Gleiche« und mutet als je-schon-vergangen an. Neues scheint unmöglich. Bewegte Gegenwart und lebendig-offene Zukunft sind nicht mehr erlebbar. Das schließt nicht aus, dass sich solche Menschen wie getrieben fühlen, gequält von einer unerträglichen Unruhe. Denn erstens ist ein Stillstand niemals vollständig und absolut (da ja das Gefühl des Stillstands *als Gefühl* schon ein Minimum an Bewegung impliziert), und also die Dennoch-Bewegung wie ein Zwang erlebt wird; und zweitens haben diese Menschen berechtigterweise das quälende Gefühl, immer »zu spät« zu sein, dem eigenen Leben, seinen Möglichkeiten und Aufträgen hoffnungslos hinterher zu laufen. Lähmung kippt dann leicht in Unruhe und Raserei um, die Zeit erhält manische Züge, die sich so aufschaukeln, d. h. selbstaffirmativ verstärken, dass daraus tatsächlich ein manischer Zu-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stand, also das andere Extrem des Leidens, hervorgeht und mit ihm das Phänomen der rasenden »*Zeitflucht*«.

Wenn es dem Betroffenen gelingt, ein unaufhebbares Leid, etwa einen Verlust, teilweise oder überwiegend zu akzeptieren, dann stellt sich naturgemäß die Gestalt der *Trauer* ein. Da in ihr das Leid verarbeitet, »verdaut« wird, wird es von einer eher langsamen und kontinuierlichen Zeitbewegung charakterisiert: Der Trauernde »brütet« über seinem Leiden; er beschäftigt sich innerlich-reflexiv damit; er hängt seinem Verlust nach und »ruminiert« ihn. Während am Anfang eines Verlusterlebnisses meist ein heftig-stechender und aufbegehrender Schmerz gefühlt wird, beobachten wir eine beträchtliche Verlangsamung dieser Bewegung, wenn der akute Schmerz in einen »chronischen« Trauerschmerz, ja in eine Trauerlast übergeht. Nicht umsonst spricht man von einem Trauerjahr, denn die Trauer braucht Zeit, sie dauert, und sie nimmt sich die Zeit, ja sie verlangsamt sie, um ihre Integrationsarbeit besser leisten zu können.

Eine deutlich andere Zeit- und Raumgestalt zeigt die *Angst*: Sie flieht vor einer Bedrohung, verkriecht sich, macht sich klein und will unsichtbar werden, »im Boden versinken«, besonders im Falle der Schamangst. Außerdem sucht sie Schutz, entweder bei Stärkeren oder in irgendwelchen »Bunkern«. Nicht von ungefähr kann sich die Angst so eingraben, dass ein Zugang zu ihr – physisch wie psychisch – unmöglich wird. Der Fluchtimpuls weist zumeist eine heftige, rasche Bewegung auf, denn es geht ja darum, schnell aus einer realen oder vermeinten Gefahrenzone zu entkommen. Dennoch gibt es Angstgestalten, die sich allmählich ankündigen und ausbreiten, dann dämmert nur langsam, was da heraufzieht. Während die Angstformen des Schreckens und Entsetzens blitzartig einschießen, entfaltet sich das Grauen eher aus der Tiefe, auf breiter Front und allmählich. Wenn die Angst durch Raschheit oder Größe überwältigt, dann kann sie das Bewegungspotential des Betroffenen lähmen – und die Zeit steht still, aber in grenzenlos angespannter Weise, gleichsam wie ein Gummi, der bis zum Äußersten gespannt ist und sogleich reißt.

Die Gefühle *Zorn, Wut und Hass* bieten das Bild einer raschen, heftigen, aufbrausenden Bewegung. Im Gegensatz zur Angst fliehen sie nicht vor der Gefahr, sondern greifen sie an, suchen sie zurückzuschlagen oder zu vernichten. Der Hass will vernichten, die Wut begnügt sich mit der Vertreibung, der Zorn grenzt sich ab. Erreichen diese Gefühle ihr Ziel, beruhigen sie sich relativ rasch. Das ist anders

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

beim Ärger, einer Art gezügelter, gebremster Wut, die nicht in Handlung übergehen mag, sondern im Betroffenen »knirscht«, d. h. sich reflexiv in ihn hineinwühlt. Der Ärger neigt zu stagnativ-anhaltenden Zeitgestaltungen, weswegen er leicht chronifiziert und zur Verbitterung wird.

In der *Verzweiflung* gelingt es dem Betroffenen weder, das Leid hinzunehmen noch es anzugreifen. Er schwankt hin und her gerissen zwischen zwei Extremen und dringt nicht zur Entscheidung durch. Entsprechend ist er aufgewühlt und bleibt dennoch nach außen oft unbewegt und handlungsunfähig. Die Zeitgestalt erscheint wie eine *Oszillation*, die bis zum Zerreißen gespannt und aufgepeitscht ist. Darum sind diese Leiden mit die furchtbarsten – sie zerreiben den Leidenden förmlich, psychisch wie physisch und zeitigen, wenn anhaltend, wohl immer psychosomatische und psychosoziale Schäden. Nach außen wirken die Verzweifelten oft apathisch, aber sie sind in einem »wütenden« Aufruhr, der allerdings jederzeit entweder in die Apathie oder in die *Hyperpathie* umschlagen kann.

Letztere lässt sich als eine Art emotionale Explosion beschreiben und imponiert auch in der Regel als Gefühlschaos. In ihm schlägt der Betroffene wild und wahllos um sich, nicht unbedingt auch physisch, aber sehr oft. Die lenkenden Willens- und Vernunftkräfte werden von einer rasenden Angst, Wut und Verzweiflung außer Kraft gesetzt und suchen sich, egal wie, Luft zu machen. Naturgemäß kann dieser Zustand nicht lange anhalten, führt er doch bald zu Erschöpfung und Zerstörung, die sich selbst begrenzen. Oft steht darum am Ende auch das Nichts, der Tod, die Erschöpfung, die Friedhofsruhe – und der Leidenskreis schließt sich in der Apathie.

Während es sich bei den letztgenannten Leidensgefühlen um die leidvollen Reaktionsgefühle, die so genannten Affekte handelt, die immer auf ein Geschehenes, also Vergangenes reagieren, beziehen sich die wunschhaften Strebungsgefühle wie Wunsch, Sehnsucht, Begierde, Verlangen, Sucht auf die Zukunft, und die zuständlichen Stimmungen wie Ängstlichkeit, Zufriedenheit, Heiterkeit, Bitterkeit usw. auf die Gegenwart. Entsprechend gestalten sie im Leiden den Mangel und die Zeit. Während die affektiven Reaktionsgefühle an einer unbewältigtlastenden Vergangenheit leiden und eine sehr heftig-rasche und komprimierte Zeit gestalten, leiden die wunschhaften Strebungsgefühle an einer unerreichbaren Zukunft bzw. einer unerfüllbaren Gegenwart und gestalten eine vorwärts ziehende, sich dehnende Zeit. Die leidvollen

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Stimmungen dagegen leiden an einer unerträglichen Gegenwart mit einem meist lastenden Charakter und einer stagnativen Zeitlichkeit.

Natürlich müssen alle genannten Gefühlsgruppen des Leidens nicht so, wie dargestellt, aufeinander folgen. Es gibt alle denkbaren Folgeordnungen, und dennoch sind gewisse Aufeinanderfolgen nicht ganz zufällig, sondern bilden einen *Leidensbogen in der Zeit*. Zwei solcher »Großbögen« stellen das (später noch genauer zu betrachtende) Rubikon-Phasenmodell nach Heckhausen und die Phasen des Trauer- oder Leidensprozesses mit ihren je typischen Gefühlen dar. Den Phasen von *Heckhausen* (1963, S. 604–628) – Bedürfnisspannung, Motivbildung, Intentionsbildung, präaktionale Handlungsvorbereitung, Handlungsausführung, Desaktivierung der Handlung – entsprechen in etwa die Gefühle Verlangen, Wunsch, Mut und Entschlossenheit, Umsicht und Achtsamkeit, »Wut« und energische Durchsetzung und schließlich Befriedigung, Zufriedenheit, Glück, Dankbarkeit, Glück.

Im Falle des Trauer- und Leidensprozesses liegen die Gefühlsverhältnisse etwas anders: Der ersten Phase, der Störung-, Affektions- oder *Erleidensphase*, entspricht oft ein Gefühl der Überraschung, der Überwältigung oder der Unsicherheit und Angst. In der zweiten oder *Durchleidensphase* werden oft ambivalente Gefühle evoziert wie Angst, Enttäuschung, Scham, Schuld, Wut, Reue, Hoffnung, Verzweiflung usw., also ein Gefühlschaos, das auf eine Krisis zutreibt, in der es den Mut zur Entscheidung braucht oder zum Verzagen kommt. In der dritten oder *Ausleidensphase* gestaltet sich die Gefühlssphäre je nach dem Ausgang. Stagniert das Leiden, dominieren Gefühle der Verzweiflung, des Unerträglichen, der Qual, der Last; wird das Leiden bewältigt, stellen sich Gefühle der Erleichterung und Zufriedenheit, der Hoffnung und Dankbarkeit ein; und endet das Leiden in Sterben und Tod, dann dominieren Gefühle der Hoffnungslosigkeit, der Resignation oder der Ergebung.

Machleidt (2002, S. 103–122) hat mit seinem Modell einen anderen Vorschlag gemacht: Nach ihm beginnt der ideale Gefühlsprozess mit der »Hungerphase« (womit er wohl Verlangen bzw. das Bedürfnis überhaupt meint) und wird von den Phasen Angst, Wut, Trauer und Freude gefolgt. Wie begründet er dies? Nun, wenn wir ein Bedürfnis verspüren, dann werden wir vom Gefühl des Verlangens, der Begierde, also von Wünschen angetrieben, deren Ziel eine Erfüllung ist. Solange diese Erfüllung noch ungewiss ist, und Hindernisse die Erfüllung in Frage stellen, kann sich das Gefühl der Unsicherheit oder sogar Angst

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einstellen. Erkraftet sich der Mensch und sucht seine Wünsche zu realisieren, dann muss er entschlossen oder sogar »mit Wut im Bauch« die Widerstände überwinden und die Bedingungen für die Wunschbefriedigung schaffen. Hat er dies erreicht, dann mag sich ob der Relativität aller Wunschbefriedigung so manche Ernüchterung oder sogar Trauer einstellen. Denn jedes Handeln und Durchsetzen von Plänen und Zielen impliziert den Verzicht auf unendlich viele andere Möglichkeiten. Schließlich aber, wenn der Betroffene seine Endlichkeit und die Vorläufigkeit aller seiner Realisationen akzeptiert und den unendlich vielen, nicht zu verwirklichenden Möglichkeiten entsagt, kommt Freude über das Dennoch-Erreichte auf. Wie man sieht, gleicht dieses Modell sehr stark dem Rubikon-Modell und weicht vom Leidensprozess ab, was ganz natürlich ist. Denn Machleidts und Heckhausens Modelle implizieren nicht unbedingt die Ausgangssituation echten Leidens, sondern nur eines Bedürfnismangels, der erst dann zum Leiden wird, wenn entweder die Bedürfnisbefriedigung aussichtslos erscheint oder der Betroffene einen echten Schaden, ein psychisches oder physisches Trauma erleidet.

7. Pragmatische, theoretische und poietische Grundleiden

Blicken wir zurück, dann lassen sich nun zwei große Systematiken – die Vielfalt der Bedürfnisse und die Ordnung der drei Lebenszweige – zwanglos zusammenführen. Denn offensichtlich ist der pragmatische Lebenszweig – das Willensleben – mit dem Autonomiesystem, der theoretische Lebenszweig – das Verstandesleben – mit dem Explorationssystem und der poietisch-gefühlsmäßige Lebenszweig mit dem Bindungssystem nahezu identisch. Da jeder dieser Zweige einen spezifischen Selbstwert impliziert, lässt sich auch das Selbstwertsystem in natürlicher Weise darin unterbringen. Denn in einer gelungenen Tathandlung wird das Selbstwerterleben nicht weniger aktiviert und gehoben als in einer gelungenen Erkenntnisleistung oder in einer glückenden Liebesbeziehung. Dagegen bilden die physiologisch-leiblichen Bedürfnisse ein eigenes System, das jenen drei Lebenszweigen höchstens in analoger Weise zugeordnet werden kann – das aber sehr wohl! Denn dem psychischen Tatleben entsprechen vom Leibe her die vormenschlichen »Handlungen«, so vor allem die einfachen und die komplexen Reflexe (Instinktmuster); dem psychischen Erkenntnisleben die

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vormenschlichen Erkenntnisleistungen, so vor allem die Sinnesleistungen und die instinktiven Orientierungen; und den poietischen Gefühls- und Beziehungsgestaltungen die vormenschlichen lust-unlustvollen Lokal-, Vital- und Drangempfindungen, also z. B. angenehme lokale Wärmeempfindungen, vital-allgemeine Frische- und Kraftempfindungen und sexuelle Drangempfindungen. Und in der Tat vermag eine »Metaphysik der Empfindungen« (nicht zu verwechseln mit den Gefühlen!) alle animalischen Sinnesempfindungen, also die drei Gruppen der lokalen, vital-allgemeinen und dranghaften Leibesempfindungen, als Ausdruck nichtmenschlicher seelisch-geistiger Gefühlsbildungen aufzuzeigen, wenn auch nicht innerhalb der Grenzen der Phänomenologie.

Durch diese Klärung und Vereinfachung lassen sich die drei Lebenszweige mit der Leidenslehre sinnvoll verknüpfen. Und da liegt es auf der Hand, dass jeder Lebenszweig bzw. die ihm zugrunde liegende seelische Kraft leiden, also behindert, gehemmt, verwirrt, ja beschädigt werden kann. Entsprechend bilden sich drei Grundleiden des Lebens heraus, die ich im Folgenden kurz beschreiben will.

Immer dann, wenn vorwiegend das eigenartige Tatleben betroffen und beeinträchtigt ist, stehen die *pragmatischen Leiden* vor uns. Sie umfassen alle Leiden, die die Momente, Aspekte und Komponenten des Tatlebens betreffen, also den Willen mit seinen Wirkungen – den Vorsatz, die Entscheidung, die Wahl, den Entschluss, die Handlung, die Selbstbehauptung, die Abgrenzung und die Durchsetzung. Wenn ein Unternehmer vom Markt verdrängt wird, ein Regierungschef seinen Kurs nicht durchsetzen kann, ein Koch das Essen verdirbt, wenn mir an der Tür der Schlüssel abbricht, der Chirurg ein Tuch im Leib des Patienten zurücklässt, ein Zwangskranker sich nicht entscheiden kann, ein Depressiver resigniert – immer dann erfährt das Tatleben unmittelbar eine Behinderung, Hemmung oder einen Schaden und muss, falls der Betroffene diese Übel nicht hinnimmt, leiden. Ärgert sich dagegen ein Mensch beim Lösen eines Kreuzworträtsels, berechnet ein Techniker die Daten einer Maschine falsch, klagt ein Alzheimerpatient über Gedächtnisverlust oder erkennt ein Philosoph einen Fehler in seiner Gedankenkette, der ein ganzes System zum Einsturz bringt, dann erfährt das Erkenntnisleben, die Theoretik, also alles, was mit Denken, Erkennen, Orientierung, Erinnerung und Wissen zu tun hat, unmittelbar eine Irritation, eine Hemmung oder gar einen Schaden und muss, falls dieses Übel nicht hingenommen wird, im Sinne *kognitiver Leiden*

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

leiden. Schließlich kann alles irritiert, gehemmt oder beschädigt werden, was mit der poietischen Welt der Gestaltung, also mit Gefühl, Gefühlsausdruck (Mimik, Gestik, Lokomotion), Geschmack, Takt, Bildung, Beziehungsgestaltung, Phantasie und künstlerischer Werkbildung zu tun hat. Hier leidet das Gefühlsleben unmittelbar, es liegen *emotionale Leiden* vor, etwa wenn bei einem Melancholiker die Mimik erstirbt oder ein Borderlinepatient nur Gefühlschaos oder Gefühlsleere erleben kann oder ein Künstler den rechten Ausdruck für sein Anliegen nicht findet. Selbstverständlich verweben sich alle drei Lebenszweige im Allgemeinen vielfältig und kompliziert miteinander und bringen dann allseitige Lebens- und Leidensgestalten hervor. Einheit, Differenz und Verflechtung dieser Gestalten sollen im nächsten Kapitel näher beleuchtet werden.

8. Die Verflechtung der drei Hauptlebenszweige und das Leiden – Einheit und Grenzen dieser Verflechtung

Dass der Kern des Leidens, die dynamisch-dialektische Leidensdiskrepanz, in allen Hauptlebenszweigen vorkommt, darf als bewiesen gelten, auch hätte das Gegenteil sehr verwundert. Und dass sich die Hauptlebenszweige bzw. alle Leidensdimensionen vielfach verflechten, verweben, verwickeln, ja verwirren können, lehrt zur Genüge die Erfahrung.

Doch stellt sich die Frage, wieweit diese Verflechtung im Menschenleben gehen kann und welche Daseinsgestalten dadurch gezeitigt werden? Natürlich fragen wir dies auf dem Hintergrund des Leidens, da ich vermute, dass die – rechte! – Verflechtung und Verwebung der Lebenszweige keine Selbstverständlichkeit ist, sondern eine der höchsten, sehr verletzlichen und anfälligen, vielleicht immer vorläufigen Leistungen des Menschengeistes darstellt. Bedienen wir uns zunächst wieder eines Beispieles, um unserer Fragestellung näher zu kommen.

Denken wir uns einen Ingenieur für Personenkraftwagen, der zugleich den Ehrgeiz hat, ästhetisch ansprechliche, elegante Modelle zu entwerfen. Wenn er seine Fahrzeuge auch noch selbst fährt und zur praktischen Fortbewegung nutzt, dann haben wir, was wir suchten – die innige Verbindung und Verflechtung der drei Hauptlebenszweige. Denn dieser Mann ist zugleich und auf denselben Gegenstand bezogen Theoretiker, Künstler bzw. Kunstgenießer und Praktiker, da er das Au-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

to erfindet (also gedanklich entwirft), es so schön und harmonisch wie möglich, also kunstwerkartig zu gestalten sucht, und es praktisch, also handelnd nutzt, um von einem Ort zum anderen zu gelangen.

Dieses Beispiel lehrt uns aber auch die Grenzen der Verflechtung der drei Hauptlebenszweige: Denn während der Ingenieur sein Auto erfindet, kann er es vielleicht noch künstlerisch gestalten, aber kaum praktisch benutzen; und während er es praktisch nutzt, kann er nur sehr eingeschränkt in seinen Gedanken tieferen theoretischen Erwägungen nachhängen. Tut er dies aber, was ja in Grenzen während einer Autofahrt möglich ist und fruchtbar sein kann, dürfte er wenig dazu kommen, seine Fahrt ästhetisch zu genießen. Wir sehen: Die Verflechtung und Einheit aller drei Hauptlebenszweige ist zwar möglich und vielfach tatsächlich, aber bleibt *beschränkt*, vor allem wenn in einem oder zweien der Lebenszweige eine Vertiefung angestrebt wird!

Ja, die Vertiefung ist es, die uns Menschen zur Selbstbeschränkung, zur Einseitigkeit in einem oder zwei der drei Lebensfelder zwingt. Zwar können wir durch alle Felder spazieren und »auf allen Hochzeiten tanzen«, doch schließlich bezahlen wir dies mit einem Dilettantismus. Manche Menschen von großer Geisteskraft und Selbstdisziplin wie Leonardo, Michelangelo, Leibniz und Goethe vermochten zwar auch solch einen Dilettantismus zu leben, ja in vielen Bereichen gewaltig empor zu schrauben, und dennoch erweist eine nähere Betrachtung auch bei ihnen Vorzüge, Neigungen, Begabungen und Fertigkeiten, in denen sie hervorragten, während sie in anderen zurückblieben.

Selbst das umfassendste Genie ist also unvermeidlich einseitig und muss sich beschränken – der Mensch ist eben nie und nimmer Gott, der in der Tat alle drei Lebenszweige in absoluter Weise in sich vereinigt, sondern im besten, d. h. reifen und durchgeläuterten, Falle ist er gottebenbildlich, mehr aber nicht.

Diese unumgehbare Einseitigkeit verlangt nun zwangsläufig Entscheidung, Auswahl und damit die Verwerfung einer unendlichen Anzahl von unlebbaren Möglichkeiten. Und das kann zu einem umso schwereren Leid für den Menschen werden, je größer und tiefer, umfassend begabter und interessierter er ist. Ja dieser Not kann eine existenzielle Verzweiflung erwachsen, die in eine fundamentale Desorientierung und Entscheidungsunfähigkeit mündet. Denn der Mensch soll da Höchstes lassen und an Herrlichstem vorbeigehen – er muss sich entscheiden, ob er im letzten Kern sein Leben am Guten, am Wahren oder am Schönen ausrichten will, ob er primär Pragmatiker (z. B. Arzt,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Priester, Rechtsanwalt, Politiker, Unternehmer usw.), primär Wissenschaftler oder primär Künstler bzw. Beziehungsmensch (wie viele Frauen, gerade als Mütter) werden und sein will. Gewiss sollen wir die Bereiche nicht gegeneinander ausspielen, aber einen Schwerpunkt müssen wir setzen, sonst laufen wir Gefahr, in allem an der Oberfläche zu verharren. Jeder Mensch muss für sich eine eigene und einmalige Ordnung der Werte und Tätigkeitsfelder aufstellen (vgl. *J. Hessen*, »Der Sinn des Lebens«, Kap. III, 1933), und die meisten tun dies auch ganz spontan und unreflektiert. Anderen aber ist dies nicht in den Schoß gelegt, sie müssen sich diese Wertung bewusst erarbeiten, erkämpfen, erringen und erleiden. Denn im Grunde sind sie es, die irgendwie unbestimmt fühlen, dass die drei Hauptlebenszweige im Allerletzten zuinnerst zusammengehören und bis zur vollständigen, ungehinderten Durchdringung gesteigert werden sollen. Und sie haben Recht! Doch Unrecht haben sie darin zu meinen, dies könnte in der Welt, im Zeitlich-Endlichen geleistet werden. Ihnen stellt sich daher die tiefe Daseinsaufgabe zu erkennen und anzuerkennen, dass diese innigste und tiefste Einheit allein im Ursein Gottes verwirklicht ist, und also nur dort erstrebt werden kann, allerdings durchaus jetzt schon, in Zeit und Welt, in Ausnahmefällen verwirklicht werden kann, und zwar als mystische Kontemplation.

Damit erweisen sich diese um die letzte Einheit aller Lebenszweige ringenden Menschengeister als religiöse Genies, denn nur in Gott und seiner von ihm gewährten Erfahrung kann die Einheit des Guten, Wahren und Schönen für uns erlebte Wirklichkeit werden. Darüber allerdings hat der Mensch keine Verfügungsgewalt, er kann um diese Anschauung nur bitten, sie auch gewiss sorgfältig durch alle Arten der Selbstveredelung vorbereiten, aber ansonsten muss er warten und dulden.

Doch bereits auf weit niedrigerem Niveau wissen wir um diese Mühe der rechten Gewichtung, Beschränkung und Bündelung unserer vielfältigen Interessen: Es handelt sich um das Problem der »Verzettelung«. Man tut dies, dann jenes, dann wieder dies, erreicht nichts Halbes und nichts Ganzes, und zum Schluss hat man Zeit und Kraft vergeudet. Dem steht dialektisch das Gegenbild der starren Vereinseitigung, der regelrechten Beschränktheit, ja Borniertheit gegenüber, die nichts mehr außer ihrem schmalen Leisten kennen will. Diese Extreme lehren uns die Notwendigkeit einer goldenen, jener schon von *Aristoteles* (1983, S. 45 ff.) ermittelten rechten, weil maßvoll-beweglichen

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mitte, die je nach Lebenssituation sich eher jener oder dieser Seite der Extreme annähert.

Dass dies nicht leicht fällt, dem Irrtum und vielfältigen Störungen ausgesetzt ist, und damit oft viel Leid stiftet, liegt auf der Hand. Uns Menschen ist der »Zusammenfall der Gegensätze«, jene berühmte Coincidentia oppositorum des *Nikolaus Cusanus* (1967, S. 63), nicht gegeben, das »rechte Schwanken« ist unser Erbteil, uns immer aufgegeben. Das aber bedeutet, dass wir zwar nie aufhören können und dürfen, die Einheit der Hauptlebenszweige zu suchen und zu intensivieren, indem wir uns etwa – wie der frühe *Marx* schon ähnlich träumte – morgens als Handwerker oder Fischer, nachmittags als Künstler und abends als Philosophen betätigen, doch immer mit dem Bewusstsein, dass die letzte Einheit von uns nicht bzw. nur in der religiösen Gottbegegnung erreicht werden kann. Denn wer sich mit Gottes Sein tränken, gar durchtränken lässt, der erfährt das Gute, Wahre und Schöne selbst, ineins, der lebt aus jener Quelle, die überhaupt erst jene Hauptlebenszweige des Seins ermöglicht und aus sich entspringen lässt.

Unser Glaube ist, dass eine Epoche angebrochen ist, in der es vielleicht zum ersten Mal auf breiter Front um den *ganzen Menschen* – den Menschen der Tat, des Gedankens, des Werkschaffens und der reichen Beziehungsgestaltung – geht. Diesen »uomo universale« suchen wir in uns selbst und – wenn die Welt das Echo geben mag – um uns her zu erwecken und zu fördern, so vor allem in der therapeutischen Arbeit. Denn erst so, in der Teilnahme am Seinsguten, Seinswahren und Seinsschönen bzw. als Einheit im Seinsheiligen werden wir zu dem, was wir werden sollen: zum Ebenbild der Gottheit. Dass wir dies nur annähern können, dass wir immer wieder davon abirren, dass wir also die Erfüllung entbehren müssen, heißt leiden, und es kündigt sich der in der Metaphysik zu erweisende Daseinszusammenhang an, dass *Leiden im Letzten die Unfähigkeit ist, die innerste und letzte Einheit der Lebensmächte zu schaffen und zu leben*. Wir sind »Geschiedene«, Disparate in uns selbst und in der Welt, weil wir in uns selbst und in der Welt »Verschiedene« sind. Von daher wird es wohl auch rühren, dass wir von Toten sagen, sie seien »verschieden« – denn sie wurden uns ganz Andere, unerreichbar Andere. Doch dieses unerreichbar Andere tragen wir schon zu Zeiten des Lebens in uns, irgendwie als Spur, als die Spur der Abgeschiedenheit, einer Art Tod gegenüber einer Herkunft, in der wir die Ureinheit des Seins erinnern. Das Organ der letzten, tiefsten Erinnerung aber ist das Leiden. Und so wird das Leiden

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zum inneren Auge der Anamnesis des vollen Lebens. Niemand hat das tiefer geschaut als *Platon*, von seinen frühesten Dialogen an.

Das gesetzte Ziel, die Aufdeckung der Seinsgrundstruktur des Phänomens Leiden, ist erreicht. Dabei gelang es, diese Struktur durch drei Stufen hindurch immer konkreter zu bestimmen. Wir begannen mit der seinsärmsten (nichteigentümlichen) Stufe, es folgten die seinscharakteristische (eigentümliche) und die seinsvollste (eigenartige) Stufe. Mit dieser letzten Stufe berühren wir die Grenze der phänomenologischen Analyse, die mit der phänomenologischen Methode nicht überschritten werden kann. Das vermag nur eine Methode, die, vom Phänomenalen ausgehend, zu dessen transphänomenalen, aber notwendig erschließbaren logischen und ontologischen Voraussetzungen zurückfragt. Eine solche Methode ist wesenhaft metaphysischer Art. Im Methodenkapitel habe ich ihre Möglichkeit und Eigenart dargestellt und als reduktiv-regressive Analyse gekennzeichnet. Sie bildet das methodische Fundament des zweiten Teils der Philosophie des Leidens, der Metaphysik oder Wirklichkeitslehre des Leidens. Trotz dieser methodischen Verhältnisse sollen aber noch im ersten Teil der Philosophie des Leidens jene Phänomene besprochen und untersucht werden, die auf der Grenze des Phänomenalen liegen und gewissermaßen gerade eben noch darüber hinaus reichen. Dazu gehören die Leiblichkeit, das Unbewusste, das Soziale, die Genese und das Kausalproblem des Leidens. In den nächsten Kapiteln werden wir diese Themen zu erarbeiten suchen.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auf der Grenze des Phänomenalen

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

IX. Das Leiden in der Welt

1. Allgemeine Vorbemerkung

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

Anders verhält es sich mit der Welt des subjektiven Erlebens und

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bewusstseins, in das die Umwelt nie direkt eingreifen kann, sondern vom Ich-Subjekt aktiv, *indirekt* und gemäß seiner seelisch-geistigen Struktur in seine unmittelbare Erlebenswelt transformiert und transponiert werden muss. Hier, an diesem Punkt, hat der erkenntnistheoretische Konstruktivismus sein unverlierbares Recht. Trotzdem, auch wenn hier keine direkten materiellen Austauschprozesse vorkommen, ist die Sphäre des Bewusstseins doch keine fensterlose Monade[1], sondern über die leibliche Wirk-, Handlungs- und Ausdrucksfähigkeit ein agierender Teil der physischen und sozialen Welt.

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Raumstruktur, Leiblichkeit und Intersubjektivität des Leidens

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

---

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

Wenn ein Leiden räumlich wird bzw. eine wesentlich räumliche Komponente besitzt, dann ist diese Räumlichkeit des Leidens *immer die Räumlichkeit des sinnlich erlebten*[3] *Leibes*: Der Depressive geht gebeugt; der Wütende ist verkrampft; der Manische beschwingt; der Panische außer sich usw. Über diesen Leibraum erbaut sich dann die Räumlichkeit zwischenmenschlicher und sozialer Leiden, die niemals bar des Raumes sind, da sie ohne die Räumlichkeit der Welt nicht zustande kommen können. Und in der Tat, gerade im sozialen Feld sehen wir wesentlich räumliche Störungen – denken wir nur an die Nähe-Distanz-Problematik vieler Partnerschaftskonflikte, die raumbezogenen Phobien (Claustrophobie, Agoraphobie), die räumliche Rückzugstendenz des Depressiven, die Verzerrung der Raumwahrnehmung bei manchen Psychosen usw. Hier – im Leib und in der zwischenmenschlichen, welträumlich vermittelten Kommunikation – ließe sich durchaus eine spezifische *Raumlehre des Leidens*, z. B. der verschiedenen Raumdynamiken der Trauer, der Verzweiflung, der Scham, der Angst, der Wut usw. entwickeln.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

4. Leiden und Lust

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

Der Gegensatz von Lust und Leiden ist seit altersher sprichwörtlich, ging in viele Gedichte ein[5] und bildet die Grundlage so mancher Philosophie und Psychologie. Das ist auch verständlich, da das Leiden primär als etwas Unangenehmes, Störendes, Unlustvolles, ja als ein nichtseinsollender Mangel, die Lust als etwas Wünschenswertes, Erfüllendes, Schönes, ja als erwünschte augenblickliche Fülle erlebt wird. Darum verwundert es nicht, wenn manche Philosophien und Psychologien, so die von Aristipp, Epikur und Freud, ihre Grundgedanken explizit aus diesem Gegensatz entwickeln.

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

---

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

Damit wird auch deutlich, dass der gesunde Mensch und überhaupt alle Lebewesen nicht primär nach Lust, Genuss und Freude (wie ebenfalls *Spinoza* in seiner Affektenlehre 1887 meint), sondern nach solchen Erfahrungen und Handlungen streben, die einen existenziellen

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

5. Notleiden und Krankheit

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

Auf diesem Hintergrund fällt es nicht mehr schwer, die *Krankheit* zu plazieren. Sie ist zum ersten die diskrepante, prekäre und labile Einheitsgestalt eines gesetzmäßig-sukzessiven (und nicht wie die Verletzung nur singulär-statischen) Destruktionsgeschehens mit dem Versuch des Lebewesens, diese Destruktion aufzuhalten, auszugleichen oder auszumerzen. Dabei steht in ihrem Zentrum der als aufzuhebender Mangel[9] *bewertete* und als solcher drohende oder schon aktuelle und im Weiteren fortwirkende *Schaden, also die irgendwie konsequent und nicht nur zufällig verknüpfte Schadensreihe, die immer und wesentlich in den Organismus und seine Gegenregulationen eingebettet ist*. Darum ist Krankheit nie nur Mangel, sondern »Mangel von- und Mangel in-«, also die kompliziert-diskrepante Einheitsgestaltung von schädigenden, resilienten und restituierenden Faktoren. Totaler Mangel bedeutete totale Widerstandslosigkeit des Organismus und wäre identisch mit dem Tod. Und in der Tat, die Krankheit droht immer mit Not und Tod, denn sie hat ja die *Integrationsgrenzen* des Lebewesens nicht nur über Gebühr belastet, sondern schon zerrissen, also verletzt. Krankheit, ob primär physisch, psychisch oder sozial, ist daher immer ein *»Übergriff«, immer ein (anhaltender oder sogar fortschreitender) Verlust an Kohäsion, Integrität und Identität*. Aufgrund dieses Übergriffsmomentes kommt etwas Nötigendes, Verhängnisvolles in das Wesen der Krankheit: Krankheit wird primär erlitten, nicht gemacht, auch wenn sie dann zumeist vom Betroffenen eigens weitergestaltet wird. Wäre sie nur das Produkt seiner Freiheit und klaren Bewusstheit, dann wäre sie identisch mit Schuld. In aller Krankheit überwiegt aber die Unschuld, das Getroffensein, das Pathische die Selbstbestimmung, die allerdings eine immer größere Rolle spielt, so vor allem bei allen psychischen Störungen, je länger die Krankheit andauert und in die Verfügungsgewalt des Betroffenen gelangt. Im Falle der Neurosen

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

---

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

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

I. Phase: das Erleiden oder die Störung
(Affektions-, Prodromal- und Inkubationsphase)

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

II. Phase: das Durchleiden oder die Qual
(Konflikt-/Widerstands-/Arbeits-/Kampfphase)

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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

7. Krise

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

IV. Phase: das Ausleiden und die Lösung

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

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

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

X. Leiden und Leib

1. Allgemeine Vorbemerkung

Wie im Methodenkapitel betont reicht die phänomenologisch-deskriptive Analyse über die Grenze des Anschaulich-Anschaubaren nicht hinaus. Damit ist zwar ein tragfähiger Grund für alles Erkennen gelegt, aber auch eine Grenze gezogen, die unendlich viel ausschließt. Zu solchen Gegenständen, die phänomenologisch nicht mehr direkt erreichbar sind, gehört alles, was nur indirekt erfahrbar bzw. erschließbar ist, so vor allem der Leib in seiner totalen Materialität, dann selbstverständlich die Natur, das Unbewusste, der Andere, das Unendlichkleine und Unendlichgroße und die Kausalität im Allgemeinen. Denn niemand kann das Sein der Materie außerhalb des Bewusstseins wahrnehmen, vielmehr muss es aus den Spuren der Sinnesempfindungen erschlossen werden; ebenso wenig kann das Unbewusste als solches angeschaut werden, weil es, wenn in seinem Inhalt erkannt, nicht mehr unbewusst ist. Dieser einfache, aber grundlegende epistemologische Umstand, der oft missachtet wird, stellt den Hauptgrund dafür dar, dass eine Philosophie des Leibes, die sich – wie z. B. bei *Merleau-Ponty* (1965) und *Fuchs* (2000) – ausschließlich auf die Phänomenologie stützt, notwendig unzureichend ist, denn der Leib ist nicht nur das, was erlebt wird, sondern reicht weit darüber hinaus, vor allem in Hinsicht seiner wirkmächtigen Quellen. Und drittens überschreitet das Problem der Kausalität, also die Frage, wodurch und wie etwas entsteht, alle Phänomenologie, da die phänomenologische Analyse nur Gegebenes bzw. die Bedingungsverhältnisse des Gegebenen beschreibt, soweit sie im Anschaubaren vorliegen. Das aber bedeutet, dass sie sich nur auf das beziehen kann, was schon da ist. Was noch nicht da ist bzw. erst entsteht (oder auch vergangen ist oder überhaupt nicht erscheinen kann), kann sie logischerweise nicht ergründen, dazu bedarf es einer neuen Methode, eben der bereits vorgestellten regressiven Analyse.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schon der Begriff des »Erleidens« oder der »Affektion« transzendiert daher streng genommen jegliche Phänomenologie: Zwar kann sie noch beschreiben, wie z. B. auf einen Sturz ein Knochenbruch, auf eine Demütigung eine Depression folgt, aber wer oder was dieses rein zeitliche Folgeverhältnis verursacht, d. h. entstehen lässt, kann sie nicht mehr genügend aufklären. Darum ist das Leiden in seiner vollen Gestalt, d. h. unter Miteinbeziehung seiner unbewussten, seiner physisch-materialen und seiner welthaft-kausalen Wechselwirkungsverhältnisse nicht mehr rein phänomenologisch erhellbar, sondern verlangt notwendig eine transempirische Methode und Wissenschaft, die nicht nur die wesenhaft unselbständigen, weil im und durch das Erleben konstituierten Erscheinungen, sondern die realen, d. h. dem Erleben gegenüber selbständigen, Seinsverhältnisse zu ergründen sucht. Mit den angegebenen drei Themenkreisen – mit dem Unbewussten, dem Leib und der Kausalität – überschreiten wir daher die Phänomenologie des Leidens. Trotzdem scheint es sinnvoll, in einem ersten Anlauf die phänomenologische Grenze des Leidens, also die Leiblichkeit, das Unbewusste und die Verursachung des Leidens, zu untersuchen. Eine zureichende Durchklärung dieser drei Gegenstandsbereiche kann allerdings erst eine Metaphysik des Leidens mit der regressiven Analytik leisten. Beginnen wir mit dem uns Nächsten: mit dem Leib.

2. Der Leib als Quelle des Leidens

Der Mensch wohnt in der Welt in einem Haus, in das er nicht einzieht, sondern in dem er erwacht und sich vorfindet: Dieses Haus ist der Leib, sein Leib. Einen Zustand vor oder außer diesem Haus kennt er nicht, es ist ihm vor- und mitgegeben, ja er erfährt sich immer schon als Leib, in und mit seiner Leiblichkeit. Sie ist darum das erste »Feld« seines Daseins, gewissermaßen der erste Möglichkeitsraum, in den er sich hineinstreckt und durch diese »leibhafte« Urbewegung seiner selbst inne und habhaft wird.

Da dieser Leib nun weder ein bloßes solipsistisches Phantasiegebilde noch eine bloße Selbstsetzung und Selbstobjektivation eines idealistischen Subjektes ist, sondern eine volle physische Weltrealität, die schon vormenschlich da ist und vormenschlich entwickelt und organisiert wurde, zuletzt als Primatenleib, ist der Mensch im vollen Sinne ab ovo ein »Weltding«, ein lebendiger Körper, eine physische

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Realität. Und als ein solcher lebendig organisierter Körper untersteht er allen physischen, d. h. physikalisch-chemischen und biologischen, Gesetzmäßigkeiten und ist allen physischen Widerfahrnissen dieses Kosmos ausgesetzt. Nichts gibt es im realen Universum, das nicht direkt oder indirekt auf ihn wirken könnte: Hartes und Weiches, Schweres und Leichtes, Warmes und Kaltes, Helles und Dunkles, Süßes und Bitteres, Förderliches und Schädliches, Schönes und Hässliches, Erhebendes und Bedrückendes, Klärendes und Verwirrendes.

Zum Widerfahrnis kann darum alles werden, nicht nur Unlustvolles, Schädliches, Nutzloses, Widriges, sondern auch Angenehmes, Schönes, Förderliches. Zum Leid wird ein Widerfahrnis vom Gesichtspunkt des Leibes aus, wenn es seiner inneren Ordnung, seiner Hinordnung auf seine Umwelt und seinen Bedürfnissen und Intentionen widerspricht. Stolpert ein Mensch, dann ist es nicht erst sein Ich, das reagiert und das Gleichgewicht wiederherzustellen versucht, sondern die vormenschlichen Instinkttätigkeiten »springen an« und »wissen« genau, was zu tun ist. Unordnung und drohende Gefährdung werden ausbalanciert, schon vom Leib her, instinktiv, also vormenschlich und dennoch intentional.

Recht betrachtet ist der lebendige Organismus unentwegt Störungen seiner geordneten Weltbezogenheit und seiner inneren Kohärenz ausgesetzt; und recht betrachtet ist er ständig tätig, seine »Interessen« zu wahren. Ja der vormenschliche Organismus ist auf eine Unzahl von Störungen vorbereitet, ist gewappnet, von der zellulären Ebene bis zu komplexen instinkthaften Bewegungsmustern. Und trotzdem entgeht er tief greifenden Störungen nicht, die ihn »zu Fall« bringen, behindern, beeinträchtigen, erschöpfen, verletzen, beschädigen, krank machen, entstellen und töten. Die Geschichte des Lebens ist eine Geschichte der überwundenen und nicht überwundenen Verletzungen und Krankheiten, und es liegt auf der Hand, dass der Mensch, ja das Leben schlechthin, dem Leib die Möglichkeit, krank zu werden, verdankt. Denn der Leib öffnet uns zur Welt, bietet eine »Außenseite«, die allem zugänglich ist, ja er ist das Medium aller Einwirkungen und Wechselwirkungen im Weltgeschehen. Ohne ihn, etwa gedacht als reine Geister, könnten wir für andere Subjekte nie zum Objekt werden. Es ist der Leib, der uns zu Weltobjekten macht, aber er ist es auch, in, mit und durch den wir als Subjekte in die Welt wirken und in der Welt erscheinen können.

Damit nicht genug, dass der Leib der Schauplatz endloser »Welt-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kämpfe« ist, er ist auch noch in sich selbst ein Quell vieler Leiden. Denn er wird geboren, er ist unreif, er wächst, reift, altert, er hat Grenzen, er verlernt, er vergisst, er irrt sich, er verwirrt nicht selten die Vielzahl seiner nicht immer leicht zu koordinierenden Funktionen. Alles das nicht durch äußere Widerfahrnisse, sondern aus sich heraus. So mündet fast schon zwangsläufig das Altern in Behinderung, Schwächung, Dysfunktion und Krankheit, gleichsam ganz natürlich. Vor allem für den Menschen (wohl kaum für das Tier) ist darum das Altern nicht ganz unberechtigt eine Art »natürliche Krankheit«.

Auch das ist noch nicht alles. Der Leib des Menschen, und zwar nur des Menschen, ist nicht nur von außen und aus der Mitte seiner biologischen Lebensquellen (die etwa das Altern bewirken), sondern vielleicht am massivsten vom Ich her störbar, von seiner personalen Mitte, seiner leiblichen Exzentrizität, die über den Leib hinaus reicht und aufgrund der anfänglichen und lange anhaltenden seelisch-geistigen Unreife des Ich, der Person, des Bewusstseins zum Hauptstörfaktor des menschlichen Lebens wird oder doch werden kann. Tiere erkranken nicht psychosomatisch, psychiatrisch und psychosozial (außer im domestizierten Exil), die menschliche Existenz aber kann die Spannung zwischen Person und Leib nie vollständig schlichten, sie bleibt eine ewige Aufgabe und latente Gefahr, und das um so mehr, als der Gegensatz zwischen der radikalen Endlichkeit des Leibes und der Potentialunendlichkeit des personalen Bewusstseins, des Geistes (im nicht nur rationalen Sinne) unaufhebbar ist. Wie viele Schlafstörungen haben nicht ihren Grund in der Unruhe, Sorge, Angst, Grübelei des Ich? Hier ist der Leib und sein vitales Leben schutzlos der wahrlich nicht geringen Wirkungsmacht des Ichs, der Person, des Geistes ausgeliefert, und zwar »von innen« her, aber nicht von einem vitalen Innen, sondern aus der Dimension des personalen Seins, das wohl im Leibe lebt, auch im Leibe erwacht, aber nicht dem Leibe entstammt und in seiner »Tiefe« und »Höhe« über den Leib hinausreicht.

Hiermit verknüpft sich ein Nächstes, in dem sich das Widerfahrnis aus der äußeren, physischen Welt mit dem Widerfahrnis aus der personalen Welt verbindet: die Welt der symbolischen Kommunikation. Wenn der Vater dem Sohn mit Worten droht, dann bedient er sich zwar des Mediums der physischen Welt, er vermittelt aber seelisch-geistige Gehalte, die, wenn sie aufgenommen werden (was eine Leistung ist!), ihre störende Wirkung primär nicht im Leib, sondern im Erleben des Betroffenen tun, so etwa, wenn der Sohn Angst vor Strafe entwickelt,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die sich dann auch im Leibe auswirken kann, obschon nicht muss, schon gar nicht notwendig in schädlicher Weise. Es ist wichtig festzuhalten, dass zwischen personalem Erleben und Leib eine Art Kapazitätsdifferenz besteht. Während die »Seele« schon längst schwer geschädigt sein kann (das sehen wir oft bei Kindern), fängt der Leib die Störung durch allerlei Kompensationen noch auf und erkrankt oft viel später, eben dann, wenn seine Regulationsressourcen erschöpft sind. Eine echte tiefe seelische Kränkung erzeugt nicht sogleich ein Magengeschwür (ja nicht einmal notwendig eine leibliche Missempfindung), aber wenn sie sich wiederholt oder lange anhält und psychisch nicht bewältigt werden kann, sodass die seelische Erregung (etwa als Angst, Ärger, unterdrückter Hass etc.) ohne Unterlass auf die leiblichen Empfindungen, Strukturen und Funktionen einströmt, dann reißt irgendwann ein leiblicher Zusammenhang und der Mensch wird krank. Wo am Anfang eventuell nur Sprache stand, steht am Ende physischer Schaden. Die Wucht der zwischenmenschlichen Symbolik und ihre Wirkung bis tief in den Leib hinein kann gar nicht überschätzt werden – denn sie kann töten! Nur, hier ist nicht primär der Leib die Quelle der Schädigung, auch wenn sie ohne ihn nicht möglich wäre, da er alle symbolische Kommunikation vermittelt.

Auch das ist noch nicht alles, gibt es doch noch eine wahrlich geheimnisvolle Dimension, die zum Quell des Leidens werden kann und die sich des Leibes bedient: das personale Unbewusste, wie es sich in den Träumen, in Fehlleistungen, psychoneurotischen Symptomen usw. offenbart. Dieses Unbewusste ist streng gegen das vitale Unbewusste, also die letzten (metaphysischen) Quellen der leiblichen Triebe, Bedürfnisse und Instinkte abzugrenzen, wiewohl sich beide engstens verbinden und wechselwirken. Wohl alle neurotischen und primär psychosomatischen Störungen speisen sich aus diesem Unbewussten, dessen Natur von der Psychoanalyse zu erhellen versucht, aber im Wesentlichen aufgrund einer naturalistisch-monistischen Trieb-Libidotheorie verfehlt wurde. Doch auch die verschiedenen Schulen der modernen Phänomenologie und der Neurobiologie scheitern vor diesem Seinsrätsel, wenn sie es auf den Leib, den Organismus und sein »implizites Unbewusstes« zurückzuführen suchen. Sobald ich etwas esse, produziert der Leib (mir) unbewusst Speichel, Magensäure usw. Dies ist gewiss keine Leistung meiner Person als Ich, als Subjekt, während ein Versprecher, mit dem sich ein Verbrecher »sinnvoll« demaskiert, nicht dem Leib, sondern seiner personalen Sinnsphäre entsteigt, die

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bis in ein Un- oder Unterbewusstes reicht, dessen Existenz und Essenz selbstverständlich weder empirisch noch phänomenologisch direkt erkannt und daher nur durch ein geeignetes rückfragendes und rückschließendes Verfahren ermittelt werden können. Das aber durchaus! (vgl. *Brandenstein* 1975, Kap. 6, S. 75: »Das Unbewusste«; *Wandruszka* 2008: »Der Traum und sein Ursprung«, Kap. D). Die Störungsmöglichkeiten, die von diesem personalen Unbewussten ausgehen und das psychophysische Dasein betreffen können, sind grenzenlos und reichen vom harmlosen Tic bis zum Voodootod.

3. Der Zugang zum Leib: seine immanent-transzendente Wirklichkeit

Es wäre nicht abwegig, am Sinn der Frage nach dem Zugang zum Leib, zu meinem Leib und zum Leib des anderen zu zweifeln. Denn, so ließe sich gegenfragen, ist der Leib, vor allem je meiner, nicht gerade die Voraussetzung, das Medium aller Zugänge wozu auch immer? Wir erwachen im Leib, so hieß es weiter oben – aber erwachen wir denn nicht nur in ihm, sondern auch mit ihm, am Ende gar durch ihn? Wenn dem so wäre, könnten wir dann jemals ein Wissen vom Leib, eine Objektivation seiner Realität erreichen? Nun, gegen diesen Zweifel lässt sich dreierlei einwenden.

Zuerst: Wenn wir vom Leib in seiner Totalität rein gar nichts wissen könnten, dann wäre jede Rede von ihm sinnlos, ja sie hätte wohl nie anheben können. Das wäre etwa so, als wollten wir von der Sinneswahrnehmung eines Tieres sprechen, für deren Existenz wir nicht den geringsten Hinweis hätten, sodass sie nicht einmal indirekt und auf langen Umwegen erschlossen oder doch wenigstens vermutet werden könnte. Irgendetwas müssen wir also vom Leib wissen können, fragt sich nur was und wie.

Zum zweiten gibt es keineswegs nur, wie man heute oft sagen hört, das Wissen in objektivierter, gegenständlicher Form. Wäre dem so, dann könnten wir von uns selbst, d. h. im strengen und engen Sinne von je meiner Aktivität, Tätigkeit, meiner »Vollzüglichkeit«, nichts wissen. Das ist aber offensichtlich nicht der Fall, weil wir uns auch ungegenständlich-reflexives Wissen eröffnen können, d. h. auch solche Wirklichkeiten erleben, erfahren und erkennen können, die in keiner Weise gegenständlicher (sondern eben »inständlicher«) Natur sind und

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem Erkennenden gar nicht gegenüberstellbar, dennoch aber (reflexiv) einsehbar sind.

Und drittens könnte es sein, dass wir vom Leibe zwar einiges, auch einiges Wesentliches, aber (wenigstens durch direkte Anschauung) nicht alles erfahren und erkennen können. Und genau das ist erweisbar, denn es gibt drei Quellen der Leiblichkeit, die nur erschlossen, aber wesenhaft nicht angeschaut werden können, sie seien schon hier aufgezählt. Erstens sind alle jene Wirk- und Aktivitätsquellen verborgen, die den Leib zeugen, aufbauen, die seine Bedürfnisse initiieren und die Trieb- und Instinktvorgänge »betreiben«. Kein Mensch weiß, wie, woher und wodurch eine Farbempfindung, eine Sexualempfindung, eine Hungerempfindung, ein Schmerz entstehen. Sie steigen aus dem Leib, aus seiner »dunklen Tiefe« auf und kommen gleichsam über uns. Es ist nicht das Ich, die Person, das personale Subjekt, das die Leibempfindungen und Leibregungen bewirkt, und die neurophysiologischen, überhaupt physiologischen Prozesse sind nur (notwendige) Bedingungen, aber erweisbar keine hervorbringenden Ursachen, keine aktiv bewirkenden Gründe der leiblichen Regungen. Wer oder was tut dies aber dann? Das ist empirisch und phänomenologisch nicht aufklärbar, das kann jedoch durchaus erschlossen werden. Zweitens tauchen in unserer gesamten Leiblichkeit unaufhörlich ichhafte oder doch wenigstens ichverbundene, also personale Phänomene auf, von deren Herkunft und Zustandekommen wir uns ebenfalls unmittelbar keine Rechenschaft geben können. Zu ihnen zählen die Träume, aber auch der Gedanken-, Vorstellungs-, Phantasie-, Erinnerungs-, Gefühlsstrom, der sich wie unwillkürlich im Erleben einstellt. Das Meiste davon habe ich nicht gewollt, sondern es »kommt einfach« und ist »einfach da«. Woher, wie, wodurch, ja jetzt müssen wir fragen, durch wen wird es aber in mein Erleben gesetzt? Eine Leibempfindung wie ein Kribbeln mag noch eine apersonale Quelle zum Wirkgrund haben, aber die unwillkürlich einschießende Erinnerung an meinen verstorbenen Vater, das plötzlich auftauchende Bild eines Baches aus der Kindheit lassen sich apersonal, nichtichhaft, instinkthaft nicht denken. Und drittens erleben wir den Leib zwar als räumliche Wirklichkeit, als Körper, aber doch grundverschieden von allen Körpern (und Leibern!), die uns umgeben: An je meinen Leib bin ich nämlich im Unterschied zu allen anderen Körpern und Leibern dieses Universums von Anbeginn und unaufhebbar gebunden. Wer oder was bindet mich da, hat mich gebunden, sogar gegen meinen Widerstand? Da

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erweisbar alle drei Quellen der Leiblichkeit existieren, da je meine Leiblichkeit ohne diese Quellen unmöglich wäre, und da sie alle drei erweisbar nicht-gegenständlicher Seinsart sind, eben weil sie originäre Aktivitäts-, Tätigkeits- und Wirkquellen darstellen, kann die Leiblichkeit nicht bis auf ihren Grund durchschaut, bestenfalls erahnt und erschlossen werden. Folgt daraus aber, dass wir nichts von ihr wissen können? Das ginge zu weit. Warum?

Wir sind unmittelbar Leib, sind Leiblichkeit und das erlebend, also wissen wir um sie, irgendwie, in irgendeiner Weise des Inneseins, des Leibhabens, des unmittelbaren und doch intentional vollzogenen (deshalb nicht notwendig reflexiv bewussten) Spürens oder Spürbewusstseins. Ohne solche *Spürakte* könnte sich der Leib gar nicht zeigen, wäre nicht erlebbar, und also sind diese spezifischen subjektiven Wahrnehmungsakte des Spürens die »transzendentale« Voraussetzung der Leiberfahrung. Umgekehrt blieben diese Spürakte leer und könnten sich nicht vollziehen, wenn sich der Leib ihnen nicht eröffnete und mit seinen spezifischen Empfindungsqualitäten darböte. Darin zeigt sich wiederum, dass wir als Erlebende eo ipso Subjekte sind, selbsttätige, in diesem Sinne substanziale Wesen, die sich sowohl auf Anderes als auch reflexiv auf sich selber richten und beziehen können und dabei eine direkte, wenn auch immer perspektivische Anschauung des Erschauten vollziehen. Ja es lässt sich beweisen, dass zum Sein des Erlebens, des Erlebenkönnens überhaupt notwendig die Fähigkeit gehört, auch sich selbst erleben zu können. Zwar erwacht im Falle des Menschen das reflexive Erleben, das Sichselbstwissenkönnen, später als das Erleben des Anderen, der Welt, aber daraus, wie oft geschieht, zu schließen, es könne auch ein Erleben ohne Fähigkeit zur Reflexion, ohne Sicherleben geben (etwa beim Tier oder beim Kleinkind) ist erweisbar falsch. Kurzum: Wir können uns selbst als Nicht-Gegenstände, als »Inständliches«, damit auch in unserer eventuell bestehenden leiblichen Ungegenständlichkeit erfahren und erkennen. Und schließlich haben wir es im Falle der Leiblichkeit keineswegs nur mit einer ungegenständlich-inständlichen, sondern sogar wesentlich mit einer gegenständlichen, dinghaften Wirklichkeit zu tun, die im Erleben sehr wohl gegenüberstellbar ist, und zwar (von ihren Quellen abgesehen) sogar in ihrer Totalität.

Was aber ist uns da zuallererst gegeben? Was erleben wir, wenn wir vom Leib, von der Leiblichkeit sprechen? Der Leib in seiner spezifischen Wirklichkeit taucht noch nicht mit dem Erleben überhaupt

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf, denn es gibt ein durchaus leibfreies Erleben z. B. von Gedanken, Vorstellungen, Erinnerungen, Phantasien, Wünschen, Hoffnungen, Sorgen, Vorsätzen usw. wie etwa im Traum[1] oder in der weltvergessenen Phantasie. Wohl lässt sich demnach ein Subjekt denken, das nur um solche Dinge weiß, aber dann würden wir annehmen müssen, es wüsste nichts vom Leib, ja es besäße einen solchen überhaupt nicht. Nein, der Leib taucht da auf, vor allem mein Leib, wo ich mich an *ganz bestimmte sinnliche Qualitäten gebunden* fühle – an die Schwere des Leibes, seine Wärme und Kälte, an den Atem und seinen Rhythmus von Enge und Weite, an Druck, Spannung und Entspannung in den verschiedenen Leibesregionen, an Hunger, Durst, Müdigkeit, Ermattung, Frische, Ausscheidungsdrang, Wollust, Kribbeln, Jucken, Schmerzen, an das Pochen des Herzens, das Klopfen von Adern, das Strömen des Blutes und vieles, vieles, ja endlos vieles mehr. Der Leib erscheint zunächst als ein *dynamisch-bewegtes und doch irgendwie festes und umgrenztes Ganzes von organisch verbundenen und ineinander übergehenden Empfindungsqualitäten*, von »Gespürtem«, das mit seiner Qualität (Schwere, Klang, Farbigkeit, Hunger etc.) gleichsam randvoll gefüllt und im Gegensatz zu eher »abstrakten« Gegenstandsbestimmungen wie Räumlichkeit, zahlenhafter Gliederung, Zeitlichkeit und sonstigen formalen Bestimmtheiten der Leibwirklichkeit eigentümlich »farbig«, »lebendig«, sinnlich-anschaulich, konkret und einzeln-individual ist. Denken wir uns probatorisch alle Empfindungsqualitäten des Leibes weg, sowohl die epikritischen als auch die protopathischen, die »äußeren« wie die inneren, die nahen wie die fernen, die Lokal- wie die Vital- und Drangempfindungen, dann bleibt nichts vom Leib übrig bzw., es ist unmöglich, von ihm noch irgendetwas bzw. etwas Weiteres zu erfahren. Kurz: Die spezifischen Qualitäten der Leiblichkeit, die sinnlichen Empfindungen, die uns in der unmittelbaren Spürwahrnehmung aufgehen, sind der erste, unmittelbare und direkte Zugang zum Leib. Eine Leibgegebenheit vor dieser Erfahrung, also a priori vor der sinnlich-gespürten Erfahrung, ist unmöglich. Wohl wird der Leib als ganzer erfahren und nicht erst

[1] Die erlebte Leiblichkeit im Traum ist natürlich nicht die reale, sondern nur eine phantasmagorierte Leiblichkeit und deswegen eigentlich gar keine Leiblichkeit. Wir sind auch nicht unmittelbar in unserem Erleben an sie gebunden, was viele Träume beweisen, in denen der »Leib« sich fundamental verändert, auflöst, stirbt, wiederaufersteht usw.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aus den einzelnen Sinnesqualitäten sekundär zusammengesetzt, da hat *Scheler* (1954, S. 410) Recht,[2] und natürlich erfolgt diese Wahrnehmung intuitiv, d. h. unmittelbar und mit einem ganzheitlich-umfassenden »Griff«, aber sie bedarf der qualitativen Basis der »Empfindnisse« (*Husserl*, s. Kaulbach 1980, S. 183), und eben diese sind wesenhaft gegenständlicher Natur, auch die allgemeinen Vitalempfindungen der Frische, Kraft, Müdigkeit, die keine subjektiven Vollzüge, Akte, Zustände, sondern entweder gegenständliche Zustände oder gegenständliche Prozesse sind. Darum ist es ein phänomenologisches Vorurteil, das jeden Zustand und jeden Prozess als Akt oder Aktäquivalent ansehen will. Auch die Dunkelheit der Nacht ist ein Zustand, der Aufgang der Sonne ein Prozess, deswegen aber noch nicht ein subjektiver Selbstvollzug, ein Akt oder selbstaktiver Zustand. Die Frage, welche Qualitäten wir zuerst wahrnehmen, ob es vielleicht sogar eine allererste, allerunterste, fundamentale und den gesamten Leib einheitlich umfassende Empfindungsqualität, einen solchen primären gegenständlichen Empfindungszustand gibt, werden wir später versuchen zu klären. Es spricht vieles dafür.

Mit der leiblichen Erfahrungsbasis der gegenständlichen Empfindnisse ist natürlich nicht geklärt, wie wir erlebnismäßig zu ihnen kommen, wer oder was sie erzeugt und uns gibt. Sicher ist nur, dass wir selbst es nicht sind, die das zu leisten vermögen. Ein von Geburt an Blinder kann sich keine Farben erzeugen – Analoges gilt für alle Empfindungsqualitäten; sie sind personal nicht erzeugbar. Aber wie und woher stammen sie dann? Vom Gehirn, wie es heute heißt? Das führt leicht erweisbar zu Zirkelschlüssen und Selbstwidersprüchen. Die Quellen der Empfindnisse sind zunächst verborgen, und das sollte nicht durch voreilige »Erklärungen« und das ihnen zugrunde liegende Kausalbedürfnis übersprungen werden. Halten wir dieses Nichtwissen aus!

Am deutlichsten wird der Zugang zu unserer Leiblichkeit, wenn sich der Leib in seiner spezifischen Seinsweise aufdrängt oder entzieht. Das ist besonders der Fall bei den Trieb- und Drangempfindungen: Hunger, Durst, Atemnot, Ausscheidungsdrang, Schläfrigkeit, Schmerz, Erschöpfung, »Einschlafen« der Glieder, Appetitverlust usw. lassen sich nur mühsam unterdrücken bzw. hervorholen und beweisen so ihre dynamische Präsenz, ja im Falle der sich aufdrängenden Empfindungen

[2] Der Leib »fundiert, oder seine unmittelbare Totalwahrnehmung fundiert sowohl die Gegebenheit Leibseele wie die Gegebenheit Leibkörper.«

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihren an das Ich, an die Person gerichteten »Willen«, dem Leib, seinen Intentionen und Bedürfnissen zu genügen. Denn es ist die sehr wundersame Eigenart der menschlichen Leiblichkeit, dass sie die handlungsmäßig zu erreichende Befriedigung ihrer Grundbedürfnisse im Gegensatz zum Tier aufgegeben und an die Person, das personale Ich abgegeben hat. Nicht der Leib isst, wenn er Hunger hat, sondern ich muss dafür sorgen, dass der Hungerempfindung und dem Nahrungsbedürfnis entsprechend Speise zugeführt wird. Diese Handlung ist keine Instinkthandlung mehr, kein »Gattungsakt«, sondern ein Ichakt, der auch verweigert, verschoben, variiert werden kann und im Übrigen verstanden und erlernt werden muss. Hier steht das Ich im Dienst des vitalen Lebens.

Damit wird Weiteres offenbar: Wohl ist der Leib eine erlebte Realität, ein Phänomen, aber er entstammt und agiert aus nicht erlebbaren Tiefen und Hintergründen. Vor allem ist er ein selbständiges Wesen, eine material eigenständige Wirklichkeit, die auch existiert, ja sich erhält, atmet, verdaut, Blut verteilt usw., wenn ich völlig bewusstlos bin wie im Tiefschlaf. Das, was ich von meiner Leiblichkeit erlebe, ist das, was erlebbar ist, bewusst werden kann. Insofern ist sie aber nicht mehr selbständig, sondern abhängig von meiner Aufmerksamkeit, Intentionalität, Wahrnehmung, meiner Kognition, meinen Emotionen, Vorstellungen, Konzepten usw. Was der Leib in sich, als an sich seiendes, selbständig-substanziales Gebilde ist, ja worin seine Selbständigkeit überhaupt besteht, kann schon aus rein logischen Gründen nicht erlebt und erfahren werden. Dies muss und kann erschlossen werden, eine wahrlich sehr schwierige und tief schürfende Analyse, die durchschlagend wohl erstmals *Brandenstein* (1966, S. 261–288) in seiner Wirklichkeitslehre (Metaphysik) geleistet hat und dort ausführlich studiert werden kann. Hier möge der Hinweis genügen, dass sowohl die wirkenden Quellen des leiblichen Geschehens als auch die Leibgebundenheit je meines Erlebens und Bewusstseins als auch die anzunehmende, direkt nur im Handeln erfahrbare widerständige Selbständigkeit der Leiblichkeit notwendig eine Transzendenz implizieren, die sich zwar in die Immanenz des Leiberlebens erstreckt, aber nicht unmittelbar erfahren werden kann, nichtsdestotrotz zwingend vorausgesetzt werden muss, wenn wir den Leib nicht bloß als Phantasma, als reines Bewusstseinsgebilde deklarieren wollen. Im Übrigen wäre jede Kommunikation und Wechselwirkung mit der Welt, zumal mit anderen Subjekten unmöglich, wenn der Leib nur

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bewusstseinsimmanent (wie z. B. im Traum!) existierte. Verhielte es sich so, fehlte das Medium, das der Leib neben der sonstigen physischen Umwelt darstellt und das zwischen Subjekten vorliegen muss, damit sie einander begegnen können. Die *unmittelbare* Wirkung eines Subjektes auf ein (gleichrangig) anderes Subjekt wäre nämlich mit der Zerstörung der Subjektivität des Letzteren verbunden. Der Leib ist die notwendige Voraussetzung von Weltexistenz und Weltwechselwirkung, letztlich von aller Kommunikation, und er allein garantiert die Unantastbarkeit der personalen Freiheit und Würde. Genau darin aber manifestiert sich seine Bewusstseinstranszendenz, Bewusstseinsüberstiegenheit. Damit wird klar, dass der Leib in seiner gesamten Realität notwendig eine jede Phänomenologie, also auch die hier vorgelegte, übersteigt. Doch soll wenigstens die Grenze angegeben werden, über die der Leib als volle Realität hinausreicht, des Weiteren die Methode benannt werden, mit der dieser Ausgriff möglich ist. Darauf komme ich wiederholt zurück.

4. Die Grundstruktur des Leibes: sinnliche Fülle, dynamische Ordnung, substantielle Medialität

Die deutsche Sprache besitzt für eine der fundamentalsten Realitäten, ja in gewissem Sinne *die* fundamentale Realität des menschlichen Daseins ein Wort, das andere Sprachen auffälligerweise nicht vorweisen. Es ist das Wort »Leib«, das sich im Mittelalter aus dem Wort »lip« herausgebildet hatte und dort nicht nur Leib, sondern überhaupt Leben bedeutete. Hierin offenbart sich eine tiefste Wahrheit und Weisheit, die es allerdings philosophisch zu heben und zu klären gilt. Was meint hier Leben? Und wie hängen Leib und Leben zusammen? In jedem Fall ist der Leib ein besonderer Körper, nämlich ein lebendiger Körper. Aber was heißt dies genauer? Als »lebendiger Raum« ist der Leib irgendwie zugleich aktiv und passiv, Vollzug und Erleiden, Wille und Vorstellung (*Schopenhauer*, s. Kaulbach 1980, S. 182), Subjekt und Objekt, innen und außen, raumloses Zentrum und räumlich entfaltete Peripherie, er ist ein zugleich ungeteiltes und doch räumlich teilbares Dasein (*Hegel*, s. Kaulbach 1980, S. 182), ja er ist erlebnismäßig eine *Ur- und Grundgegebenheit*, die nämlich des primordialen Einwohnens, besser noch, wenn auch sprachlich unschön, des *primordialen Eingewohntseins eines subjektiven Seins*, das weder auf bloß physikalische Körper noch

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf das reine Ich oder die Person zurückgeführt werden kann (haben doch auch Tiere einen Leib!).

Und trotzdem wird im Falle des Menschen diese unableitbare Urgegebenheit des Leibes nur dadurch erlebbar, dass sie genommen, angeeignet und »konstituiert«, d. h. rezeptiv aufgenommen und nachgestaltet, »rekonstruiert« wird. Das wird schon dadurch bewiesen, dass wir z. B. so sehr in abstrakte, etwa mathematische Gedanken versunken sein können, dass wir die eigene Leiblichkeit (obschon im Hintergrund stets da) als erlebte Wirklichkeit völlig aus dem inneren Auge, ja aus dem Spürbewusstsein verlieren. Damit aber beinhaltet die menschliche Leiblichkeit eine unaufhebbare innere Differenz, eben die von Urgegebenheit und Urgenommenheit, von Geworfenheit und Entwurf, von Auferlegtheit und Konstitution – Zweiheiten, die eine innigste Lebenseinheit in Lebenszweiheit bilden. Und nur aufgrund dieser Lebenszwei-einheit kann sich der Mensch an seinen Leib gebunden fühlen, denn ohne diese Differenz (die natürlich immer schon da ist, aber erst später explizit bewusst wird) wären wir wie die Tiere: differenzlose Leiblichkeit, bloß tierischer Leib. Und in der Tat, das Tier, so unterstellen wir, kann sich gar nicht an seinen Leib gebunden und ausgeliefert fühlen, und somit haben wir es hier mit einem Spezifikum der menschlichen Existenz zu tun: An nichts anderes fühlen wir uns so unmittelbar gebunden wie an den eigenen Leib, an bloße physikalische Körper nicht, nicht an andere Leiber, nicht an ideale, z. B. gedachte Körper, nicht an andere Personen. Wenn dem aber so ist, drängt sich erstens die Frage nach dem innersten Verknüpfungspunkt dieser Gebundenheit auf, zweitens die Frage, wie sie zu denken ist, und drittens wie es dazu kam. Am schönsten lässt sich diese fundamentale Gebundenheit des Erlebens im Leib wohl als Einwohnung, Einfleischlichung (Inkarnation) umschreiben, eben als je mein Leib-Sein, »Sein« hier passiv und aktiv zugleich genommen. Nur im Falle des Menschen dürfen wir darum die Formeln aufstellen: Ich vollzieht sich als Leib, Leib vollzieht sich als Ich. Was aber heißt hier Leib genauer?

Zuallererst dies: Leib heißt, ein sinnlich-dynamisches, raumzeitliches Ganzes aus organisch ineinander gewobenen Teilen zu sein, belebt, durchpulst von Bewegung, Strebung, Bedürfnis, Tat. Diese Belebtheit ist das, was wir Vitalität nennen, eine Qualität, die den ganzen Leib umfasst und durchgreift, eine *grundlegende Gemeinempfindung*, der wir uns in der Regel gar nicht bewusst werden, so nah, so selbstverständlich ist sie da. Und doch ist sie spürbar, durchaus, ganz

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

präzise, etwa als Kraft, Frische, Wohlsein oder vielleicht noch prägnanter im Entzug als Unwohlsein, Schwäche, Erschöpfung, Ermüdung, Kraftlosigkeit, Adynamie, Antriebslosigkeit. Handelt es sich hierbei um etwas typisch Menschliches? Aller Wahrscheinlichkeit nicht. Alles Leben ist leibhaft, alles Leben erlebt sich ganzheitlich, schon das der Amöbe, vielleicht sogar des Virus und der plasmalosen DNA. Ja wir dürfen annehmen, dass die ganzheitliche Gesamtempfindung der eigenen Leiblichkeit bei einer Amöbe viel »klarer« da ist als bei uns, da der Amöbe die reich gegliederte Komplexität unserer Leiblichkeit abgeht. Schon die Vielfalt der einzelnen Sinnesorgane ist mit einer Fülle von lokalen Sinnesempfindungen verbunden, die den einfachen Tieren sicher fehlt und wechselnd prägnante Inseln (*Schmitz* 1965, S. 25–28) des Leibempfindens bilden. Von dieser Gemeinempfindung ist manches zu sagen. Sie ist zunächst räumlich-ganzheitlich, nicht lokal begrenzt, nicht organgebunden; sie ist wohl auch kein Drang (wie der Hunger etc.), sondern stellt eher den sinnesqualitativen Untergrund, Boden, Träger aller lokalen und spezifisch triebhaften Empfindungen dar. Variabler zeigt sie sich schon in der Zeit, eben z. B., wenn sie geschwächt wird oder vergeht, aber sich auch wieder erfrischt und »auflädt«, z. B. nach einer herzhaften Mahlzeit oder wenn sich ein Halberfrorener aufwärmt und von ihrer sinnlichen Kraft durchströmt wird. Dagegen muss entschieden betont werden, dass die Gemeinempfindung keineswegs, wie *Scheler* (1947, S. 12) etwa von der Pflanze annimmt, ein Gemeingefühl ist. Sie ist überhaupt kein Gefühl, das immer ein Akt oder subjektiver Zustand ist, sondern die Gemeinempfindung ist eine objekthafte Empfindung, kein Akt, kein subjektiver Selbstvollzug, sondern das qualitative Moment der gegenständlich-basalen Zuständlichkeit des Leibes. Als solche muss sie akthaft vom erlebend-wahrnehmenden Subjekt gespürt werden, weswegen es eine empfindungshaft indifferente Leiblichkeit im Sinne *Schelers* (1954, S. 413 ff.) nie geben kann. Alles Leibliche ist stets total konkret, qualitativ, sinnlich, einzeln (was das Dumpfe, Unscharfe, Strahlende z. B. von Schmerzen nicht ausschließt). Ob die Pflanze schon Empfindungen hat (was *Scheler* ablehnt, 1947, S. 12 ff.), etwa auch eine umfassende Gesamtempfindung aufweist, ist sicher schwer zu entscheiden. Da sie nicht wie das Tier zentriert und zu einer geschlossenen Ganzheit verdichtet ist, dürfte ihr Empfindungsleben weitaus lockerer, durchlässiger und als Ganzheit nur schwach ausgeprägt sein, aber doch wohl nicht prinzipiell fehlen. Im Gegensatz dazu kommt der basalen Gesamtem-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

pfindung des Tierorganismus, schon des Einzellers, eine besondere Funktion zu: Sie hebt das Lebewesen als ganzes qualitativ von seiner Umwelt ab, definiert im Raum einen absoluten Ort, zentriert und individualisiert das Lebewesen und spannt auf diese Weise zwangsläufig eine einmalige Perspektive auf (point de vue, *Leibniz*, s. Kaulbach 1980, S. 179), die bedingt, dass die Umwelten zweier Lebewesen nie gleich sind. Wir sehen: Sowohl qualitativ als Gemeinempfindung als auch quantitativ-geometrisch als Ort, Raum, Größe, Gestalt, Perspektive formiert sich das Lebewesen in neuer Weise gegenüber der Umwelt. Das ist aber nicht alles. Auch logisch-funktional bzw. kontextuell-relational stellen sich neue Strukturen ein. Denn mit jedem Lebewesen wird durch seine qualitativ-quantitativ-kontextuelle Eigenart eine spezifische Umwelt herausgehoben und organisiert: Schon der Malaria-Einzeller hat eine andere Umwelt als der Amöbenruhr-Einzeller. All das leistet die erste und fundamentale Urqualität des Lebens, die Gemeinempfindung, die auch noch bei den höchsten Lebewesen, wenn auch unendlich »überbaut«, da ist und im »Gemeinsinn« gespürt und erlebt werden kann. Ohne diese Ganzheitsempfindung verschwände das Leben, und die nach *Locke* fälschlicherweise primär genannten quantitativen Eigenschaften des Lebens verlören ihre Basis, was beweist, dass die Qualität, die sinnliche Empfindung im Falle der Leibwirklichkeit das Erste und Grundlegende ist.

In diese oft verkannte ganzheitliche Gemeinempfindung gliedern sich mit der Zunahme der organismischen Komplexität immer mehr neue Sinnesqualitäten, Empfindungen ein, sicher schon beim Einzeller, etwa beim hochkomplexen Pantoffeltierchen. Es kommen die Lokalempfindungen der einzelnen Sinnesorgane hinzu und die Drangempfindungen der einzelnen, sich immer differenzierter entwickelnden Leibbedürfnisse, sodass sich ein dynamisch-wogendes, meist zyklisch rhythmisiertes, dennoch fest gegliedertes Empfindungsleben ausbildet, das aufgrund der zunehmenden Differenziertheit, Komplexität und Dynamik der leiblichen Prozesse, Funktionen und Gestalten neue, tiefere Dimensionen eröffnet und vermittelt. Mit der Zunahme der Vernetzung, der sinnhaften Bezogenheit offenbart sich nämlich immer stärker und reicher das, was wir mit *Nietzsche* (s. Kaulbach 1980, S. 183) und *Merleau-Ponty* (s. Kaulbach 1980, S. 184) die *leibliche Intentionalität*, das leibliche Sein-zur-Welt (etre au monde) nennen können. Lebewesen streben, wollen, weisen zurück, suchen aus, verwerfen, probieren usw. Mit der Zunahme der differenzierten Gestaltbildung

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kommt es dann immer offensichtlicher zur Selbstdarstellung des Lebewesens: Es zeigt sich, will sich zeigen, zeigt etwas von sich, d. h. von seiner »Innerlichkeit«, wie *Portmann* (1965, S. 193–212) sagt. Kurz: Es drückt sich aus. Was es da zunehmend ausdrückt, sind nun Wesenszüge, die nicht mehr leiblich-empfindungshafter Natur sind und die wir nur aus uns selbst unmittelbar kennen, im tierischen Leben aber ausgedrückt finden: Gefühle wie Wünsche, Ängste, Zorn, Neid, Liebe, Vertrauen, Scham, Trauer, dann kognitive Strebungen und Regungen wie Neugier, Interesse, Verwunderung, die Suche nach einer Problemlösung, ein freudiges Wiedererkennen, Gedächtnis, Erinnerung, dann Vorstellungskraft und Phantasie, schließlich das gesamte Aktivitätsfeld des Wollens mit Kampf- oder Fluchtbereitschaft, Anpassung und Unterwerfung, Führen und Folgen, Hegen und Pflegen, Bauen und Zerstören, mit Entschlusskraft, Durchsetzungswille, Lustaufschub, Selbsthingabe, Selbstaufgabe u. v. a. m. Auch wenn wir keinem Tier den Besitz der vollen echten Personalität zusprechen, so kann füglich im Gegensatz zur alten, z. B. aristotelischen Tierpsychologie nicht geleugnet werden, dass in den höheren Tieren alle personalen Eigenschaften, deren wir uns im Selbstgewahrsein bewusst sind, präludiert werden. Wir können sagen: Im Tier ist keine Person, kein Ich unmittelbar da, aber es drückt sich darin das Personale aus, analog etwa einem Gemälde von Picasso, in dem sich ebenfalls die Person, der Geist, die Seele des Malers unzweifelhaft und plastisch ausdrückt, ohne doch in diesem Gemäldeding anzuwesen. Allerdings, im Unterschied zum Picassogemälde, in dem sich eine individuelle Person ausdrückt, drückt sich im Tier sein »Gattungsgeist«, eine »Gattungsperson« aus. Im Schimpansen, in allen Schimpansen eine typisch andere als im Gorilla. Dabei fungiert das Einzeltier wie ein Exemplar für die darin zum Vorschein kommende Gattungskraft und ist dieser auch bis zur völligen Instrumentalisierung untergeordnet. Das Individuum zählt nichts oder fast nichts, die Gattung alles, *während im Falle des Menschen Individuum und Gattung ranggleich sind*. Wie die Erfahrung lehrt, ist in dieser Diskrepanz, Spannung und Dialektik eine der größten Leidensquellen des Menschen zu sehen. Damit sind wir bei einer neuen Realität, einer neuen Stufe des Organischen, einer neuen Dimensionalität des Weltseins angekommen: beim personalen Leib.

Wodurch wird der animalisch belebte Leib Person? Auch wenn die moderne Biologie das Orthogenese-Modell, also die Annahme einer übergeordneten Sinnrichtung in der Evolution ablehnt, so bestreitet

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

doch niemand, dass in der dominierenden und am weitesten vorangeschrittenen Evolutionsreihe der Organismen, nämlich der der Säugetiere und Primaten, eine Zunahme an Differenzierung, Komplexität, Integration und Zentrierung zu verzeichnen ist. Vor allem im Zentralnervensystem des Gehirns schlägt sich diese Entwicklung sichtbar nieder, und in der Tat hat sie zu Organismen geführt, die im hohen Grade gestaltmäßig, funktional, ethologisch und im Ausdruck individualisiert sind. Wenn die Interpretation der Befunde richtig ist, dann können Schimpansen sogar das Ichsagen lernen (*Thies* 2004, S. 46), wobei hier allerdings ein grundsätzlich unlösbares Problem der Verifikation besteht. Wenn die Schimpansin Washoe, der die Zeichensprache der Taubstummen beigebracht worden war, auf die Frage, was das da im Spiegel sei, antwortet: »Ich, Washoe.«, dann folgt daraus nur, dass sie das Objektding »Spiegelbild« mit dem Objektding (oder Subjekt?) des eigenen Organismus identifiziert. Es folgt daraus aber keineswegs, dass sie über die Möglichkeit eines direkten reflexiven Bewusstseins verfügt, eine Möglichkeit, die logischerweise nie, schon gar nicht von außen, d. h. empirisch-objektiv, nachgeprüft werden kann. Vielleicht sieht sich Washoe selbst auch nur als Ding und kann sich als Selbstvollzug gar nicht konstituieren und wahrnehmen, was die »Selbstidentifizierung« im Spiegel als bloße Identifikation zweier Objekte entlarven würde.

Wie dem auch sei, gewiss jedenfalls ist das Gehirn der Menschenaffen und Affenmenschen das komplexeste Organ im Tierreich und spiegelt einen langen Zentralisationsprozess wider. Doch nie, auch beim Menschen nicht, führte diese Zentralisation zu einer eigenen Zentralinstanz innerhalb des Gehirns. Natürlich müsste eine solche wieder räumlich ausgedehnt sein, sodass auch in ihr nach einem weiteren Zentrum gefahndet werden könnte. Es scheint, dass die Evolution das nicht benötigt und hier stoppte. Sicher aber ist es sinnlos, im räumlich ausgedehnten Gehirn eine unräumliche Instanz, heiße sie nun Geist, Seele, Ich, Bewusstsein oder wie auch immer zu suchen. Und noch törichter ist es, eine solche Instanz zu leugnen, weil man sie im Gehirn nicht gefunden hat. A priori aber lässt sich immerhin sagen, dass die nicht mehr überbietbare obere Grenze, der Apex der Zentralisation des Organismus nicht ein räumliches Gebilde sein kann (denn das ließe sich endlos weiter zentralisieren), sondern eine unräumliche Wirklichkeit. Genau diese aber würde die organismische Zentralisation nicht nur auf die Spitze treiben, sondern transzendieren, ja absolut,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

d. h. durch einen »unendlichen« oder kategorialen Sprung, überbieten. Denn auf räumlich zunehmend zentrierende Weise lässt sich solch eine Instanz nie erreichen und also auch nicht finden. Gibt es aber im Lebewesen solch eine Instanz?

Empirisch lässt sich dies nicht klären, aber phänomenologisch ist die Antwort eindeutig: Ja es gibt sie, es handelt sich um je mich. Es ist mein Ichsein, das ein Zentrum, einen innersten Bezugspunkt (ein »Selbst«) bildet, das nicht gesteigert werden kann, schon allein deswegen, weil das Ichsein nicht räumlich ausgedehnt ist, auch nicht sinnesqualitativ bestimmt ist, sprich objekthaft-dinglich angeschaut werden kann, sondern nur als Vollzug und im reflexiven Vollzug erfahren wird, das aber durchaus und ganz konkret, individual, anschaulich, etwa als wünschendes, trauriges, entschlossenes, denkendes, fragendes etc. Ichsein.

Stimmt all dies, dann ist in der natürlichen Zentralisationsdynamik der Evolution eine Zentralisationshöhe erreicht worden, die auf dem Wege der Evolution, d. h. der räumlich zunehmenden Zentrierung, gar nicht hat erreicht werden können! Und doch ist sie da, ja sie wurde sozusagen virtuell von der Evolution angezielt, nämlich als jene letztmögliche Instanz, auf deren Stufe der Organismus aus einem unräumlichen »Punkt« heraus sich seiner selbst, und zwar nicht als äußeres Objekt wie Washoe, sondern als innerer, als unmittelbarer Vollzug selbst inne wird. Genau diese Instanz nennen wir Ich, und eben sie macht den Kern dessen aus, was wir Person nennen, weil Person heißt, sich seiner selbst bewusst sein, sich selbst ergreifen, bestimmen und steuern können.

Was aber ist das Ich?[3] In weiten Teilen der heutigen Philosophie und Wissenschaft besteht eine ausgeprägte Ichfeindlichkeit. Entweder wird das Ich als nicht existent oder als bloß sprachliches bzw. logisches Subjekt oder als bloßes Reflexionsmoment des Selbstbewusstseins oder als soziale Rolle, soziale Identität angesehen. Schon am Anfang des 20. Jahrhunderts gab es einen regelrechten Ichstreit (Fröbes 1920), auf dessen einer Seite prominente Gegner wie Mach, Ziehen, Ebbinghaus und Wundt, auf dessen anderer Seite prominente Befürworter wie Lotze, Brentano, Dilthey, Sigwart, James, Österreich, Schuppe, Geyer standen. Husserl schwankte und wechselte mit der 2. Auflage der Lo-

[3] Ausführlich zum Ich und der Ichstruktur vergleiche *Brandenstein* (1947, S. 340–413; 1955, Kap. 4)

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gischen Untersuchungen von den Ichgegnern zu den Ichbefürwortern über. Ich kann an dieser Stelle das gesamte Problem nicht aufrollen, es reicht in große metaphysische Tiefen. Einige Hauptfehler auch der heutigen Ichgegner lassen sich jedoch zusammenfassend anführen:

– Wie schon Hume fahnden sie nach dem Ich im Bezirk der sinnlichen oder auch unsinnlichen Vorstellungen, finden es nicht und bestreiten darum seine Existenz.
– Aus der Tatsache, dass das Ich im Sinne des reflexiv expliziten Selbstbewusstseins erst im Laufe der Ontogenese, etwa im 2. Lebensjahr entsteht, schließen sie auf seine Irrealität oder epigenetische Bedeutungslosigkeit.
– Da die Gegner fast immer voraussetzen, dass es keine unräumliche Wirklichkeit gibt, sondern alle Wirklichkeit des Menschen leiblich bzw. räumlich sei, lehnen sie ein unräumliches Ich von vorneherein ab.
– Wenn, wie von den Gegnern vorausgesetzt, der Leib (bzw. die Evolution) die reale Wirkursache alles seelisch-geistigen Lebens ist, dann kann aus und durch ihn gar nichts Unräumlich-Ichhaftes entstehen, also kann es kein Ich geben.
– Wenn überhaupt, dann gibt es, so viele Ichgegner, nur ein Du und ein Wir bzw. ein Ichsein im Felde des Wir und niemals ein Ich als substantiell-eigenständige, gar noch wirkkräftige, geistig kausale Wirklichkeit. Das Ich ist nur das Wissen um sich selbst (der Beobachter im Gehirn), aber wirken tut nur der Leib (bzw. der Organismus bzw. das Gehirn). Hier stimmen Phänomenologen und Neurobiologen oft in seltsamer Eintracht überein.

Alle diese »Argumente« bzw. Behauptungen lassen sich als Vorurteile oder Irrtümer entkräften. Zunächst ist zu bestätigen, dass das explizit reflexive Selbstbewusstsein (dessen Existenz niemand leugnet!) im leiblichen und zwischenmenschlichen Leben in einer gewissen Entwicklungsphase erscheint. Wenn wir nur dieses Reflexionsbewusstsein Ich oder Person nennen, dann ist der Mensch vor diesem Zeitpunkt rein definitorisch freilich keine Person und hat kein Ich. Ist aber ein tieferes philosophisches Besinnen nicht aufgerufen zu fragen, wer oder was den reflexiven Selbstbezug initiiert und herstellt? Und schon wird klar, dass hier eine Fähigkeit, ein Aktivitätspotential vorausgesetzt werden muss, dessen Natur nicht einfach der Leib ist, da auch Tiere einen Leib haben, aber jenen Selbstbezug nicht spontan zu Wege bringen. Auch lehrt die Empirie, dass das kleine präreflexiv-vorsprachliche Kind

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durchaus seiner selbst unmittelbar, etwa handelnd oder sich beziehend, inne ist und seinen Willen, oft auch Widerwillen sehr deutlich zum Ausdruck bringen kann. Wenn ein 8 Monate altes Kind im Moment lacht, wo die Mutter zur Türe hereinkommt (und z. B. erschrickt, wenn ein Fremder hereinkommt), dann ist das bestimmt kein instinktiver Reflex, sondern eine ganz persönliche Reaktion, die die Fähigkeit des Erkennens, Wiedererkennens, der freudigen Gebundenheit, des Zusammenseinwollens usw. impliziert, also Fähigkeiten, die wir einer Person zuschreiben. Wir würden doch auch einem Erwachsenen die Personalität nicht absprechen, bloß weil er sich in einem Zustand der Selbstvergessenheit befindet, z. B. so in die Lektüre eines spannenden Buches versunken ist, dass er sich seiner selbst nicht gewahr wird. Personsein, Ichsein ist also mehr als explizit reflexives Selbstbewusstsein; Person- und Ichsein ist genau jene geistig-emotionale Kraftquelle, die den reflexiven Selbstbezug vollzieht. Damit ist aber klar, dass das Ich, die Person Akt, Vollzug bzw. noch tiefer die Quelle solchen Selbstvollzuges ist. Als Vollzug oder Quellgrund von Akten kann das Ich nun gewiss niemals als Objekt, als Sinnesding, als Sinnesempfindung oder als Vorstellung erscheinen und angeschaut werden! Darum muss es notwendig verfehlt werden, wenn es dort gesucht wird. Ob nun ein Anatom oder Neurobiologe im Gehirn nach dem Ich oder ein Phänomenologe in seinem gegenständlichen, z. B. leibbezogenen Empfindungs- und Wahrnehmungsbewusstsein oder im Vorstellungsbewusstsein nach dem Ich fahnden, in jedem Falle kann es, wenn es doch Akt und Aktquelle ist, nie gesichtet werden. Daraus aber, dass es kein Objekt des Denkens sei, zu folgern, es könne nicht identifiziert werden, ist ein Kurzschluss, da auf reflexiv-inständliche Weise ungegenständliche Wirklichkeiten, und eine solche ist das Ich, durchaus erkannt werden können, und sogar sehr konkret. So kann ich reflexiv um mein ungegenständliches Ängstlichsein, Mutigsein, Entschlossensein, Denkenwollen, Hoffen, Wünschen, Nachsinnen, Planen, Irren, Bangen, Suchen, Finden usw. durchaus wissen, konkret und anschaulich, aber unsinnlich und damit wesentlich unleiblich (auch wenn natürlich an den Leib gebunden und von seinen Empfindungen umhüllt).

Zum zweiten ist es richtig, dass das Bewusstsein, dann das Selbstbewusstsein im Leib »emergieren«. Nur verfallen hier viele Neurobiologen und Phänomenologen dem kausalistischen Kurzschluss, dass Auftauchen, Emergenz ein bewirkendes Geschehen sei. Der Leib ist gewiss eine Bedingung des Bewusstseins (im Leib), aber weder empi-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

risch noch phänomenologisch ist es möglich zu klären, wer oder was das Bewusstsein unter diesen Bedingungen hervorbringt. Wenn ein Taucher aus dem Meer auftaucht, ist das Meer nicht die Wirkursache seiner Existenz. So können weder der Leib noch die Evolution, insofern sie wesentlich räumlich-gegenständliche Gebilde und Vorgänge sind, das Bewusstsein (als Akt und Intentionalität) hervorbringen, zumal das Bewusstsein empirisch gewiss auf den Leib, ja die Evolution zurückwirken und sie eingreifend verändern kann. Das Ich als Bewusstseinsquelle und als Selbstbewusstsein ist keineswegs bloß der passive Zuschauer leiblichen Handelns, vielmehr handelt das Ich im Leib, als Leib, natürlich in den meisten Hinsichten ermöglicht durch gewisse Leibvorgänge und vermittelt durch physiologische Prozesse. So kann es z. B. gewisse Bewegungsmuster anstoßen oder auslösen, die im Leib bereitliegen, etwa aufstehen und fortgehen. Vor allem wenn dies gegen einen Widerstand geschieht, z. B. gegen müde Beine, dann merken wir unmittelbar, wie sich mein Ich, meine Person leiblich-energetisch durchsetzen muss und kann.

Viele Probleme der Ichphilosophie und Ichpsychologie werden dadurch provoziert, dass das Ich als eine von allen Inhalten, z. B. Wunschakten, Affekten, Stimmungen, willentlichen Zuständen, streng abgesonderte, sozusagen rein geistige, rein intellektual-reflexive Instanz betrachtet wird, so z. B. von *Thies* (2004, S. 43 ff.). Das ist eine Übertreibung in die andere, die gegensätzliche Richtung, die dem Ich nicht nur jeden gegenständlichen, sondern auch jeden inständlichen Inhalt nimmt und aus dem Ich ein rein rational-formales Prinzip macht, dem aller Gehalt, alles Leben, alle Kraft abgesprochen wird. Das aber ist fundamental falsch. Ein Ich, das auch inständlich inhaltslos ist, ist nicht erfahrbar, nicht erlebbar, ja wohl nicht einmal denkbar, dann aber auch nicht existent. Bei solcher Auffassung trotzdem an einem Ichbegriff festzuhalten, führt zu einem Selbstwiderspruch. In Wahrheit ist das Ich durchaus erlebbar und erfahrbar, aber nicht weil es welthaft oder leibhaft gegenständlich bestimmt wäre, sondern weil es ungegenständliche Wesenszüge aufweist, wie sie sich in Akten, Zuständen und ungegenständlichen Prozessen manifestieren, in Wunsch-, Denk- und Willensakten, in Stimmungen, Affekten, Einstellungen usw.

Schließlich und endlich ist es Unsinn, das Ich abzulehnen, das Du und Wir aber zu akzeptieren. Das Du ist ja nur ein anderes Ich, und das Wir lässt sich aus Dingen und Sachen nicht bilden, sondern nur aus Personen, also aus Ichen, selbst wenn sich diese im Wirbewusstsein

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hingeben und aufzulösen scheinen. Auch die bloße soziale Rolle oder Identität erklärt nicht das Ichbewusstsein, sondern umgekehrt setzt eine zugesprochene und vom Betroffenen *angenommene* Rollenfunktion oder soziale Identität das *selbstvollzogene* Annehmen voraus, also das Ichsein, ebenso die Rollenzuteilung, die ohne einen ichhaften Zuteiler sinnlos ist.

Viele Probleme der Ichfrage erledigen sich, wenn das Ich nicht in einem ausschließlich rationalistischen Kontext gesehen wird. Schon *Descartes* (1960, S. 25) verstand unter dem Cogito keineswegs, wie ihm von Kant bis heute unterstellt wird, ein nur logisches, rationales Ich, sondern ein erlebendes, also auch wahrnehmendes, fühlendes, wollendes, bejahendes, verneinendes Ich. Zum zweiten muss in der Psychologie und Philosophie ein für allemal klar werden, dass Gefühle nicht Empfindungen, sondern echte Akte besonderer Art sind und zur Wesensstruktur des Ich gehören. Ich freue mich, habe Angst, bin ärgerlich, schäme mich, und nicht ein Es, ein Trieb, der Leib freuen und schämen sich (sondern drücken dies nur aus). Die Leibempfindungen der Kraft, Frische, Müdigkeit, des Hungers, des Schmerzes usw. hat das Icherleben rezeptiv aufzunehmen, es kann sie nicht originär setzen, Gefühle dagegen muss und kann es initiieren, vollziehen, gestalten, auch im Falle, dass es Gefühlsatmosphären rezeptiv aufnimmt und analog in sich nachgestaltet und nachfühlt.

Ist dies erkannt, dann fällt die Behauptung, Ich, Geist, Bewusstsein seien *nur* Werkzeuge des Lebens, Leben vital verstanden, und stünden im Dienst des Organismus, der Gattung, der Evolution. Natürlich ist auch das der Fall, doch keineswegs nur. Im Gegenteil tut der Geist vieles, was dem vitalen Leben abträglich bzw. biologisch betrachtet sinnlos ist, etwa die Konstruktion abstrakter mathematischer Theorien. Doch schon da, wo das Ich im Dienst von Leib und Leben steht, beweist es seinen übervitalen Status. Denn wohl erzeugt der Leib die Durstempfindung, aber trinken kann er nicht, das muss ich selbst wollen und tun, wenn auch mittels des Leibes.

Damit aber stürzt auch jenes Konzept, z. B. von *Merleau-Ponty (1965), Fuchs (2000) und Schmitz* (1965), das alle Intentionalitäten auf den Leib zurückführen, also letztlich Leib und Person identisch setzen will. In Wahrheit gibt es *drei Intentionalitäten*, die durchaus verschiedenen Ursprungs sind. So haben die leiblichen Instinkte, schon die einfachen Reflexe, zweifellos intentionalen Charakter: Wenn sich die Pupille in einer Gefahrensituation weitet, dann leistet das gewiss

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht mein Ich, sondern der Leib, und zweifellos liegt hier eine vormenschlich intentionale und vormenschlich sinnhafte (also geistige!) Bestrebung vor, mittels mehr Lichteinfall einen klareren und größeren Überblick zu bekommen. Dieser Reflex erhöht also die Orientierungsmöglichkeit des Leibes bzw. des Lebewesens. Um eine ganz andere Intentionalität handelt es sich, wenn ich bewusst einen Brief schreibe und mich dabei der leiblichen Glieder bediene. Und wieder anders liegen die Verhältnisse, wenn ich ohne bewusste Wahrnehmung die Gangschaltung des Autos bediene. Die Behauptung, dies tue der Leib, ist zwar nicht falsch, aber unzureichend. Denn hier handelt es sich weder um bloße Reflexe noch um bloße Gewohnheiten, wie der Umstand beweist, dass bei einer unvorhersehbaren Verkehrssituation das Schalten sofort sinnvoll und kontextgerecht angepasst werden kann. Das tut bestimmt nicht der vitale, sondern der personale, spezifisch menschlich sinnverstehende Leib, dessen Personalität erweisbar bis in unbewusste Tiefen reicht. Ohne die Annahme einer mir zwar unzugänglichen, insofern »unbewussten«, in sich aber sehr bewussten Tiefenperson bleiben die meisten Geschehnisse des menschlichen Lebens, allen voran das morgendliche Erwachen, aber auch das Träumen, spontane kreative Schöpfungen, Fehlleistungen, Neurosen, ja der rasche und meist stimmige Sprachablauf völlig rätselhaft.

So erweisen sich Leib und Leben hier nun umgekehrt als Werkzeuge des Ich, des Geistes, dienen etwa im Sinne von K. Marx der Arbeit und der Naturbeherrschung. Ja früher noch dienen sie der Person als Medium des Selbstausdruckes und der Selbstdarstellung, womit der Leib das mimische, gestische und handlungsmäßige Medium zur Welt wird. Darin liegt die interessante Möglichkeit, den Leib als Maske zu benutzen, hinter der sich die Person versteckt. Ohne die exzentrische Position des Ich (*Plessner* 1981, S. 360 ff.), ohne den Hiatus (*Gehlen* 1944, S. 422 ff.) zwischen Icherleben und Leib wäre all dies undenkbar. Damit nicht genug kann der Leib zur Lustquelle, zur Höhle, zum Kunstwerk, zum Strafinstrument werden, ja bei Krankheit, Altern, Vergewaltigung, Zwang erlebt die Person den Leib als Fessel, Gefängnis, Folterbett, deren sie sich zu entledigen sehnt und manchmal auch entledigt. Im Suizid wird der Leib zum wegwerfbaren Objekt, was am schärfsten beweist, dass der menschliche Leib nicht aus sich lebt, und das Ich keineswegs nur der passive Beobachter des Lebens ist. Zwar bringt es den Leib nicht originär hervor, wie *Kant* (s. Kaulbach 1980, S. 180–181) im Opus postumum und *Fichte* (s. Kaulbach 1980, S. 181–

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

182) meinten, wenn sie den Leib als primäre Selbstorganisation des transzendentalen Ich verstehen, aber zweifellos gestaltet, formt, dressiert das Ich den vor- und mitgegebenen tierischen Leib und manchmal sogar sehr tief greifend. Das gilt allerdings für die spätere Leibbeherrschung; am Anfang der Leiberfahrung steht nie das Instrumentale, das Dressat, sondern das Wohnen, die Leibeinwohnung, ohne die alle anderen existenziell-personalen Funktionen des Leibes unmöglich sind.

Zusammengefasst: Der Leib ist eine sinnlich-qualitativ gefüllte und empfindungsmäßig vielfach gegliederte Lebensganzheit mit einer dynamisch auf eine bestimmte Umwelt bezogenen, eingepassten Ordnung, die nicht nur bewusstseinsimmanent besteht, sondern darüber hinaus als selbständig-substanziales Medium existiert und der Lebenserhaltung, der Fortpflanzung, dem Lebensausdruck und dem Lebensverkehr dient. In diesem lebendigem Raum drücken sich von Anbeginn psychische Funktionen, Kräfte, Strebungen aus, schon beim Einzeller, und erscheinen im Falle des Menschen und nur bei ihm direkt als solche selbst im und als Icherleben, das nicht nur eine Reflexionsgestalt ist, sondern eine Aktquelle, und zwar die Quelle aller bekannten kognitiven, emotionalen und volitionalen Akte. Es gibt keine ichlosen Akte, wie es auch kein arationales, gefühlloses, willenloses Ich gibt. Das Ich *ist* seine Akte, entfaltet sich in Akten und ist noch tiefer gesehen deren personale, subjektive Quelle, Mitte und einheitlich-zentrierter Verknüpfungspunkt, als solcher in den Leib eingesenkt und unmittelbar an ihn gebunden. Die Aufbaumomente des Leibes, seine Empfindungen, seine Gestalt, seine Funktionen sind nicht primär das Werk des Menschen, sondern sie sind das Werk vormenschlicher, erweisbar geistiger Kräfte, die den Leib als Naturwerk in einem langen evolutionären Prozess hervorbringen und vom Menschen dann sekundär weitergestaltet, auch empfindungsmäßig, funktional und gestaltlich überbaut werden. Vor allem die geistige Herkunft des vormenschlichen Leibes kann hier nur behauptet, nicht erwiesen werden. In der Metaphysik *Brandensteins* (1966, S. 288–377) sind die entsprechenden Argumentationsketten nachzulesen. Die selbständige Wirklichkeit des Leibes schließlich wird durch den Aufweis der notwendigen Existenz einer nur erschließbaren, transempirischen Materie möglich, die alles Weltgeschehen »unsichtbar« wie eine Amme des Werdens (Platon, Timaios) trägt und vermittelt. Ohne sie ist Welt gar nicht möglich; ohne sie bliebe alles Sein bewusstseinsimmanent, ein Spiel im Geiste solipsistischer Monaden. Wahrnehmen können wir diese Materie nicht, aber im

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

physischen Handeln wird sie in ihrer widerständigen Eigen- und Selbständigkeit spürbar, und im Denken lässt sie sich mit Notwendigkeit regressiv erschließen.

Somit erscheint der reale Leib als eine Wirklichkeit, deren ontologische Grundstruktur aus *fünf Momenten* komponiert ist:

– aus sinnlich-empfindungshaften Qualitäten
– aus quantitativen Bestimmungen des Raums, der Zahl und der Zeit
– aus seinslogisch-funktionalen Zusammenhängen
– aus physischen Energien (die wiederum ihre eigenen quantitativen, z. B. naturgesetzlichen Bestimmtheiten haben)
– und aus der metaphysischen, transempirischen Materie.[4]

Durch diese dynamische und sinnreiche Struktur hindurch offenbaren sich die überempirischen Quellen des Leibes, seine Wirkfaktoren, Ursachen, aktiven Kräfte, die psychischer Natur sind und im menschlichen Ich ihre letzte Offenbarung erreichen.

Auf dem Hintergrund der fünf grundlegenden Leibkomponenten kann schließlich und endlich die Basis aller Leibpathologie angegeben werden. In der Tat können in allen Bereichen, abgesehen von der metaphysischen Materie, Störungen angetroffen werden – Empfindungsstörungen (z. B. Appetitstörung, Taststörung, Hörstörung usw.), Gestalt- bzw. Zeit-Raum-Störungen, funktional-logische Störungen (so genannte Dysfunktionen) und Energiestörungen (z. B. im Erschöpfungssyndrom). Da die metaphysische Materie die absolute Grundlage des Leibes als physischer Realität ist, die gar nicht direkt erfahren werden kann, ist sie auch nicht störbar. Selbst das Vergehen, das Altern und der Tod werden von ihr getragen, sind also nur an bzw. auf ihr möglich, niemals »an sich«.

[4] Durch diese Differenzierung kann die Andersartigkeit des geträumten Leibes präzise angegeben werden: Letzterer weist die drei erstgenannten Gegenstandsaspekte, also die sinnliche Qualität, die Quantität und die logische Ordnungsstruktur, aber nicht die physische Energie und die metaphysische Materie auf. Mit den beiden letzten Realitätskomponenten ist er zumindest nicht direkt, sondern höchstens indirekt (über den realen Leib, der ja eine Bedingung des Traums, damit indirekt auch seiner Inhalte ist) verbunden. Der reale Leib dagegen ist immer und notwendig mit physischer Energie verbunden und an der metaphysischen Materie, die ihn trägt, mittels dieser Energie durchgesetzt.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5. Leib und Körper

Der Mensch erwacht als personal erlebendes – wahrnehmendes, fühlendes, handelndes – Wesen im Leib. Und da der Leib ein Stück Welt, die Welt aber Raum ist, lebt und erlebt er sich von Anbeginn im Raume. Dadurch aber, dass sich der wesenhaft räumliche Leib schon vormenschlich, d. h. vor aller menschlichen Intentionalität, zur Welt hin transzendiert, »verführt« der Leib das Menschenich gleichsam zur Welt und nötigt es, in den Raum der Welt einzutreten. Das können wir bereits beim Neugeborenen beobachten, dessen leiblich-animalische Triebwelt sofort den Leib der Mutter, deren Wärme, Sicherheit, Halt und im Besonderen deren Brust als Nahrungsquelle sucht. Gewiss, der Leib kann sich von der Welt zurückziehen, etwa im Schlaf, doch ganz koppelt er sich von ihr nie ab, was heißt, dass er schon vormenschlich immer auf die Welt in rein leiblich-animalischer Intentionalität bezogen ist, etwa um zu atmen, Wärme aufzunehmen und abzugeben, sich so und so zu lagern, sich zu orientieren usw.

Primär lebt der Mensch also im Raum, aber in keinem leeren, sondern in einem erstens sinnlich qualitativ gefüllten Raum und zweitens in einem von ihm selbst durchfühlten, vorstellungshaft-gedanklich durchstrukturierten und volitional »durchhandelten« Raum. Und er lebt nicht nur primär in dieser leib-welt-räumlichen Weise, sondern auch zumeist. Aber auch immer und notwendig? Obgleich dies von modernen Anthropologen wiederholt behauptet wird, verhält es sich nicht so. Es gibt Formen des Erlebens, in denen die Raumerfahrung keine oder nur eine randständige, auf jeden Fall keine konstitutive Rolle spielt. Hierher gehören unsinnlich-raumlose Träume, meditative Versenkungen, reines Musikhören und tiefe welt- und leibabgewandte Gefühlszustände, aber auch raumlos-abstrakte, z. B. rein mathematische Gedankenabfolgen, die alles leibliche Empfinden und außenweltliche Wahrnehmen verschwinden oder doch in den Hintergrund treten lassen. In all diesen Fällen ist der Raum (sei es der sinnlich wahrgenommene, der leiblich gespürte oder der imaginativ angeschaute) nicht konstitutiv für das zentrale Erleben, also für das raumlose Träumen, das reine Musikhören, das mathematische Rechnen usw.

Nichtsdestotrotz bleibt der Raum ein fundamentaler Aspekt menschlichen Daseins und Erlebens, der sich in einer vielschichtigen Ordnung ausgliedert. Am Leitfaden der existenziellen Nähe und Bedeutung ergibt sich folgende Klassifikation:

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der existenziell wichtigste und unmittelbarste Raum ist zweifellos der *eigene lebendige Leib*, dessen einzigartige Stellung gegenüber anderen Raumkörpern vom Menschen immer schon gesehen wurde. Es folgen die *Leiber der anderen Menschen* und die *tierischen Leiber*. Ob wir vom Pflanzenleib sprechen sollen, ist schon fraglich, die *anorganischen Körper* bezeichnen wir auf keinen Fall so. Damit erschöpft sich die Raum- und Körperwelt jedoch keineswegs. Den bisherigen Körpern am nächsten stehen die *imaginierten Körper*, also z. B. der nacht- und taggeträumte Leib, die sinnlich vorgestellten und erinnerten Leiber anderer Lebewesen und solche Dingkörper, in die noch sinnliche Qualitäten einverwoben sind. Abstrahieren wir, wie etwa in der Geometrie, von den sinnlichen Aspekten, dann haben wir es mit unsinnlichen, aber noch durchaus *anschaulichen, vorgestellten Körpern* zu tun. Sie spielen in der Geometrie die zentrale Rolle. Die Körperlichkeit geht schließlich verloren, wenn wir eine dreidimensionale Räumlichkeit nur noch begrifflich, d. h. ohne konkrete Anschauung, denken, z. B. als a^3. Wir sprechen dann von *begrifflich-abstrakten Räumen*. Schließlich und endlich sind Räume bzw. Raumkörper rein begrifflich denkbar, die für das menschliche Denken erweisbar unvorstellbar sind, z. B. das zweifellos räumliche Gebilde d^3, wenn d die (endlich und rational nicht ausdrückbare, weil erweisbar durch unendliche Größen mitbestimmte) Diagonale eines Quadrates ist. Hier haben wir es mit einem Raumgebilde zu tun, das wesentlich durch unendliche Verhältnisse bestimmt ist; nennen wir die entsprechenden Körper *infinite Körper*.

Dass der menschliche Leib ein Körper ist, ist zweifelsfrei. Aber was für einer? Und wodurch unterscheidet er sich von anderen Körpern?

Vom Leib der Tiere hebt er sich durch *Personalität, Ichhaftigkeit, Jemeinigkeit* ab. Denn nur der Mensch spricht von *seinem* Leib; nur er nimmt die »exzentrische Position« (*Plessner* 1981, S. 360) ein und kann seinen Leib distanziert betrachten und relativieren, ja sogar als Werkzeug, Maske, Mittel benutzen. Das Ich ist, wiewohl an den absoluten Ort seines Leibes gebunden, wie *Plessner* (1981, S. 364) sagt, »ortlos«. Wir können nicht sagen, es sei im Leib, im Gehirn oder sonst wo mit der und der Ausdehnung.

Vom Leib anderer Menschen hebt sich mein Leib vor allem durch drei Aspekte ab: durch die *gespürte Leibgebundenheit meines Erlebens, die subjektive Perspektivik und die motorische Führbarkeit*. Dadurch wird der Leib zum absoluten, d. h. unaufhebbaren, dennoch dynamischen Welt-Ort des Selbstseins, zur unhintergehbaren Mitte aller

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weltbezüge. In der Leibgebundenheit, der Perspektivik und in der Bewegungsinitiativik waltet ein nicht objektivierbares Moment, das nur im eigenen Leib, nie am anderen Leib erlebt werden kann.

Von den anorganischen Körpern hebt sich der Leib durch die *Besonderheit seiner sinnlich-qualitativen Bestimmungen* ab. Auch die physikalischen Körper haben (zumindest phänomenologisch) qualitative Aspekte; sie sind schwer, leicht, warm, kalt, rau, weich, opak, durchsichtig, farbig, tönen usw., aber sie haben, um mit *Scheler* (1954, S. 410) zu sprechen, keine »Leibseele«, empfinden keinen Durst, keinen Hunger, keinen Schmerz, kein Jucken, Kribbeln, kein Unwohlsein, keinen Schwindel usw. Zwar lassen sich auch am animalischen Leib alle vororganischen Qualitäten finden – der Leib ist schwer, warm, farbig, tönt usw. –, aber über diese Qualitäten hinaus bauen sich in seinem Falle neue, biochemische und biische Qualitäten auf, die den Leib von den anorganischen Körpern absondern. Daraus folgt, dass der Leib auch ein anorganischer Körper ist, schon qualitativ, und nicht, wie Scheler, Schmitz und Fuchs meinen, in einem prinzipiellen Gegensatz zum physikalisch-chemisch-physiologischen Körper steht. Auch der physikalische, auch der physiologische Körper, z. B. ein anatomisch oder neurobiologisch untersuchtes Gehirn, lässt sich nur auf dem Wege seiner sinnlichen Qualitäten erfahren. Es gibt keine qualitätslose physiologische oder physikalische Funktion. Immerhin, der Unterschied zwischen den verschiedenen Empfindungsschichten des Leibes bedingt das Phänomen, dass sie aus ihrer normalen Koextension heraustreten können, sodass z. B. ein Arm viel länger empfunden wird, als er real ist bzw. optisch gesehen wird.

Von den imaginierten sinnlichen Körpern unterscheidet sich der Leib rein phänomenologisch oft in gar nichts, so etwa der Leib im Traum. Aber metaphysisch betrachtet kann es den realen Leib ohne physische Energie und ohne die transempirisch-substanziale Materie nicht geben, während imaginierte Körper beide Elemente entbehren. Mentale Körper sind darum nie im vollen Sinne leibhaft. Das schließt allerdings nicht aus, dass sie (wie im Traum oder im Meskalinrausch) mit interozeptiven Empfindungen, also mit Schmerz, Schwere, Unwohlsein, Wollust, Wärme usw. durchsetzt sind. Dies begründet unsere Kritik an der modernen Leibphänomenologie etwa eines Scheler, Schmitz, Fuchs, die das Wesen der Leiblichkeit ausschließlich auf die interozeptiven, die innerlich gespürten Empfindungen gründen wollen (und die exterozeptiven samt den physiologischen Funktionen davon

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ausschließen). In Wahrheit gehören zum Leib einerseits die vorbiischen Empfindungsqualitäten (Wärme, Schwere, Farbe, Klang etc.) und die physiologischen Funktionskreise, andererseits die physischen Weltkomponenten der physikalischen Energie und der metaphysischen Materie. Der geträumte Leib ist also nur symbolisch ein Leib.

Mentale Körper, denen die sinnlichen Qualitäten fehlen, sprich die geometrisch-finiten und die infiniten Körper, entfernen sich am weitesten vom Leibkörper; sie können im Übrigen überhaupt nicht selbständig, sondern nur getragen von einem Bewusstsein, also wesentlich unselbständig bestehen. Hier wird am deutlichsten, dass der Leib eine substanziale, d. h. selbständige, nicht allein vom Erleben und Bewusstsein abhängige Realität ist, sondern auch an sich in der Welt besteht. Darum ist der geträumte Leib nur ein Scheinleib. Die Möglichkeit der radikalen Metamorphose des geträumten Leibes, z. B. sein Übergang in einen anorganischen Stoff, in ein künstliches Ding usw., offenbart seine gänzlich andere Natur: Der Träumer ist gerade nicht wie der Wachende an den erlebten Leib gebunden.

Zum vollen realen menschlichen Leib gehören also die Jemeinigkeit (Ichhaftigkeit), die Leibgebundenheit des personalen Erlebens, die raum- und zeitbestimmte Perspektivik, die spezifisch leibhaften Sinnesqualitäten, die leiblichen Bedürfnisse (»Triebe«) und das motorische Potential, das bis ins handlungsfähige Ich hinaufreicht. Denn im Unterschied zu anorganischen Körpern können sich organische Körper, sprich Leiber, aus sich selbst in Bewegung versetzen.

Was die spezifisch sinnlich-empfindungshaften Qualitäten des Leibes angeht, lässt sich eine umfassende Lehre entwickeln, die ich hier nur anreißen kann. Zum einen können wir, wie bereits geschehen, die Lokal-, die Drang- und die leibumfassenden Vitalempfindungen unterscheiden. Sie sind keineswegs, wie *Scheler* (1954, S. 409) meint, prinzipiell voneinander verschieden. Im Übrigen gehen sie innigste Verbindungen untereinander ein und bilden zahllose Übergänge. Nicht weniger interessant ist jene Ordnungsstruktur, die die Leibqualitäten in die exterozeptiven, interozeptiven und intermediären Empfindungen unterscheidet. So gibt es in der Tat Qualitäten, die nur das dem Leib innewohnende Subjekt wahrnehmen kann, Qualitäten wie den Schmerz, das Jucken, den Hunger, den Durst, die Wollust, aber auch bestimmte Farb-, Ton-, Geruchs-, Geschmacks-, Lage-, Druck- und Spannungsempfindungen. Wenn ich auf meinen Augapfel drücke, sodass es »blitzt«, dann kann das außer mir niemand sehen. In all diesen

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fällen sei von *rein subjektiven oder interozeptiven oder auch rein leibständigen Empfindungsqualitäten* gesprochen. Ihnen stehen jene Qualitäten gegenüber, die nur »von außen« bzw. objekthaft wahrnehmbar sind, so z. B. die Farbe einer Blüte, die jedem zugänglich ist, oder die Schwere, die Wärme, die Rauhigkeit, Weichheit eines Stückes Holz. Nennen wir sie die *rein objektiven oder exterozeptiven Empfindungsqualitäten*. Selbstredend sind sie nie absolut objektiv, nie wirklich »von außen« wahrnehmbar, da auch sie von einem Subjekt, also aus seiner inneren Perspektive erlebt und wahrgenommen werden. Drittens können wir Empfindungsqualitäten unterscheiden, die sowohl »von innen« leiblich gespürt als auch »von außen« sinnlich wahrgenommen werden können, z. B. die Wärme, Schwere, Rauhigkeit, Weichheit einer Hand. Nennen wir sie die *intermediären Empfindungsqualitäten*; sie bilden die selten gesehene Brücke zwischen den ersten beiden Empfindungsgruppen. Wie gesagt, sind sie sowohl exterozeptiv als auch interozeptiv zugänglich und daher intersubjektiv teilbar.

Die Gruppe der interozeptiven und der intermediären Empfindungsqualitäten lassen sich zu den Nahsinnen, die der exterozeptiven, »weltständigen« Qualitäten zu den Fernsinnen zusammenfassen. Entsprechend ihrer Funktion sind die letzteren meist differenzierter, feiner und objektiver, d. h. *»epikritisch«*, während die Qualitäten der ersten beiden Gruppen (oft, nicht immer) dumpfer, gröber, subjektiver sind; man nennt sie darum auch *»protopathisch«*.

Schon allein diese hier aufgewiesene innere Differenzierung der sinnlichen Qualitäten bekommt nur dann einen Sinn, wenn ihr entsprechende echte Unterschiede in der Realität gegenüber stehen. Die Annahme, alle Sinnesqualitäten seien das ausschließlich innere Produkt des Subjekts (sei es der unbewussten Psyche, sei es des Gehirns), verfängt sich in heillose Inkonsistenzen, auf die ich hier, da sie sich leicht herleiten lassen, nicht weiter eingehen will.

Auf diesem Hintergrund können einige kritische Bemerkungen entwickelt werden. *Schmitz* sagt in seinem Buch »Der unerschöpfliche Gegenstand« (1990, S. 115), was er unter »Leib« versteht.

»Wenn ich vom Leib spreche, denke ich nicht an den menschlichen oder tierischen Körper, den man besichtigen und betasten kann, sondern an das, was man in dessen Gegend von sich spürt, ohne über ein Sinnesorgan wie Auge oder Hand zu verfügen …«[5]

[5] An anderer Stelle (1965, S. 53–55) unterscheidet *Schmitz* zwischen dem reinen Leib,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wollte man diesen Leibbegriff ernst nehmen, besäße außer je mir niemand einen Leib, denn nur den eigenen Leib kann ich »spüren«, d. h. interozeptiv empfinden. Den Leib der Anderen und der Tiere nehme ich optisch, akustisch, haptisch, gustatorisch usw. wahr. Die Definition von Schmitz ist also viel zu eng. Sie stimmt aber auch nicht für mich und je meinen Leib. Wenn ein Patient erschreckt eine schwarze Verfärbung auf seinem Oberschenkel wahrnimmt und sofort an Hautkrebs denkt, dann wäre es doch ziemlich künstlich, hier nicht vom Leib, sondern nur vom physikalischen Körper zu reden. Das gilt erst recht vom haptisch wahrgenommenen eigenen Körper, den ich keineswegs als bloß physikalischen Körper, sondern leibhaftig erfahre. Ein abgetasteter Stein ist erlebnismäßig keineswegs mit der abgetasteten eigenen Brust identisch. Hinzu kommt, dass die erkenntnistheoretische Unterscheidung von Leib und Körper als von innen gespürtem Leib und von außen empfundenem Körper nur relativ gilt. Auch der empfundene Körper eines auf der Hand liegenden Steins wird »von innen«, d. h. aus der Selbstperspektive, empfunden, ja gespürt. Anders geht es gar nicht: Ein wirkliches Erleben »von außen« ist völlig unmöglich. Im Übrigen ist zwar ein Stein für jeden Anderen genauso abtastbar wie von mir, aber das konkrete Abtasterlebnis jetzt von diesem Stein in diesem Zustand (der Wärme etc.) ist absolut einmalig und nicht generalisierbar. Sage ich z. B.: »Hier nimm mal den Stein und spüre, wie warm er ist!« – so hat sich der Wärmezustand durch mein vorangegangenes Abtasten des Steins sicher so verändert, dass der Andere nicht das identisch Selbe erleben kann.

Die Sichtweise von Schmitz geht auf *Scheler* (1954, S. 408 ff.) zurück, der zwischen der Leibseele und dem Leibkörper unterscheidet. Die »Leibseele« umfasst alle interozeptiven Körperempfindungen (die Scheler leider auch als Gefühle, eben als die lokalen Empfindungs- und die vitalen Leibgefühle bezeichnet und als »niedere« Gefühle den »echten«, d. h. den seelischen und geistigen Gefühlen gegenüber stellt), während der »Leibkörper« nur die exterozeptiven (und intermediären) Empfindungsqualitäten umfasst. Ist aber ein Kribbeln wirklich »seelischer« als ein tief innerlich bewegendes Rot oder Blau, ein Veilchen-

dem Leibkörper und dem reinen Körper, und er tut dies anhand des Kriteriums der Ausdehnung. M. E. kann seine Argumentation nicht überzeugen. Hier für uns spielt seine Dreiteilung keine Rolle.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

duft, der uns hinschmelzen lässt? Diese Zuordnung scheint mir unhaltbar, da alle Sinnesqualitäten seelenvoll sind oder doch seelenvoll sein können, die epikritischen an den »Leibkörpern« oft weitaus mehr als die »protopathischen« der Leibseele. Andererseits ist überhaupt keine Sinnes- und Empfindungsqualität seelischer Natur im vollen Wortsinne, denn sie sind nie und nimmer subjektive Akte oder subjektive Zustände. Der Ärger, die Angst, die zeitüberdauernde Heiterkeit sind echte seelisch-aktmäßige Vorgänge, aber nicht ein Rot, eine Hunger- oder eine Wollustempfindung. Dass sich die Drang- und Vitalempfindungen leichter und enger mit seelischen Regungen, Wünschen, Affekten, Stimmungen verbinden, steht nicht zur Debatte und trifft zweifellos zu, aber das macht jene noch nicht »seelisch« im vollen und echten Wortsinne.

Der echte volle Leib umfasst also beides, die »Leibseele« und den »Leibkörper«, die nur innerlich spürbaren und die »äußerlich« sichtbaren, betastbaren, hörbaren, riech- und schmeckbaren Qualitäten. Auf keinen Fall sind die einen rein subjektiv, die anderen rein objektiv; auf keinen Fall sind die einen seelisch, die anderen körperlich; auf keinen Fall sind, wie *Scheler* (1954, S. 408 ff.) meint und *Fuchs* (2000, S. 54) zu Recht kritisiert, die ersten unausgedehnt und die zweiten ausgedehnt; auf keinen Fall gibt es einen funktionslosen Empfindungsleib und einen empfindungslosen Funktionskörper, denn alle Funktionen müssen, um erfahren zu werden, empfunden werden, und alle Empfindungen stehen in einem leibfunktionalen Zusammenhang; und auf keinen Fall gehören zu Leibseele und Leibkörper die Gefühle, Affekte, Wünsche und Stimmungen, die personale Akte und Zustände sind, also entgegen der apersonalen Leibseele zur personal-menschlichen Ichseele gehören. Trotzdem ist die Unterscheidung berechtigt und sachangemessen, handelt es sich doch um eine *sinnesqualitative Schichtung*: Auf den physikalisch-chemischen Sinnesqualitäten (Wärme, Kälte, Schwere, Farbe, Klang usw.) bauen die vielfältigen biischen Sinnesqualitäten auf. Ihre Einheit ist der ganze Leib. Da es sich aber um eine different-differenzierte Einheit handelt, kann es zu Interferenzen und Brüchen zwischen den einzelnen Schichten und Empfindungsklassen kommen. Dann spüren wir, etwa in der Hypnose, den Arm um das Doppelte verlängert, sehen ihn aber normal lang. Oder umgekehrt, was auch möglich, wenn auch seltener ist, sieht der Betroffene in der Dysmorphopsie seinen Leib verzerrt, spürt ihn u. U. aber normal. Ein solcher Widerspruch kann natürlich auch zwischen Sehen und Hören,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sehen und Schmecken, Schmecken und Appetit usw., im Grunde zwischen allen Sinneserfahrungen auftreten.

Wie wenig die Leibphänomenologie dem Wesen des Leibes auf den Grund kommt, sehen wir daran, dass z. B. *Schmitz* (1965, S. 194–217) und *Fuchs* (2000, S. 269) keinen Unterschied zwischen dem geträumten Leiberleben und dem wachen Leiberleben machen bzw. ersteres auf das letztere zurückzuführen suchen. Wie gezeigt, ist dieser Unterschied aber fundamental. Zudem gelingt es ihnen nicht, das Wesen der Sinnes- bzw. Empfindungsqualität aufzuhellen. Was ist ein Rot, ein Duft, eine Schwere-, Wärme-, Schmerzempfindung? Und wie und woher kommen sie ins leibliche Sein und ins Bewusst-Sein? All das bleibt dunkel oder wird nicht einmal befragt. Erst eine grundlegende Seinsstrukturlehre (Ontologie), zusammen mit einer Wirklichkeitslehre (Metaphysik), kann diese beiden Fragen klären. Wie gar der Leib (und überhaupt jeder physikalische Körper) selbständig real sein kann und nicht nur ein Phantasma ist, eine der Grundfragen aller Metaphysik, wird von den bekannten Leibphänomenologen im Dunkeln gelassen.

Das bei vielen Leibphänomenologen zu sehende Bestreben, den Leib zur grundlegendsten, primären und wichtigsten Realität zu erklären, ja Leib und Person identisch zu setzen (und vom physischen/physiologischen Körper strikt abzugrenzen), führt zu einem weiteren kritischen Punkt. Wenn es auch *Merleau-Ponty* (1965) zuzuerkennen ist, dass er als einer der ersten die Intentionalität des Leibes thematisierte, so konfundiert er doch in folgenschwerer Weise die verschiedenen Intentionalitätsebenen. Ist es wirklich der Leib, der die »automatischen« Fingerläufe eines Pianisten bewirkt? Gewiss ist der Leib daran beteiligt, aber initiiert er sie auch? Wer handelt, wenn der Pianist spontan während seines Spiels das Tempo verlangsamt, aus dem Augenblick heraus neu phrasiert, mehr Kraft in die Finger legt usw.? Handelt da der Leib? Gewiss, aber nicht als Initiator, sondern es ist der Pianist als Person, als Ich, das die Bewegungen umgestaltet, oft präreflexiv-spontan. Ganz anders verhält es sich, wenn der Speichel beim Duft einer Speise zu fließen beginnt. Hier »handelt« wahrlich der Leib, hier liegen Initiative und Ausführung bei ihm; wir haben es in der Tat mit einer im vollen Wortsinne leiblichen Intentionalität zu tun. Indem *Merleau-Ponty* und *Fuchs* diese Intentionalitäten nicht unterscheiden und beide dem Leib zurechnen, wird der Leib zwangsläufig zur Person, und diese erschöpft sich in jenem. Daraus folgt zwangsläufig, dass entweder die Tiere keinen Leib haben oder Personen sind. Wie schon weiter oben angedeutet,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

müssen aber mindestens drei Intentionalitätsebenen unterschieden werden: die bewusst-explizite oder reflexive Intentionalität (der »Geist«), die implizit-bewusste oder unterbewusste, nichtsdestotrotz personale Intentionalität (die »Seele«, z. B. im Traum, beim unreflektierten Klavierspiel, Gangschalten usw.) und die vital-apersonale Intentionalität des Leibes, wie sie in Reflexen und Instinkthandlungen zur Darstellung kommt. Keine der dreien ist einfach auf die andere rückführbar, sondern jede eröffnet eine neue Seinsdimension, die im konkreten Leben natürlich stets miteinander verwoben sind.

Wie man sieht, haben wir es bei den modernen Leibphänomenologien, die ja beanspruchen, vollwertige Anthropologien zu sein, mit einer typischen Naturalisierung des Menschen zu tun. Der alte Leib-Geist-Gegensatz wird verschoben und in einen Leib-Körper-Gegensatz umgewandelt, vor allem dadurch, dass alles das, was den Menschen gegenüber dem Tier auszeichnet, also seine personale »Seele« und sein »Geist«, mit dem Leib ineins gesetzt werden. Es findet eine dramatische Aufwertung des Leibbegriffes statt, der konsequenterweise in dieser Form auf andere Lebewesen nicht mehr angewendet werden dürfte. Dadurch wird natürlich suggeriert, dass Seele, Person, Ich, Geist Derivate des Leibes seien und natürlicherweise aus der meist darwinistisch verstandenen Evolution hervorgehen. So sieht es z. B. *Fuchs* (2000), für dessen Theorie charakteristisch ist, dass er im Sinne eines »Seinsaufbaues von unten« alles Mehr aus dem Weniger, also das Differenziertere aus dem Undifferenzierteren, das Ausdrucksvolle aus dem Ausdruckslosen, das Sinnreichere aus dem Sinnärmeren, das Werthöhere aus dem Wertniedrigeren ableitet. Entsprechend erklärt er das Erscheinen und das Wesen der Person in psychologistischer Manier als Reaktion auf die Hemmung leiblicher Lebensvollzüge (2000, S. 253 ff.). Als könnte die Hemmung bloß als solche, d. h. als Nichtkönnen, etwas Positives hervorbringen! In Wahrheit kann eine Negation nie etwas Positives setzen, schon gar nicht eine kategorial völlig neue Realität, höchstens kann sie ein latent existentes Positivum wecken, hervorlocken. Der Körper ist also erstens vom Leib nicht prinzipiell, nicht wesenhaft unterschieden, sondern nur der verschiedenen Art der sinnlichen Qualitäten nach. Und zweitens haben schon Tiere echte Leiber und werden von seelisch-geistigen Prinzipien, die sich vornehmlich in den Instinkt- und Triebregungen äußern, aufgebaut und gelenkt. Darin kommen alle uns bekannten seelischen Funktionen wie Wollen, Begehren, Wahrnehmen, Erinnern, Phantasieren, Fühlen (Lieben, Hassen,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Neiden, Angst usw.), Erkennen und Denken zum Ausdruck. Im Unterschied zum Menschen sind diese Funktionen aber nicht personal gebunden und gebündelt, wir können auch sagen: Im Tierleib erscheint kein Ich, keine personale Seele, kein Geist; die seelischen Funktionen werden nur »exekutiert«, nicht aus einem überleiblichen Zentrum frei und selbstverantwortlich ergriffen. Das ist erst beim Menschen der Fall, dessen Ich gewiss im Leibe erwacht, aber nicht des Leibes ist und nicht vom Leibe stammt. Somit gilt es, den physikalisch-chemischen Körper vom animalischen Körper (= Leib), die animalischen Seelenfunktionen von den im Ich, in der seelisch-geistigen Person gebündelten menschlichen Seelenfunktionen zu unterscheiden. Dabei ist der animalische Körper (= Leib) mitsamt dem physikalisch-chemischen Körper der Wirkraum und Ausdrucksort der animalischen Seelenfunktionen, dieses Ganze wiederum der »Wohnraum« der seelisch-geistigen Person, des menschlichen Ich. Die Person wiederum baut sich aus den drei Grundfunktionen Wille, Verstand (»Geist« im engeren Sinne) und Gefühl (»Seele« im engeren Sinne) und nicht etwa nur aus Wille und Vernunft auf. Darum ist es unrichtig, das im Menschen wesenhaft personale Gefühl der »Tierseele« bzw. den Sinnesqualitäten des Leibes zuzuschlagen. Wenn man unter »Geist« das erwachte Bewusstsein oder das reflexive Selbstbewusstsein versteht, dann umfasst er nicht nur die intellektuelle, sondern die volitive und die emotionale Komponente. Allerdings ist zuzugeben, dass die intellektuelle Komponente, die Ratio, den Menschen aufgrund ihrer objektivierenden Funktion am stärksten vom Tier abhebt. Mit ihr vermag der Mensch, Dinge, Ereignisse und Geschehnisse weitgehend frei von irgendwelchen Nutzinteressen in ihrem »Ansichsein« (nicht kantisch, sondern phänomenologisch verstanden) zu betrachten, ja er vermag Werte, Ideale, Wahrheiten und Wesenheiten zu erfassen, die als »ewige Seinsmaße« über der veränderlichen Wirklichkeit stehen und durch den »Schleier der Welt« hindurchleuchten. Wie allerdings Scheler zu Recht betont, vermögen durchaus auch die Gefühle objektive Werte zu erfassen, nach Scheler vor allem im ethischen Bereich (was einer leiblichen Empfindung, da sie kein Akt ist, niemals möglich ist!). Uns scheint es, dass im ethischen Leben eher der Wille die sittlichen Werte hört (nämlich als Gewissen) und erfasst (nämlich als Sollen), während das Gefühl dies eher im Bereich des Schönen, der Kunst also, leistet, nämlich als »Gefallen«. Trotzdem: Auch wenn alle drei Grundfunktionen zur objektiven Werterfassung befähigt sind (der Wille für das Gute, der Verstand

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für das Wahre, das Gefühl für das Schöne), ist es doch der Verstand, der in allen Lebensbereichen am stärksten die Objektivität der Werterfassung garantiert. Zwar erheben sich nicht alle Menschen bis zu dieser Höhe, aber sie sind grundsätzlich dazu in der Lage und vor allem dazu berufen, und eben das unterscheidet den Menschen am radikalsten vom Tier, das weder über einen Willen zum Sinn noch einen Willen zum Wert verfügt.

6. Leib, Bedürfnis und Leiden (das Rubikonmodell nach Heckhausen)

In gewissem Sinne sind die leiblichen Bedürfnisse die schöpferischen, die tätigen Quellen der Leibwirklichkeit. Was wäre auch ein Leib, den nicht hungerte, dürstete, der nicht atmen, sich nicht fortpflanzen wollte? Er wäre nichts oder würde sehr bald zu nichts vergehen. Damit erweisen sich die Bedürfnisse als Offenbarungen aktiver, dynamischer, allerdings wesenhaft verborgener Quellen des leiblichen Daseins.

Diese Bedürfnisse wiederum zeigen sich primär und am bedeutungsvollsten im leiblichen Empfindungsleben, im Sehen, Schmecken, Appetithaben, Lusthaben usw. Diese Aussage lässt sich sehr weit ausdehnen. So offenbart sich in der erlebten Farbe das Bedürfnis zu sehen, im erlebten Ton das Bedürfnis zu hören, im Hunger das Bedürfnis, der ständigen leiblichen Selbstverzehrung neue Energie zuzuführen. Ja muss man nicht so weit gehen und sagen, dass die Farbe überhaupt in der Welt ist, um gesehen zu werden, der Ton in der Welt ist, um gehört zu werden, der Schmerz, um die eigenen physischen Grenzen und die eigene Versehrbarkeit wahrnehmen zu können?

Kurzum: Alle Empfindungen können als Anzeichen tieferer Bedürfnisse gelesen werden, Bedürfnisse, die zugleich zweierlei sind: *Mangel und dynamische Fähigkeiten*. Als solche spannen sie in ihrer jeweiligen Eigenart a priori einen bestimmten leibweltlichen Sinnzusammenhang auf, so etwa der Hunger und das Bedürfnis nach Nahrung die Existenz von bestimmter Nahrung und die Fähigkeit, sie zu finden und sich einzuverleiben. Auf diese Weise konstituieren alle Bedürfnisse von sich her »Welt«, d. h. einen Bedeutungs- und Sinnzusammenhang, ja sie geben Orientierung für ein Lebewesen, das andernfalls völlig orientierungslos wäre. Und damit waltet in allem leiblichen Bedürfnis, schon vormenschlich, ja bei der ersten Zelle, In-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tentionalität, damit Subjektivität, damit, wenn konsequent zu Ende gedacht, Geist. Der Leib spricht zwar nicht Ich, aber er tut Ich, sagt Nietzsche treffend, auch wenn er leider nicht die nötige Konsequenz daraus gezogen hat, die in der Erkenntnis besteht, dass das leibliche Entstehen, Werden und Vergehen im Kern und Quell ungeistig und sinnlos nicht gedacht werden kann.

Die Klassifikation der leiblichen Bedürfnisse lässt sich gewiss nicht, wie es die Psychoanalyse tut, auf ein, zwei Triebe herunterbrechen. Im Grunde gibt es so viele Bedürfnisse wie es unterscheidbare Empfindungsqualitäten gibt, und das sind sehr, sehr viele. Auch der Schmerz, die Müdigkeit usw. sind Bedürfnisse oder zeigen ein solches an. Man muss nur zu lesen verstehen, denn ihre Hermeneutik beginnt nicht erst bei spezifisch menschlichen Geistesprodukten. Doch damit nicht genug, weisen alle Bedürfnisse auch charakteristische Spannungsbögen auf, ja es lässt sich ein Bedürfnisablauf feststellen, der sich zyklisch wiederholt. *Heckhausen* (1963, S. 604–628) hat diesen Zyklus in klassischer Weise herausgearbeitet und nennt ihn das *Rubikonmodell*, wobei »Rubikon« in Anlehnung an Caesars Überquerung des gleichnamigen Flusses jene psychologische Stelle meint, an der sich ein Individuum zu einem Entschluss in Bezug auf seine Bedürfnisdynamik durchringt:

Am Anfang steht das mehr oder weniger diffus empfundene *Bedürfnis*, das, wenn es sich konkretisiert und ins seelische Erleben übernommen wird, zum bewussteren und klarer abgegrenzten *Motiv* wird. Hier kann ein erstes Gefühl grundsätzlicher Entschlossenheit aufkommen, in dem das Stadium der *Intentionsbildung* anhebt, das, wenn es eine Handlung anzielt, in die *präaktionale Vorbereitungsphase* übergeht. Aus dieser entspringt, in einmaliger Weise durch einen Entschluss gesetzt, dann die *Handlung* selbst, der Rubikon zur Wirklichkeit wird überschritten und das Bedürfnis seiner Intention gemäß erfüllt. Gelingt der Handlungsausführung eine adäquate Bedürfnisbefriedigung, dann wird die Bedürfnisspannung aufgehoben, es kommt zur abschließenden Phase der *Desaktivierung*. Ruhe und Spannungslosigkeit breiten sich aus und bleiben bis zum nächsten Bedürfnisimpuls bestehen.

Dieses Schema lässt sich auf alle möglichen Bedürfnisse, also auch auf nichtleibliche, etwa seelische, geistige und soziale Bedürfnisse ausdehnen, natürlich nur analoger Weise. Das muss hier nicht nachgezeichnet werden, das leuchtet intuitiv ein. Für unsere Leidensthematik ergeben sich nun interessante Zusammenhänge.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zuallererst ist zu wiederholen: Das Bedürfnis ist die Einheitsgestalt eines dynamischen Mangels und der Fähigkeit, den Mangel zu empfinden und seine Überwindung zu erstreben. In dieser Dialektik liegen ein dynamisch-treibendes oder motivationales, ein kognitives und ein handlungsanbahnendes Moment. Im Ganzen ist das Bedürfnis auf ein »Mehr an Sein« bzw. auf eine Wiederherstellung eines ehemals bestandenen Seinszustandes aus. Dies wiederum setzt ein seinsaktives und seinsgebendes Prinzip voraus, das im Bedürfnis offenbar wird. Das Mangelmoment im Bedürfnis ist es nun, das den gesamten Vorgang dem Leiden annähert. Und doch ist ein Bedürfnis per se noch kein Leiden, muss es auch nicht werden, wie *Schopenhauer* fälschlicherweise meint. Erst dann, wenn der Mangel nicht behoben und doch nicht akzeptiert werden kann, entsteht Leiden. Anhand des Rubikonmodells können die Stellen identifiziert werden, an denen der Bedürfnisprozess in Leid umschlägt.

Wird ein Bedürfnis bzw. werden mehrere Bedürfnisse nicht, nicht genügend oder nicht adäquat wahrgenommen und in ein Motiv überführt, dann haben wir es mit einem fundamentalen Leiden, ja dem fundamentalsten Leiden zu tun, dem Leiden, nicht leiden, d. h. das Leid nicht wirklich wahrnehmen, zu können. Wie quälend dieses Nichtwahrnehmen-und-doch-irgendwie-wahrnehmen eines Bedürfnisses, z. B. nach Respekt, sein kann, lehren bestimmte psychische Störungen, die zum Formenkreis der »frühen Störungen«, der Psychosen, Borderline- und dissoziativen Störungen gehören. Von besonderer Art und Bedeutung sind jene basalen Bedürfnisstörungen, bei denen mehrere Bedürfnisse, z. B. Autonomie- und Bindungsbedürfnisse, konfligieren und sich gegenseitig behindern.

Ist dagegen die zweite Phase, die Intentionsbildung, gestört, z. B. durch eine Angst oder durch mangelndes Selbstwertgefühl, dann kann der Betroffene sein Bedürfnis wohl spüren und als Motiv ergreifen, aber nicht auf das immanente Erfüllungsziel ausrichten. Bei vielen psychischen Störungen drückt sich dies als Unfähigkeit aus, die eigenen Wünsche zu äußern und zu formulieren. In diesen beiden ersten Phasen ist vor allem das emotionale Erleben beeinträchtigt, das ändert sich mit der nächsten Phase.

Wird die dritte, die präaktionale Phase blockiert, ist die kognitive und/oder praktische Handlungsvorbereitung beeinträchtigt. Der Betroffene kann zwar seine Bedürfnisse und Wünsche nennen und äußern, aber er weiß nicht, wie er sie realisieren soll. Entweder mangelt

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es an Fähigkeiten der kognitiven Vorstrukturierung, z. B. an planender Phantasie, oder die Umsetzung des Erkannten in die Tat ist gehemmt, so z. B. bei Vorsatz- und Entschlussstörungen.

Doch auch der Vollzug der Handlung selbst kann psychisch und natürlich auch physiologisch beeinträchtigt sein, etwa bei Wahl- und Durchsetzungsstörungen (»Exekutivstörungen«).

Schließlich und endlich kann auch die letzte Phase, die Desaktivierung zum Problem werden, z. B. wenn das zu befriedigende Bedürfnis so übermächtig ist, dass es über alle Befriedigung hinaus weiterwirkt, was bei allen Suchtkrankheiten der Fall ist. Oder wenn der Betroffene die Desaktivierung nicht wahrnehmen bzw. nicht schätzen kann. Bekannt sind hier regelrechte *Genussstörungen*, die es dem Betroffenen nicht erlauben, die Befriedigung zu empfinden und auszukosten. In diesem Fall findet der gesamte Bedürfniszyklus kein Ende und kreist endlos weiter, während im gesunden Fall nach einer Zeit der Bedürfnisstille der normale Bedürfniszyklus wieder anhebt, natürlicherweise durch einen wieder entstandenen Mangelzustand bedingt.

Im Rahmen dieser Arbeit kann ich nicht das gesamte Feld der Psychopathologie und der Neuropathologie dieses Bedürfniszyklus abschreiten, doch schien es mir von Bedeutung, wenigstens einige Hinweise, die zu weiterem Nachdenken und Forschen anregen, zu geben. Schließlich und endlich ist das Wissen von großer praktischer Bedeutung, dass in Bezug auf das Rubikonmodell gewisse Therapieformen, so die Psychoanalyse und die Tiefenpsychologie, eher die ersten Phasen im Blick haben, während sich z. B. die Verhaltenstherapie bei ihren Interventionen vorzugsweise auf die kognitiv-praktischen Rubikonphasen stützt. Eine Therapie, die dem leidenden Menschen gerecht werden will, muss allerdings das Modell mit allen seinen Phasen berücksichtigen.

7. Grundformen leiblichen Leidens: Schmerz, Erschöpfung, Verletzung, Krankheit, Verstümmelung, Behinderung, Entstellung

Nachdem die synchrone und die diachrone Grundstruktur des Leidens, ihre Bezogenheit auf das Bedürfnisleben und die grundlegenden Möglichkeiten des Pathologischen ermittelt worden sind, sollen die klassi-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen Grundgestalten des Krankseins wenigstens kursorisch erörtert werden.

Am Anfang muss die Erkenntnis stehen, dass der Kern alles Pathologischen der Schaden ist, also solch ein Mangel, der der *sinngemäßen Wesensstruktur* einer beschädigten Wirklichkeit zuwider läuft und vom Standpunkt dieser Sinnstruktur aus nicht sein soll. Damit ist klar, dass der Schadensbegriff notwendig an einen *Wertbegriff* gebunden ist, was keineswegs bedeutet, dass ihm jede objektive Grundlage fehle und sein Status rein subjektiv-beliebiger Natur sei. Mängel haben die Lebewesen viele, ja die Endlichkeit eines jeden Lebewesens bedingt eine unaufhebbare Mangelhaftigkeit. Aber nicht jeder Mangel ist ein Schaden, d. h. ein nichtseinsollender, »widernatürlicher« Mangel.

Schäden sind nach dem hier vertretenen Konzept in allen existenziellen Dimensionen möglich, also leiblich, psychisch, sozial und geistig. Wenn ein Mensch durch einen Unfall eine Oberschenkelfraktur erleidet, hat er insofern einen wesenswidrigen Mangel, einen echten Schaden erlitten, als es im Wesen des Beines liegt, den Organismus zu stützen und seine Fortbewegung zu ermöglichen. Wenn ein Mensch schwer depressiv und antriebslos wird, dann hat er insofern einen wesenswidrigen Mangel erlitten, als es in der Sinnstruktur der Psyche liegt, das menschliche Leben, Verhalten und Wirken anzutreiben, zu bewegen, zu motivieren. Wenn in einer Familie ein Ehekrieg ausbricht, der die Lernfähigkeit der Kinder beeinträchtigt, dann hat die soziale Wirklichkeit der Ehe bzw. der Familie insofern einen wesenswidrigen Mangel, also einen Schaden erlitten, als es in der Sinnstruktur der Ehe bzw. Familie liegt, das Gedeihen der Kinder zu schützen und zu fördern. Durch welche Schädigung ein Schaden eintritt, ist eine sekundäre Frage und gehört ins Fach der Ätiologie, berührt also nicht die Frage nach dem Wesen des Pathologischen. Das Wesen des Pathologischen kann aus dem Ätiologischen nicht abgeleitet werden, sondern muss aus der *dynamischen Seins-, Sinn- und Wertstruktur* der betroffenen Lebensgestalt entnommen werden. Das erhellt schon daraus, dass eine Einwirkung für den einen wohltuend, für den anderen krankmachend sein kann. Das Pathologische einer Einwirkung lässt sich daher *nur im Rahmen der Wechselwirkung von Lebewesen und »Noxe« auf dem Hintergrund der Wesens- und Sinnstruktur* der betroffenen Lebensgestalt, die wiederum in den sinn- und wertbezogenen Kontext von Lebensgeschichte, Lebenssituation und Lebensperspektive eingebettet ist, bestimmen.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mit all dem ist das Wesen des Krankhaften nicht zureichend bestimmt, da es noch andere, nicht krankhafte Schäden gibt, jene nämlich, die aus Freiheit und Verantwortung entspringen und nicht Krankheit, sondern Schuld und Versagen heißen. Der entscheidende Unterschied liegt darin, dass im Krankhaften das Schicksalhafte und das Fremdbestimmende das Selbstbestimmende, im Schuldhaften das Selbstbestimmende das Fremdbestimmende überwiegt. Gewiss vermischen sich beide Seinsweisen im menschlichen Leben vielfach und bis zur Unkenntlichkeit, trotzdem müssen sie, so gut es geht, separiert werden. Immerhin hängt die Freiheit daran, die wir aufgeben, wenn wir alles Schadhafte, alles Destruktive als krankhaft betrachten. Nichtsdestotrotz sind die Übergänge höchst interessant, da z. B. eine neurotische Erkrankung, deren Störung in der unbewussten, darum schuldfreien Kindheit gesetzt wurde, zunehmend zur Schuld wird, wenn der Erwachsene sie nicht in seine Verantwortung übernimmt und zu überwinden sucht.

Mit diesen Bestandsstücken sollte sich das Krankhafte genügend charakterisieren lassen: Es ist im Kern ein Schaden, und zwar stets der Schaden einer partial gesunden, also nur partial destruierten Lebenswirklichkeit (alles andere wäre Verfall und Tod) und impliziert daher immer die Präsenz von Vitalität, Widerstand, Heilwille. Als solcher Schaden ist das Krankhafte überwiegend die Folge eines schuldfreien Erleidens, eines »Schicksals«, einer Fremdbestimmung, die in ihrem letzten Grunde von außen, d. h. nicht aus der Wesens-, Sinn- und Wertmitte des Betroffenen selbst, kommt (weil sie sonst schuldhaft wäre). Aufgrund dieses Zusammenhanges stellt das Krankhafte eine konfliktuöse Diskrepanz dar und äußert sich im Ringen um die Vorherrschaft des einen oder des anderen Prinzips. Nie ist das Krankhafte eine natürliche Einheit, weswegen es natürliche Krankheitseinheiten nicht geben kann (und entsprechend der so genannte »ontologische Krankheitsbegriff« inkonsistent ist). Dies bedingt, dass ein Geschehen, das von der einen Seite pathologisch ist, im biologischen Gesamtkontext von der anderen Seite hochgesund sein kann. So ist die krankhafte Schädigung des Organismus durch den Malariaerreger für diesen selbst lebensnotwendig, lebensfördernd, gesund. Insofern ist das Krankhafte im Horizont des gesamten Kosmos »natürlich« und als Ausdruck eines Widerstreites und eines Kampfes konträrer Kräfte »gesund«, eben seinsnatürlich, seinsgerecht. Krankheit kann darum immer nur aus der Perspektive des geschädigten Lebewesens unnatür-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lich, widernatürlich, sinnwidrig sein, nie an und für sich oder überhaupt (weshalb ein krankes Universum, ein kranker Gott etc. widersinnige Begriffe sind). Dies ermöglicht die tiefe metaphysische Einsicht, dass Krankheit notwendig eine Pluralität dynamischer Kräfte und Sinnprinzipien in der Zeit impliziert. Jedes Weltbild, das einen grundsätzlichen Monismus vertritt, muss daher entweder das Phänomen Krankheit (wie auch das der Schuld!) leugnen oder sich durch inneren Widerspruch selbst aufheben. Hinzu kommt dies Letzte, dass das Phänomen Schaden nicht wertfrei, d. h. ohne Zwecksetzung, gedacht werden kann. Stimmt dies, dann muss das Universum, wenigstens ab dem Zeitpunkt, als Lebewesen die Welt bevölkern, von wertsetzenden bzw. werterkennenden, also geistigen Prinzipien erfüllt sein. Genau dies kann durch die Analyse des Kausalitätsproblems bewiesen werden, durch die Antwort auf die Frage also, wodurch und wie überhaupt etwas ins Sein tritt.

Die einfachste pathologische Alteration ist nun jene Einwirkung, die zu einer vorüber gehenden Funktionsbeeinträchtigung und keinem Strukturschaden führt. In aller Regel ist das bei allen »Energieschäden« der Fall, etwa bei einer anhaltenden oder rezidivierenden Erschöpfung. Die *Erschöpfung* kann viele Ursachen haben; sie kann die Folge einer mangelhaften Energiezufuhr, einer mangelhaften Energieaufnahme, einer mangelhaften Energieverwertung, einer mangelhaften Energiedistribution und eines pathologischen Energieverbrauches sein.

Anders verhält es sich bei *Funktionsstörungen*, die weder auf einem Energiemangel noch auf einer Strukturschädigung, sondern auf einer Koordinationsstörung beruhen. Dies ist z. B. der Fall, wenn aufgrund einer seelischen Belastung die Verdauung gehemmt oder fehlkoordiniert ist. Hält dieser Zustand an, kann es sekundär zu Erschöpfungszuständen und zu Strukturschäden, z. B. zu einem Magengeschwür kommen.

Die einfachste Strukturschädigung liegt im Falle einer einmaligen unkomplizierten *Verletzung* vor, z. B. einer Schnittverletzung. Hier kommt es zu einem strukturellen »Riss«, der meist auch irgendeine Funktion beeinträchtigt. Bei komplizierten Verletzungen bestehen gleichzeitig mehrere Verletzungen; sie nehmen häufig eine prozessurale Dynamik an und werden dann zur Krankheit, so im Falle von Wundheilungsstörungen.

Beim Phänomen *Krankheit* (somatische Krankheiten, Neurosen, Psychosen, Soziopathien, Psychosomatosen) handelt es sich um eine

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sinnhaft bzw. irgendwie konsequent und nicht nur zufällig zusammenhängende Reihung von Verletzungen, deren Ausgang offen ist; sie kann in völliger Heilung (restitutio ad integrum), partieller Wiederherstellung (restitutio partialis), Chronifizierung, zunehmendem Verfall und Tod enden. Wie bei allen Gestaltungen des pathologischen Lebens gibt es auch im Falle der Krankheit kein Pathologisches an sich, sondern immer ist es in noch Gesundes, Intaktes, Funktionierendes eingebettet. Daraus folgt die innere Zwiespältigkeit, Spannung, Unruhe, Konflikthaftigkeit, ja das Krisenhafte alles Pathologischen, insofern es immer ein Seiendes ist, das ein Nichtseiendes erleidet und mit dessen zerstörender Dynamik ringt. Alle Krankheit, alles Pathologische ist ein Kampf, ein Krieg und kann daher nie einfach und geschlossen sein. Der Vergleich der Krankheit mit einem Fremdkörper (»materia peccans«) oder einem Parasit ist darum grundsätzlich falsch. Ein Fremdkörper, ein Parasit kann am Krankheitsgeschehen beteiligt sein, aber er macht noch keine Krankheit aus. Dazu muss er erst auf den betroffenen Organismus in schädlicher Weise einwirken und mit diesem in einem Konflikt und Kampf wechselwirken. Andererseits ist das Vorliegen eines klassischen Fremdkörpers gar nicht notwendig, die »Noxe« kann z. B. auch eine genetische Funktionsstörung sein, die in der Regel allerdings in letzter Instanz auf eine »äußere« Schädigung (chemisches Gift, Radioaktivität etc.) zurückgeht. Krankheit umfasst also wesenhaft eine dynamische Schadensreihe, einen teilweise intakten und gegenregulierenden Organismus (auf psychischer Ebene sind es die Einzelperson oder die Personengemeinschaft, die gegenregulieren), eine reale Interaktion verschiedener und verschieden gerichteter Wirkungszentren, damit einen Konflikt, einen Antagonismus, eine Diskrepanz und einen offenen, damit krisenhaften Ausgang des Schädigungsgeschehens. Krankheit, auch psychische Krankheit kann sich daher unmöglich nur intrapsychisch oder nur im Einzelorganismus unabhängig von seiner Umwelt und Geschichte ereignen.

In den Formenkreis des Pathologischen gehören schließlich die »ästhetischen Schäden«, also alle Formen der *Entstellung*, die oft ohne Funktionsstörungen auftreten. Das ist anders, wenn eine Verletzung nicht mehr voll restituiert wird, sondern eine *Verstümmelung* zurücklässt. In der Regel ist eine solche Mutilation mit einer Funktionsbeeinträchtigung verbunden, die allerdings oft erstaunlich gut kompensiert wird. Gelingt Letzteres nicht, dann liegt eine *Behinderung* vor. Sie ist insofern keine Krankheit (oft aber die Folge einer solchen), als sie nicht

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

prozessual fortschreitet, sondern stagniert. Wenn eine Behinderung fortgesetzt zu Schäden führt, etwa zu abnormen Abnützungen, dann kommt sie einer Krankheit praktisch gleich.

Auch der *Schmerz* als reines Empfindungsphänomen kann Krankheitsstatus annehmen, nämlich dann, wenn er fortdauert und den Betroffenen in welcher Hinsicht auch immer beeinträchtigt und schädigt. Das ist fast immer bei chronischen oder rezidivierenden Schmerzzuständen der Fall. Analoges gilt von anderen chronifizierten »Empfindungskrankheiten«, von chronischer Müdigkeit, Erschöpfung, chronischem Unwohlsein, Schwindel, chronischer Schwereempfindung, pathologischer Enge, pathologischem Druck, von Appetitlosigkeit, Libidostörung u. v. a. m. Auf dem Hintergrund all dieser Zusammenhänge fällt es nicht mehr schwer, das Wesen der Gesundheit zu bestimmen, qualitativ, funktional-relational, quantitativ und energetisch.

8. Der Leib als erkenntnistheoretisches Problem

Nichts steht dem Menschen in seiner natürlichen Lebenseinstellung so nah und ist ihm so selbstverständlich wie sein Leib, weswegen die Frage nach seiner Erkennbarkeit beim manchem Kopfschütteln auslösen muss. Bekanntlich ist dem Philosophen als Philosophen aber prinzipiell alles fragwürdig, und zwar im doppelten Sinne des Fraglichen und Fragwürdigen. Das Selbstverständliche ist eine unphilosophische Kategorie bzw. wird im Zuge des Philosophierens immer wieder hinterfragt. So ist die Frage nach dem Wesen des Leibes wohl so alt wie die Philosophie selbst, jedenfalls im Abendland und wurde mit der klassischen Aussage beantwortet, dass der Leib im Unterschied zu allen anderen Körpern ein beseelter, »selbstbewegter« Körper sei. Wer aber, so müssen und wollen wir jetzt fragen, erkennt dies? Und wie? Und wenn diese Erkenntnis zutrifft, wie wird sie bewahrheitet?

Philosophiegeschichtlich ist die Philosophie des Leibes eine Reaktion auf die Korporifizierung des Menschen seit dem Beginn der Neuzeit: Der Leib wird, so bei Descartes, als Maschine, als mechanisches Uhrwerk betrachtet, das in keinem inneren Zusammenhang mit der »Seele« und mit dem Denken im weiten Sinne steht. Er ist ein physikalisches Ding ohne Eigenleben, ausgedehnt, vermessbar, wägbar, berechenbar, beherrschbar. Gegen diese mechanistische Leibanschauung wendet sich die Lebensphilosophie, die auch in der frühen Neuzeit nie

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ganz ausgestorben war und im 19. Jahrhundert einen neuen Aufschwung erfährt, so bei Schopenhauer, dann bei Nietzsche, Bergson u. v. a. Der Leib wird nun als lebendiges Körpersein, ja als eigenartiges Subjekt wiederentdeckt, und erneut stellen sich ontologische und erkenntnistheoretische Grundfragen.

Auf die Frage nach seiner Erkennbarkeit werden zwei grundsätzlich divergente Antworten gegeben: Die eine lautet, der Leib sei nur im Bewusstsein und deshalb nur als Phänomen, also nicht in seinem realen An-sich-Sein erfahrbar und erkennbar – das ist die Husserlsche Position, die auf Kant zurückgeht.[6] Die andere sagt, wir seien nicht nur in der Lage, den eigenen Leib, sondern auch den fremden Leib, ja die gesamte physische Umwelt *unmittelbar, d. h. ohne ein vermittelndes repräsentatives Wahrnehmungsbild,* in ihrem An-sich-Sein zu erfassen – das ist die Schelersche Position, die auch heute noch bzw. heute wieder von vielen, z. B. von Schmitz und Fuchs vertreten wird. Zwischen diesen beiden Positionen bewegt sich eine dritte Konzeption, die den erlebten phänomenalen Leib als Repräsentation des unmittelbar nicht erkennbaren transphänomenalen realen Leibes, ja überhaupt die sinnliche Wahrnehmung als Repräsentant der physischen Welt (»Ding an sich«) betrachtet und zwischen ihnen entweder ein unbestimmtes oder ein mehr oder weniger analoges, sprich adäquates Verhältnis walten lässt. *N. Hartmann,* ein Hauptvertreter dieser Ansicht, breitet diese Konzeption in seinem Werk »Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis« (1925, S. 44–46) aus.[7] Ihr folgen heute wahrscheinlich die meisten Wissenschaftler und Philosophen.

---

[6] Vergleiche z. B. *Husserl* (1965, S. 37, EA 1911, S. 313): »Erst wenn immanente Schauung und dingliche Erfahrung zur Synthese kommen, tritt geschautes Phänomen und erfahrenes Ding in eine Beziehung.« Husserl sagt damit klar, dass ein reales Ding der äußeren Erfahrung nur in der Beziehung zu einem Phänomen, d. h. zu seiner phänomenalen Erscheinung, erlebt werden kann, Erscheinung und reales Ding also nicht identisch sind.

[7] »… so folgt, dass notwendig *in aller Erkenntnis jenes Dritte in die Subjekt-Objekt-Relation schon eingeflochten ist,* und folglich unabhängig von seiner Bewusstheit oder Unbewusstheit – ja unabhängig auch vom Grade seiner Aufzeigbarkeit im Einzelfall – immer *schon vorhanden* ist. Das aber heißt, dass das »Bild« oder die »Vorstellung« *ein notwendiger Wesensbestandteil* der Erkenntnisrelation ist. Es ist das die Erkenntnisrelation mit bedingende und tragende, aber eben deswegen im reinen Objektbewusstsein verschwindende »*Erkenntnisgebilde*« im Subjekt.« (*Hartmann* 1926, S. 45–46) In diesen Worten wird die radikal antipodische Position Hartmanns zu Scheler überdeutlich. In Wahrheit gilt sie aber nur in Bezug auf gewisse Gegenstände der Erkenntnis (beson-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es ist klar, dass nicht alle drei Positionen zutreffen können, sodass sich die Frage nach ihrer Verifizierbarkeit stellt. Wie beginnen und wie zur Klärung kommen?

Zunächst gilt der Grundsatz, dass nur das unmittelbar erfahrbar und erkennbar ist, was erlebt wird – das ist der berühmte »Satz des Bewusstseins«, der erstens besagt, dass das Bewusstsein auf bewusstseinsmäßigem Wege nicht transzendiert werden kann, der zweitens besagt, dass die Strukturen des Bewusstseins den bewusst gewordenen Sachverhalt (stamme er aus der sinnlichen Welt, aus dem Unbewussten oder aus der idealen Sphäre) mitbestimmen, mitstrukturieren, und der drittens besagt, dass die Erkenntnis eines bewusstseinstranszendenten Gegenstandes nur möglich ist, wenn zum einen die Strukturen des Gegenstandes (sein Sosein, sein Wesen) bewusstseinsfähig sind und wenn zum anderen das Bewusstsein bzw. der wahrnehmend-erkennende Mensch irgendwie in die bewusstseinstranszendente Sphäre hinauszugreifen vermag. Erleben, Wahrnehmen und Erfahren meinen hier irgendeine Art Bewussthaben, wobei der Grad der Reflexivität unbestimmt ist. Auch ein völlig areflexives oder präreflexives Erleben ist ein Bewusstsein; wir begegnen ihm etwa beim kleinen Kinde. Da nun jedes Erleben qua Er-Leben aktiv, intentional, »lebendig« ist, kann es nicht vollständig passiv und bewusstlos sein, wie präreflexiv und naiv auch immer es sich vollziehen mag. Wenn also der Leib, d. h. je mein realer (und nicht nur geträumter oder imaginierter!) Leib, unmittelbar erfahrbar sein sollte, dann müsste er erlebt werden können. Damit aber befindet er sich eo ipso in der Sphäre des Bewussthabens, und sei diese noch so unreflektiert. Ein erlebter Leib kann aber unmöglich mit dem realen, d. h. mit jenem Leib völlig identisch sein, der über mein Bewussthaben hinaus existiert und mein Bewusstsein als leibhaftiges ermöglicht und trägt, etwa auch dann, wenn ich bewusstlos bin. Denn jener erlebte Leib ist keine selbständige, unabhängige Realität, sondern ein Sachverhalt meines Erlebens, meines Bewusstseins, eben eine »Erscheinung«, ein Phänomen, ein Bewusstseinsinhalt, der vom Bewusstsein getragen und bestimmt wird, während der reale Leib als physisch selbständiges Ding besteht (wenigstens der Annahme gemäß) und, da

---

ders die der Außenwelt) und betrifft keineswegs, wie Hartmann hier sagt, *alle* Erkenntnis. So vollziehen sich z. B. alle reflexive Selbstanschauung (als Akterkenntnis) und ein Großteil der idealen Erkenntnis ohne ein Drittes, das als »Erkenntnisgebilde« zwischen Objekt der Erkenntnis und Subjekt treten würde.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht vom Bewusstsein getragen, eines anderen, selbständigen, objektiven Trägers bedarf. Hier also täuscht sich die Schelersche Position und verkennt den fundamentalen Unterschied zwischen dem erlebten und dem realen Leib. Im Grunde verletzt sie den erkenntnistheoretischen *Grundsatz von der Unmöglichkeit der unmittelbaren, d. h. bewusstseinsmäßigen, Transzendierbarkeit des Bewusstseins*. Niemand kann mit ausgestochenen Augen die Welt ansehen; niemand kann, um mit *Nietzsche* (Menschliches, Allzumenschliches, Abschnitt 9) zu reden, mit abgeschnittenem Kopfe die Welt betrachten. Wohin wir uns auch geistig bewegen, wir nehmen immer und unweigerlich unsere Bewusstseinssphäre mit. An dieser Stelle bleibt Kants transzendentaler Idealismus im ewigen Recht, doch auch nur an dieser!

Noch einmal: Es ist die Substanzialität des realen Leibes, sein selbständiges Bestehen, das dem erlebten oder phänomenalen Leib nicht zukommen kann und das wir dem Leib als physischer Realität unterstellen (andernfalls wäre er eben nur ein Phantasma). Diese Substanzialität müssen wir aber unterstellen, wenn wir der Wechselwirkung und der Kommunikation zwischen verschiedenen Subjekten, also zwischen mehreren Erlebens- und Bewusstseinswelten, Raum und Möglichkeit geben wollen. Das lässt sich noch weiter, auch empirisch, untermauern.

Die härteste Probe der Schelerschen Position – nennen wir sie das Theorem von der arepräsentativ-unmittelbaren Wahrnehmbarkeit der Außenwelt oder des radikalen Antiillusionismus – drängt sich in jenen Erfahrungen auf, in denen wir uns absolut leibhaft erleben, aber nicht leiblich sind. So im Traum. Alles ist hier möglich: laufen, schwimmen, essen, Schmerzen haben, frieren, hungern, dürsten, gegen die Schwerkraft ankämpfen, nach Luft ringen, krank sein, verbluten, sich erbrechen, ja sogar sterben – und das alles leibhaft ohne Leib, d. h. mit einem fingierten, nur erlebten Leib, einem phantasmagorischen Leib, der mit dem Leib, der real im Bett liegt, nichts oder fast nichts zu tun hat. Die Behautpung Schelers, wonach allein schon die volitive Widerstandserfahrung im direkten Weltkontakt die Erkenntnis der Realität garantiere, ist also nicht haltbar.

»Widerstand ist ein durchaus *zentrales* Erlebnis, eine Erfahrung des aktiven Selbst und hat mit den peripheren Sinneserlebnissen, in denen sich das Sosein des Widerstehenden höchstens *darstellen* kann (nicht muss), nichts zu tun. Aber die Intention dieses zentralen Erlebens von Widerstand greift ihrerseits über die Sinnesinhalte (wo überhaupt solche es vermitteln) hinaus und hin-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch. Nicht Empfindungen widerstehen, sondern die *Dinge selbst*, die sich an ihren qualitativen Attributen empfindungsmäßig nur manifestieren.« (*Scheler* 1926, S. 463 f.)

Gewiss ist die Widerstandserfahrung elementar, aber sie kommt erstens auch im Traum vor und zweitens kann sie sich unmöglich ohne Sinnesempfindungen bzw. an ihnen vorbei der Dinge selbst bemächtigen. Das heißt wiederum nicht, es käme zu überhaupt keinem direkten Kontakt mit den Dingen selbst in der Sinneserfahrung – er erfolgt durchaus, aber eben mittels und innerhalb der Sinneserfahrung und (wie noch zu zeigen sein wird) durch die bewusstseinstranszendierende, auf die Welt einwirkende Tathandlung! Wäre dies unmöglich, blieben erstens die Sinnesqualitäten ein völliges Rätsel, und zweitens endeten wir in einem hoffnungslosen Solipsismus. Natürlich gilt all dies nur unter der Voraussetzung, dass die Sinneserfahrung vom Sosein der Dinge selbst etwas wiederzugeben in der Lage ist, abbildmäßig spiegelt bzw. rekonstruiert.

Ein eindrückliches Experiment, das der Neurologe *H. Ehrsson* (Gehirn und Geist, 2004, S. 11) an der University College in London durchgeführt hat, kann uns in der Frage der Erkenntnis der Außenwelt, die den eigenen Leib einschließt, weiterbringen. Probanden wurden so auf einer Liege plaziert, dass ihr rechter Arm locker auf einem Kissen ruhte. Auf einer Tischplatte, die den eigenen Arm verdeckte und für den Probanden sichtbar war, lag eine Gummi-Attrappe. Strich der Experimentator nun mit zwei Pinseln gleichzeitig über den falschen und den echten Arm, empfanden die Probanden binnen Sekunden den Gummiarm als Teil ihres Körpers und spürten dort die Berührung. Aufgefordert, mit der freien Hand auf den eigenen Arm zu zeigen, wählten sie spontan das Imitat! Wie man sieht, spürt der Proband die Berührung dort, wo er sie zu sehen vermeint, und *nicht dort, wo er sie wirklich spürt*. Das beweist schlagend die Nicht-Identität von realem Leib und erlebtem Leib. Da das, was gespürt wird (und natürlich wird die Berührung hier real gespürt), dem sichtbaren Arm zugeordnet wird, haben wir den Beweis, dass die leibliche Empfindung ein rezeptiv-aktiver, ja teilweise »konstruierter« Vorgang ist, in dem eine gegenständliche Welt aufgebaut wird, die so in der Realität nicht existiert, nicht existieren kann, sondern imaginärer Natur ist. *Der erlebte Leib ist also ein Repräsentant, ein mehr oder weniger adäquat und immer nur perspektivisch-ausschnitthaft nachempfundener und nachgezeich-*

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

neter realer Leib, also eine komplexe dreidimensionale Vorstellungsrealität.

Vielleicht die einfachsten Tatsachen, die die Differenz von realem Ding und phänomenalen Ding belegt, sind das Schwellenphänomen, die Selektivität der Weltwahrnehmung und das Reiz-Empfindungsverhältnis. Im Falle des Schwellenphänomens wird ein Reiz erst ab einer bestimmten (meist schwankenden und von innerorganismischen Einflüssen abhängigen) Größe wahrnehmbar. Im Falle der Selektivität hebt die Sinneswahrnehmung nur bestimmte Aspekte eines Weltgegenstandes heraus und unterschlägt andere. Und im Falle des Verhältnisses von Reiz und Empfindung konnte die Sinnesphysiologie zeigen, dass die einem Reiz entsprechende Empfindung länger anhält als dieser Reiz selbst. In allen drei Fällen gelangt demnach ein nicht-objektives, d. h. vom Subjekt eingeführtes, Moment in die Wahrnehmung, was beweist, dass wir unmöglich direkt und unvermittelt die Dinge »sehen«.

Von der Seite der Neurobiologie wird dies durch den Befund bestätigt, dass die Sinnesorgane und das Gehirn die verschiedenen, zunächst getrennten Gegenstandseigenschaften (z. B. den Duft einer optisch gesehenen und akustisch rauschenden Linde) analysieren und integrieren, sodass erst sekundär ein simultaner Gesamteindruck (»duftende, rauschende Linde«) entsteht. Noch deutlicher wird das konstruktiv-rekonstruktive Potential des vormenschlichen Leibes, wenn sein animalischer Nervenapparat innerhalb eines und desselben, z. B. optischen Sinnessystems die simultan und synthetisch aufgefassten Gegenstandseigenschaften (farbig, senkrecht, waagrecht, bewegt) erst zerlegt und dann erneut zusammengesetzt. Was wir schließlich intrapsychisch erleben (eben den Sinneseindruck), kann daher unmöglich ein unmittelbar und intuitiv erfasster Weltgegenstand in seinem Ansichsein sein. Vielmehr ist das, was wir unmittelbar und intuitiv-ganzheitlich erfassen, das Ergebnis eines komplizierten Prozesses, das uns der Leib (zuletzt mittels des Gehirns) gleichsam vor die geistige Anschauung stellt. Dieses Ergebnis, das ein Werk, eine Wirkung, eine »Erscheinung« des Leibes ist, nehmen wir allerdings nicht mehr mittelbar, sondern direkt wahr, und an dieser Stelle greifen wir natürlich direkt in die materielle Welt hinein. Denn auch das sinnliche Wahr-Nehmen ist eine Tat, ein Eingriff in die Welt, eben in die Welt des realen, physischen Leibes (vgl. *S. M. Zeki*, Das geistige Abbild der Welt, 1993, S. 26–35).

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese Erkenntnis wird schließlich durch die sinnespsychologische Forschung überboten, die feststellen konnte, dass wir aus praktischen Orientierungsgründen in der sinnlich vermittelten Realität oft Dinge wahrnehmen, die dort nachweisbar fehlen. Dazu gehören z. B. Kontrastphänomene: Wo zwei weiße Wände aufeinander stoßen und eine Kante bilden, sehen wir einen Schatten, der objektiv nicht da ist. Also besitzt die Sinneserfahrung über ihren Abbild- oder Repräsentationssinn hinaus noch eine eigenständige Kraft, der es nicht um Erkenntnis allein, sondern um Bewältigung des Daseins geht. Es waltet hier ein pragmatisches Sinnmoment, das sogar bereit ist, um der physischen Selbsterhaltung willen ein Stück (nicht das Ganze!) der sinnlichen Wahrheitszusammenhänge zu opfern. Damit beweist dieses einfache Beispiel nun endgültig, dass die Sinneswahrnehmung bzw. sinnliche Erfahrungserkenntnis erstens repräsentativ und zweitens konstruktivistisch ist, woraus natürlich noch längst nicht geschlossen werden darf, dass sie mit den Dingen selbst nicht in direkten Kontakt treten und von ihnen nichts wiedergeben könne. Das Gegenteil ist der Fall. Dabei ist zu beachten, dass der Konstruktivismus auf zwei wesenhaft verschiedenen Ebenen stattfindet, auf einer physiologischen und einer psychologischen. Jenes genannte Kontrastphänomen geht einzig und allein auf die Physiologie des Nervensystems bzw. der Sinnesorgane zurück, denn längst, bevor wir seiner bewusst werden, wurde es vom Auge und dem Gehirn bewirkt und zur besseren Orientierung des Organismus im Raume bereitgestellt. Anders verhält es sich, wenn ein Kind, das sich im dunklen Wald verirrt, einen Busch für ein böses Tier oder ein Gespenst hält. Auch hier wird »konstruiert«, aber nicht von Seiten des Gehirnapparates, sondern von Seiten der individuellen Psyche. Das Gehirn »zeigt« nur einen dunklen Fleck. Die Alterierbarkeit beider »Systeme«, also des Nervensystems und der Psyche, mit der Folge von Wahrnehmungsverzerrungen beweist schließlich vollends, dass wir ein »Bild« von der Außenwelt haben und nicht sie selbst.[8]

[8] Wenn jemand z. B. müde wird und daraufhin Doppelbilder sieht, glaubt niemand, dass sich die Welt wirklich verdoppelt habe, sondern nur die Repräsentation derselben. Als weitere Beweise für den konstruktivistischen Anteil des Subjektes an der Wahrnehmung seien noch die Befunde genannt, die Piaget an Kindern entdeckte: Erfasste die Wahrnehmung der Kinder unmittelbar den objektiven Seinsbestand der Weltdinge, dann müssten sie ein intuitives Wissen von den Naturgesetzen haben. Das ist aber keineswegs der Fall. Vielmehr »machen« sie sich ihr eigenes Weltbild mit eigenen, ob-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Von den oben angegebenen drei erkenntnistheoretischen Positionen kann in Bezug auf die Außenwelterfahrung[9] vernünftigerweise nur die mittlere aufrechterhalten werden. Während die erste im Solipsismus endet, der den Leib zur reinen Phantasie degradiert, endet die Schelersche Position in einem naiven Realismus, der das aktive, repräsentative und konstruktivistische, *nichtsdestotrotz nach Adäquation strebende* Moment der Sinneswahrnehmung verkennt.[10]

Wenn aber eine solche »Realphantasmogorie« möglich ist, dann kann es kein absolutes Kriterium für die Erkennbarkeit des realen Leibes (bzw. der realen Welt) geben, dann ist, was ja alle Störungen der sinnlichen Wahrnehmung beweisen, seine mögliche Irrealität, Virtualität, Scheinrealität, wie *Descartes* (1960, 1. Meditation) richtig sah, nie ganz auszuschließen – und also ist die Annahme der unmittelbaren, vom Bewusstsein unberührten (und damit absolut gewissen) Erfahrbarkeit des realen Leibes brüchig, labil, nicht absolut, sondern wesentlich vermittelt und bestenfalls probabilistisch annäherbar.

Wir müssen aber noch tiefer schürfen. Was wäre, wenn wir den realen Leib mit seinen Organen und Gliedern unmittelbar, d. h. so, wie er an sich selbst ist, erfahren könnten? Nun, wenn das möglich wäre, dann implizierte das die Möglichkeit, ganz direkt, eben unmittelbar bei der Sache selbst sein zu können, etwa bei meinem Kopf, meinem Herz, meinem Rücken, meiner Milz. Vermittelnde Sinnesorgane wären überflüssig, und vor allem müsste es möglich sein, die Sache selbst, d. h. in ihrem vollen Umfang und in ihrer inneren Totalität, zu erleben und zu erfassen. Genau das ist aber offensichtlich unmöglich. Von meinem Kopf sehe ich z. B. fast nichts, nur sehr wenig (und schon gar nicht sein Inneres), also ist nur ein Ausschnitt von ihm erlebbar, bedingt gewiss

---

jektiv falschen Gesetzmäßigkeiten. So müssen sie z. B. die Konstanz von in der Form veränderten Mengen erst lernen.

[9] In Bezug auf die reflexive Selbsterfahrung und auf die Anschauung idealer Gegenstände gelten, wie oben gesagt, andere Gesetzmäßigkeiten – ein repräsentatives Wahrnehmungsmedium ist hier nicht von Nöten. Das muss *N. Hartmann* entgegen gehalten werden, der *jeder* menschlichen Erkenntnis die drei Wesenskomponenten Subjekt, Objekt und »Bild« (Erkenntnisgebilde) zuschreibt. Das lässt sich erweisbar nicht halten (vgl. besonders *Brandenstein* 1966b, S. 171–185).

[10] In seiner umfassenden Darlegung der Piagetschen Erkenntnistheorie zeigt *Fetz* (1988a, S. 67–70), dass das konstruktivistische Moment sogar im Dienste einer größeren Adäquation steht! Dadurch leistet Piagets genetisch-konstruktivistische Epistemologie nach Fetz einen originalen Beitrag zur Philosophie der Erkenntnis überhaupt und führt die philosophische Tradition entscheidend über sich hinaus.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch nichts anderes als durch die Perspektivik meiner sinnlich vermittelten Wahrnehmung. So kann ich nur bestimmte Aspekte meines Kopfes, meines Rumpfes optisch sehen und innerlich spüren. Dieser begrenzte Ausschnitt kann aber unmöglich der reale Kopf, der reale Rumpf, das reale Herz sein, da ein solcher Ausschnitt als Ausschnitt (!) unmöglich selbständig, substanzial bzw. objektiv bestehen und im Übrigen auch nicht intersubjektiv geteilt werden kann. Die von mir optisch gesehene Vorderseite des Rumpfes kann nur als Bewusstseinsding, als Phänomen, als geistig erlebtes und gestütztes Flächending, jedoch nicht physisch-real existieren. Physisch-real muss der Rumpf dreidimensional sein, eine Fläche oder ein perspektivisch verzerrtes quasidreidimensionales Ding kann in der Außenwelt, d. h. an sich, nicht bestehen. Offensichtlich bin ich also in wesentlicher Hinsicht gerade nicht unmittelbar bei meinem realen Leib, sondern mache mir von ihm in der Wahrnehmung nur ein »Bild«, eine perspektivisch verzerrte, konstruierte oder besser *nachkonstruierte* Ausschnittsrealität, die als solche nicht real bestehen kann.

Analoges gilt für die außerleiblichen Dinge der physischen Welt. Auch von ihnen behaupten einige Phänomenologen, so eben Scheler, Heidegger, Fuchs, dass sich das sinnlich wahrnehmende Bewusstsein nicht nur bei einer (mehr oder weniger adäquaten) Repräsentation dieser Dinge, sondern unmittelbar und real (!) an ihnen befinde. Wenn ich etwa vor mir einen realen Busch sehe und dahinter einen realen Baum, dann befinde ich mich nach dieser radikal realistischen, ja positivistischen (zugleich aber »mystischen«) Erkentnistheorie unmittelbar sowohl am Busch als auch am Baum. Ist damit aber die empirisch unleugbare, auch von jenen Denkern nicht geleugnete Perspektivik der sinnlichen Wahrnehmung vereinbar? In keinem Fall! Alle Perspektivik impliziert eine Distanzbildung, die nur dadurch zustande kommen kann, dass ich in meinem Wahrnehmungserlebnis nicht unmittelbar an den Dingen bin oder gleichsam über ihnen schwebe. Genau das nehmen jene Autoren aber an, indem sie das Erleben als eine, als solche real ausgedehnte und real sich über die Dinge wie ein Lichtteppich ausgebreitete Realität auffassen. Eine reale Extensivität von dieser Art ist aber mit vielen fundamentalen Eigenschaften des Bewusstseins inkompatibel: mit seiner Zentriertheit und daraus entspringenden Perspektivik, mit seiner (räumlich unausgedehnten) Intentionalität, mit seinem unräumlichen Aktstatus (der wiederum einen völlig welttranszendenten Aktquell fordert), mit seiner Reflexivität, mit seiner völlig anderen

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als physischen Zeitstruktur, mit seiner Sinnbildungsfähigkeit und Wertorientierung. Es ist darum kein Zufall, dass diese im Kern positivistische Erkenntnistheorie zu einer naturalistisch-biologistischen Bewusstseinstheorie neigt. So sagt *Fuchs* (2007), dass das Bewusstsein zwar nicht vom Gehirn, aber doch vom ganzen Organismus hervorgebracht werde, ja (womit er sich selbst unmittelbar widerspricht), dass das Gehirn leibliche in mentale Prozesse transformiere, was ja unzweifelhaft eine Art Kausalität darstellt, die dem Bewusstsein, dem Geist, genau betrachtet, keine Möglichkeit freien Selbstbestimmens mehr lässt und ihn daher in seinem spezifischen Eigensein negiert. Die organismische Gehirn-Geist-Theorie hebt den Geist wesenhaft auf.

Hinzu kommt ein Weiteres: Wenn ich meinen Leib erlebe, geschieht dies in der Modalität, sprich in der Seinsweise des Erlebens, und die ist eben bewusstseinsartig, z. B. vorstellend, anschauend, wissend usw. Der Leib als reale physische Wirklichkeit ist aber kein vorstellendes, anschauendes, erlebendes Ding, er ist wesentlich materiell, z. B. mit physischer Energie aufgeladen, die in meinem erlebten, wahrgenommenen Leib überhaupt nicht zur Darstellung kommt. Auch ist er atomar, chemisch, biochemisch strukturiert – Seinsweisen, von denen mein erlebter Leib, der Leib als Phänomen nichts zeigt. Müssten aber nicht genau diese Seinsweisen, Seinsmomente zu Bewusstsein kommen, wenn ich meinen realen Leib (bzw. die realen außerleiblichen Dinge) unmittelbar, d. h. als der, der er an ihm selbst ist, bzw. als die, die sie an ihnen selbst sind, anschauen könnte? In der Tat. Und da dies unmöglich ist, irrt Scheler.

Wozu, fragt sich schließlich, sollten wir Sinnesorgane und vor allem Sinnesorgane im Plural (!) besitzen, wenn wir unmittelbar bei den physischen Dingen verweilen könnten? Und wie sollten wir uns ohne Sinnesorgane von den Dingen distanzieren können? Und welchen Sinn machte die Vielfalt und Differenziertheit der Sinnesorgane, von denen jeder doch nur eine Perspektive des wahrgenommenen Weltgegenstandes, also gerade nicht sein An-sich-Sein erfassen kann? Kurzum: Wir können nur durch die Sinnesorgane *hindurch* und nicht, wie Scheler (und z. B. Fuchs) meinen, über sie hinweg der Welt begegnen. Damit aber können die Weltdinge nur im Licht der Sinnesorgane und im Lichte unserer Erlebens- bzw. Bewusstseinsstruktur erscheinen (da bleiben Leibniz und Kant ewig im Recht), und eben diese beiden »Lichtkreise« sind nicht einfach identisch mit dem physischen Sein. Das Bewusstsein ist keineswegs nur eine Art Firnis, der sich in absoluter Diaphanie über

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Welt legt, eine Art Äther, der die Dinge, wenn er sie berührt, nicht alteriert, sondern nur erhellt, d. h. bewusst und dadurch transparent macht. Im Gegenteil ist das Bewusstsein vor allem aufgrund seiner intentionalen (und sonstigen Eigen-) Struktur eine Kraft, eine Macht, ein Zugriff, der das Ergriffene zwar nicht unbedingt verbiegen und verdunkeln muss, aber doch von seiner Eigenstruktur nicht absehen kann und sie in einem mühsamen und selbstkritischen Prozess der Welt anzupassen hat (und nie ganz anpassen kann). Und weil sich dies so verhält (und die Selbstkritik des Menschen recht beschränkt ist), wird die erfahrene Welt bekanntlich so oft verfärbt, getrübt und verbogen. Folgt aus all dem nun aber, dass das Phänomen mit dem »Ding an sich«, wie Kant meinte (und ebenfalls die modernen Neurobiologen meinen), nichts zu tun habe? Dass es überhaupt keine unmittelbare Begegnung mit der physischen Welt in ihrem An-sich-Sein und keine (mehr oder weniger) adäquate Repräsentation[11] gebe? Keineswegs.

Hätte das Phänomen mit dem realen Ding rein gar nichts zu tun, dann wäre es auch nicht *dessen* Erscheinung, dann wäre, wie Fichte richtig schließt, die Annahme eines Dinges an sich sinnlos, überflüssig, ja selbstwidersprüchlich. Selbst Kant unterstellt aber, dass das Ding an

[11] Wenn die Neurobiologen heute von »Repräsentation« reden, meinen sie etwas fundamental anderes als die Philosophen früherer Zeiten (z. B. Thomas v. Aquin). Bei jenen repräsentiert ein neuronaler Zustand ein Außenweltereignis, ohne dass sich dieses in jenem in irgendeiner adäquaten Weise abbildete. Im Grunde handelt es sich um ein völlig arbiträres, inadäquates Zeichenverhältnis, das keinen Schluss vom Zeichen auf das Bezeichnete zulässt. Die klassische Adäquationstheorie geht dagegen von einer wenigstens näherungshaften Analogie allerdings nicht zwischen Neuronenzustand und Außenweltding, sondern zwischen dem sinnlich erlebten Phänomen (also einem gesehenen Baum) und dem Außending (dem realen Baum) aus. Nur innerhalb solch einer Theorie ist die Welt für uns zu retten. Das Modell der Neurobiologen, das ja einen radikalen Konstruktivismus darstellt, endet erweislich in einem radikalen Idealismus, ja sogar Solipsismus. Dies kritisiert *Fuchs* (2007) zu Recht, auch wenn er leider dann wieder in das andere Extrem, einen im Grunde naiven oder positivistischen Realismus verfällt. Nach unserer Auffassung ist die sinnliche Wahrnehmung doppelt konstruiert, einerseits durch den Funktionsleib, andererseits durch seelische Intentionalitäten, doch nicht freischwebend, sondern im Sinne einer (immer nur näherungshaften und irrbaren, daher kritischen) *Nachgestaltung oder Nachzeichnung* der objektiven Welt, in der sich *unmittelbare Begegnung, aktive Konstruktion und sich an die Sache anzuschmiegen suchende Adäquation in natürlicher Weise verbinden*. Kurzum: Wir haben es hier mit einer ideal-realistischen und kritischen Erkenntnistheorie der sinnlichen Wahrnehmung zu tun, die im Rahmen eines adäquationstheoretischen Repräsentationsbegriffs sowohl das subjektiv-konstruktivistische als auch das objektiv-vorgegebene Moment in der Wahrnehmung berücksichtigt und vereinigt.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich die sinnliche Erscheinung mitbedingt und in ihrer sinnesqualitativen Seite (die bei ihm allerdings völlig dunkel bleibt) mitbewirkt. Und also setzt er eine Verbindung voraus. Schon indem er behauptet, das Ding an sich bewirke die Erscheinung, widerlegt er seine eigene dogmatische Ansicht, wonach das Ding an sich völlig unerkennbar sei. Zudem wissen wir mit Gewissheit, dass gerade die sinnesqualitativen Momente des Erfahrungsgegenstandes nicht vom Bewusstsein gesetzt sind, sondern irgendwie aus dem Leib und damit natürlich, da der Leib ein Weltding ist, aus der Welt stammen. Das Zeugnis unserer Wahrnehmung bestätigt dies auch: Nicht unser Bewusstsein ist farbig, schwer, duftend und tönt, sondern die Dinge der Welt sind farbig, duften, sind schwer und tönen; nicht das Bewusstsein setzt originär Farben, Töne, Düfte usw., vielmehr werden ihm diese Qualitäten »vorgesetzt«. Analog verhält es sich mit den raumzeitlich-gestaltlichen Momenten: Auch sie machen wir nicht, sondern wir empfangen sie mit dem Sinnesgegenstand, und es wäre nicht nur gegen alle unmittelbare Erfahrung, sondern völlig absurd, im Übrigen empirisch auch niemals verifizierbar, zu behaupten, dass die physisch-reale Welt zeitlos, raumlos, gestaltlos, damit bewegungslos, unausgedehnt und zahlenmäßig unstrukturiert sei. Wie sollten wir von einer solchen Welt wissen können? Wie sollten unsere ausgedehnten, bewegten, quantitativ strukturierten Sinnesorgane die Wahrnehmung einer solchen Welt vermitteln? Sie wären dafür ja offensichtlich völlig ungeeignet und mithin überflüssig. Wenn wir aber unterstellen, dass die Welt ausgedehnt, bewegt, mengenmäßig gestaltet, ja auch qualitativ gefüllt ist, dann werden die Sinnesorgane, ja der Leib in seiner Existenz verständlich, ihre vielfältig-differenzierte Funktion wird sinnvoll, und also vermögen sie uns etwas von der Qualität und Struktur, vom Dasein und Sosein der Welt zu sagen. Was sie vermitteln, vermitteln sie aber dann, eben weil sie vermitteln, nur *analog*, und das wiederum schließt die Möglichkeit der Adäquatheit ein. Der Umstand z. B., dass von zwei nebeneinander stehenden Bäumen der eine in der optischen Wahrnehmung doppelt so groß erscheint wie der andere, entspricht dann einem realen Größenverhältnis, was doch nur dies eine heißen kann, dass das reale Größenverhältnis im Sehvorgang analog abgebildet und repräsentiert wird. Es liegt also keine einfache oder absolute Identität, sondern nur eine *Entsprechungs- oder Analogidentität* vor. Und das genügt, um von der Welt etwas wiederzugeben, was die Orientierung in ihr sichert. Läge eine absolute Identität vor, dann könnten wir uns in

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Welt gar nicht bewegen! Wenn in der Wahrnehmung aber quantitative Momente der Wirklichkeit analog wiedergegeben werden können, dann gibt es keinen zureichenden Grund, solches für die seinslogisch-relationalen und die qualitativen Strukturmomente der physischen Welt, wie dies Locke tut, auszuschließen. Sinnestäuschungen gibt es bei den so genannten primären Sinnesqualitäten (Raum, Zeit, Gestalt, Bewegung) nicht weniger als bei den sekundären Sinnesqualitäten (Farbe, Klang usw.), das ist also kein Argument für die angeblich reine Subjektivität der sekundären und der angeblich reinen Objektivität der primären Sinneseigenschaften.

Wenn die Ausführungen über das Analogieverhältnis zwischen sinnlichem Wahrnehmungsbild und realem Weltgegenstand bzw. Weltverhältnis zutreffen, gibt es dann, so fragt sich, überhaupt die Möglichkeit einer unmittelbaren Begegnung, ja Berührung von wahrnehmendem Subjekt und wahrgenommener Welt, von Bewusstsein und sinnlich gestalteter Materie? Es muss sie geben, denn andernfalls könnte sich das Analogieverhältnis in der Wahrnehmung nicht konstituieren. Allerdings, diese unmittelbare Berührung kann unmöglich *nur*, wie Scheler wieder richtig sieht, auf Wahrnehmung beruhen, da sich die Wahrnehmung als kontemplatives Geschehen nicht transzendieren kann. Rein wahrnehmend übersteigt kein Subjekt seine Erlebens- und Bewusstseinssphäre, das ist sachlich und logisch unmöglich. Wie aber dann? In unmittelbarer Weise einzig und allein *durch die Tat*, *durch den tätigen Eingriff* in die Welt, durch die leibliche Handlung, mit der das Ich sozusagen bis an seine Bewusstseinsgrenze geht und über diese hinausgreift. Könnte das Bewusstsein, das Ich, der Geist nicht in die Welt einwirken, d. h. seinen Leib nicht ergreifen und bewegen, dann allerdings wäre eine Begegnung mit der Welt unmöglich (und dann wüssten wir nicht einmal etwas von unserem Leib!). Alle Erfahrung aber beweist das Gegenteil: Ich kann nicht nur wollen, sondern ich kann auch leiblich mein Wollen vollziehen, kann zumindest gewisse Bewegungen im Leib auslösen und koordinieren, z. B. die Bewegungen meiner Sinnesorgane, meiner Glieder. Ja schon die weltgerichtete Aufmerksamkeit impliziert eine Ergreifung und Alteration meines Sinnesorganes, z. B. meines Gehörs, wenn ich, wie man sagt, »die Ohren spitze«. Im leiblichen Agieren bin ich also unmittelbar bei, ja in der Welt, und durch meinen Leib hindurch, der ja selbst im vollen Sinne welthaft-physisch ist, bin ich in und bei der Welt. Selbstredend ist mir die außerleibliche Welt niemals so unmittelbar gegeben wie der

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eigene Leib, sondern immer durch diesen vermittelt. Da aber der eigene Leib selbst ein Weltding ist und unmittelbar in der außerleiblichen Welt besteht, in direkter Berührung, ja in vollster gegenseitiger Durchdringung mit ihr (etwa beim Atmen, bei der Nahrungsaufnahme, bei der Ausscheidung etc.), können wir als erlebende, als bewusste Wesen mittelbar-unmittelbar bei der außerleiblichen Welt sein.

Durch diese vertieften Überlegungen wird nicht nur die Schelersche Position korrigiert und ergänzt, sondern es wird auch die transzendentale Position Husserls, die den Übergang von Ich und Welt nie aufklären konnte, überwunden. Es ist aber auch dies klar: Wenn es die Tat, die Handlung, der Eingriff ist und eben nicht die Wahrnehmung (bzw. die Wahrnehmung nur »auf dem Rücken« der Tat), vermittels der wir unmittelbar in Kontakt mit der physischen Welt treten, dann kann es keinen theoretisch zureichenden Beweis für die Existenz einer eigenständigen realen Welt geben, sondern bloß eine *allerdings stets wachsende Wahrscheinlichkeit*. Nur in der immer einzelnen Tat wird die Welt gegenwärtig, wird real spürbar, sei es als Widerstand, Entzug und Leid, sei es als Genuss und vitale Kraft. All das muss erlebt, das kann nicht deduziert werden, und also wird es hier nie theoretische Gewissheit, sondern nur theoretische Wahrscheinlichkeit und praktische Gewissheit geben. Die praktische Gewissheit aber kann ihrem Wesen nach weder allgemeine Gültigkeit noch axiomatische Notwendigkeit erlangen und bleibt, da wesentlich an die Erfahrung des einzelnen Subjekts gebunden, immer der grundsätzlichen Verunsicherung und Ungewissheit ausgesetzt. Das In-der-Welt-Sein ist gewissermaßen ein irrlichterndes Geschehen, keineswegs ein faktum brutum, und muss immer wieder neu durch Selbsteinsatz und Engagement errungen werden. Erst durch diese Arbeit wird das In-der-Welt-Sein zum Welt-für-mich-Sein. Nur dem, der in die Welt eintaucht, taucht auch die Welt auf.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

XI. Das Unbewusste und das Leiden

1. Der transempirische Status des Unbewussten und seine Spuren in der Erfahrung

Wer hätte noch nicht erlebt, dass ihm Handlungen, Gedanken, Phantasien, Gefühle, z. B. eine Kränkung, eine Befürchtung, eine Ahnung, zu einer Zeit bewusst wurden, als sie längst vergangen waren, aufgeweckt vielleicht erst durch die Konfrontation mit ihren unangenehmen oder überraschenden Folgen? Wohl niemand. Oft sind es der Körper oder die Anderen, die uns vor aller innerseelischen Selbstwahrnehmung darauf aufmerksam machen, dass mit uns etwas nicht stimmt: Da ist uns unwohl, wir haben Schmerzen, Herzklopfen, sind verspannt, erschöpft – und verstehen nicht, dass dies die Nachwirkungen emotionaler Zustände sind. Die Mitmenschen sagen, wir sähen müde, ärgerlich, traurig aus – aber wir erleben uns gar nicht so. Psychische Störungen, so genannte Neurosen, zeichnen sich – wie *S. Freud* gezeigt hat – gerade dadurch aus, dass die verursachenden Affekte und die damit verbundenen Konflikte weitgehend unbewusst sind und selbst bei willentlicher Anstrengung nicht ohne Weiteres bewusst gemacht werden können. Offensichtlich ist es also möglich, dass seelische Akte und Vorgänge unbewusst bleiben und dennoch in der Psyche, im Leib, im Verhalten und in unseren Beziehungen wirksam werden. Wie ist das möglich? Was bedeutet dies? Können wir dies verstehen? Dass hier ein großes, allertiefstes Seinsrätsel vorliegt, erhellt daraus, dass wir uns Psychisches, Aktmäßiges, Erlebnishaftes gar nicht absolut oder wesenhaft unbewusst, d. h. echt und innerlich bewusstlos, also etwa nur dinglich, denken können. Dann aber entsteht das *Paradoxon eines unbewussten Bewusstseins oder bewussten Unbewussten*. Um hier Licht ins Dunkel zu bringen, wird es gut sein, damit zu beginnen, Grundformen des Unbewussten zu unterscheiden, die wir alle kennen.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Formen des Unbewussten

Die einfachste Form des Unbewussten ist das *Nichtwissen, das Ungewusste*. Da gibt es zwar etwas dem Bewusstsein prinzipiell Zugängliches, doch es weiß nichts davon. Hier liegt das Unbewusste im Sinne des Ungewussten vor. So weiß niemand, was in seinem Leibinneren, z. B. in seiner Milz, vor sich geht, obwohl gewiss darin etwas vorgeht. Diese Form des Unbewussten ist ein *kognitives Unbewusstes*, das in der Beschränktheit unseres Erkenntnisvermögens gründet. In mancher Hinsicht ist die Grenze dieser Beschränkung verschiebbar, in anderer Hinsicht nicht. Obwohl sich z. B. streng beweisen lässt, dass Wurzel aus 2 keine endlich beschreibbare Zahl, sondern ein »unendliches Größenverhältnis« ist, wird es nie einen Menschen geben können, der sich diese Größe vorstellen oder sie anschauen kann, eben weil sie jedes endliche Anschauungsvermögen übersteigt. Hier bleibt ein Seinszusammenhang »für ewig« unbewusst und kann nicht Eingang in unser Bewusstsein finden; diese prinzipielle Unschaubarkeit ist streng beweisbar! Wir haben es also mit einer prinzipiell unanschaulichen, nichtsdestotrotz beweisbar einsichtigen Wesenserkenntnis zu tun.

Von diesem Unbewussten ist das *potential Unbewusste* zu unterscheiden: Ein Neugeborenes kann nicht sprechen, aber die Fähigkeit dazu bringt es mit; ein Adoleszent weiß nicht, was er einmal beruflich machen wird, aber eines Tages wird in ihm ein Impuls erwachen, der ihm eine bestimmte Richtung weist. Hier ist etwas unbewusst, nicht weil wir es nicht erkennen, auch nicht, weil es verdrängt wurde, sondern weil es noch gar nicht da, noch nicht entfaltet, noch nicht realisiert ist. Erst wenn es sich manifestiert hat, können wir von ihm wissen. Da sich nun alles kosmische Sein im Werden befindet, untersteht auch alles Sein – wie *Aristoteles* als erster und am klarsten mit seinen Begriffen der »dynamis« und der »energeia« herausgearbeitet hat – der Potentialität, entfaltet also etwas zur Wirklichkeit, was noch nicht da, aber als Möglichkeit in einer Wirklichkeit angelegt war. Dies gilt natürlich auch für das seelisch-geistige Leben, dessen Hauptkennzeichen die Bewusstheit ist. Alle Kreativität geht auf dieses Verhältnis von Potentialität und Aktualität, von potentialer und aktualer Bewusstheit zurück, ja schöpft daraus.

S. Freud war es, der eine weitere Variante des Unbewussten entdeckte, das *Verdrängungsunbewusste oder autonom-dynamische Unbewusste*. Hierbei handelt es sich nicht um etwas Noch-nicht-Seiendes,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sondern um ein psychisches Sein – z. B. einen Konflikt, ein Trauma, ein Gefühl –, das zwar schon realisiert ist, aber – weil im Alltagsbewusstsein nicht erträglich – aus diesem verbannt und in »die Tiefe des Unbewussten« verdrängt wird. Wenn solche Vorgänge möglich sind – was niemand heute mehr ernstlich bezweifelt –, folgt, dass das »Unbewusste« dieser Art eine eigene Realität ist, eine seelische Region, die nicht erst durch die Verdrängung entsteht, sondern – wenigstens als Bereich – schon a priori da sein muss und autonom zu agieren in der Lage ist. Denn in ein Nichts lässt sich nichts verdrängen, und einem Nichts kann keine Wirksamkeit zugeschrieben werden. Was aber ist in diesem Falle schon da? Wie müssen wir uns diesen Bereich denken? Zunächst gilt, dass er per definitionem nicht direkt wahrgenommen, sondern nur aus *seinen Spuren erschlossen* werden kann, womit er prinzipiell die Erfahrungsgrenzen übersteigt und im echten Sinne »transzendent« ist. Eine direkte Phänomenologie des Unbewussten wird damit unmöglich.[1] Zu den Spuren dieser transempirischen Wirklichkeit gehören Träume, Fehlleistungen, Neurosen, aber auch schöpferische Prozesse wie ein Großteil der Sprache und der Handlungen, der uns wie fertig ins Tagesbewusstsein »eingeflößt« wird. Da Freud primär pathografisch orientiert war, deutete er das Unbewusste als einen infantil-unreifen, ja im Grunde »psychotischen« oder, wie er sagt, »primär-prozesshaften« Bereich des Erlebens, Fühlens und Denkens. Das Unbewusste soll, so Freud, weder geordnet denken können noch über klare Zeit- und Raumstrukturen verfügen, vielmehr sei es chaotisch und folge nur seinen leiblichen Trieblüsten.

Dass dies partiell richtig ist, kann kaum bezweifelt werden, aber gewiss ist es in dieser apodiktischen Form nicht haltbar. Denn wie will man die ungeheuer sinnreich-kreative und geordnete Aktivität verstehen, die sich in vielen Träumen, kreativen Einfällen, spontanen Sprach- und Tathandlungen, Fehlleistungen, in Intuitionen und Ahnungen kundgibt, wenn nicht als geistig strukturierte, nicht nur an Triebwünschen, sondern an Sinn- und Realitätserfordernissen orientierte Aktivität, die sehr wohl Raum-, Zeit- und Kausalverhältnisse und oft genauestens, ja genauer, als es das Wachbewusstsein je vermöchte,

[1] Moderne Phänomenologen versuchen dies trotzdem, was epistemologisch inkonsistent ist. Auch die Gleichsetzung von implizitem Unbewusstem und Verdrängungsunbewusstem, die wir bei vielen Neurobiologen und Phänomenologen finden, lässt sich nicht durchhalten.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

berücksichtigt? Hier blieb Freud allzu sehr auf das Krankhafte, Infantile und Leiblich-Triebhafte fixiert, wie er ja überhaupt für höhere Ordnungs-, Sinn- und Wertdimensionen der Wirklichkeit relativ sinnblind und eher sogar geneigt war, Gesundes, Kreatives, Schöpferisches, Wertvolles auf Infantiles, Krankes und Wertwidriges zurückzuführen.

Kurzum: Die Annahme eines Verdrängungsunbewussten setzt, wie *C. G. Jung* (2001, S. 139) richtig sah, die Annahme eines autonomen, primär schöpferischen Unbewussten voraus. *Brandenstein* (1966, S. 153 ff., 1975, S. 75 ff.) hat in einer tief gehenden Analyse ermittelt, dass dieses Unbewusste in Wahrheit ein *»Vollbewusstsein«* ist. »Voll« meint hier eine Bewusstseinsdimension, die über ein Gedächtnis verfügt, in dem alles je Erlebte, wenn auch in stets lebendiger Umwandlung, aufbewahrt wird (was auch die Wandelbarkeit und Täuschbarkeit des Gedächtnisses erklärt). Somit dürfen wir es als einen »Pool« betrachten, aus dem unentwegt geschöpft und das Tagesbewusstsein gespeist wird. Denn schon die Tatsache, dass wir morgens erwachen, ist keine Leistung des Tagesbewusstseins, sondern die Syntheseleistung eines Tiefenbewusstseins, das dieses Tagesbewusstsein im Leib aufbaut. Hier werden wir »gemacht«, »passiv synthetisiert« – und eben, es kann keine infantile Potenz sein, die dieses großartige Wunder Tag für Tag zu Wege bringt.

Es fällt nicht schwer, die wenigstens partielle Identität dieses Vollbewusstseins mit dem zu erkennen, was heute das *»implizite Unbewusste«* genannt wird. Alles, was wir an sinnreichen Gewohnheiten mit uns tragen und was »wie automatisch« geschieht – z. B. das Schalten der Gänge beim Autofahren, ein sicheres Klavierspiel, das spontane Sprechen –, wird von diesem Vollbewusstsein eingegeben, initiiert und geführt. Teilweise liegen hier Handlungsmuster auch subkortikal bereit, die wir nicht mehr eigens »herstellen« müssen und die wirklich automatisch ablaufen, doch ihre Abrufung muss irgendwie personal-geistig geleistet, etwa ausgelöst werden, und eben das tut das Vollbewusstsein, das erweisbar personaler Natur ist, in diesen Fällen. So gesehen setzt sich das implizite Unbewusste, welches Selbstrepräsentanzen, Objektrepräsentanzen, Beziehungsrepräsentanzen, Handlungsmuster, Phantasien, Gefühle und Vorstellungen umfasst, aus kortikal-personalen, nichtsdestotrotz unbewussten Initiativen und subkortikal-apersonalen und damit stets unbewussten Ausführungsmustern zusammen. Damit wird klar, dass das implizite Unbewusste mehr ist als ein Verdrängungsunbewusstes und im Prinzip alle see-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lisch-geistigen Akte und Inhalte umfasst, die wir auch vom Alltagsbewusstsein kennen: Vorstellungen, Impulse, Gefühle, Absichten, Gedanken usw.

3. Das Unbewusste und das Leiden

Wie steht es auf diesem Hintergrund mit dem Leiden? Auch das Leiden kann zweifellos unbewusst sein, sei es, weil es verdrängt wurde, ein häufiger Fall, sei es, weil es noch kaum erwacht ist und subliminal schlummert. Träume beweisen das sehr deutlich: So kann es sein, dass sich in den Träumen eines Menschen der Ausbruch einer organischen oder psychischen Krankheit ankündigt, obwohl sich der Betroffene noch völlig gesund fühlt. In anderen Träumen wiederum lebt sich eine verdrängte bzw. nicht gelebte Seite des Betroffenen aus und zeigt so an, dass sein waches Leben »unvollständig« ist und eigentlich an einer erzwungenen Unvollständigkeit leidet. Schließlich kennen wir Menschen mit schweren Persönlichkeitsstörungen, die nicht an ihrer Störung leiden, sondern diese, weil sie sich damit identifiziert haben, »ich-synton« in ihren Charakter eingebaut haben. In diesen Fällen wird ein Defizit gleichsam zur zweiten Natur und auf diese Weise »bewältigt«. Dass dies nur zum Schein gelingt, beweist der Umstand, dass diese Menschen ihr Defizit unbewusst auf andere Menschen projizieren und dort bekämpfen. Sie haben ihr eigenes Leid nur delegiert und nicht wirklich überwunden. Was dadurch in jedem Falle erreicht wird, ist eine Dissoziation zwischen Unbewusstem und Bewusstem, die so weit gehen kann, dass sich die beiden Seelenregionen bekämpfen und gegenseitig versklaven. So kann sich eine durch Zwangsrituale unterdrückte Aggression z. B. in quälenden Mordphantasien, die nicht mehr aus dem Bewusstsein zu verbannen sind, Luft machen. Dieses wechselvolle psychische Geschehen nennt man für gewöhnlich »Psychodynamik«, ein Geschehen, das ich im Folgenden erörtern werde. Wichtig an dieser Stelle ist die Erkenntnis, dass die Phänomenologie des Leidens dort ihre Grenzen hat, wo sie an Wirklichkeitsbezirke stößt, die nicht mehr unmittelbar anschaubar sind. Streng genommen beginnt hier die metaphysische Wissenschaft, die wohl in jeder Wissenschaft, auch in der Psychoanalyse, unverzichtbar ist. Denn wollten wir uns auf das Phänomenale begrenzen, dürften wir weder vom Unbewussten noch vom Urknall noch vom Atom noch von Wurzel aus 2, vom Anderen,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vom Leib und auch nicht von Leiden, die wir nicht spüren oder die verdrängt sind, reden.

4. Psychodynamik des Leidens

> »Und noch im Dunkeln bluten
> die Wunden des Unglücks und rasen.«
> *(Petronius)*

Ob bewusst oder unbewusst, das Leiden ist per se, wie wir sahen, Dynamik, und zwar genauer »gehemmte Dynamik«. Dadurch entsteht zwangsläufig eine Art psychischer Stauung, die mit Einengung, Unzufriedenheit, Unlust, evtl. auch Angst und Not einhergeht. Aus seiner Bedrängnis wiederum entspringen zwar nicht notwendig, aber leicht entweder der Affekt der Angst (angustia = Enge!) oder der Affekt des Ärgers und des Zorns (nämlich als Befreiungsversuch). Während die Angst das Übel zu fliehen sucht, sucht der Ärger bzw. der Zorn das Übel durch Angriff zu vertreiben. Steigert sich der Zorn zur Wut, kommt – wie schon *Cicero* sah – in den »gerechten«, noch relativ hellsichtigen Zorn ein Maß an Blindheit, das oft große Zerstörung anrichtet: »Die Wut schlägt blind um sich«. Wird aus der Wut Hass, kommt ein Moment der Zielgerichtetheit in die Aggressivität: Der Hass versucht das Übel zu zerstören, nicht mehr nur – wie Zorn und Wut – zu vertreiben. Diese Auffassung bleibt für die Möglichkeit eines »guten Hasses« offen, nämlich jenes Hasses, der Destruktives destruiert.[2] Kommt dem Übel dagegen ein Ausmaß zu, dessen Bewältigung völlig unmöglich erscheint, also weder durch Flucht noch durch Angriff, weder durch Rückzug noch List zu überwinden ist, dann stellt sich der Zustand der Resignation, der »Willensaufgabe« ein, die den Kern einer jeden Depression bildet.

All dies geschieht, weil im Leiden Ohnmacht, sprich Handlungsunfähigkeit waltet, aus welcher die Affekte als Kompensationsantriebe entspringen. Denn das innere Ziel der Affekte ist, solche Energien im Betroffenen frei zu setzen, die ihn wieder in den Stand der Handlungs-

[2] Der Ärger dagegen ist gestaute, weil zurückgehaltene Aggressivität, sei es als Zorn oder als Wut oder als Hass. Deswegen »knirscht der Ärger auf den Zähnen«, die gestaute Aggression wird am eigenen Leibe ausagiert.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fähigkeit versetzen. Darum spricht man bei der Flucht, dem Angriff, dem Rückzug, der Unterwerfung usw. auch von Bereitstellungsreaktionen (*T. v. Uexküll* 1998b, S. 62), für die im Körper zum Teil angeborene physiologische Prozesse und Ablaufschemata vorliegen. Werden diese durch chronisch-ungelöste Leidenszustände permanent aktiviert, ohne in erfolgreichen psychophysischen Handlungen ausagiert zu werden, können leibliche Funktions- und schließlich Strukturstörungen entstehen, die so genannten psychosomatischen und psychosozialen Krankheiten.

Psychodynamik waltet also nicht nur im Unbewussten, wie die Psychoanalyse nahe zu legen scheint, sondern ebenfalls im Bewusstsein, doch ist kein Zweifel, dass im Falle von verdrängten Leidensaffekten die Psychodynamik an Heftigkeit, Konfliktuosität und Bedrohlichkeit zunimmt. Denn was meint »Psychodynamik« eigentlich? Es meint, dass das Denken, Fühlen und Handeln des Menschen durch bestimmte Motivinhalte und Motivationskräfte angetrieben oder auch gehemmt wird. Vorzüglich sind das, wie *Freud* feststellte, der Wunsch/das Begehren und die Angst, aber gewiss nicht nur diese, sondern auch die Sehnsucht, die Freude, die Verzweiflung, die Trauer, die Hoffnung usw. Zweifellos wirken diese Kräfte aus dem Unbewussten, steigen gleichsam von dort auf, auch im Falle des gesunden Menschen. Problematisch werden sie, wenn sie der bewussten Steuerung entgleiten, sei es, dass sie das Bewusstsein überschwemmen, sei es, dass sie vom Bewusstsein verdrängt und abgespalten werden. In diesem Fall tritt eine seelische Dissoziation ein, die permanent im Menschen »rumort«, d. h. blind und unkontrolliert in seine Psyche, in seinen Leib und in seine Umwelt hineinwirkt, mit entsprechenden Zerstörungsfolgen, von den einfachen Fehlleistungen über die neurotischen Symptome bis zu psychosomatischen, psychotischen und antisozialen Entgleisungen. Als gehemmte Dynamik ist das Leiden schon an sich ein »Energiefresser« par excellence und verzehrt, wenn chronisch anhaltend, das Leben. Wird es aber gar noch verdrängt, dann zerrüttet es den Menschen unaufhaltsam aus seiner innersten Tiefe heraus.[3]

[3] Mit seiner Strukturtheorie der menschlichen Psyche, gegliedert in die Instanzen »Es«, »Ich« und »Über-Ich« hat S. Freud gewiß ein sehr griffiges und praktikables Modell zur Erklärung von Konflikten, Leiden und Störungen geliefert. Allerdings leidet es unter unstatthaften Verengungen. So setzte Freud das »Es« weitgehend mit »Triebwünschen« gleich, verkennend, dass erstens alles unbewusst sein kann, sogar die geistigsten und ichhaftesten Akte wie Absichten, Urteile, Schlüsse usw., und dass zweitens Trieb und

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Neben dieser Dynamik ist eine weitere zu nennen, die mehr von der kognitiven Verhaltenspsychologie gesehen wird: Jedes Leiden neigt über sein selbstreflexives Moment zur Selbstverstärkung und damit zu einem Circulus vitiosus. Am schönsten zeigt dies die Angst und ihre Weitergestaltung zur Angst vor der Angst. In diesen Fällen wandelt sich die Reflexivität im Leiden, die vornehmlich emotionaler Natur ist, zur *Retrofixation* und darin zur *Autoaffirmation* um. Das ist erklärbar: Da im Leiden der Mensch einen Abbruch, einen Mangel erfährt, gerät er schnell in Sorge um sich selbst. Von solcher oft berechtigten Sorge ist es aber nie sehr weit zur Überbesorgtheit, zur Hypochondrie. In vielen Fällen von Psychoneurosen und Psychosomatosen können wir feststellen, dass sich das Leiden von seiner ursprünglichen Ursachenkonstellation ablöst und verselbständigt; ein Prozess der *Autonomisierung und damit Entgleisung* hat stattgefunden. Entsprechend genügt es therapeutisch nicht, nur die ursprünglichen Ursachen zu bekämpfen, vielmehr muss die Selbstverstärkungspotenz solcher Leiden unterbrochen werden (etwa durch Desensiblisierung oder Dereflexion nach V. Frankl).

Schließlich und endlich neigt die Dynamik des Leidens zur *Generalisierung*, d. h. zur Ausbreitung auf immer mehr Funktionsbereiche

---

Wunsch nicht identisch sind bzw. das Wesen des Wunsches nicht aus dem Wesen der leiblichen Triebe ableitbar ist. Das Wünschen reicht viel tiefer in den menschlichen Geist, ja bis an seinen Grund: Er ist auch seelisch und geistig ein »Begehrender«, immer »gierig« nach mehr Sein, sei es das Sein des Forschens und Erkennens oder der künstlerischen Gestaltung oder der praktischen Weltbewältigung oder der Liebe. Ja letztlich begehrt er sogar die absolute Fülle des Seins, die »Gottheit«, ohne dieses Ziel allerdings aus eigener Kraft erreichen zu können. Analog verhält es sich mit dem Über-Ich, einem Begriff, der bei Freud den Begriff des Gewissens ersetzen soll und für die verinnerlichten sozialen Normen steht: Auch hier verengt Freud das Sein des Menschen, verkennend, dass es auch so etwas wie ein »Selbstgewissen« oder »integrales Gewissen« gibt, also ein inneres Wertbewusstsein, das auf äußere Sozialerfahrungen nicht reduzierbar ist. Schließlich zum Ich, das Freud in seltsamer Weise aus dem nach ihm wesentlich bewusstlosen Es ableiten will (was schon für sich einen Selbstwiderspruch darstellt). Seine Aufgabe ist nach Freud die Vermittlung zwischen den immer nach Befriedigung strebenden Lusttrieben und der begrenzenden und versagenden Realität. Das ist gewiß richtig, aber stellt wieder eine gewaltige Verengung dar und verkennt völlig die schöpferische Potenz des Ich. Das Ich ist viel mehr, und natürlich lässt es sich aus den leiblichen Trieben des Sexus, des Essens, überhaupt der Libido nicht ableiten. Nach Brandenstein ist das Ich letztlich der Kern einer zwar seinshaft begonnenen, aber als solchen unerschöpflichen, damit inkorruptiblen Geistkraft, also eines potentialunendlichen Wesens, dessen Ziel nicht nur ein Lust-Realität-Kompomiß ist, sondern die Erfüllung seiner kreativen Potenzen.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Lebens. Schon die Alltagserfahrung lehrt, dass ein zunächst bloß psychisches Leiden wie etwa eine banale Kränkung rasch auf den Leib und auf die sozialen Beziehungen übergreift und dort störend wirken kann. Das ist nicht verwunderlich, wenn wir bedenken, dass Leib, Psyche und Sozietät eine innige Einheit bilden. Daraus folgt die Anforderung an den reifen Menschen, *verantwortlich zu leiden*, d. h. die Folgen seines Leidens in den Blick zu nehmen und nicht unbewusst-absichtlich im primären, sekundären, tertiären und quartären Krankheitsgewinn, d. h. auf Kosten der eigenen Integrität, auf Kosten der Mitmenschen oder unter Ausbildung einer unaufrichtigen Rechtfertigungsideologie (vgl. *Sartres* »mauvaise foi«, 1997, S. 154–160) auszuagieren. Das Leiden ist kein Fatum, sondern ist immer in die verantwortliche Hand des Menschen gelegt, im Gegensatz zum Erleiden, das meist »über uns kommt«.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

XII. Die Sozialität des Leidens

1. Grundsätzliches und Allgemeines

Alles Soziale beginnt mit dem Anderen. Und der wird wiederum dadurch als Anderer konstituiert, dass sich ein Selbst auf ihn bezieht. Das »Selbst« wiederum ist eine Größe, die sich weder ableiten noch beweisen, sondern nur unmittelbar im Selbst-Vollzug erfahren lässt. Damit ist auch klar, dass ein Selbst nur ein selbsttätiges, aktives Wesen sein kann, das zur Selbstergreifung und damit zur Selbstreflexion befähigt sein muss, was wiederum wenigstens potentielle Bewusstheit impliziert.

Diese Urstruktur menschlicher Sozialität – das Verhältnis von Selbst und Anderem bzw. Anderen – entsteht, wenn ein Mensch ein Lebewesen als Menschen ansieht. Genau dies tut der Säugling, der seine Mutter, tut die Mutter, die ihren Säugling anlacht, oder tut ein Mensch, der einen anderen anspricht oder anhört. Das Soziale ist also nie einfach gegeben, sondern entsteht im selbstaktiven intersubjektiven Vollzug.

Rein faktisch wird der Mensch allerdings in das Gemeinschaftsleben, in die Sozialität hineingeboren. Sie geht ihm insofern voraus, als sich seine Existenz, genauer sein leibliches Dasein, einem sozialen Akt, dem Akt der Vereinigung zweier Menschen, verdankt. Doch als eigene, innere Realität wird das Soziale erst durch die Intentionalität eines Subjektes, das Seinesgleichen sucht, geschaffen. Und hier stoßen wir auf eine unendliche Anzahl von Quellen, Gründen und Abgründen des Leidens. Denn in der Tat entstammen die meisten Übel, die den Menschen plagen, nicht der Naturwelt, nicht der eigenen Innenwelt, nicht dem Unbewussten, nicht der idealen »Überwelt«, sondern der Menschenwelt. Was Menschen sich gegenseitig antun und antun können, überschreitet jede Vorstellungskraft. Nur der Mensch kann dem Menschen ein Wolf sein. Und die Menschen können dies, weil sie im

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ersten und im Letzten aufeinander angewiesen sind, und zwar nicht nur irgendwie, sondern auf Gedeih und Verderben. Der Mensch braucht den Menschen, physisch, seelisch, geistig. Er kann in keiner Weise allein aus sich heraus seine Existenz bewältigen und eine gelungene Lebensgestalt entwickeln; er ist keineswegs ein »Einziger mit seinem Eigentum«, wie *Stirner* (1892) meint.

Aber worauf ist er angewiesen? Hier taucht ein Dilemma auf: Der Mensch ist nämlich auf ein Wesen angewiesen, das nie ganz erreichbar, das nie durchschaubar ist, dessen Absichten, Möglichkeiten und Grenzen nie zu ermessen sind, das sich immerzu entziehen kann, ja prinzipiell entzogen ist, das aber umgekehrt auch jederzeit zu einem unvorhersehbaren Übergriff in der Lage ist. Im Gegensatz zum Tier, das sich auf eine instinktgesicherte Mitwelt verlassen kann, hat es der Mensch in seinem Gegenüber mit einem Abgrund zu tun, der noch verborgener und unberechenbarer ist als sein eigener Abgrund. So ist der Andere zwar die einzigartige Quelle von Sicherheit, Geborgenheit, Lust, Halt, Wachstumsmöglichkeit, aber auch von Kritik, Entwertung, Angst, Verunsicherung, Bedrohung, Verletzung und Gewalt. Ja das Angewiesensein auf den Anderen als Quelle von Sicherheit, Schutz, Zuwendung, Halt ist der Hauptgrund so vieler Leiden, deren Virulenz nur mit der Zunahme und Erstarkung der eigenen Autonomie abnimmt. Hier mag kein geringer Grund für das Motiv liegen, dass sich der kleine Mensch schon so bald auf sich selbst und die eigenen Kräfte besinnt, sich von seinen primären Bindungen ablöst und eigene Wege geht. Wer dagegen traumatische Erfahrungen mit Angewiesensein und Abhängigkeit gemacht hat, der wird unwillkürlich die Utopie der totalen Autonomie kreieren und sich genau dadurch in größtes Leid stürzen (vgl. das Schicksal F. Nietzsches), eben weil die totale Autonomie eine Illusion ist. Solange wir abhängig sind, und wir sind es das Leben lang, solange sind wir potentiell dem Leiden ausgesetzt. Das Leiden ist als soziale Realität nicht zu fliehen, es sei, man verfolgt den radikal buddhistischen Weg ins Nirwana. Und in der Tat, Buddha sah nur eine Möglichkeit, dem Leid zu entgehen – indem man sich allen Abhängigkeiten (der Kette der Bedingungen) entzieht, und das heißt, indem man sich dem Leben, dem Dasein entzieht.

Worauf gründet sich nun aber die Abhängigkeit vom Anderen? Auf unseren Bedürfnissen, die ab ovo das Andere und den Anderen intentionieren. Das beginnt mit den leiblichen Bedürfnissen: Wir brauchen das Andere der Welt, der Natur, wir brauchen Flüssigkeit und

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nahrung, Wärme und Kühlung, Kleidung und Schuhwerk, Dach und Lager. Ihre Fortsetzung findet diese Abhängigkeit in den seelischen und geistigen Bedürfnissen: Ohne den Anderen lernen wir nicht lachen und weinen, suchen und finden, gewähren und fordern, hoffen und vertrauen, spielen und träumen, führen und folgen, wir lernen ohne den Anderen nicht den aufrechten Gang und erst recht nicht die Sprache. Phantasie, Denken und Kämpfen bleiben ohne den Anderen unterentwickelt. Ja wir finden uns selbst nicht ohne den Anderen, da es keinen Lebenssinn, keine Lebensaufgabe ohne Bezug zu den Anderen gibt. Gewiss, wir können uns von allen Abhängigkeiten frei machen, nämlich dadurch, dass wir auf die Realisierung all der genannten Bedürfnisse, Fähigkeiten und Entwicklungspotenzen verzichten. Dann sind wir frei, aber dann sind wir auch leer, ohne Bewegung, nicht unterwegs, ziellos, tot. In gewisser Weise war dies das kynische Lebensprogramm, mit dessen Freiheitsvorstellung aber nicht nur die Kultur ihr Ende findet, sondern, da sich der Kyniker ungern fortpflanzt (was ja Abhängigkeiten stiftet), der physische Fortbestand der Menschheit überhaupt negiert wird. Freiheit kann also niemals Selbstzweck sein, denn dann hebt sie sich selbst auf und mündet ins Nichts, sondern Freiheit erfüllt sich nur durch Bindung, durch Verpflichtung, durch ein »Anhangen«, durch frei eingegangene oder akzeptierte Abhängigkeiten. Ergo: Freiheit, die lebensvoll sein will, muss sich binden und setzt sich dadurch Gefahren und damit Leiden aus.

Aber ist die Freiheit nicht selbst eine tiefste Leidquelle, wie Kierkegaard so eindrucksvoll wusste? Gewiss, denn sie verlangt das Wagnis des Ungewissen, Unsicheren, den Sprung in Irrtum und Irrsal, in Glauben und Vertrauen. Die Freiheit ist ja deshalb frei, d. h. unbestimmt, weil sie sich gerade noch nicht hat, nicht a priori festgestellt ist, sondern sich aus eigener Kraft und eigenem Willen feststellen muss, das aber durchaus. Eine Freiheit, die dies verweigert und in ewiger Unfestgestelltheit verharrt, ist einerseits erstarrte Freiheit, andererseits beliebige, gestaltlose Freiheit. Wohl sind wir gerade dadurch frei, dass wir gewissermaßen über dem Abgrund des Nichts hängen, das Nichts garantiert unsere Freiheit, aber es ist, wie man sich denken kann, eine schauerliche, erschreckende Garantie, bei der es auch nicht bleiben kann und bei der es ja auch nicht bleibt. Denn in Wahrheit ist dieses Nichts sehr gehaltvoll, es birgt nämlich eine unendliche Seinspotentialität. Jeder neue Akt, jeder neue Entschluss, jede Wahl, jede neue Idee schöpft ihr einmaliges, begrenztes, aber offenes Sosein aus diesem Ab-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

grund, der so reich ist wie die Dunkelheit der Tiefsee. Wir müssen allerdings mit Mut und Vertrauen hinuntersteigen und hinuntergreifen, um die verborgenen Schätze zu bergen. Wie aber tun wir dies? Wie gelingt uns das?

Nur dadurch, dass Andere ihr Vertrauen in uns setzen, uns ermutigen, für uns Brücken bauen und uns das Unvermeidliche vormachen. Ein Lebewesen, dem die Lust am Leben und an der Freiheit, das Leben zu ergreifen und zu gestalten, nicht vorgelebt wird, wird sich nicht ins Leben wagen und zieht die tödliche Resignation vor. Wir müssen zum Leben verführt werden, sonst verabschieden wir uns sogleich wieder aus der Welt, wie die Säuglingsforschungen von *R. Spitz* (1945, S. 53–75) überzeugend gezeigt haben. Der Andere kann meine Freiheit, meine Subjektivität gewiss nicht machen (auch wenn man das heute oft sagen hört), aber er kann und muss sie wecken, ermutigen, Lust darauf machen, anbahnen und auf dem Weg halten. Und wie sollte das anders möglich sein, als dadurch, dass der Andere die Freude, ein Subjekt zu sein, vorlebt und vermittelt?

Umgekehrt bedeutet dies, dass überall da, wo der Mensch seine Subjektivität, also seine Würde und Freiheit, also seine Menschlichkeit einbüßt, um sich her, besonders gegenüber den Kindern und Jugendlichen, der inneren und bald auch äußeren Entfremdung zuarbeitet. Eine Gesellschaft, die den Menschen entsubjektiviert, zum Ding, zur Ware, zum Konsumobjekt, zum Lustobjekt, zum technischen Apparat, zum Massenglied degradiert, schafft ein Unmaß an Leiden, letztlich deswegen, weil sich im Menschen immer etwas gegen solche Entfremdungsprozesse wehrt. Könnten wir zur Ware werden, vollständig, dann wären wir erlöst, aber eben genau das ist ad ultimum unmöglich. Unzufriedenheit und Enttäuschung, Widerspruch und Widerstand, Depression und Resignation, Revolte und Revolution sind nur der Ausdruck der Unerträglichkeit solcher Widersprüche, die die innere persönliche und gesellschaftliche Gewalt nach außen bringen und dort zu »verarbeiten« suchen.

Im sozialen Leben und gesellschaftlichen Verkehr kommt zwei Dingen eine hervorragende Bedeutung zu: der Sprache und der sozialen Rolle[1]. Beide Phänomene können sich nur in einem intersubjektiven Feld konstituieren; bei beiden spielen Macht und Abhängigkeit

[1] Zum Phänomen »Rolle« siehe das hervorragende Buch von *Dreitzel* »Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft« (1972)

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine zentrale Rolle. Was die Sprache betrifft, ist sie zwar nicht das einzige Medium des sozialen Lebens, aber das menschlichste, reichste und weitreichendste, allerdings auch das vieldeutigste und dasjenige, das sich am leichtesten missbrauchen lässt und zu Missverständnissen geradezu einlädt. Warum? Weil sich das Zeichen, dieses Herz der Sprache, durch einen Akt ausbildet, der arbiträr und willkürlich ist: Die Zuordnung von Signifikant und Signifikat muss geleistet werden, von den Beteiligten bei jedem Gespräch neu, und kann von den Gesprächspartnern nie vollständig gesichert werden. Was der Andere unter einem Wort versteht, das ich gebrauche, was er dabei fühlt, welche Assoziationen er dabei hat, das lässt sich nie voll ermessen und bestimmen. Ein umfassender Bedeutungsabgleich ist unmöglich. Hinzu kommt, dass Sprache nicht nur eine expressive und informative, sondern auch eine eminent performative Funktion hat: Der Sprecher will mit ihr etwas erreichen. Sie ist also ein Machtinstrument, sie vermag Druck auszuüben, zu täuschen, zu verführen, zu manipulieren. Keine Erziehung kommt ohne Sprache aus. Und da Sprache gelernt werden muss, der Empfänger also völlig abhängig ist von denen, die aus ihrem Sprachvorsprung heraus Sprache und damit Sinn und Bedeutung vermitteln, wird Sprache nicht nur zum Objekt von Erziehung, sondern auch ihr Medium, Mittel und Ziel. Eltern geben ihre Überzeugungen, Erwartungen, ihre Wünsche und Ängste, ihre Widersprüche und Inkonsequenzen, ihre Neurosen und Bosheiten mit der Sprache weiter, und nicht nur die Eltern, sondern ebenso die Gesellschaft, der Kindergarten, die Schule, die Behörden. In der Sprache verbergen sich ganze Weltbilder, Ideologien und Denkmöglichkeiten, damit aber auch Grenzen, Gebote und Verbote des Denkens. Man denke nur an »Gruppensprachen«, z. B. die Sprache der Psychoanalyse, der Wissenschaft, der Kirchen usw. Hier wird Wirklichkeit gemacht und manipuliert, besonders über den Weg versteckter Wertungen. Ein Beispiel: Das Wort »agieren« bedeutet »handeln«, aber in der Psychoanalyse wird es als destruktives Handeln verstanden, das die Therapie untergräbt. Wer aber gibt diese Wertung ab und mit welchem Recht? In vielen Fällen benutzt es der Therapeut, wenn er mit dem Patienten nicht zurande kommt und sein Versagen »erklären« muss. Die »Schuld« liegt dann einfach beim Patienten, der ja aufgrund seiner Störung angeblich nicht anders handeln kann.

Eine Gesellschaft kann sich ohne Arbeits- und Funktionsteilung nicht entwickeln. Nicht jeder kann alles, und also müssen Kompeten-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zen geschaffen und verteilt werden. Das ist der Ursprung der sozialen Rolle. Schon Mutter- und Vaterschaft sind soziale Rollen, ja auch die Kindschaft, wenn auch noch »naturnah«. Wer aber verteilt, mit welchem Recht und nach welchem Kriterium? Hier kommt wieder die Macht ins Spiel. Man kann sagen, die Gesellschaft verteile die Rollen, d. h. die sozialen Erfordernisse, so, wie sie es braucht. Es wäre aber allzu magisch, wollte man das System Gesellschaft (wie moderne Systemtheoretiker zuweilen tun) zum Subjekt erheben. Keine Gesellschaft, ja nicht einmal eine Gemeinschaft, z. B. ein Ehepaar, eine Familie, kann initiativ handeln, dazu sind nur individuelle Subjekte in der Lage. Es sind darum die Repräsentanten der Gesellschaft, ihre Machthaber, die die sozialen Funktionen verteilen und legitimieren, z. B. Ausschüsse, Vorstände, Minister usw. Niemand kann aus einsamem Entschluss Lehrer, Arzt, Bäcker werden, er bedarf einer Beauftragung und einer Ermächtigung. Dieses Wort, in dem das Wort Macht steckt, sagt alles. Natürlich ist Macht nicht an sich schlecht oder gar böse, im Gegenteil ist sie die Basis aller Wirksamkeit. Sowohl der Ermächtigte muss über Macht verfügen, nämlich die Macht einer speziellen Kompetenz, als auch die Ermächtigenden als Vertreter der Gesellschaft insgesamt oder einer gesellschaftlichen Gruppe. Sie teilen Macht zu und wenn gut, dann aufgrund von lebenswichtigen Erfordernissen. So wird die Macht von zwei Seiten her zum Mittel und Medium des »Guten«, des Lebensförderlichen. Welches Konfliktpotential im Leben der sozialen Rolle liegt, das ist allerdings kaum zu beschreiben. Und in der Tat kann und muss auf dem Boden des Rollenbegriffs, also der sozialen Funktion, eine umfassende gesellschaftliche Konflikttheorie entwickelt werden. Der Soziologe *Dahrendorf* (1970, S. 112) etwa hat das zu seiner Lebensaufgabe gemacht. Ich kann an dieser Stelle nur darauf verweisen.

Damit nicht genug, muss jede gesellschaftliche Konflikttheorie durch eine psychologische Konflikttheorie ergänzt werden. Das war Freuds Lebensleistung: Er erkannte, dass die anscheinend rein individuellen Leiden in vieler Hinsicht eine Verinnerlichung sozialer Widersprüche darstellen. Ja in seiner Theorie basiert der psychische Konflikt fundamental auf einem Dissens zwischen dem individuellen Begehren, wie es sich in der Libido manifestiert, und den gesellschaftlichen Geboten und Verboten, die sich im »Über-Ich«, in der Gewissensinstanz des Subjekts niederschlagen. Darin liegt viel Wahrheit, auch wenn das Konzept insgesamt sehr einseitig ist. Denn es gibt nicht nur ein internalisiertes soziales Gewissen, sondern auch ein originär ethisches Ge-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wissen, das aus der Gesellschaftlichkeit des Menschen nicht ableitbar ist, auch wenn es in deren Rahmen geweckt wird und erzogen werden muss. Freud muss sozusagen durch Kant ergänzt werden. Wie die Erfahrung lehrt, können ja das konventionale und das autonome Gewissen, wie z. B. im Falle der Widerstandsbewegungen im dritten Reich, miteinander in Konflikt geraten.

Schließlich dürfen im Rahmen einer sozialen Theorie des Leidens die Errungenschaften von Marx und vielen anderen Soziologen nicht unerwähnt bleiben. Nicht nur Individuen geraten miteinander in Widerspruch, sondern auch Kollektive – Parteien, Stände, Klassen, Gruppen, Völker, Staaten. Nicht nur Individuen haben antagonistische Interessen, sondern auch Kollektive. Wie viel Kampf, Streit, Zerwürfnis, Unrecht und Leid hierdurch geschaffen wird, belegt jede morgendliche Zeitungslektüre. Auch hier gilt: Die verschiedenen Kollektive einer Gesellschaft brauchen einander (was sie oft vergessen), und dies gerade in ihrer jeweiligen gesellschaftlichen Differenz, und doch ist es gerade diese Differenz, die sie oft bekämpfen und aufzuheben versuchen. Welche Partei wollte nicht alle Stimmen auf sich versammeln, wollte nicht allein und unumschränkt regieren? Gerade das aber ist mit einer Demokratie nicht vereinbar; eine solche Partei würde bald zum Instrument einer Diktatur und verlöre dadurch ihr Parteiwesen. Man muss also so weit gehen und behaupten, dass eine Gesellschaft ohne Differenzen, Diskrepanzen und Antagonismen gar nicht bestehen und sich entwickeln kann. Dann aber sind gesellschaftliche Leiden und Konflikte unvermeidlich, ja sie dürfen und müssen in gewissen Grenzen positiv gewertet werden, gleichsam als Brennstoff für weitere gesellschaftliche Entwicklungen, Verbesserungen, überhaupt für den Erhalt, die Bereicherung und Vertiefung des gesellschaftlichen Lebens.

Im Rahmen dieser Arbeit kann eine umfassende Sozialphilosophie des Leidens nicht geliefert werden. Auch überschreitet sie noch mehr als die Philosophie des leidenden Leibes die phänomenologischen Grenzen. Der Andere ist ja in seiner eigensten Selbstheit uneinholbar entzogen, kann also noch weniger vergegenwärtigt werden als die andere Leiblichkeit, über die sich allerdings jene Selbstheit mitteilt. Sogar in der totalen Liebesvereinigung, die ohne die vermittelnde Sphäre der Leiblichkeit unmöglich ist, können sich die Selbstheiten nicht direkt begegnen und nicht gänzlich vereinigen. Es bleibt immer ein entzogener unendlicher Rest, der zugleich eine nie erfüllbare Sehnsucht und eine große Wehmut ob der Unüberwindlichkeit der existenziellen

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fremdheit weckt. Dieses Leiden ist nicht behebbar. Die Idee der Gottheit kann in dieser Hinsicht als das Symbol der Utopie und damit der unmöglichen Erfüllung der totalen Liebesvereinigung zweier Geschöpfe gelesen werden. Analoges gilt für alle anderen Formen von Gemeinschaft – sie können die existenzielle Fremdheit zwischen den einzelnen Menschen bestenfalls überdecken, aber niemals aufheben. Vielleicht ist ein Großteil der Konflikte, Ungerechtigkeiten, Grausamkeiten und Leiden zwischen Menschen nichts als der Ausdruck der Ohnmacht, Verzweiflung, Trauer, Wut und Rebellion gegenüber der Unaufhebbarkeit jener existenziellen Ferne und Fremdheit, jener Einsamkeit und unbarmherzigen Zurückgeworfenheit auf sich selbst. So gesehen würden Kampf und Leiden in der Welt eine Form der Entlastung von der conditio humana, ein Leid also die Remedur für ein tieferes, radikaleres Leid darstellen.

2. Mitgefühl und Mitleid

Lange wogte einstmals der Streit darüber hin und her, ob der Mensch von Natur aus, d. h. von Geburt, ein soziales Wesen sei oder ein ausgemachter Egoist. Man darf wohl sagen, dass die Entscheidung heute gefallen ist: Der Mensch ist von Anbeginn beides. Er sucht und braucht den Anderen, um sich selbst zu erhalten; und er wird an seinem Ego nicht glücklich, wenn er es nicht im Gesicht des Anderen gespiegelt sieht bzw. das andere Ich in seinem eigenen Gesicht gespiegelt fühlt. Diese bereits bei den Menschenaffen feststellbare »Spiegelung« wurde von der modernen Neurobiologie mit der Entdeckung der »Spiegelneurone« auch physiologisch bestätigt. Doch schon die empirische Leiblichkeit beweist, dass der Mensch auf den Anderen hingeordnet ist – es sind die basalen Instinkte, die ihn auf den Anderen hin orientieren. Und trotzdem: Obwohl sich der Mensch nur in der gemeinsamen Haut eines Wirgefühls sicher und wohl fühlt, drängt ihn ein Stachel, den das Tier nicht kennt, alles Soziale einzureißen und sein Ich auf die Spitze des Lebensberges zu setzen. Schon das ein-, zweijährige Kind zeigt uns dies wundersam-schreckliche Erwachen eines individuellen Selbstes, das sich zum absoluten Bezugspunkt macht. Die Geschichte des Egoismus kann nur auf dem Hintergrund der einzigartigen Selbstwerdung des Menschen verstanden werden, die einer kleinen Gottwerdung in der Welt gleichkommt. Die Selbstüberhebung des Ich zur werdenden

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gottheit, von der die gesamte Menschheitsgeschichte von den Gottkönigen des Altertums bis zu den Philosophen des deutschen Idealismus immer wieder erzählt, lässt sich auf bloß psychologischem oder soziologischem Wege niemals ausreichend erklären, denn immer bleibt die Frage: Woher kommt die Kraft zu solcher Selbstüberschätzung und Selbstüberhebung? Doch wohl nicht aus unserem Tierleib. Vielmehr ist ein Seinsquell zu fordern, der einem anderen Maß und Sinn, einer anderen Tiefe und Höhe gehorcht als die ganze Welt der Instinkte, Triebe und Gattungskräfte.

Man tut also gut daran, den Menschen weder als asozialen Egoisten noch als sozialen Altruisten zu betrachten, sondern, wie so oft, als ein polares, dialektisches Wesen, das zwischen zahllose Gegensätze eingespannt ist und diese nur durch einen dynamischen, gewiss mühseligen und leidvollen Werdeprozess integrieren und nie ganz versöhnen kann. Der Mensch ist ein radikales Einzelwesen und ein radikales Gemeinschaftswesen zugleich.

Auf den ersten Blick mag es verwundern, dass es genau diese Polarität zwischen Egozentrik und Altruität sein soll, die ein Lebensphänomen ermöglicht, das für gewöhnlich als soziale Fähigkeit schlechthin apostrophiert wird: das Mitleid, bzw. noch weiter gefasst, das Mitgefühl. Ich behaupte, dass Mitleid ohne ein Ich bestenfalls in Ansätzen möglich ist, in Wahrheit aber umso lebensvoller, echter und tiefer wird, je deutlicher und kraftvoller sich ein Ich entwickelt. Untermauert wird diese Ansicht durch die Tatsache, dass die »ichlosen« Tiere nur in seltenen Ansätzen so etwas wie Mitgefühl und Mitleid zeigen und ichschwache Menschen in ihrer Beziehungsfähigkeit beeinträchtigt sind. Die philosophisch-erkenntnistheoretische Begründung besteht darin, dass nur ein Ich, eine Person zum vollen Perspektivenwechsel in der Lage ist, eben weil durch ein Ich überhaupt erst eine Perspektive konstituiert wird. Das ichlose Tier hat recht eigentlich gar keine Perspektive, sondern lebt die »Perspektive« seiner Art. Ohne Perspektivenwechsel sind aber Empathie, Mitgefühl, Mitleid, Barmherzigkeit und Fremdhilfe kaum möglich.

Es ist eigenartig, dass gegenüber dem Phänomen Mitleid zwei Philosophen, obwohl sie einander in Vielem sehr nahe stehen, die denkbar konträrsten Positionen bezogen haben. Schopenhauer hielt das Mitleid für die höchste Tugend, Nietzsche, sein früher Bewunderer und späterer Gegner, für die größte ethische Schwäche. Nun hat auch dieser Gegensatz seine Geschichte und mag »genealogisch« bzw. psy-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

chologisch erklärt werden. Denn bekanntlich sind die »Söhne« (auch und gerade die geistigen) genötigt, gegen die »Väter« (auch und gerade die geistigen) zu rebellieren, um überhaupt zu sich selbst zu finden. Der Widerspruch ist ein Individuationsmittel schlechthin, gleich wie viel Wahrheit in ihm steckt. Doch auch sachlich lässt sich der Gegensatz überbrücken, denn es kann füglich nicht bezweifelt werden, dass manches Mitleid hilft, stärkt, ermutigt und rettet und anderes Mitleid schwächt, klein macht und demütigt. Um hier weiterzukommen, muss daher zuerst geklärt werden, was Mitgefühl und Mitleid überhaupt sind, wie sie zustande kommen und wie sie sich realisieren.

Was ist das Mitleid? Es ist im Kern sicher keine leibliche Empfindung, kein Gedanke, kein Entschluss, keine Phantasie, keine Handlung, wiewohl es mit allen diesen Seelengestalten verbunden sein kann. Im Kern ist es ein Gefühl, und zwar genauer ein Reaktionsgefühl, also ein Affekt und damit kein Wunsch- oder Stimmungsgefühl. Innerhalb der Welt der Gefühle gehört es zweifellos zu den wesenhaft sozialen Gefühlen, zu den Mit-Gefühlen im weiten Sinne, zu denen etwa auch die Dankbarkeit, der Neid, die Eifersucht, die Achtung, die Ehrfurcht zählen. Denn sie alle implizieren notwendig eine soziale Beziehung. Innerhalb der sozialen Gefühle bezieht sich das Mitleidsgefühl auf all jene Gefühle, die mit Leid verbunden sind. Auch das sollte erst einmal im weiten Sinne aufgefasst werden, denn in der Tat kann man mit allen emotionalen Leidensgestalten Mitgefühl haben, also nicht nur mit der Trauer, der Verzweiflung, der Angst, der Wehmut, der Sehnsucht, sondern auch mit dem Ärger, der Empörung, der Scham, ja mit Neid, Eifersucht, Zorn und Hass. Wo kein Leid gefühlt oder doch wenigstens vermutet wird, da entsteht kein Mitleid, kein mit-leidendes Gefühl. Was bedeutet dies nun genauer?

Wie das Wort Mitleid schön anzeigt, kommt es zu einer Identifikation zwischen dem ursprünglich Leidbetroffenen und dem Mitleidenden. Dazu ist es keineswegs nötig, dass der Betroffene sein Leiden emotional ausdrückt. Ja er muss emotional gar nicht in besonderer Weise gestimmt sein, es genügt, dass der Mitleidende die Situation, in der sich der Andere befindet, als leidvoll erlebt und deutet. Wer hätte noch nicht erlebt, dass einer sagt, er habe einen Unfall gehabt, worauf der Andere antwortet: »O das tut mir leid.« und der erste zurückgibt: »Nicht so schlimm. War nur eine Kleinigkeit.« Aber natürlich, wenn der Betroffene seinem Leiden emotionalen Ausdruck verleiht, steigt die Wahrscheinlichkeit, dass er Mitleid erzeugt. Denn Gefühle lösen

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aufgrund ihres eminenten Schwingungs- und Resonanzwesens fast »naturhaft« Gefühle aus, sei es gleich oder gegensätzlich schwingende Gefühle. Alle Sympathie- und Antipathiephänomene basieren auf diesem Prinzip. Im Mitleid dominiert zweifellos das sympathische Moment, was heißt, dass der Mitleidende tendenziell so fühlt und zu fühlen bestrebt ist, wie er wahrnimmt bzw. glaubt, dass der Leidbetroffene fühlt. Im Allgemeinen überwiegt im Mitleid jedoch eine Gefühlskomponente, die sich der Trauer nähert. Selbst wenn wir z. B. Mitleid für jemanden hegen, der sich ärgert, dann spüren wir oft weniger den Ärger als die Trauer über den Schaden oder Verlust, den der Verärgerte erlitten hat. Das Mitleidsgefühl ist also nicht einfach mit dem Gefühlszustand des Betroffenen identisch, sondern definiert sich von dem erlittenen (sei es wirklichen oder fiktiven) Schaden her, den jemand erlitten hat, gleichgültig welches Gefühl der Beschädigte selbst empfindet. Aber natürlich kann es im Mitleid auch zu einer vollen emotionalen Identifikation kommen, sodass wir Ärger fühlen, wenn der Betroffene verärgert ist, Eifersucht, Hass, Angst usw. mitfühlen, wenn der Andere Eifersucht, Hass, Angst usw. empfindet.

Im Allgemeinen erweist sich das Mitleid also als ein Affektgefühl, das sich von dem Schaden bzw. Leid des Betroffenen her konstituiert und in der Regel der Gestimmtheit der Trauer zuneigt. Letzteres wird dadurch bestätigt, dass sich das Mitleid zumeist als »Bedauern« mitteilt. Damit dies möglich ist, muss sich der Mitleidende mindestens so weit in die Lage (nicht in den Gefühlszustand!) des Anderen versetzen, dass er dessen Schaden bzw. Leid wahrnehmen kann. Ohne diese Kernintuition (*Brandenstein* 1966b, S. 192) wäre Mitleid wie jedes Mitgefühl unmöglich. Nicht die Empathie (die Einfühlung) ist also entscheidend, sondern die Wahrnehmung und Deutung der Situation des Anderen. Natürlich kann dies auch durch Einfühlung erreicht werden, und dies ist wohl am häufigsten der Fall, notwendig ist es aber nicht. Die Empathie wiederum ist in Wahrheit eine weitaus aktivere Gefühlstätigkeit als das Mitleid, die Sympathie oder das Mitgefühl. In ihr waltet ein starkes Willensmoment, das sich bewusst und sozusagen mit einem inneren geistigen Kraftaufwand gefühlsmäßig in den Anderen *hineinfühlt*, um dann seinen Zustand *herauszufühlen*. Psychotherapeuten z. B. setzen die Empathie viel häufiger ein als das Mitgefühl, das allerdings nicht, wie das die Psychoanalyse empfiehlt, vermieden, sondern nur begrenzt werden sollte. In der Empathie wirkt ein Moment mit, das mehr auf Distanz hält als das Mitgefühl und das Mitleid,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die beide eher zur unreflektierten Distanzlosigkeit neigen. Die Empathie ist, da sie als Diagnostikum dem Auftrag einer objektiveren Situationserkennung untersteht, daher kühler, sachlicher, distanzierter, reflektierter, überhaupt »vernünftiger«. Aber es ist klar, dass eine Empathie ohne alles Mitgefühl unmöglich ist. Man kann das Leiden eines Anderen nicht wirklich gewahren, wenn man sich emotional kalt stellt, also kein Mitleid empfindet. Aber es darf beim bloßen Mitleid, beim bloßen passiven Leid-Mitfühlen nicht bleiben, jedenfalls nicht im therapeutischen Rahmen. Vielmehr muss das Mitleid kognitiv und pragmatisch bereichert, d. h. sein gefühlter Inhalt muss rational durchgearbeitet, werden, um neue Handlungsmöglichkeiten für die Leidbewältigung frei zu setzen.

Bloß als Mitgefühl wird das Mitleid weder zu einer vertieften Erkenntnis noch zu einem neuen Verhalten führen. Und dies ist gewiss die Gestalt, die oft, so von Nietzsche, kritisch angeprangert wurde. Ein Mitgefühl, das nicht klüger macht und praktisch zu nichts führt, ist in der Tat fragwürdig, und doch wollen viele Menschen oft gar keine andere Hilfe als diese einfachste Form der resonierenden Zuwendung. Durch diese Konstellation kommt es häufig zu Missverständnissen, besonders zwischen Mann und Frau. Die Frau leidet und möchte, dass der Mann mit ihr fühlt. Er ist dazu bereit, aber nur, um sofort daraus eine Handlungsanweisung abzuleiten. Das aber will die Frau gar nicht; sie will nichts ändern, sie will oft nur das Leid tragen, aber eben nicht allein. Das ärgert den Mann wiederum, der es unsinnig findet, ein Leid zu tragen, das man abstellen könnte. Und schon entbrennt der leidige Konflikt.

Betrachten wir das Mitleid in seiner Eigenstruktur genauer, dann finden wir neben seinem emotionalen Kerngehalt noch weitere Momente. Das führt uns zur Frage nach der Entstehung des Mitleids. Zuerst muss überhaupt eine Bereitschaft und Offenheit, ja ein *Wille zum Mitleiden* da sein, sonst ist es unmöglich. Natürlich muss es sich dabei um keinen expliziten und reflektierten Willensentschluss handeln, aber doch um eine prinzipielle Willensbereitschaft. Dass dieses Moment nicht unerheblich ist, bemerken wir in all den Fällen, wo ein Mensch sich emotional verweigert, sich nicht einlässt, ja sich wehrt, in ein Mitfühlen hineingezogen zu werden (sich also willentlich gegen die Sogkraft des Gefühls stemmt). Zweitens bedarf das Mitleid einer Minimalkenntnis jener Situation, in der eine andere Person einen Schaden erlitten hat. Ohne dieses Wissen (das auch eine Vermutung,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ja ein Irrtum sein kann) kann sich das Mitleid nicht einstellen. Sind diese zwei Bedingungen erfüllt, dann entsteht das Mitleid als leidendes Mitgefühl wie von selbst, natürlich je nach Persönlichkeitsstruktur und Umständen des Mitfühlenden. Kurzum: Ohne Wille und ohne Vernunft kein Gefühl, auch kein Mitleid. Dabei handelt es sich um Willens- bzw. Vernunftmomente, die vollständig ins Mitleidsgefühl eingeschmolzen sind, also nicht selbständig auftreten, wie es der Fall wäre bei einer das Mitleid kritisch betrachtenden oder beratenden Vernunft oder bei einem die Umstände des Mitleids verändernden Willen, die natürlich oft zum gesamten Mitleidskomplex hinzutreten. Als reines Gefühl ist das Mitleid gar nicht möglich, wie es überhaupt kein reines oder absolutes oder bloßes Gefühl gibt. Das hatten wir früher schon diskutiert. Damit ist aber klar, dass das Mitleid sich erst dann in der Ontogenese einstellen kann, wenn die entsprechenden kognitiven Funktionen ausgereift sind. Eine bloße Gefühlsansteckung ist anscheinend immer möglich, ja schon in den ersten Monaten des Säuglings, aber Mitleid und Empathie entwickeln sich erst, wenn der Mensch »mentalisieren«, d. h. denken, kann, dass der Andere ein eigenes Ich hat mit einer eigenen emotionalen Innenwelt und einer eigenen (kognitiven und emotionalen) Perspektive. Solange das Kind reiner Sensualist oder Positivist ist (was es eigentlich überhaupt nie ist, das sind erst die Erwachsenen, und auch die nur in der Theorie!), kann es Mitgefühl und Mitleid nicht empfinden und schon gar nicht sich empathisch einfühlen.

Im Unterschied zur bloßen Gefühlsansteckung, die gar nicht unbedingt von der Existenz des Anderen (vor allem als personal-intimen Anderen) wissen muss, weiß das Mitleid um den Anderen *als Anderen*. Und eben das ist eine ungeheure, kaum zu überschätzende intellektuelle Leistung, die dem Tier, und auch da bloß den höchstentwickelten, nur in Ansätzen möglich ist. Psychogenetisch liegt es auf der Hand, dass Mitgefühl und Mitleid vor allem dadurch geweckt werden, dass wichtige Andere mit dem kleinen Kind Mitgefühl und Mitleid haben. Da das Kind ein großer Nachahmungskünstler ist, übernimmt es spontan diese emotionalen Schemata, identifiziert sich mit ihnen und überträgt sie spontan auf Dinge, Tiere und Puppen. Natürlich kann es das nur, weil es dafür eine bereitwillige Anlage mitbringt. Der Mensch will von Anbeginn erstens überhaupt fühlen und zweitens mitfühlen, gemeinsam fühlen, Gefühlsaustausch betreiben. Alles andere erlebt er, zumal der kleine Mensch, als Kälte, Härte, Schmerz, Leblosigkeit, Ver-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lassenheit, Sinnlosigkeit. Darum kann er, wenn solches droht, sogar auf den Gedanken verfallen, sich oder andere zu schädigen, eben um Mitgefühl zu bewirken. Viele psychische Störungen, viele kriminelle Handlungen lassen sich als verzweifelte Versuche, Mitgefühl, überhaupt Gefühle in einer eisigen Welt zu erzeugen, lesen. In der eigenen wie auch in der vereisten Welt der Anderen, der Eltern, der Mitschüler, der Lehrer.

3. Devianz und soziale Krankheit

Leiden ist nicht Krankheit, aber wir können an einer Krankheit leiden, ja der Leidensvollzug selbst kann krankhaft alteriert sein, so in der Hypochondrie, in der Depression und in der Angststörung. Der Übergang vom nichtkrankhaften Leiden zum krankhaften Leiden wird durch das Wesen des Schadens markiert. Wo kein wenigstens potentieller Schaden, da keine Krankheit. Was aber ist ein Schaden? Und wer legt das fest? Ein Schaden ist ein Mangel, aber kein beliebiger, sondern ein solcher, der widernatürlich ist, der (objektiv) nicht sein soll. Damit aber muss geklärt werden, was das »Widernatürliche« ist. Das ist nur auf dem Hintergrund einer »Wesensontologie« möglich. Wer ihre Möglichkeit bestreitet, kann von Krankheit nicht reden, auch nicht von leiblicher Krankheit. Nur wenn es uns gelingt, einen dem Organismus und seinen Funktionen immanenten und objektiv seinsollenden Sinn abzuringen, nur dann wird der Schadensbegriff sinnvoll. Ein Knochensystem, das nicht den Sinn hat, den Leib zu stützen und zu tragen, kann in dieser Hinsicht nicht beschädigt werden. Analoges gilt für psychische, ja für soziale Realitäten und Funktionen. Wenn wir behaupten, ein Sinn der Familie liege darin, Kindern einen sicheren und geborgenen Ort zu geben, dann kann das System Familie Schaden erleiden. Handelt es sich nicht nur um eine einzelne Schädigung, sondern um einen Schadensprozess, so z. B. bei einer anhaltenden Kommunikationsstörung, dann liegt eine echte und volle soziale Krankheit vor. Es ist also sinnvoll, von sozialen Störungen und Krankheiten zu reden. Es handelt sich nicht nur um Metaphorik. Die Abweichung oder Devianz, die in diesem Falle zum Tragen kommt, beruht dabei weder auf einem bloß statistischen Mittel noch auf bloßer Konvention, sondern auf einer »Wesens- und Sinnbestimmung« der beschädigten Realität. Das ist nicht immer einfach, ja manchmal gar nicht möglich, aber doch

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

grundsätzlich nicht unmöglich. Die gewiss nicht leugbare Tatsache, dass es Übergänge zwischen krank und gesund, auch Mischzustände gibt, widerlegt nicht die Möglichkeit ihrer genauen Abgrenzung. Auch zwischen den Farben rot und blau gibt es ein vollkommenes Kontinuum von Farbübergängen, auch Mischungen sind möglich, trotzdem sind sie in ihrer spezifischen Qualität wesensverschieden. Krankhaft oder pathologisch wird eine soziale Devianz erst, wenn sie potentiell schädlich wird, entweder fremd- oder selbstschädigend. Außerdem muss sie entsprechend dem allgemeinen Krankheitsbegriff einen Prozess beinhalten und überwiegend fremdbestimmt sein, sich also nicht auf freie Entscheidung und Vernunfteinsicht zurückführen lassen. Überwiegt das Letztere, liegt nicht Krankheit, sondern Schuld vor. Auch hier gibt es endlose Misch- und Übergangsformen, die im konkreten Einzelfall eine Abgrenzung unmöglich machen können. Im Rahmen z. B. der Sozialpathologie der Persönlichkeitsstörungen sollte darum zwischen ungefährlichen Devianzen, sagen wir Persönlichkeitsakzentuierungen, und wenigstens potentiell schädlichen Persönlichkeitsstörungen, »Psychopathien«, unterschieden werden. Schädlich können aber auch schon falsche Rollenzuweisungen, Rollendiffusionen, Rollenkollusionen, Rollenentwertungen, dann alle Formen institutioneller Gewalt, gesellschaftlicher Entfremdung und Ausbeutung usw. sein. Auch hier handelt es sich um originär soziale Pathologien. Hier ist kein Organismus krank, aber ein System, das ohne innere Sinnkonstituenten nicht auskommt. Allerdings sind diese weit variabler als die Sinnbestimmungen des vitalen Organismus, aber doch nicht völlig beliebig, zumal dann, wenn sie krankmachend auf den vitalen Organismus und die Individualpsyche durchschlagen.

Wie aber lässt sich die Sinnstruktur eines Systems, sei es des Organismus, der Psyche oder einer Gemeinschaft bzw. Gesellschaft genauer bestimmen? Die Statistik kann hier höchstens als Heuristik dienen, da es bekanntlich viele nicht-pathologische Devianzen gibt, z. B. Hochbegabte oder geniale Menschen. Aber auch, was den Organismus betrifft, sind immer nur idealtypische Mittelwerte angebbar, um die die realen Werte, z. B. der Blutdruck oder Hormonkonzentrationen, schwanken und schwingen. Wann ein Messwert pathologisch wird, kann nur aus dem lebendigen und funktionalen Gesamtzusammenhang ermittelt werden. Und da stoßen wir auf wesentlich nicht-mathematische Aspekte, im Wesentlichen auf einen qualitativen und einen logisch-funktionalen Aspekt. Nehmen wir z. B. das Vorliegen erhöhter

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Leberwerte, dann wird dieser Befund sofort verständlich und sinnvoll, wenn gleichzeitig ein chronischer Alkoholmissbrauch, eine Gelbverfärbung der Haut und der Skleren, Verdauungsstörungen, Koordinationsprobleme, ein erhöhter Bilirubinwert und Gefäßveränderungen festgestellt werden. Qualitativ sind alle nicht-mathematischen und nicht-funktionalen Aspekte, z. B. die Gelbverfärberung der Haut, die Verfettung der Leber und eine Gedächtnisstörung. Funktional-logisch sind alle jene Aspekte, die auf die Beeinträchtigung eines Funktionszusammenhanges hindeuten, so z. B. eine motorische Koordinationsstörung bei Aufforderung, abwechselnd die Zeigefinger an die Nase zu führen. Analoges lässt sich bei psychologischen und sozialen Störungen beschreiben. Wenn in einem Unternehmen die Mitarbeiter bestochen oder erpresst werden, dann ist das eine qualitative Problematik; wenn dadurch der funktionale Ablauf des Betriebs Schaden nimmt, dann ist der logisch-funktionale Sinnzusammenhang beeinträchtigt. Alle vier Momente zusammen – der qualitative, der logisch-funktionale, der quantitativ-gestaltliche und der statistische – ermöglichen eine zwar niemals absolut gewisse und starre, aber doch lebendige und für Wandlung offene Sinnbestimmung eines Systems oder Organismus, also seiner »Gesundheit«, die nicht nur auf Konvention beruht und daher einen real objektiven und intersubjektiv überprüfbaren Erkenntnisstatus besitzt, der die Grenze zu Leiden, Schaden, Krankheit und Devianz markiert.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

XIII. Genese des Leidens

1. Allgemeine Vorbemerkung

Was wir gewohnt sind und nicht anders kennen, versetzt uns nicht mehr in Staunen. Und doch ist, wenn wir uns darauf einmal mit offenen und unbefangenen Augen einlassen, das Phänomen der »Entwicklung« eines der geheimnisvollsten Phänomene des Lebens. Gewiss, die biologische Forschung hat seit 150 Jahren unglaubliche Fortschritte gemacht und tief in das Wesen der Entwicklung des Einzelwesens und des Lebens überhaupt hineingeschaut, und doch können wir uns kaum sicher sein zu wissen, *was* »Entwicklung« überhaupt ist, geschweige denn, *wie* sie sich vollzieht und vor allem *wodurch*, durch welche Kräfte sie warum und wozu zustande kommt. Ja schon die Frage, *wann* das Konzept »Entwicklung« in der Evolution relevant wird, ist nicht einfach zu beantworten. Sicher lässt sich sagen, dass sie ein notwendiger Aspekt aller sich geschlechtlich fortpflanzenden Lebewesen ist. Aber schon manche, vor allem die komplexen Einzeller (Malaria, Trypanosoma, Pantoffeltierchen etc.) weisen nach der Zellteilung das Phänomen Entwicklung, nämlich in Form der Ausdifferenzierung von hochspezialisierten Organellen und Funktionen auf, allerdings auf dem Boden einer schon fast fertigen Gesamtgestalt. Das ändert sich bei geschlechtlich entstandenen Lebewesen. Hier müssen zwei sehr verschiedene und spezifizierte Geschlechtszellen erst verschmolzen werden, um über den Umweg einer transeunten Entdifferenzierung und Primitivisierung der neuen Zelle die Voraussetzungen für ihre so ungewöhnliche Pluripotentialität und ihr hohes Potential an Entwicklungsmöglichkeit zu schaffen. Was dann geschieht, darf als prototypische Wesensgestalt aller Entwicklung gelten: Eine primäre Ganzheit entwickelt sich dadurch, dass sie innerhalb ihrer Grenzen Unterstrukturen und Unterfunktionen in steigend komplexer Weise ausdifferenziert, sich also innerlich gleichsam »faltet«. Das gelingt aber nur dadurch,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dass der Integrationsgrad und die Vernetzung mit der Umwelt zunehmen. Das Ziel dieses Prozesses ist im vormenschlichen Leben die »Reife«, also jener Zustand, der nicht mehr weiter differenziert werden kann und einen funktionalen Höchststand erreicht. Worin zeigt sich dieser aber? Woran lässt er sich messen? Nun, bei den vormenschlichen Lebewesen ist das eindeutig die Fähigkeit zur Fortpflanzung, also zur Arterhaltung. Bei vielen Lebewesen setzt darum schon direkt nach der Fortpflanzung nicht selten der Alterungs- und Verfallsprozess ein, manchmal in dramatisch rascher Weise. Immerhin gibt es aber Tiere, die ihre generative Potenz weit überleben. Es ist klar, dass sich darin noch ein anderer Sinn als der der bloßen Arterhaltung ausdrückt. Das Individuum selbst beginnt hier zum Selbstwert zu werden, ein Phänomen, das beim Menschen dann entschieden ins Zentrum rückt. Denn der Sinn der menschlichen Existenz erschöpft sich keineswegs in der Fortpflanzung und Arterhaltung, ja er geht prinzipiell darüber hinaus und liegt jenseits von allem Organischen. Darum gestaltet sich das Entwicklungsproblem im Falle des Menschen grundsätzlich anders und neu, auch wenn die Einbettung in die biologische Entwicklungsmatrix grundsätzlich bewahrt bleibt und die seelisch-geistige und soziale Entwicklung des Menschen zutiefst beeinflusst, ja vorbereitet und anbahnt.

Warum und wodurch entwickelt sich nun aber das Leben und strebt einen höheren Differenzierungs-, Integrations- und Vernetzungsgrad an? Das kann hier nur angedeutet werden, sicher nur ist die darwinistische Antwort unzureichend, schon allein deswegen, weil die niedersten Tiere in der Regel überlebensfähiger sind als die weitaus vulnerableren höheren Tiere. »Das Leben« strebt offensichtlich zu immer mehr Selbstdarstellung, Verinnerlichung, Ausdruck von Innerlichkeit, zu seelisch-geistiger Kommunikation, zur Objektivierung der eigenen Fähigkeiten in einer Welt der Werke (was wir Kultur nennen, die durchaus schon in der Tierwelt beginnt) und schließlich einer Transzendierung von (vitalem) Leben und Welt überhaupt zu. All das muss als Potential der gesamten Evolution prinzipiell zugrunde liegen und bleibt als bloßes Anpassungsresultat vollständig rätselhaft. Die Quellen der Evolution können, da sie sich im Menschen selbst übersteigt, nicht allein in der Evolution liegen. Zur Vertiefung dieser Sichtweise sei auf die Philosophie des Organischen im Werke *Brandensteins* hingewiesen (1930, 1979).

Vielleicht noch schwieriger gestaltet sich die Antwort auf die

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Frage, wodurch das Leben und seine zunehmende Differenzierung zustande kommt. Grundsätzlich muss da gesagt werden, dass die Annahme von erstens dynamischen Faktoren, also von Wirkkräften unumgänglich ist. Was aber ist eine Kraft? Was impliziert die Fähigkeit zu wirken? Sicher viel mehr als der moderne physikalische Kraftbegriff annimmt. Es kann gezeigt werden, dass Wirken ohne Selbstbestimmung, ohne Freiheit, ohne Bewusstsein, ohne Macht unmöglich ist (*Brandenstein* 1983, S. 211 ff.). Mit dem Bewusstsein als notwendigem Aspekt eines Kraftwirkens kommt aber zweitens Intelligenz, Kognition, Geist ins Spiel, und das ist auch nötig, wenn wir uns die ungeheure Intelligibilität der Welt der lebendigen Gestalten vor Augen führen. Doch kann es sich nicht um irgendeine Kraft handeln, sondern nur um eine solche, die noch nicht fertig ist, deren Potential zwar gegeben, aber verborgen, eingehüllt, ungehoben ist und erst in einem schöpferischen Prozess, oft mit Mühe und gegen allerlei innere und äußere Widerstände, entfaltet, realisiert wird. Damit berühren wir das Konzept der aristotelischen Entelechie, das allem Lebendigen zugrunde liegt. Hier handelt es sich um eine lebendige, intelligente, aber an das Werden gebundene Kraft, die sich im Selbst- und Fremdgestalten erst finden muss. Das vermag sie aber nur, wenn es sie dazu drängt. Was aber treibt da das Leben voran, vor allem das einzelne Lebewesen?

2. Die direkten Triebfaktoren der Entwicklung

Nun, am aller einfachsten natürlich der Wille, der Wunsch, das Begehren zu leben, zu überleben und sich zu entfalten, also »zu sich selbst« zu finden. Ein solches Begehren impliziert notwendig Interesse an sich selbst und an der Welt, damit das Bedürfnis nach Sicherheit und Bestand. Dies schließt zwangsläufig alle biologischen, organismischen Triebfaktoren ein, die niederen wie die höheren, je nach Lebewesenart, also den Trieb zu atmen, wach zu sein, sich zu bewegen, Nahrung und Flüssigkeit aufzunehmen, Abfallprodukte auszuscheiden, zu ruhen, zu schlafen, schließt den Paarungstrieb ein, den Nest- und Pflegetrieb, den Reviertrieb, den Beutetrieb u. v. a. m. Des Weiteren impliziert das Begehren zu leben die Neugier, die Lust auf Bewegung, auf Wirksamkeit und auf Eigenständigkeit, aber auch auf Begegnung, Austausch und Kommunikation. Nicht zu unterschätzen sind die »Triebfaktoren«, die von außen kommen: Ein neugeborenes Lebewesen wird von seiner

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Umwelt erwünscht, geweckt, gereizt, gefördert und herausgefordert. Auch das stößt Bewegung, Werden, Entwicklung an. Schon die vormenschlichen, »rein« biologischen Lebenstriebfaktoren lassen sich, wie man sieht, nicht ausschließlich physiologisch fassen, sondern bedürfen einer tieferen psychologischen Betrachtung. Im Grunde kommen wir nicht einmal bei einer Amöbe ohne die Annahme einer psychischen Dimension aus. Denn wie sollen Phänomene bzw. Begriffe wie Wahrnehmen, Selektion, Angriff, Flucht, Vermeidung, Rückzug, Verbergung, Kampf, Versuch und Irrtum, gar Phänomene wie Gedächtnis und Handlung usw. »unpsychisch« verstanden werden können?

3. Die indirekten Triebfaktoren der Entwicklung: Mangel, Grenze, Problem, Konflikt, Gefahr, Konkurrenz

Neben den behandelten direkten oder positiven Faktoren der Entwicklung dürfen die indirekten, in gewissem Sinne negativen Triebfaktoren nicht unbeachtet bleiben. Sie spielen auch in allen Entwicklungstheorien eine bedeutende Rolle, so z. B. bei Freud in der Trias von Bedürfnismangel (»Triebwunsch«), Defizit und Konflikt, so bei Piaget in Form der kognitiven Diskrepanz (kognitive Aporie) bzw. als Herausforderung, eine kognitive Dissonanz aufzulösen.

Insofern schon eine jede organismische und eine jede psychologische Triebkraft nicht nur eine positive Fähigkeit, sondern ein Bedürfnis darstellt, impliziert sie immer einen Mangel, also eine Negativität. Diese stellt den fundamentalsten negativen Anreiz zu Aktivität und Entwicklung dar und spielt nicht umsonst eine zentrale Rolle in der genetischen Philosophie Hegels, in der Psychologie Adlers und in der Anthropologie Gehlens. Die Triebkraft als Fähigkeit sucht die Triebkraft als Bedürfnis zu befriedigen, und daraus folgt notwendig eine Dynamik, die Entwicklungen anstoßen kann, etwa technischer oder wissenschaftlicher Art. Der Mensch ist das Mangel-Potenz-Wesen schlechthin, ein hungriger Faust, der nie satt wird. Buddha geißelte dies als die existenzielle Gier des Menschen, sie ist aber nicht nur sein Leid, sondern ebenso die Quelle allen Schöpfertums und damit allen »schaffenden Glücks«.

Etwas anders liegen die Verhältnisse im Falle der Grenzerfahrung, in der ebenfalls eine Negativität erscheint. Die potentialunendliche Dynamik (pU) des Menschen muss nämlich in einer wesenhaft end-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lichen (E) Welt notwendig an Grenzen stoßen, die teilweise unüberwindlich, teilweise sogleich überwindlich und teilweise nur durch Arbeit überwindlich ist. Diese Negativität reizt zur Erhöhung oder Veränderung der Aktivität, z. B. in Form der Erfindung neuer Techniken zum Zwecke der Naturbeherrschung.

Während im letzten Fall die Grenze eher »außen« liegt, liegt sie im Falle des Problems eher »innen« und ist dadurch bedingt, dass der Mensch noch nicht die adäquate Antwort auf eine meist selbst gestellte Herausforderung gefunden hat. Das Problem kann mehr praktischer, technischer, mehr theoretischer oder mehr emotionaler Natur sein, Letzteres z. B. in zwischenmenschlichen Beziehungen. Um eine Lösung zu finden, ist darum die Entdeckung, Ergreifung und Entwicklung neuer praktischer, kognitiver und emotionaler Ressourcen notwendig.

Überschreitet ein Problem die rein kognitive Ebene und wird sozusagen »lebendig«, existenziell, praktisch oder emotional konkret, dann haben wir es oft mit einer Konfliktkonstellation zu tun. Beim Konflikt, sei er intrapsychisch, sei er interpersonell, handelt es sich um den aktiven Kampf zweier entgegen gesetzter Intentionalitäten, die sich gegenseitig zu überwinden, zu unterwerfen oder zu beherrschen suchen. Die Negativität besteht darin, dass die eine Macht die andere auf deren Kosten aufzuheben sucht.

Eine Steigerung der Problemlage stellt sich im Falle von Gefahr und Not ein. Hier wird das Problem existenziell, eine Lösung dringlich. Das kann für die Auffindung einer Lösung hinderlich sein, manchmal aber macht, wie das Sprichwort sagt, die Not erfinderisch. Auch hier sind neue Entwicklungen möglich.

Schließlich sei die positiv-negative Triebkraft der Konkurrenz bzw. Rivalität genannt, die schon bei der sexuellen Selektion in der Natur eine große Rolle spielt. Lebewesen einer Art wollen in der Regel besser sein als die Anderen, letztlich wohl, weil in jedem Lebewesen das Urbild des Bestmöglichen, gewissermaßen einer absoluten Seinsspitze steckt. Genau dieser Archetyp wird durch Vergleich und Konkurrenz geweckt mit seiner entsprechenden Entwicklungsdynamik.

4. Der Funktionskreis von Organismus und Umwelt

Alle diese dynamischen Wirkfaktoren entbehren nun aber jeglichen Sinnes, wenn wir sie nicht auf einen transorganismischen Kontext,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf eine Umwelt beziehen. Wo es prinzipiell keine Nahrung gäbe, wäre der Nahrungstrieb nie entstanden. Der Umweltbezug umfasst drei Aspekte, ich nenne sie *Gewährung (bzw. Passung)*, *Aufgabe und Leistung*. Ein Beispiel: Wenn eine Amöbe ein Nahrungspartikel inkorporiert, dann wird ihr diese Möglichkeit von der Umwelt gewährt. Darauf ist sie absolut angewiesen, da sie nicht alles, was sie braucht, aus sich selbst generieren kann. Andererseits nützte die Gewährung nichts, wenn das Lebewesen das Angebot nicht ergreifen könnte. Hierzu wird es jedoch schon durch seine Bedürfnisstruktur gedrängt, die dem Lebewesen damit eine existenzielle Aufgabe stellt. Erfüllt wird die Aufgabe durch eine konkrete aktuelle Leistung, einen Vollzug, in unserem Fall durch die Inkorporation eines Nahrungspartikels. Wenn nun der Umstand auftaucht, dass sich die Bedürfnis-, Aufgaben- und Leistungsstruktur eines Lebewesens nach und nach aufbaut bzw. die äußeren Anforderungen wechseln, dann muss sich das Lebewesen entwickeln, d. h. sich differenzieren, sich in sich selbst und in seiner Umwelt neu integrieren und weiter in der Umwelt vernetzen.

5. Selbstsein und Anderssein

Durch die in Raum und Zeit individualisierte und zentrierte Bedürfnis-, Aufgaben- und Leistungsstruktur eines Organismus wird eine der fundamentalen Seinsstrukturverhältnisse dieses Kosmos konstituiert: die Differenz von Eigen und Fremd, von Selbst und Anderem. Sie ist so einfach und basal, dass sie auf Anderes nicht zurückgeführt werden kann, sondern als »Urphänomen« hingenommen werden muss. Sicher bildet es eine Grundlage alles organischen Seins, doch sprechen viele Zeugnisse dafür, dass sie schon in der vorbiischen Welt wirksam ist, auch wenn nicht so offenbar und prägnant.

Je höher ein Organismus differenziert ist, desto mehr unterliegt seine Eigen- oder Selbstwerdung der Notwendigkeit eines Entwicklungs- oder Entfaltungsprozesses. Ein Virus ist gewissermaßen mit einem Schlag gegeben, ähnlich verhält es sich mit den meisten Protozoen. Ein Säugetier dagegen durchläuft schon embryonal eine Vielzahl von Differenzierungsstufen, bevor es »zu sich selbst kommt«. Je komplexer diese Differenzierung in der Zeit ist, desto notwendiger wird es, sie zu ordnen, zu gliedern, und d. h. relativ abgegrenzte Pha-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sen, Stufen, Stadien gemäß einem übergeordneten Gesamtplan zu schaffen.

6. Organismische Grundverhaltungen gegenüber der Umwelt

Dieses Selbst kann und muss sich nun zu seiner Umwelt verhalten, und da finden wir einige wenige Grundmöglichkeiten der organismischen Positionalität. An erster und oberster Stelle ist die Dualität von Aktivität und Passivität, von Tun und Nichtstun bzw. Stillhalten zu nennen. Wie das Beispiel des Totstellreflexes jedoch zeigt, kann das Nichtstun oder Stillhalten durchaus als Grenzfall eines aktiven Verhaltens gegenüber der Umwelt verstanden werden. Das Wort still *Halten* drückt die verborgene Aktivität schön aus. Innerhalb der aktiven Position lassen sich wiederum zwei Grundmöglichkeiten benennen, auf denen besonders die Epistemologie *Piagets* (1988, S. 32 ff.) aufbaut: Assimilation und Akkomodation. Sie sind Formen der Adaptation. Im Fall der Assimilation passt der Organismus die Umwelt an sich und seine Zwecke an; im Fall der Akkomodation passt der Organismus sich selbst an die Umwelt an. Im ersten Fall wird überwiegend die Umwelt, im zweiten überwiegend der Organismus verändert. Natürlich gilt dies alles nur relativ, nicht absolut, denn auch eine Veränderung der Umwelt verlangt eine gewisse Veränderung des Organismus und umgekehrt.

Innerhalb dieser beiden Grundmodi müssen noch weitere Modi unterschieden werden, die sogar eine gewisse Eigenständigkeit gegenüber der Assimilation und Akkomodation aufweisen. Es handelt sich um die Abgrenzung (Demarkation), die Ausstoßung (Expulsion), die Zurückstoßung (Repulsion) und die Vernichtung (Eliminierung, Annihilation). Bei der Demarkation werden Organismus und Umwelt nicht oder kaum verändert, sie steht daher ziemlich in der Mitte zwischen Assimilation und Akkomodation. Bei der Expulsion, z. B. der Ausscheidung von Exkrementen, verändert sich vor allem der Organismus, aber auch die Umwelt wird, zumindest auf Dauer, nicht unerheblich alteriert, z. B. durch Gifte belastet. Bei der Annihilation wird die Umwelt am stärksten verändert, nämlich zerstört; und bei der Repulsion erfährt die Umwelt eine Veränderung in dem Sinne, dass der Organismus für sich Freiraum schafft und seinen Aktionsradius vergrößert, typisch z. B. für Revierkämpfe.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

7. Stufen der Genese des Leidens

Auf diesem Hintergrund soll in aller gebotenen Kürze die psychophysische Genese des Menschen dargestellt werden. Grundsätzlich muss vorausgeschickt werden, dass die Entwicklung des Menschen von der Entwicklung der Tiere insgesamt dadurch abweicht, dass sich in ihrem Falle zwei evolutionäre Großtendenzen durchdringen, eine zyklische und eine unzyklische. Die zyklische Entwicklung ist typisch für alle vormenschlichen Lebewesen: Das einzelne Lebewesen entsteht, entwickelt sich recht rasch, pflanzt sich fort und vergeht, all das im Dienst der relativ statischen Art, weswegen es nur wenige Unterschiede zwischen den Individuen gibt. Auch der Mensch unterliegt dieser zyklischen Entwicklung (die mit der Zentrizität des Tieres zusammengehört), doch wird sie von einer zweiten Entwicklungsart durchflochten, und zwar von Anfang an, eine Eigenart, die wesentlich offen, zeitweise (nämlich zwischen dem ersten Lebensjahr und der Pubertät) verlangsamt, auf das ganze Leben hin unabschließbar und exzentrisch ist. Auch dient sie nicht der Arterhaltung, sondern ist Ausdruck der endlosen Vertiefung, Differenzierung und sozialen Eingliederung des Individuums als Person. Diese unzyklische Entwicklung unterliegt keinen so streng festgelegten Gesetzmäßigkeiten wie die zyklische, sondern ist weitaus unbestimmter, freier, individueller und kommunikativer. Das ist der Grund, warum ein allgemeines Schema der menschlichen Entwicklung nur eingeschränkt aufgestellt werden kann, ja der Fall nicht selten ist, dass die unzyklische Entwicklung, die vor allem seelisch-geistige und soziale Quellen hat, die zyklische durchkreuzen und stören kann, bis hin zu Krankheit und Tod. Dies ist auch der Grund, warum der neugeborene Mensch, obzwar völlig auf seine Mitwelt angewiesen, keineswegs so inkompetent, autistisch und symbiotisch ist, wie die alte Entwicklungspsychologie meinte. *Dornes* (1999) hat mit seinem Bestseller eine Lanze für die angeborene Kompetenz, die primäre Bezogenheit und frühe (relative) Eigenständigkeit des Säuglings gebrochen und folgt dabei, die gegenteilige Entwicklungspsychologie der Psychoanalyse (z. B. die von *Spitz* 1973, *Mahler* 1984) kritisierend, der modernen Säuglingsforschung (vgl. *D. Stern* 1992 und *J. Lichtenberg* 1988). In Wahrheit ist der Säugling von der Seite der zyklisch-biischen Ontogenese schon recht gut ausgestattet, während die typisch menschliche, die unzyklische Ontogenese dem Neugeborenen wenig Hilfsmittel zur Lebensbewältigung an die Hand gibt. Hier muss er daher in die Welt von Nach-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ahmung, Lernen, Erziehung und individueller Entwicklung eintreten. Nach *Portmann* (1969) liegt in dieser Anforderung der Grund, warum der Mensch ein Jahr zu früh zur Welt kommt und eine so lange Kindheit zu durchlaufen hat. Nur im Rahmen eines solchen »sozialen Uterus« könne das gewaltige nichtvererbbare Traditionsgut des Menschen vermittelt werden – so seine anthropologische These.

Wie sieht die menschliche Entwicklung nun im Groben aus? Welche ungefähren Phasen, Stadien, Stufen lassen sich hinreichend objektiv unterscheiden? Allgemein wird heute zwischen der vorgeburtlichen und der nachgeburtlichen Lebensphase unterschieden. Das nachgeburtliche Leben unterteilt man für gewöhnlich in die frühe und die späte Kindheit. Die frühe Kindheit, die ungefähr ein Jahr dauert, endet mit dem Erwerb der typisch menschlichen Eigenheiten, d. h. mit dem aufrechten Gang, der menschlichen Sprache und dem einsichtigen Handeln. In diesem ersten Jahr wächst und entwickelt sich der kindliche Organismus auffällig rasch, während es danach zu einer Verlangsamung und damit erheblichen Verlängerung der Kindheit kommt, die sich bis zur Pubertät, also bis zum 10.–12. Lebensjahr erstreckt. Während dieser zweiten Kindheitsperiode erfolgt einerseits die soziale Eingliederung des Menschen, andererseits bekommen die imaginativen und vor allem emotionalen Kräfte des Menschen, die für die Entwicklung seiner Beziehungsfähigkeit und seiner Sozialisation entscheidend sind, viel Raum, um sich auszufalten. Es folgt die Jugend mit den Unterphasen der Pubertät und der Adoleszenz (Jünglings-, Jungfrauenalter), in denen der Mensch intellektuell selbständig und auf das Arbeitsleben in der Gesellschaft vorbereitet wird. Danach tritt der Mensch in das reife Erwachsenenalter ein, das heute ebenfalls zwei-, ja dreigeteilt wird. Abgeschlossen wird das Leben durch das frühe, hohe und das Greisenalter, das in den Tod mündet. Alle Phasen sind durch relativ spezifische Möglichkeiten, Grenzen, Aufgaben und Leistungen charakterisiert, die sich im Rahmen der oben genannten Grundpositionen, also vor allem der Assimilierung, Akkomodation, Expulsion und Repulsion vollziehen. Am Anfang, d. h. bei der Geburt, kommt es zur sicherlich tief greifendsten Veränderung des Organismus, die rein biologischer Natur ist, denn das Lebewesen muss sich auf völlig neue physiologische Gegebenheiten, z. B. die Lungenatmung, die Wärmeregelung, die orale Ernährung etc., umstellen. Was dies psychisch bedeutet, lässt sich kaum ermessen. Im Ganzen ist das Neugeborene psychisch hier noch nicht erwacht bzw. schlummert in seelisch-geisti-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ger Hinsicht. Seine Aktionen werden daher weitgehend durch Instinktreaktionen und erblich festgelegte Verhaltensschemata gesteuert. Schon bald aber erwacht das Kind als Bewusstseinswesen und offenbart sich nach wenigen Wochen, so z. B. im echten Anlächeln, als einmaliges personales Wesen mit einer eigenen »Persönlichkeit« und einem freieren, nicht mehr instinktiven Verhalten. Trotzdem steht die biologisch-physiologische Umstellung noch im Vordergrund, die langen Schlafphasen beweisen dies, und bis zur Bewältigung des aufrechten Ganges und der Reinlichkeit bleiben physiologische Herausforderungen und Anpassungsleistungen zentrale Themen der Entwicklung. In Wahrheit hat sich der Mensch aber das Leben lang, so besonders in der Pubertät und im hohen Alter, mit physiologischen Anpassungsforderungen auseinander zu setzen. Bekanntlich hat die Psychoanalyse ihr Entwicklungskonzept (orale, anale, phallische, Latenz- und genitale Phase) vor allem an der biologisch-triebhaften Seite des Menschen ausgerichtet, worin ihre Stärke, aber auch ihre Einseitigkeit liegt, die dem Menschen gerade in seiner Menschlichkeit nicht gerecht wird. *Erik Erikson* (1959) hat mit seinem dialektischen Lebensphasenkonzept diese Einseitigkeit überwunden und die allzu konkretistisch-naturalistisch gemeinten Triebkategorien um ihre seelisch-geistige und sozial-interaktionistische Dimension erweitert.

Der Mensch lebt von Anbeginn nicht nur aus Triebansprüchen heraus, sondern nimmt wahr, fühlt, erinnert sich, handelt, probiert, sucht, ja denkt schon bald, wenn auch gewiss nur in einfachen Urteilen und intuitiven Schlüssen, mit deren Hilfe er, wie *Piaget* aufzeigte (vgl. *Piaget* 1988; *Fetz* 1988a, S. 53–70), allgemeinere Denkschemata entwickelt, in die die neuen Erfahrungen eingebaut (und dadurch die Schemata evtl. modifiziert) werden. Alle diese Fähigkeiten sind aber, da sie sich intrinsisch entfalten wollen, zugleich Ansprüche, Aufgaben und Anforderungen, denen das Kind zu genügen sucht. Bekanntlich tut es dies vor allem im Felde der ersten wichtigen zwischenmenschlichen Beziehung, der Beziehung zu den Eltern, und da vorzüglich zur Mutter. Das Kind ist also von Anbeginn und zugleich von vier Seiten herausgefordert: von seinem Leib und dessen Ansprüchen (»Trieben«), Mängeln und Grenzen (konkret von Lust, Unlust, Schmerz, Nichtkönnen, Können etc.); von der dinglich-sachlichen Umwelt (die in den Entwicklungspsychologien oft unterschätzt wird), also z. B. von dem Boden, auf dem das Kind krabbelt, von den Möbeln, die es umstellen, vom Licht, von Geräuschen usw.; von der Mitwelt seiner nahen Be-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zugspersonen; und von seiner eigenen psychischen Innenwelt, von seinen Wünschen, Erwartungen und Ängsten, seinen Wahrnehmungen, Erinnerungen, impliziten Urteilen und Handlungsimpulsen. Alle diese Herausforderungen sind zugleich Bedürfnisse und sich entfaltende Fähigkeiten und geben so dem Kind Orientierung, Grenze, Halt, Sinn und Richtung bzw., wo sie versagen oder sich verwirren, Desorientierung, Haltlosigkeit, Grenzenlosigkeit, Widersinn, Sinnmangel und Richtungslosigkeit. Da solcherlei Störungen unvermeidlich sind, sind die Themen Mangel, Konflikt, Problem und Leid uranfängliche und nie mehr ganz zur Ruhe kommende Fragen an die Existenz. Über die verschiedenen Lebens- und Erlebensdimensionen hinweg sehen wir darum drei oder vier übergeordnete Grundherausforderungen bzw. Grundverlangen am Werk, die sich als rote Fäden durch das gesamte Leben ziehen und neben den physiologischen Anforderungen herlaufen. Es handelt sich um die schon in einem anderen Kapitel angeführten Lebensdimensionen

– Bindung (gute und schlechte Abhängigkeit, Geborgenheit, Sicherheit, emotionale Kommunikation, Zufriedenheit, Erfüllung, Glück, Liebe, Hass usw.)
– Autonomie (Selbständigkeit, Selbstwirksamkeit, Selbstbeherrschung, Freiheit, Macht, Alleinsein)
– und Erkenntnis (Orientierung, Exploration, Neugier, Wissen, Weisheit, Irrtum, Täuschung)

Schon seit langem hat man bemerkt, dass diese Dreieinheit von Urthemen, Urbedürfnissen, Urfähigkeiten und Urwerten zwar, wiewohl genau unterscheidbar, dennoch untrennbar ist, sich aber in den verschiedenen Lebensphasen unterschiedlich gewichtet entwickelt. Im ersten Lebensjahr überwiegen neben der physiologischen Einleibung das emotionale Erleben und das Beziehungsverhalten. Es folgt die motorisch-willentliche Beherrschung des Leibes (aufrechter Gang, Greifen der Hand), der psychischen Funktionen (z. B. der Sprache) und der Umwelt, um schließlich in wachsendem Ausmaß von kognitiven Zügen bereichert und vertieft zu werden. Diese differenzieren sich in immer abstrakteren Formen aus und können schließlich selbständig gehandhabt werden, etwa in Form von Phantasieproduktionen, konkreten und formalen Gedankenoperationen. Auf allen diesen drei Aktionsfeldern des Lebens baut schließlich das moralisch-sittliche Leben auf und vergeistigt, vertieft und differenziert sich, wenn gefördert und gefordert, immer mehr (vgl. *Kohlberg* 1974). Mit der zunehmenden, von *Mahler*

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und *Pine* (1984) herausgearbeiteten psychischen Individuation (Loslösung, Verselbständigung und Übung), intersubjektiven Beziehungskonstanz und sachlichen Objektivation der eigenen Innerlichkeit in Sprache und Spiel verdichtet sich das Selbstempfinden mit seinem charakteristischen Selbstwerterleben: Ich bin, und das ist gut; ich kann fühlen bzw. meine Gefühle (Wünsche, Ängste, Freude, Zorn etc.) ausdrücken, und das ist gut; ich kann agieren, handeln, mich und die Umwelt beeinflussen, ja partiell kontrollieren, und das ist gut; und ich kann mich orientieren und Wissen erlangen, und das ist gut. Ich habe ein unverwechselbares Sein, verfüge über Macht-, Liebes- und Erkenntnisfähigkeit, und all das erfüllt mich mit Genugtuung, Lebensfreude und Sehnsucht nach mehr. Je nachdem wie die charakterliche Grundstruktur eines Menschen beschaffen ist, ob er etwa mehr ein Tatmensch, ein Gedanken- oder ein Gefühls- bzw. Beziehungsmensch ist (oder irgendeine Mischung davon), wird sich sein Leben, wenn nicht behindert, entwickeln.

Im Einzelnen stellt sich die Entwicklung *nach* der physiologischen Umstellung mit der Geburt, wie folgt, dar. Das Kind erwacht und wird ein erlebendes, ein bewusstseinsmäßiges Wesen, verbleibt aber noch ganz im konkreten Leibempfinden, in der aktuellen Umweltwahrnehmung und in der ersten sensomotorischen Selbstorientierung (präreflexives, weltversunkenes Bewusstsein, auftauchendes Kernselbst nach *Stern* 1992, S. 104 ff.; »sozialer Uterus« nach *Portmann* 1970, S. 195). In diesem Erleben spielen die leiblichen Bedürfnisse und der Bezug zur zentralen Bindungsperson die Hauptrolle. Abstraktionen vom Augenblick sind nicht möglich, alles ist konkrete Wahrnehmung im Hier und Jetzt, aber erfüllt vom Leibempfinden und von den Urgefühlen des Vertrauens, der Freude, des Ekels, des Schrecks, des Interesses und der Überraschung. Da die Sinnesorgane weiter entwickelt sind als die Motorik, muss sich das Kind erst allmählich in seinen Leib und seine motorischen Möglichkeiten hineinfinden. Man könnte sagen, das Kind ist auf dieser ersten Ebene ganz *Positivist und Sensualist*, aber durchaus auch schon ein emotional intensiv erlebendes Wesen. *Piaget* nennt diese Zeit die *sensomotorische Periode* und charakterisiert sie von der kognitiven Seite her, wie folgt:

»Die sensomotorische Periode dauert bis ungefähr zum Alter von anderthalb Jahren mit einer ersten Teilperiode der Zentrierung des Subjekts auf den eigenen Körper (ungefähr sieben bis neun Monate dauernd), gefolgt von einer zwei-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ten, in der die Pläne der praktischen Intelligenz objektiviert und den Bedingungen des Raums angepasst werden.« (1988, S. 41)

Die emotionale Seite, die Piaget kaum beachtet, entwickelt sich in den ersten Monaten sehr rasch und führt zur Ausbildung eines »emotionalen Gestaltkreises« zwischen Mutter und Kind, in dem beide lernen, sich emotional aufeinander abzustimmen (subjektives Selbst und affect attunement nach *D. Stern* 1992, S. 198–230). Dabei wirkt die Mutter als Herausforderung, Katalysator und Vorbild, sodass sich Mimik und Gestik in reicher und differenzierter Weise entwickeln, und nahezu alle basalen Gefühle in den ersten Lebensmonaten expressiv mitgeteilt und geteilt werden, also Gefühle wie Angst, Furcht, allerlei Wünsche, Hoffnung, Enttäuschung, Wut, Ärger, Trauer, Sehnsucht u. v. a. m. Schließlich wird alles Umgebende mit Gefühl belebt, sodass jedes Ding, jeder Vorgang lebt. Die Welt wird zur großen Anima, die in gewisser Weise die große Seele der Mutter widerspiegelt, die für das Kind ja alles ist, Quell und Horizont allen Seins. Gelingt die Beziehung zwischen den beiden, dann ist es eine Zeit tiefer Gefühle, eine Zeit von Glück, Innigkeit und Erfüllung, im Übrigen für beide. Das Kind wird zum *Animisten* und großen *Psychiker,* es lebt seine *natürliche, durch Konventionen noch nicht bestimmte Identität.*

Mit der zunehmenden Ausdifferenzierung der motorischen und kognitiven Fähigkeiten vermag das Kind gegen Ende des ersten Lebensjahres, den Anderen in seiner Andersheit und Eigenheit wahrzunehmen, versteht die Intentionalität indikatorischer Gesten, man nennt dies »Mentalisierung«, und erobert sich allmählich seine kleine Welt. Wenn es den aufrechten Gang erwirbt, die ersten Schritte in die Sprache hinein tut und einsichtig zu handeln beginnt, dann bricht in ihm die unmittelbare Erfahrung von Bewegungslust, Selbstwirksamkeit, Autonomie, Macht und Weltentdeckung auf. Das ist ein berauschender, magisch verzaubernder Zustand, in dem der Wille als das Vermögen, selbst zu bestimmen und zu wirken, erwacht und sich genießt. Das Kind wird zum *Magier und kleinen Tat- bzw. Machtmenschen,* der die Wirkung des verweigernden Neinsagens, des Widerstandes und des Sichdurchsetzens entdeckt (»Trotzphase«). So etwas wie ein erstes primitives Ehrgefühl stellt sich ein. Je sicherer die Motorik wird, desto größer wird der Lebens- und Wirkungskreis, damit aber auch die Erfahrung, dass es endlos viel Neues zu entdecken gibt und die Entdeckung mit Arbeit, Mühe und Kampf errungen werden muss.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese Dynamik, zusammen mit dem beginnenden Spracherwerb, ermöglicht es dem Kind, sich innerlich mehr und mehr von der unmittelbaren Wahrnehmung zu distanzieren und z. B. die nur hörbare Mutter im Nebenraum zu imaginieren. Mit etwa 18 Monaten erwacht die Fähigkeit der Phantasie, also der wahrnehmungsunabhängigen Vorstellungskraft, eine grundlegende Voraussetzung für die Entwicklung des Zeit-, Spiel- und später des Moralbewusstseins. Nach *Fonagy et al.* (2003) ist dies auch der Zeitpunkt, zu dem das Kind sich der psychischen Eigenwelt des Anderen bewusst wird (theory-of-mind). Nachdem erst die äußere physische Welt durch das Handeln zugänglich wurde, eröffnet sich jetzt eine schier unendliche Welt im Inneren, die keine Grenze kennt. Es beginnt die Lebensphase des Spiels. Seine Voraussetzung ist das Bilddenken, durch das das bisherige Gefühls- und Handlungsdenken umrissener, handhabbarer, anschaulicher und unabhängiger wird. Hier wird es dem Kind möglich, dem Anderen (und den Übergangsobjekten, z. B. Puppen) eine Innenwelt und ein Selbst zuzuschreiben. Das Kind erklimmt die *mythische bzw. bildhaft-symbolische Bewusstseinsstufe, es wird gleichsam zum Künstler*, seine Identität verinnerlicht sich.

Wenn sich das Kind mit etwa drei Jahren immer häufiger und länger vom häuslichen Nest entfernt und z. B. in den Kindergarten eintritt, dann reichen seine bisherigen seelisch-geistigen und körperlichen Möglichkeiten nicht mehr aus, die neuen Herausforderungen zu meistern. Die Konfrontation mit anderen Kindern, Familien, mit anderen Autoritätspersonen, mit Regeln und komplexeren sozialen Interaktionsformen verlangen ein höheres geistiges und sprachliches Abstraktionsniveau. Allgemeinbegriffe, Verhaltensschemata und Regelverständnis werden notwendig und müssen durch eine interne Operationalisierung entwickelt werden. *Piaget* spricht vom Stadium der konkreten Operationen, durch die das kindliche Denken im kognitiven Bereich gekennzeichnet ist.

»Die Periode der Vorstellungsintelligenz führt zu konkreten Operationen (Klassen, Relationen und Zahlen, die an Objekte gebunden sind) mit einer ersten präoperatorischen Teilperiode (ohne Reversibilität und Erhaltung, aber mit den Anfängen gerichteter Funktionen und qualitativer Identitäten), die im Alter von ungefähr anderthalb bis zwei Jahren mit der Bildung semiotischer Prozesse wie Sprache und inneren Bildern beginnt. Daran schließt sich (mit etwa sieben bis acht Jahren) eine zweite Teilperiode an, die gekennzeichnet ist durch

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Anfänge operatorischer Gruppierungen in ihren verschiedenen konkreten Formen und mit ihren verschiedenen Arten von Erhaltung.« (1988, S. 41)

Aber auch das emotionale Erleben, die praktische und die moralische Intelligenz verändern sich und müssen sich durch Assimilation und Akkomodation an die neuen, vor allem sozialen Herausforderungen anpassen. Innere Bedürfnisse und Strebungen und äußere Anforderungen stellen dabei Entwicklungsreize dar, denen sich das gesunde Kind nicht entziehen kann und auch nicht will, denn es gibt geradezu eine Art »Lust« zur Entwicklung, zur Bewältigung und Lösung neuer Probleme. Wie man sieht, gewinnt die Rolle des Intellekts eine zunehmend größere Rolle im Aufbau der Seelenstruktur des Kindes. Es kündigt sich der *»Denker«* in ihm an, der jetzt auch die bekannten großen Fragen stellt, ja alles hinterfragt. Dem Kind wird intuitiv die absolute Kontingenz des Seins bewusst, es merkt, dass alles fraglich und des Fragens würdig ist, dass ein letzter Grund nicht einfach gegeben ist, sondern errungen werden muss. Wie tief dies gehen kann, beweisen die berühmten »Gespräche Annas mit Gott« (*Fynn* 1974), die eine philosophische Tiefsinnigkeit erreichen, die in Staunen versetzt und auch bei Erwachsenen selten erreicht wird. Mancher Fünf-, Sechsjähriger offenbart hier wahre philosophische Neigungen und Fähigkeiten. Insgesamt beginnt das Kind, seine *soziale und durch Konventionen bestimmte, sittlich noch unautonome Identität* zu entwickeln. Die natürliche Person wird zu einer typisch menschlichen, weil sozial geformten Person.[1]

Bevor das nächste Entwicklungsstadium beschrieben werden soll, möchte ich zurückblicken und nach den Faktoren fragen, die den jeweiligen Übergang zwischen den Entwicklungsstufen bewirken und gestalten. Zweifellos gibt es innere und äußere Entwicklungsanreize, die, gleichsam gestaffelt auftretend, die einzelnen Perioden einleiten und eng aufeinander abstimmen. So z. B. wenn nach der Geburt über die Nabelschnur kein Sauerstoff mehr geliefert wird und das Kreislaufsystem auf die Lungenatmung umgestellt werden muss; oder wenn das

[1] *Fetz* (1988b) hat das Verhältnis von Person und Identität bzw. die dreifache Stufenentwicklung der Identität des Menschen in seinem Aufsatz »Personbegriff und Identitätstheorie« tief dringend herausgearbeitet. Er unterscheidet dort die drei Stufen der natürlichen, der konventionalen und der autonomen Identität. Ich folge diesem Konzept.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kind instinktiv die Brust der Mutter sucht und eine neue Nahrungsquelle entdeckt; oder wenn das erwachende »auftauchende Selbst« (Stern) von der Mutter auch als Person, als Subjekt geweckt und empfangen wird, und das Kind diesem Angebot entspricht. Immer haben wir es mit einer neuen Möglichkeit und einer neuen Herausforderung zu tun, die allein mit den Mitteln der zuletzt erreichten Entwicklungsstufe nicht zu bewältigen ist, aber doch aufgrund innerer andrängender Potentiale (physischer, seelischer und geistiger Art) und äußerer Erwartungen bewältigt werden muss. Das löst Spannung, Unruhe, Druck, ja eventuell Leiden, das Gefühl der Krise und die Angst vor dem Scheitern aus und stellt objektiv ein Problem dar. In der Regel wird die neue Entwicklungsstufe nicht »autistisch« erreicht, sondern gemeinsam, dialogisch und interaktiv mit der gegebenen Um- und Mitwelt. Der aufrechte Gang, die Sprache, die Imagination, das Spiel, die geschlechtliche Identität und das operationale Denken müssen zwar stets vom Individuum erkämpft und erlernt werden, aber immer angehalten, unterstützt und gefördert durch seine Mitwelt, anders gelingt es zumeist nicht. Im Allgemeinen ist die frühere Entwicklungsstufe die notwendige Voraussetzung für die folgende, das betont auch Piaget, und konzipieren alle anderen Entwicklungspsychologen und Entwicklungsphilosophen in ähnlicher Weise, etwa Hegel, Freud, Kohlberg, Gebser, Neumann.

»Wenn wir jetzt diese Abfolge betrachten, lässt sich unschwer erkennen, dass jede dieser Perioden oder Teilperioden für die Konstruktion der jeweils nachfolgenden notwendig ist … Warum treten Sprache und semiotische Funktion erst am Ende einer langen sensomotorischen Periode auf … ? … Erstens muss es einen allgemeinen Nachahmungskontext geben, der interpersonalen Austausch zulässt, und zweitens müssen die verschiedenen Strukturmerkmale vorhanden sein, welche die Basiseinheit von N. Chomskys Transformationsgrammatik konstituieren. Die Erfüllung der ersten Bedingung bedeutet, dass neben den motorischen Nachahmungstechniken (und das ist keinesfalls eine leichte Aufgabe) die objektbezogene, raumzeitliche und kausale Dezentrierung der zweiten sensomotorischen Teilperiode gemeistert werden muss. Hinsichtlich der zweiten Voraussetzung hat unsere Mitarbeiterin Hermine Sinclair, die sich auf Psycholinguistik spezialisiert hat, gezeigt, dass Chomskys Transformationsstrukturen durch die vorangehende Ausformung der sensomotorischen Pläne vorbereitet werden und dass ihr Ursprung weder in einem neurophysiologischen Programm liegt (wie Chomsky annimmt) noch in einem konditionierenden »Lernprozess« operanter oder anderer Art.« (*Piaget* 1988, S. 41–42)

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Notwendig« bedeutet hier natürlich nicht, dass die spätere Periode notwendig aus der früheren hervorginge, sondern nur, dass die spätere durch die frühere bedingt ist und jene ohne diese so, wie sie sich ausgestaltet, nicht möglich wäre. Auch bedeutet dieser enge Zusammenhang der Perioden nicht, dass die frühere immer vollständig in die nächste »höhere« mit übernommen würde (was als Idee etwa der hegelschen Entwicklungslogik und Dialektik zugrunde liegt). So gehen z. B. viele Reflexe bzw. Instinkthandlungen, mit denen der Mensch geboren wird, schon im ersten Lebensjahr verloren; sie werden regelrecht unterdrückt oder ausgelöscht. Die Erfahrung lehrt, dass fast immer ein Potential beim Übergang von einer Periode zur nächsten verloren geht, nicht selten sehr Wertvolles. So erleidet z. B. die freie naive Phantasie des Kindes durch die zunehmende Intellektualisierung und Dezentrierung seines Denkens in Kindergarten und Schule einen Verlust an Spontaneität, Lebendigkeit und Weite; der kindliche Animismus der Welt, der die so wunderbare Intimität zwischen Mensch und Welt ermöglicht, löst sich auf und muss das auch tun, wenn der Mensch geistig nicht stehen und in seinem Egozentrismus nicht gefangen bleiben will. Doch heißt dies nicht, dass dieser »Fortschritt« notwendig erfolgt (denn er kann ja ausbleiben wie in vielen nativen Völkern) und dass es sich in jeder Hinsicht um einen Fort-Schritt, um eine Vervollkommnung handeln würde. Entscheidend ist etwas anderes, nämlich dass dieses Weiterschreiten die Antwort auf eine neue Herausforderung ist, die bewältigt werden muss, und das ist etwa in der modernen abendländischen Kultur ein solches Maß an zwischenmenschlicher, kommunikativer und technischer Komplexität, dass sie ohne den weiteren Ausbau intellektueller Fähigkeiten nicht zu meistern ist. Ähnlich stehen wir heute mit den neuen Kommunikationsmöglichkeiten und Medien vor der Herausforderung, Informationen zu sichten, zu bündeln, nach bestimmten höheren intellektuellen und ethischen Zwecken auszuwählen, wenn wir nicht in der Flut der Angebote ertrinken wollen.

Jeder Periodenübergang stellt also eine Grenzerfahrung und eine Herausforderung dar, aber nicht nur das. Er aktiviert erstens bisher schlummernde Potentiale, und er eröffnet mit der neuen Stufe völlig neue Seinsmöglichkeiten und Welthorizonte. Darum genügt kein nur im Rahmen der Homöostasetheorie angesiedeltes äquilibristisches Entwicklungsmodell, wie wir es bei Freud und Piaget vorfinden, ein Modell, das von dem Grundsatz ausgeht, dass immer nur ein äußerlich gestörtes Gleichgewicht durch adaptive Prozesse wiederhergestellt

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wird. Vielmehr ist der Mensch, wie die neuere humanistische Psychologie mit ihren Begriffen der »Ganzheit«, des »offenen Systems«, der »Tendenz zu höherer Komplexität« und der »schöpferischen Expansion« betont (vgl. *C. Bühler* 1933, 1967; *C. Bühler/M. Allen*, 1974, Kap. 3, S. 29–58) und wie dies so eindrücklich *Augustinus* bezeugte und *Wust* (1928) herausarbeitete, bereits *an sich* ein instabiles System mit einer inneren Unruh, die unentwegt neue, wachstumsfordernde Impulse auf den Weg bringt, das System Organismus von innen heraus ins Ungleichgewicht setzt und genau durch jene Potenz, die für die Instabilität verantwortlich ist, auch wieder, wenn zur Fertigkeit geworden, stabilisiert werden kann und soll.

Nachdem in den ersten Phasen die motorische Leibbeherrschung, die emotionale Beziehungsfähigkeit und Kommunikation, das Willens- und Tatwirken, das Phantasieleben und das Spielverhalten entwickelt wurden, schiebt sich vor allem auf dem Rücken der Sprachentwicklung ab dem dritten Lebensjahr immer mehr die Ausdifferenzierung der kognitiv-intellektuellen Fähigkeiten, die eine enorme dezentrierend-objektivierende Macht besitzen, in den Vordergrund. Nach der Entwicklung der Fähigkeit zu konkreten geistigen Operationen schält sich eine neue Fähigkeit heraus. *Piaget* schreibt:

> »Schließlich gibt es die Periode aussagenlogischer oder formaler Operationen. Auch sie beginnt mit einer Teilperiode, in der sich die Operationen ordnen (11 bis 13 Jahre), und ihr folgt eine andere Teilperiode, die die Ausformung der allgemeinen Kombinatorik … mit den beiden Formen der Reversibilität bringt.« (*Piaget* 1988, S. 41)

Auch wenn man heute die zeitliche Zuordnung der Perioden eher früher als Piaget ansetzt, bleibt doch die grundsätzliche Tatsache erhalten, dass sich der Intellekt vom Diktat des Willens, der Phantasie und des Gefühls (»Lust/Unlust«) zunehmend frei macht und selbständig wird und dadurch einen umfassenden Abstraktionsprozess einleitet, der, so etwa in der modernen Physik, Mathematik und Statistik, in ein vollständig unanschauliches, rein formales Denken mündet, in dem, wie Piaget sagt, Operationen auf Operationen angewandt werden. Dieser intellektuellen Stufe entspricht die zunehmende Ausbildung der *autonomen Identität* der Person, die nicht mehr fraglos den sozialen Konventionen folgt, sondern diese kritisch hinterfragt und sich im Sinne Kants nach »selbst gesetzten« und vernunftgemäßen Denk- und Handlungsnormen zu verhalten sucht (vgl. *Fetz* 1988b, S. 83 ff.).

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bei diesem Entwicklungsprozess handelt es sich nun aber keineswegs um eine Einbahnstraße, das beweist die Periode der Pubertät, in der sich der Leib mit neuen Triebkräften zurückmeldet und in der die emotionalen gegenüber den intellektuellen Fähigkeiten eine Aufwertung erfahren. Das Geistig-Abstrakte tritt zurück, Phantasie und Gefühl dominieren wieder das Leben, jetzt allerdings ganz anders als im Kleinkindalter, mit einer ganz anderen Tiefe und Bedeutung. Das Ich erwacht nicht nur zu sich selbst, sondern zu seiner Abgründigkeit, seiner »Unfestgestelltheit«, seiner Orientierungslosigkeit, seiner Selbstverantwortung, seiner Sehnsucht nach Ergänzung und nach einem absoluten Daseinssinn. Auch will es sich aus der Primärfamilie lösen und ein gleichwertiges Glied der öffentlichen Gesellschaft werden. Hier meldet sich eine Dimension an Entwicklungsmöglichkeit, die *Gebser* (1992, S. 165–172) die integrale Stufe nennt, auf der alle bisher erreichten Stufen vereinigt, die rein rational-mentale, bloß formale bzw. diskursiv-logische Stufe überstiegen und das Leben in seinem Grundsinn unmittelbar-mittelbar »diaphan«, d. h. in direkter Schau, durchsichtig wird. Wie in einer Art Spirale kann die gesamte Entwicklungsstruktur vom archaischen über das magische, mythische, mentale und integrale Bewusstsein wieder neu durchlaufen werden, natürlich mit allen Gefahren und Umwegen, Rückfällen, Stagnationen, Abbrüchen und Abstürzen.

Damit berühren wir die Frage, wie die individuelle und die kollektive Entwicklung des Menschen bzw. seines Bewusstseins zusammenhängen. Die Idee, dass sich die individuelle und die kollektive Genese des Bewusstseins parallelisieren lassen, ist uralt und drängt sich immer wieder auf. Sie wird aber oft überstrapaziert und unkritisch angewendet, denn die Einheit des individuellen Bewusstseins ist nicht nur weitaus geschlossener als die Einheit eines Kollektivs, gar der Menschheit, sondern gehorcht auch wenigstens teilweise ganz anderen Gesetzmäßigkeiten. So lassen sich heute in der aktuellen Menschheit durchaus alle jemals bekannten Bewusstseinsniveaus und –gestalten nebeneinander feststellen, was so im Individuum nicht möglich ist. Trotzdem darf wohl von einer gewissen Analogie gesprochen werden, die zumindest einige Plausibilität für sich hat. *Gebser* (1992) hat am überzeugendsten diesen Weg beschritten und unterscheidet eine archaische, dann magische, dann mythische, dann mentale und dann integrale Bewusstseinsstufe. Am Anfang steht der Mensch noch ganz nah am Tier; Ich und Welt sind nicht getrennt, das Bewusstsein ist ganz und gar

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sinnlich, pragmatisch und naturalistisch ausgerichtet. Die Dinge der Welt sind auf die Bedürfnisse hingeordnet und besitzen keine über sie hinausgehende Bedeutung. Das ändert sich auf der magischen Stufe, auf der alles durchseelt wird und eine numinos-grenzenlose Bedeutung erhält. Der Geist ist hier ganz Gefühl, Freude, Angst, Schrecken, Trauer, Staunen, Zorn. Auf der mythischen Stufe wird diese Gefühlsbedeutung bildhaft gestaltet, begrenzt und verarbeitet. Die Mythologien dienen dazu, die Welt zu erklären, ihren Ursprung zu deuten, die Phänomene der Welt als geistige Geschehnisse zu verstehen, die Geburt, den Tod, die Krankheit, die Schuld, den Kampf, das Scheitern, den Irrtum in sinnvolle Zusammenhänge zu bringen. Der Mensch orientiert sich mit diesen Erzählungen, Epen, Geschichten; er verankert sich in eine Tradition und gehört einer bestimmten Gemeinschaft an, die sich mythologisch von einem göttlichen Urahn ableitet. Alle Kunst hat hier ihren Ursprung und ihre unversiegbare Quelle. Die mentale Periode kritisiert dieses Bilddenken und entwertet es fundamental (vgl. Xenophanes). Das logisch begründende, diskursiv-dialektische Denken setzt ein und verlangt zwingende Beweise und Ableitungen. Wissenschaft und Philosophie entstehen; es werden Hypothesen, Theorien, Systeme gebildet, die sich nicht mehr auf Bild und Anschauung, sondern auf objektive Erfahrung und den reinen Begriff stützen. Das integrale Denken schließlich findet wieder, aber auf höherer Ebene, zum anschaulichen Denken zurück und sucht alle vorigen Stufen in ihrer Eigenart zu würdigen und zu integrieren. Das Absolute erscheint nun nicht im Bild, auch nicht im bloßen Gefühl oder im bloßen Begriff, sondern wird in allem Sein sozusagen fühlend erschaut.

Es kann nicht geleugnet werden, dass diese kurze Beschreibung der Genese des kollektiven Bewusstseins viele Ähnlichkeiten mit der Entwicklung des Individuums aufweist. Auch dieses beginnt ganz positivistisch-sensualistisch und durchschreitet die Phasen des Gefühls-, Bild- und Begriffsdenkens. Schon im pubertären Menschen findet oft eine Integration all dieser Bewusstseinsstufen und -dimensionen statt, sodass von einer ersten, sicher noch unreifen Form des integralen Bewusstseins gesprochen werden darf. Interessant ist, dass auch bei Gebser jeder Übergang mit einer Krise einhergeht: Die Möglichkeiten der bisherigen Stufe reichen nicht aus, die neuen, innerlich und äußerlich andrängenden Herausforderungen zu meistern, und fordern den Überstieg auf eine neue, differenziertere Stufe. Die Grenzerfahrung, das Nichtkönnen, die Ohnmacht, das Ringen und Kämpfen, die Angst zu

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

scheitern, das Leiden der Zerrissenheit und die Not gehören genauso unumgänglich zu diesem Modell der kollektiven Bewusstseinsentwicklung wie zum Modell der individuellen Entwicklung. Hierin liegt vielleicht die wichtigste Analogie, die für unsere Theorie des Leidens auch den größten Ertrag verspricht. Denn in der Tat ist das Erreichen einer neuen Bewusstseinsstufe keine Selbstverständlichkeit, sondern verlangt den totalen existenziellen Einsatz der Person bzw. des Kollektivs. Wenn die Menschheit heute nicht begreift, dass sie ein integrales Verhältnis sowohl zur Natur und ihren Ressourcen finden als auch zwischen den Nationen und Völkern im Sinne einer gerechten Ressourcenverteilung herstellen muss, dann wird sie, fixiert auf ihre rationalistisch-mentale Bewusstseinsstufe, erbarmungslos scheitern und untergehen. Leiden und Not werden hier also geradezu zu Alarmsignalen und Wegweisern für eine Meisterung der Probleme und die Weiterentwicklung des nie ausschöpfbaren Bewusstseinspotentials des Menschen.

Auf diesem Hintergrund ist es nicht mehr schwer, eine allgemeine Genese des Leidens zu konzipieren. Sie folgt im Wesentlichen den aufgezeigten Entwicklungsstufen mit ihren entsprechenden Möglichkeiten, Grenzen, Herausforderungen, Gefährdungen und Nöten. Das *archaische Leid* würde den Schmerz bedeuten, die fraglose Geborgenheit in Natur, Leib und Sinnlichkeit verlassen zu müssen, aus der Einheit des undifferenzierten Lebens herauszufallen und die Welt der Differenzen (des Fremden im eigenen Leib, im Anderen usw.) zu bestehen. Das *magische Leid* bedeutete den Schmerz, einerseits die überwältigende Fülle und Größe des Numinosen zu überstehen, andererseits zunehmend die Realität des Seelenlosen, Unverständlichen, Kalten, Grausamen, Sinnlosen, Kontingenten anzuerkennen. Im *mythischen Leid* wird der Schmerz dann schon bildhaft gestaltet und bewältigt. Alle Mythen haben Geburten, Kämpfe, Tragödien zum Thema. Ihre Grenze erfährt diese Weltsicht, wenn sie sich ihrer Begrenztheit und Zufälligkeit bewusst wird und z. B. mit den Mythen anderer Völker konfrontiert wird, die den bisherigen Glauben erschüttern, ja (wie im Denken des Xenophanes) lächerlich erscheinen lassen. Kritischen Fragen hält das mythische Weltbild dann nicht mehr stand, und vor der Erklärung der Gesetzmäßigkeiten des Naturgeschehens versagt es vollends. Hier erweist sich jetzt der wissenschaftliche Verstand als überlegen, was ihm einen ungeahnten Aufschwung beschert, so vor allem in der abendländischen Neuzeit. Er will nun alles erklären, alles be-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rechnen und beherrschen, und es gelingt ihm auch in faszinierender Weise. Damit aber beginnt schon seine Selbstkorruption, das *mentale Leid*. Denn indem er alles zu beherrschen strebt, hebt ein gewaltiges Zerstörungswerk an, das dem mentalen Bewusstsein als der instrumentellen Vernunft zu entgleiten droht. Das liegt letztlich daran, dass das Wesenhafte der Dinge, des Lebens, der Welt sich gerade dem instrumentellen Zugriff entzieht bzw., wo dieser doch zugreift, nur Scherben zurückbleiben. Dem Pathischen ist das Wesen der Welt letztlich zugänglicher als dem Pragmatischen. Nur einer prinzipiellen Offenheit, die zulässt und abwartet, die bereitet und hütet, kann sich das Lebendige des Seins zeigen. Das ist zweifellos die berechtigte Botschaft des Heideggerschen Spätwerkes, so unbestimmt auch sonst seine Seinslehre sein mag. Welches Leid hier droht, ist nicht fraglich – es ist der Seinstod, der innerste Lebenstod, die Abtrennung von allen tieferen Seinsquellen, die große Seinsentfremdung. Das spüren heute Viele, das ahnt die Menschheit als ganze. Hier wird das Leid zum radikalsten Hinweis auf das, was Not tut: die *integrale Einbettung* des Daseins in das Ursein, die Anbindung des Menschen an die letzten Seins-, Sinn- und Wertquellen. Dieses Leid steht als Stellvertreter da, wo das Göttliche wieder und dennoch völlig neu und anders stehen sollte, aber noch nicht steht.

Im Kontext dieser Arbeit ist es unmöglich, die gesamte Problematik der Genese des Leidens zu entfalten. Jede einzelne Entwicklungsphase des Menschen mit ihrem jeweiligen kritischen Übergang in die nächste Phase bedürfte einer ausführlichen Diskussion, die sicherlich den Umfang einer Monografie annehmen würde. Hier wird weitere Forschungsarbeit zu leisten sein. Bei manchen Autoren ist dazu schon vieles zu finden, so bei Gebser, was die allgemeine Bewusstseinsentwicklung betrifft, so bei den modernen Entwicklungspsychologen, was die Ontogenese des einzelnen Individuums angeht. Für unseren Zusammenhang genügt die zentrale Einsicht, dass das Leiden nicht nur einen überzeitlichen Kern besitzt, nicht nur über eine präzise angebbare zeitliche Grundstruktur verfügt, sondern, eng gebunden an die allgemeine psychophysische Entwicklung des Menschen, im größeren Lebensganzen auch Phasen, Stadien, Stufen zeigt, die zwar weit variabler, aber doch nicht völlig beliebig in ihrer Abfolge und inneren Thematik sind.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

8. Das Problem von Genese und Dialektik

Es war wohl die Hegelsche Philosophie, die einen grundlegend neuen Aspekt in die Betrachtung des Werdens, der Zeitlichkeit und des Veränderlichen einbrachte: die Dialektik. Ihr zugrunde liegt der Gedanke der »geordneten Unordnung«, also die Idee, dass das Werden bei all seiner Vielfalt, Unberechenbarkeit und Instabilität doch einer inneren, nach Hegel sogar strengen, ja notwendigen Gesetzmäßigkeit gehorche, die zum einen eine stete Zunahme von Differenzierung, Komplexität und Integrität, von Geist und Selbstbewusstheit, also eine Höherentwicklung der Daseinsgestalten bewirkt und zum anderen aufgrund der angeblichen Notwendigkeit des dialektischen Prozesses eine Vorhersagbarkeit ermöglicht. Zudem impliziert Hegels Auffassung ein definitives Ziel und damit Ende, d. h. einen höchstmöglich erreichbaren Zustand des gesamten Weltgeschehens, eine ontologische Eschatologie. Dabei spielt sich das Ganze vollkommen immanent ab, die Welt beginnt bei einem Absolutum, aber völlig unbestimmt, und endet nach einem Durchgang durch viele endliche Stufen in einem Absolutum, nun aber total durch- und selbstbestimmt. Die Welt und ihr Geist, der »Weltgeist«, kommen im Menschen zu sich selbst und zu ihrem Ende.

Nun spielen im Prozessgeschehen der hegelschen Dialektik Negativität und Negation eine zentrale Rolle. Um das Problematische gleich anzusprechen: Hegel behandelt das Negativum als ein verborgenes, als ein latentes Positivum, als einen Mangel, der zugleich ein Potential in sich birgt, das allem bisherigen Positivum nicht nur konträr, sondern kontradiktorisch entgegensteht. Und das ist der wunde Punkt: Der Mangel selbst widerspricht, ist aktiv als Verneinung, und eben dadurch begrenzt er alles bisherige Positive und treibt es über sich hinaus. Dadurch entsteht die spezifisch dreischrittige Figur der hegelschen Dialektik: Einem Positivum (These) setzt sich ein Negativum (die Antithese) entgegen, aus deren beider Kollision die Synthese als deren höhere Vereinigung entspringt. Im Gefolge dieser Kollision stellt sich eine »Aufhebung« im dreifachen Sinne ein: Erstens verschwinden die Gegensätze; zweitens werden sie auf eine höhere Stufe gehoben; und drittens werden sie dort erhalten, bewahrt. Diesen Prozess sieht Hegel gleichermaßen sowohl im historischen Weltgeschehen als auch in der Entwicklung des Denkens, ja in der Logik ablaufen. Die subjektive Logik ist dabei die Fortführung der Ontologie und liegt dieser als objektive Logik zugrunde. Dabei steuert der Dreischritt mit innerer Unerbitt-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lichkeit das Weltgeschehen. Freiheit besteht nur in der Einsicht in die Notwendigkeit und in ihrer Befolgung. Marx hat diese Metaphysik dann auf die Gesellschaft und die ökonomischen Prozesse angewandt. Was ist zu dieser Konzeption zu sagen? Trifft sie wirklich auf das Werden und insbesondere die Entwicklungsprozesse in der Natur, in der Geschichte und im Denken zu? Ja und nein. Nur mit erheblichen Modifikationen und Ergänzungen kann diese Form der »Dialektik« aufrechterhalten werden.

Die bedenklichste und schillerndste Rolle spielt der Mangel, die Negativität, und er tut dies, weil er immer wieder in das Kleid eines Positivums schlüpft. So sagt *Hegel* (1986, S. 82–83) am Anfang seiner »Wissenschaft der Logik«, Sein und Nichts seien identisch, weil sowohl das Sein als auch das Nichts jeweils mit sich selbst gleich seien. Er sagt dort auch, dass sowohl das Sein als auch das Nichts völlig unbestimmt bzw. nur als Sichgleichheit bestimmt seien. Dabei verkennt er, dass die Sichgleichheit (Identität, Selbstzusammenhang) erstens keine reine Unbestimmtheit ist, sondern eine allerdings einfachste Seinsurbestimmung und zweitens keineswegs ein nichts, reine Negativität ist, sondern grundpositiv. Das Nichts wiederum, wenn es wirklich die Ausgrenzung jeglicher positiven Bestimmung meint, kann daher auch nicht sich gleich, nicht mit sich identisch und dann natürlich auch nicht mit dem Sein identisch sein. Da das Nichts bei Hegel im Aufbau seiner Logik und Ontologie aber weiterhin eine »halbpositive« Rolle spielt, kommt es zu einer wahren Begriffszauberei, die alles möglich macht. So zaubert er schon aus der »Dialektik« von Sein und Nichts das Werden heraus. In Wahrheit ist eine echte Dialektik aber nur zwischen *zwei positiven, allerdings positiv begrenzten Gegensätzen* möglich, niemals zwischen einem (begrenzten) Positivum und einem Negativum. Aus der Vereinigung von Mann und Frau kann ein Kind hervorgehen; aus der Vereinigung eines Mannes mit einem Nicht-Mann nicht. Denn der Nicht-Mann könnte ein Vogel, ein Hund, ein Stein, ja gar nichts sein. Analog können sich die Gegensätze Rot und Grün zu Weiß vereinigen, aber nicht Rot und Schwarz zu einer neuen Farbe, da das Schwarz nur das Fehlen des Lichtes, der Farben angibt. Es ist darum ein folgenschwerer Fehler, wenn ein Negativum (Nicht-Mann) als Positivum gesetzt wird, wie es ein Fehler ist, ein Positivum (Frau) als Negativum (Nicht-Mann) zu setzen. Letzteres war lange genug der Fall: Die Frau wurde als Defizitgestalt des Mannes definiert, ähnlich übrigens das Kind als Defizitgestalt des Erwachsenen, das Tier

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als Defizitgestalt des Menschen, der Mensch, z. B. in der Gnosis, nur als Abfall von Gott.

Betrachten wir die Realität, dann stoßen wir auf vielfältige Formen der Dialektik. An erster Stelle muss die *positiv antagonistische oder positiv polare Dialektik* genannt werden, die durch einen positiven Gegensatz charakterisiert ist, bei dem sich zwei Wirklichkeiten konträr, gegensätzlich – und eben nicht kontradiktorisch, nicht selbstwidersprüchlich! – gegenüber stehen. Dabei gilt, dass diese zwei Wirklichkeiten in einer Hinsicht identisch, in anderer Hinsicht verschieden sind, und dass ihre jeweiligen Verschiedenheiten nicht auf das Wesen des Gegensatzpartners zurückgeführt werden können. Zwei Beispiele: Mann und Frau sind Menschen, in dieser Hinsicht sind sie identisch; in Hinsicht von Männlichkeit und Weiblichkeit besitzen sie Eigenschaften, die grundsätzlich verschieden sind und nicht aufeinander zurückgeführt werden können. Analog verhält es sich z. B. mit dem Gegensatz Bürgertum-Proletariat: Bei beiden handelt es sich um gesellschaftliche Mächte, darin sind sie identisch, aber in Hinsicht ihrer politischen Rechtsstellung, wirtschaftlichen Einflussmöglichkeiten etc. sind sie verschieden. Oft, aber keineswegs immer ergänzen sich die Verschiedenheiten des Gegensatzpaares und schaffen dann eine umfassendere polare Wirklichkeit, so z. B. Mann und Frau in der Ehe. Wird diese umfassende Wirklichkeit produktiv, kann es zu einer neuartigen Synthese kommen, z. B. zur Zeugung eines Kindes. Das ist aber nicht notwendig der Fall, und oft genug ist es sogar unmöglich. Die *antagonistisch-schöpferische Gegensatzdynamik* ist die klassische und vollständigste Form der Dialektik; sie schwebte z. B. Goethe, aber auch Hegel und Marx vor.

Vom positiven Gegensatz ist der negative Gegensatz, der nur eine *partielle oder einseitig-negative Dialektik* konstituiert, zu unterscheiden. Hier steht einem Positivum kein anderes Positivum, sondern ein Negativum »gegenüber«. Beispiel: Ein Mensch soll einen Fluss durchqueren, kann aber nicht schwimmen. Manches kann dieser Mensch, aber schwimmen kann er nicht; wir haben es also mit dem Gegensatz Können-Nichtkönnen zu tun. »Dialektisch« kann dieser Gegensatz nur im uneigentlichen Sinne werden, nämlich als Anreiz für die positive Seite, das Negativum zu überwinden, indem jene positive Fähigkeit bzw. ein Äquivalent derselben erworben wird, die das Negativum aufhebt. Wenn jener schwimmunfähige Mensch seine Intelligenz einsetzt, ein Floß baut und den Fluss erfolgreich überquert, dann hat das Zu-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sammenspiel von Können und Nichtkönnen, von Intelligenz und Schwimmunfähigkeit (aber Überquerungsherausforderung!) eine Art Dialektik hervorgebracht. Dabei darf nicht übersehen werden, dass das Negativum selbst gar nichts vermag, sondern nur insofern »aktiv« wird, als dahinter eine existenzielle Forderung steht (nämlich den Fluss zu überqueren), die letztlich das Positivum (über die Situation) an sich selbst richtet! Hegel irrt darum, wenn er meint, das Negative selbst sei wirkmächtig.

Eine dritte Form der Dialektik bilden Gegensatzpaare, die zwar positiv sind, aber einander nicht polar und gleichhoch gegenüber stehen, nennen wir sie die *positiv nicht-polare Dialektik*. Die dynamischen Verhältnisse von Lehrer und Schüler, Mutter und Kind, Herr und Knecht, Mensch und Haustier sind von dieser Art. Das Dritte, die »Synthese«, ist hier oft nur eine bestimmte Art von Gemeinschaft und Interaktion, es kann aber durchaus auch etwas Neues zustande kommen, z. B. wenn Meister und Schüler eine Akademie ins Leben rufen, Mensch und Tier eine neue Wirtschaftsform begründen.

Von allen bisherigen Dialektiken ist die *»Dialektik« des kontradiktorischen Widerspruchs* im Wesen überhaupt keine Dialektik. Denn es kann dieser Widerspruch niemals einen realen positiven oder negativen Gegensatz konstituieren, sondern nur im Felde des Denkens bestehen. Der Aussage: »Der Mensch ist ein Lebewesen und er ist kein Lebewesen.« lässt sich kein Inhalt zuordnen,[2] schon gar nicht im dialektischen Sinne. Aus einer Kontradiktion kann sich darum niemals etwas entwickeln. Und wo sich etwas dialektisch entwickelt, da handelt es sich niemals um eine Kontradiktion, sondern um einen positiven, polar-dynamischen oder unpolaren Gegensatz.

Innerhalb dieser Grundformen der Dialektik beobachten wir nun interessante Unterformen. Jene Form, die Hegel konzipierte, ist zwar zweifellos die vollkommenste, aber auch die seltenste. Da, wo sie Hegel sah, im Geschichtsverlauf und im Denken, kommt sie so gut wie gar nicht vor. Meist bleiben die Gegensätze nämlich bestehen, und ihre gemeinsame Wirkung, die Synthese, ist nur unvollständig, oft fragil oder führt nicht selten sogar in eine Verarmung. Wenn sich Mann

[2] Genau betrachtet ist der kontradiktorische Gegensatz also nicht einmal im Denken möglich, wenn wir Denken hier inhaltlich verstehen, sondern nur als das disparate, bloß »formale« Nebeneinander von Sätzen, denen überhaupt kein echter Denkinhalt mehr zugeordnet werden kann!

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Frau fortpflanzen, werden sie nicht im Kind aufgehoben; wenn sich Bürgertum und Proletariat arrangieren, dann kann das – wie im Fall des Kapitalismus – auf Kosten anderer, z. B. der Kolonialvölker und der ausgebeuteten Natur gehen. Die hegelsche Vollform der Dialektik finden wir interessanterweise eher in der physikalisch-chemischen, teilweise auch in der biologischen Welt. Blaues und grünes Licht z. B., ineinander projiziert, ergibt weißes Licht, und zwar ohne dass vom blauen und grünen Licht irgendein sichtbarer Rest übrig bleibt. Sie sind verschwunden, aber doch bewahrt, was dadurch bewiesen wird, dass die beiden Farbqualitäten wieder auftreten, wenn die Lichtbündel getrennt werden. Analog verhält es sich bei vielen chemischen Reaktionen: Natrium und Chlor treten zu NaCl, zu Kochsalz, zusammen mit dem Auftreten von völlig neuen Eigenschaften, die an den Ausgangsstoffen nicht vorkommen. Auch bei der Synthese einer Eizelle mit einer Spermienzelle kommt es zu einer vollständigen Synthese, doch ist sie nicht mehr so »rein« wie in den beiden erstgenannten Fällen, sondern schon wesentlich ungleichgewichtig aufgrund des Vorranges der Eizelle (deren Plasma mit in die Befruchtung eingeht, während das Plasma der Spermienzelle keine Rolle spielt). Überhaupt kann der Grundsatz aufgestellt werden, dass die dialektisch-polare Synthese umso unvollständiger ist und sich umso fragiler und schwieriger gestaltet, je komplexer die Ausgangssubstanzen sind. Manche Synthesen sind darum gar nicht möglich. Zwei ausgewachsene Organismen, zwei polar entgegen gesetzte Weltanschauungen, zwei Kulturen, zwei Religionen lassen sich nicht synthetisieren, jedenfalls nicht ohne erhebliche Abstriche und Verbiegungen.

Hegels Dialektik stellt demnach eher eine Ausnahme dar, die unvollständigen Dialektiken eher die Regel. Das offenbart aber Weiteres, nämlich, dass die Dialektik

– erstens nicht notwendig erfolgt, höchstens folgerichtig;
– zweitens nicht immer zu Höherem, Besserem, Komplexerem führt, sondern auch zu Stagnation, Verkrüppelung und Verfall führen kann;
– drittens nicht immer und notwendig aus einem echt polaren Gegensatz hervorgeht;
– viertens unvorhersehbar ist und oft emergente Eigenschaften generiert;
– und fünftens gar nicht die einzige Seinsweise des Werdens darstellt, sondern eine neben vielen anderen, die oft weitaus bedeutungsvoller sind.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So wird manches Werden z. B. einfach durch Aneinanderreihung von Gleichem gebildet, dann nennen wir es *Wiederholung*, denken wir etwa an den Aufbau der Fadenpilze. Ein anderer Werdeprozess entsteht durch *Ineinanderbau von Verschiedenem*, so im Falle höherer Organismen. Wieder ein anderes Werden durch *Abbau und Umbau*; und wieder ein anderes durch die rein zeitliche Abfolge von Ereignissen, wie im Falle von Radiowellensignalen oder von Sprachlauten, die kein räumliches Verhältnis untereinander aufbauen *(einfache Sukzession)*. Viele Dialektiken gehen schließlich aus unpolaren Gegensätzen hervor, Gegensätze, die nicht durch eine gleich hohe polare Nebenordnung, sondern z. B. durch eine unpolare Unterordnung bestimmt sind. Letzteres liegt, wie gesehen, im Falle des Lehrer-Schüler- und des Mutter-Kind-Verhältnisses vor. Die Dialektik wiederum zwischen sehr komplexen Realitäten, z. B. zwischen Wissenschaft und Religion, zwischen Kirche und Staat oder zwischen König und Fürsten, Volk und König ist von polaren und unpolaren Gegensätzen, aber auch von Übereinstimmungen und gemeinsamen Interessen gekennzeichnet und erzeugt ein sehr komplex-wandlungsreiches, oft revolutionär-umschlagendes Werdensbild. Von *einer* Dialektik kann also nicht die Rede sein, das gilt sowohl für die individuelle als auch für die kollektive Entwicklung des Menschen, die manchmal vollständig dialektische Züge aufweist, meist aber unvollständig ist und außerdem von nichtdialektischen Werdensordnungen wie der einfachen Sukzession, dem Auf-, Ab- und Umbau, der Wiederholung und der Gewohnheitsbildung bestimmt ist.

Das Denken im Sinne des Erkenntnisprozesses schließlich ist im Kern überhaupt nicht dialektisch-synthetisch, sondern wesentlich analytisch. Denn es schreitet von einem gegebenen Bedingten zu dessen gegebenen oder nicht gegebenen, aber zu erschließenden Bedingungen und Seinsvoraussetzungen zurück, während jede Dialektik immer nach vorne schreitet, eben werdend, schaffend, bildend, synthetisch ist. Nur indirekt kommt auch im Felde der Theorie die Dialektik vor, dann nämlich, wenn sich bestimmte Hypothesen und Theorien gegensätzlich gegenüberstehen. Hierbei handelt es sich jedoch um keine Erkenntnis, vielmehr gilt es erst zu prüfen, welche Theorie dem zu erkennenden Sachverhalt am nächsten kommt. Das aber kann wieder nur durch eine Analyse der Theorie am Sachverhalt entlang geleistet und geklärt werden und nicht etwa dadurch, dass man die antagonistischen Theorien ineinander schiebt, vermischt oder willkürlich kompatibel macht. Die Übertragung der Dialektik aus dem Realleben, vor allem aus der Ge-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schichte, wo sie sehr bedeutsam ist, in die Erkenntnistheorie und Logik war der zweite große Fehler Hegels, der dem wissenschaftlichen Ruf der Philosophie sehr schadete.

Dass im Felde des Leidens die Dialektik eine berechtigte und große Rolle spielt, erhellt schon daraus, dass viele Leiden durch die Kollision positiver und negativer Gegensätze bedingt sind, ja das Leiden selbst, d. h. in seiner inneren Struktur, einen mindestens negativen Gegensatz aufweist: Ich kann nicht, was ich will oder soll; ich soll etwas, was ich nicht will oder kann; ich muss etwas erfahren, erleben, tragen, was ich nicht ertragen kann. In allen diesen Aussagen offenbart sich ein negativer Gegensatz mit einer entsprechenden Dynamik, weshalb ich die Grundstruktur des Leidens als dynamisch-dialektische Diskrepanz bezeichnet habe. Negativ ist die Leidensdialektik, wenn dem Betroffenen nur ein Mangel, aber einer, der überwunden werden soll, »gegenübersteht«. Positiv ist die Leidensdialektik, wenn dem Betroffenen ein Leid gegenübersteht, das nicht nur ein Mangel, sondern ein Positivum ist, z. B. ein beängstigendes Gefühl, ein Zwangsgedanke, eine andere Meinung, ein tyrannischer Vorgesetzter, eine Krankheit, eine Herausforderung, ein inhumaner gesellschaftlicher Zustand etc. *In den meisten Fällen des Leidens mischen sich die beiden Gegensatzdialektiken*. Denn mit dem Positivum, an dem der Betroffene leidet, ist notwendig der Mangel verbunden, dieses Positivum nicht integrieren oder wenigstens noch nicht bewältigen (z. B. eliminieren) zu können oder zu wollen, aber zu sollen. Damit klärt sich durch die Analyse des Wesens der Dialektik das Wesen des Leidens noch ein Stück weiter auf: *Sie umfasst mindestens die Dialektik eines negativen Gegensatzes, in der Regel aber sind in ihr ein negativer und ein positiver Gegensatz in gespannter Weise vereinigt*. Niemals wird die Leidensdialektik dagegen durch einen kontradiktorischen Widerspruch bestimmt. Schließlich und endlich ist festzuhalten, dass die Dynamik des Leidens bzw. des Leidensdruckes zwar das Leiden zu transzendieren sucht, dies aber als und im Leiden nicht schafft. Es kommt im Falle der Leidensdialektik also *nicht notwendig zu einer Synthese*, zu einer Versöhnung, sondern es bleibt die Leidensdynamik und ihr dialektisches Gegensatzgeschehen wesentlich offen. Ja, es kann sogar zu einer »negativen Dialektik«, zu Verfall und Zerstörung im Leiden und durch das Leiden kommen. All das sollte helfen, die ungeheure Komplexität des Leidens zu sehen und zu würdigen. Darum kann es mit einer Sinnesempfindung, wie es der körperliche Schmerz ist, wahrlich nicht gleichgesetzt werden. Die »Ge-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schichte und Genese des Leidens«, sowohl individuell als auch kollektiv betrachtet, lässt sich, zusammenfassend gesagt, mit ihren Phasen, Stufen und Perioden aus der Genese des Lebens überhaupt, dann der individuellen und kollektiven Entwicklung des Menschen weitgehend ableiten. Denn jeder Phasenübergang stellt eine spezifische Krise mit spezifischen Möglichkeiten, Grenzen, Herausforderungen, Schwierigkeiten, Infragestellungen, Erschütterungen, Nöten und Leiden dar. Das im Einzelnen zu untersuchen, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen; doch haben hierzu andere Autoren wie Erikson und Gebser schon Bedeutendes und teilweise Erschöpfendes gesagt, weswegen ich darauf verweise.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

XIV. Leiden und Kausalität

1. Das Problem der Kausalität als Realitätszusammenhang

Überall, wo etwas entsteht, ob in der Welt, in meinem Leib oder in meinem innersten Erleben, überall da stellt sich die Frage nach der Quelle, dem Ursprung, der Ursache dessen, was da auftaucht. Schon das Kind fragt danach, und es fragt, weil das, was da entsteht, auftaucht, erscheint, ja zuerst nicht ist und dann ist, also den wahrlich mysteriösen Übergang vom Nichtsein zum Sein macht. Wodurch, woher und wie war das möglich? Da nichts von nichts werden kann, andernfalls wäre das Nichts ein Sein, ja eine dynamisch seinsschaffende Potenz, muss es etwas geben, das zu wirken, zu schaffen, Sein zu geben in der Lage ist. Etwas, das entsteht, kann nun aber weder von sich selbst (was unmittelbar selbstwidersprüchlich ist) noch von nichts kommen, noch aber auch von etwas, das seinsärmer ist. Die Herkunft, die Ursache, der Wirkgrund eines entstehenden Seienden muss also mindestens so mächtig, so seinshaltig sein wie dieses selbst. Liegt genau dieser Fall vor, dann muss die Ursache, eben weil gleich seinshaltig wie ihre Wirkung, vollständig in die Wirkung bzw. Wirkungen übergehen, d. h. die Ursache verschwindet und an ihre Stelle tritt deren Wirkung. Und in der Tat entspricht diese Vorstellung genau dem neuzeitlichen Kausalmodell: Das, was einem Ereignis *zeitlich* vorausgeht, soll als dessen Ursache vollständig oder partiell in die Wirkung übergehen, welche wieder, nun selbst als Ursache fungierend, in eine weitere Wirkung übergeht und das endlos so fort. Aufgrund dieses »Übergehens«, das gemäß dem Energieerhaltungssatz als konstant[1] und notwendig, also deterministisch gedacht wird, bezeichnet *Brandenstein* (1965, Kap. 20, 1966, S. 67–85, 1983, Kap. 35; Übersichtsartikel in »Handbuch philoso-

[1] Woraus folgt, dass der Werdensprozess nicht aufhören kann, sondern immer weiter gehen muss, in welcher Form auch immer (zyklisch, linear-expansiv etc.).

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

phischer Grundbegriffe«, Bd. 3, »Kausalität«, 1973, S. 779–791) diesen Kausalbegriff als den transitiv-mechanischen oder transeunten Kausalbegriff. Ist er in sich konsistent oder nicht? Und gibt es Alternativen?

2. Der Ausgang und die Methode zur Klärung der Kausalfrage

Um diese Fragen beantworten zu können, bedarf es einer Basis des Fragens und Denkens, der Begrifflichkeiten und Diskurse. Denn in der Tat kann, wie Kant zu Recht gegen alle rein deduktive Metaphysik einwandte, aus einem bloßen Begriff nichts Sicheres bezüglich der Wirklichkeit abgeleitet bzw. deduziert werden. Gibt es aber überhaupt reine Begriffe? Nein. Jeder Begriff bezieht sich auf Begriffenes oder doch wenigstens zu Begreifendes, und das ist in unserem Falle eine unleugbare, d. h. nur mit einem Selbstwiderspruch zu leugnende konkrete Realitätserfahrung, mit der wir dieses Kapitel begonnen hatten: das Werden, den Wandel, die Veränderung, den Wechsel, die Bewegung (im weitesten Sinne). Wer das Werden, den Wechsel leugnen würde, hätte schon mit dieser Leugnung ein Werden (nämlich seiner Gedanken und Wörter) gesetzt. Wo dieses Werden stattfindet, ob nur in unserem Erleben oder auch darüber hinaus, spielt für die Kausalfrage zunächst keine Rolle. Kurzum: Wir gehen von einer Urtatsache, der des Wechsels, der Bewegung, des Wandels aus und versuchen nicht durch eine mathematische Deduktion, sondern durch eine phänomenologisch-reduktive Analyse im Wesen dieser Urtatsache jene Zusammenhänge aufzudecken, die uns einer Lösung der Kausalfrage näher bringen.

Dieses Vorgehen schützt uns a priori vor einem Zirkelschluss, der im Falle des Kausalproblems häufig anzutreffen ist und schon gleich hier am Anfang ausgeschaltet werden soll. So sagt z. B. *Hessen*:

> »Ursache-Sein heißt ja etwas bewirken oder Wirkung setzen; und Wirkungsein bedeutet verursachtsein oder von einer Ursache gesetzt sein. Wie es also keine Ursache ohne Wirkung gibt, so auch keine Wirkung ohne Ursache. Weiß ich, dass etwas Wirkung ist, dann weiß ich auch, dass es eine Ursache hat, und umgekehrt. Beides sind nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache.« (1962, S. 122)

Eine solche Aussage von einem sonst sehr besonnenen und klaren Denker überrascht und befremdet, da schon rein logisch aus dem Fall »A

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bedingt B« nicht folgt, dass »B auch A bedinge«. Was Hessen hier macht, ist die Gleichsetzung einer Nominaldefinition mit einer Wesensaussage. Wenn wir festsetzen, dass eine Ursache wesenhaft und notwendig eine Wirkung hervorbringt, dann kann es eine Ursache ohne Wirkung natürlich nicht geben. So aber wird etwas als notwendig erklärt, was zuvor als notwendig gesetzt wurde. Das ist eine typische petitio principii. In Wahrheit verhält es sich ganz anders: Wir erleben, dass es Dinge, Ereignisse, Prozesse gibt, die entstehen, erscheinen, auftauchen, und schließen von ihnen nicht deduktiv, sondern reduktiv auf eine Wirklichkeit zurück, die diesen Vorgang möglich macht. Erkennen wir, dass sich das entstehende Etwas nicht selbst zureichend zu begründen vermag und *daher* auf einen dynamisch ermöglichenden Wirkgrund als seine notwendige Seinsvoraussetzung zurückweist, dann erst erkennen wir dieses Etwas als eine Wirkung, eben als die Wirkung jenes erschlossenen tätigen Grundes, der wiederum erst dadurch seinen Charakter als Wirkgrund, als causa efficiens offenbart. Dagegen können wir aus der Existenz einer selbsttätigen Wirklichkeit mitnichten schließen, dass sie eine Wirkung hervorbringen müsse, höchstens könne. Kurzum: Aus der Wirkung kann, ja muss mit Notwendigkeit auf die Ursache, aber keineswegs muss umgekehrt von der Ursache auf die Wirkung geschlossen werden, gar noch mit Notwendigkeit. Ursache und Wirkung sind nicht, wie Hessen meint, *korrelat*. Durchaus ist eine Wirklichkeit denkbar, die nur möglicherweise Wirkungen hervorbringt, also zum Wirken befähigt, aber nicht genötigt ist! Ein Beispiel: Von der Existenz eines Kindes muss auf die Existenz zeugungsfähiger erwachsener Menschen zurückgeschlossen werden, und zwar als notwendige Voraussetzung für das Entstehen des Kindes. Doch aus der Existenz von zeugungsfähigen erwachsenen Menschen ist nicht abzuleiten, gar mit Notwendigkeit, dass durch sie ein Kind in die Welt gesetzt wurde! Nur wenn man in den Begriff »Ursache« den Begriff des notwendigen Zusammenhangs mit einer Wirkung hineinlegt, kann man solch einen notwendigen Wesenszusammenhang auch aus ihm herausholen. Damit aber entlarvt sich diese »Begründung« in Wahrheit als eine logische Tautologie, die sich in das Gewand eines notwendigen und realen Zusammenhanges kleidet.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Das Problem der Kausalität als Verstandesform

Hume (1971, S. 98 ff.) hatte zu Recht betont, dass aus einer zeitlichen Sukzession zweier Ereignisse nicht deren Kausalität, also ein Ursache-Wirkungs-Verhältnis abgeleitet werden kann. Er hielt darum ihre »kausale« Verknüpfung für einen rein subjektiven Assoziations- und Gewohnheitsvorgang, dem keinerlei Objektivität zukomme. Dabei verkannte er zweierlei: Erstens erklärt seine Subjektivitätsthese nicht, warum überhaupt etwas entsteht; und zweitens verkennt er, dass es neben dem »kausalen« (oder besser generativen) und dem assoziativen Zusammenhang noch andere Zusammenhänge gibt, so z. B. den konditionalen und den naturgesetzlich-quantitativen, also empirisch-mathematischen Zusammenhang. Die beiden Letzteren sind aber durchaus objektiver Natur, obwohl sie das Entstehen selbst keineswegs (wie die neuzeitliche Physik und Kant meinen), sondern nur seine *Art und Weise*, seine »Regelung« erklären. So ist z. B. die stoßende Billardkugel zweifellos die konditionale »Ursache« (d. h. reale Vorbedingung) für die Bewegung der angestoßenen Kugel; und beide bewegen sich nachweisbar im Rahmen der allgemeinen mathematisch-mechanischen Bewegungs- und Stoßgesetze der Physik. Dennoch ist weder die erste Kugel die Bewegungsursache der zweiten (sondern nur deren Bedingung), noch ist das physikalische Stoßgesetz die Ursache der Bewegungen beider. Vielmehr beschreibt Letzteres nur deren Bewegungs*weise*. Es könnte ja auch sein, dass die zweite Kugel den Impuls von der ersten übernimmt und sich selbst bewegt oder dass beide Kugeln nur die Medien und Objekte einer empirisch nicht sichtbaren Ursache sind. Und natürlich könnten sie sich nach ganz anderen Bewegungsgesetzen verhalten; denn noch niemand konnte die Notwendigkeit dieser Gesetze, die naiverweise und unkritisch immer behauptet und vorausgesetzt wird (so auch von Kant!), nachweisen. Wenn ein Pianist z. B. eine Tonleiter spielt, dann ist der eine Finger keineswegs die Ursache für den nachfolgend bewegten Finger (was ein Empirist und Anhänger der transitiven Kausalität fordern müsste). Doch auch das »Bewegungsgesetz«, hier also die Tonfolgenregelung, ist nicht die Ursache der Fingerbewegungen, schon gar nicht in notwendiger Weise. Und schließlich sind es nicht die Finger selbst, die ihre Bewegungen verursachen, sondern beide werden vom übergeordneten, empirisch nicht feststellbaren Bewegungswillen des Pianisten *gemäß* der (und nicht durch die!)

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zwar vorgegebenen, deswegen aber nicht notwendigen Tongesetze und -regelungen bewegt!

Kant (1881, S. 180, B. Zweite Analogie, Grundsatz der Erzeugung), der an Hume anknüpfte, versuchte den Psychologismus Humes zu überwinden, und er tat dies, indem er die Kausalität in der Form der Naturgesetzlichkeit als notwendige Denkform in den Verstand des Menschen verlegte, mit der Folge, dass sich die Annahme, innerhalb der Dinge selbst gäbe es kausale Wirkungsverhältnisse, als Illusion bzw. als Projektion des menschlichen Geistes entpuppte. Somit schien die Objektivitätsfrage des Kausalproblems gelöst. Genau besehen war sie aber nur verschoben worden. Auch fiel Kant insofern hinter Hume zurück, als er wieder die zeitliche (naturgesetzlich geregelte) Sukzession mit dem kausal-dynamischen Wirkungszusammenhang identifizierte. In Wahrheit müssen wir zwar da, wo etwas entsteht, denken, dass es einen hervorbringenden (dynamisch-aktiven, also nicht nur formalen) Grund gibt (da bleibt Kant gegenüber Hume im Recht), aber keineswegs sind wir gezwungen zu denken, dass dieser Grund jenes empirische Ereignis sei, das dem entstandenen Ding voraufgegangen war (hier irrt Kant), und dass der Kausalnexus zwischen beiden Ereignissen auf notwendige Weise zustande komme. Die gesetzliche Regelung könnte durchaus frei erzeugt sein und frei eingehalten werden. Um in dieser komplizierten Materie weiter zu kommen, ist es zunächst nötig, zwischen echter, d. h. dynamisch hervorbringender, »genetischer« oder besser generativer Kausalität (causa efficiens), Konditionalkausalität (causa conditionalis) und Gesetzeskausalität (causa regularis) zu unterscheiden. Denn weder eine Bedingung noch ein Naturgesetz bringen etwas hervor, sondern geben dem Hervorgebrachten nur seine bestimmte Gestalt.

4. Kants Apriorität der Anschauungs- und Denkformen und der Traum

Zu Recht hatte *Kant* erkannt, dass der Mensch den Kreis seines Denkens niemals verlassen kann und darum seine vernunftimmanenten Strukturen unvermeidlich in jede Welt- und Seinserfahrung mit hineinträgt. Wir können nur in der Art und Weise erfahren und erkennen, die uns im Denken vor- und mitgegeben ist (wobei hier Denken natürlich weit gefasst ist und auch das Wahrnehmen, Meinen, Wollen,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fühlen, Erinnern usw. umfasst). Zu diesen Erfahrungs- und Erkenntnisweisen gehören nach Kant die Anschauungen der Zeit, des Raums und gewisse Denkkategorien, so vor allem die Kausalität und die Substanzialität. All das bedeutet, dass sich der Mensch nicht völlig unzeitlich als denkendes Wesen vollziehen kann; dass er sich immer im Raume erfährt und erlebt; dass er alles, was entsteht, als die Folgewirkung, ja nach Kant sogar als die notwendige Folgewirkung einer zeitlich vorausgegangenen Ursache denken muss und dass wir einen Erfahrungsgegenstand (trotz seines Wandels) nicht anders als mit sich identisch (und in seinem Ansichsein nach Kant sogar unwandelbar) denken können. Ist das wahr? Entsprechen diese Aussagen sowohl unserer Erfahrung als auch der inneren Logik der Sachlage?

Es ist der Traum, der hier Zweifel aufkommen lässt, das spürte auch *Kant* (1983, S. 88, S. 97–98, S. 116–117) schon; doch wich er der subversiven Kraft des Traums aus. Wäre er ihr nachgegangen, hätte er seine »Kritik der reinen Vernunft« umschreiben müssen. Warum? Zweifellos ist der Traum ein Bewusstseinsgeschehen, eine »Erscheinung«, ein phänomenon, und ebenso zweifellos gelten gerade in ihm die üblichen, im Wachen gültigen Regeln der Zeit, des Raums, der Kausalität und Substanzialität *nicht*. Wie aber kann dann ihre angebliche Apriorität und Denknotwendigkeit aufrechterhalten werden, da sich das Traumgeschehen ja *im* Bewusstsein *als phänomenale Welt* vollzieht, für die die Kategorien nach Kant notwendig gelten sollen, ja um so mehr gelten sollten, als wir für gewöhnlich das Träumen nicht willentlich steuern können, sondern es viel eher »über uns kommt«? Und was gilt dann überhaupt? Ist alles beliebig? Können wir denken, wie wir wollen, völlig willkürlich, frei von irgendwelchen Denkkategorien?

Wir wissen, dass es keinen Traum außerhalb der Zeit geben kann; denn selbst ein unverändert dauernder Traumzustand müsste eben doch dauern, und d. h. einmal beginnen, dann vielleicht eine gewisse Zeit gleich bleiben und dann enden. Damit ist aber schon Zeit konstituiert. Völlig unzeitlich ist das Träumen unmöglich, aber natürlich muss es sich nicht gemäß den Ordnungen der Weltzeit vollziehen. Darum kann Vergangenes gegenwärtig, Gegenwärtiges als vergangen erscheinen, was in der Weltzeit in der Tat ein Ding der Unmöglichkeit ist. Gerade dies aber beweist die Unzulänglichkeit der Kantschen Zeittheorie. Es ist eben nicht unser Denken, das der Weltzeit ihre spezifische Zeitlichkeit aufdrückt, sondern vielmehr muss sich das Denken diese Spezifität vom Weltsein selbst geben lassen. Dass das Denken die spe-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zifische Zeitlichkeit des Weltseins begreifen kann, liegt natürlich daran, dass es selbst zeitlicher Natur ist. Doch ist die Zeitlichkeit des Denkens, wie der Traum beweist, a priori keineswegs mit der Weltzeit identisch. Vielmehr müssen wir Letztere erst lernen und im Sinne der Synchronisation mit unserem inneren Zeiterleben (das wesentlich anderer Natur ist als das Zeitgeschehen in der Außenwelt) zusammenführen, koordinieren und harmonisieren. Zwingen wir nämlich dem Weltsein die unserem Denken eigene, oft sehr willkürliche, sprunghafte Zeitlichkeit auf, dann entstehen Wahrnehmungsstörungen bis hin zur Psychose.

Im Falle der Räumlichkeit verschärft sich diese Problematik noch. Denn auch hier beweist der Traum die mögliche Existenz nicht nur räumlich sehr bizarrer, aber natürlich immer noch räumlicher Gebilde und Wandlungsmöglichkeiten, sondern sogar die mögliche Existenz von völlig oder weitgehend unräumlichen Traumzuständen, z. B. solcher Zustände, in denen nur Gefühle, Stimmungen, Affekte oder auch nur Gedanken erlebt werden, völlig unszenisch, figurenlos, unräumlich. Die Räumlichkeit ist also keineswegs, wie Kant behauptete, eine notwendige Bedingung des menschlichen Bewusstseins und Denkens überhaupt, soweit es sich der Selbsterfahrung »phänomenal« zeigt! Tiefer reicht da die Zeitlichkeit; ohne sie kann sich auch die innere Welt nicht konstituieren und vollziehen, weswegen *Augustinus* (Bekenntnisse, 1958, 11. Buch, Kap. 24–27) Seele und Zeit geradezu gleichsetzt.

Zur Substanzialität[2] der Erfahrungsdinge will ich mich nur kurz äußern. Sowohl die einfache Alltagserfahrung als auch die moderne Physik als auch das Traumleben beweisen, dass sich kein Ding in dieser Welt identisch durch den Zeitlauf hindurch erhält. Die Birke in meinem Garten ist heute nicht dieselbe, die sie gestern war, nahezu jedes Atom hat sich bewegt und verändert. Streng genommen können wir nur von »Ähnlichkeit« sprechen, denn nicht einmal »gleich« im mathematischen Sinne der Gestalt, Größe und Ausdehnung ist die Birke von heute mit der Birke von gestern. Buddha trifft die Sache daher viel besser, wenn er die Scheinhaftigkeit der Substanzialität der Weltdinge durchschaut. Allerdings gelingt es ihm auch nicht, die doch unleugbare »Ähnlichkeit« oder »Quasiidentität« der Dinge in der Welt zu begründen; denn diese ist doch da und bedarf eines Seinsgrundes. Rein psychologisch ist sie, wie das *Hume* (1971, S. 98 ff.) und Buddha zu tun

[2] Eine ausführliche Arbeit zum Substanzproblem legte *Hessen* 1932 vor.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

versuchen, gewiss nicht zu erklären. Im Traumleben gar kann sich bekanntlich jedes Traumding noch viel grundlegender, rascher und willkürlicher wandeln als in der Weltrealität: Da wird aus einem Menschen ein Tier, aus einem Tier ein Zeichen, aus einem Zeichen eine Pflanze usw. Alles kann in alles übergehen, und offensichtlich ist *nicht das vorangehende Traumding die Ursache des folgenden Traumdinges, sondern nur das verwendete Material*, das von einer kreativen, aber verborgenen Kraft umgewandelt wird. Damit berühren wir das Kausalproblem im Traum.

Wie *Kant* durchaus ahnte, macht der Traum das Theorem der angeblich die Erscheinungswelt völlig determinierenden Kausalität zu Schanden. Denn hier gibt es eine Bewusstseinsform, *und zwar eine durchaus erscheinungsmäßige, die sich gar nicht daran hält, aus einem zeitlich früheren Zustand notwendig und gesetzmäßig den nächsten Zustand folgen zu lassen*. Alles kann sich, entgegen aller Naturgesetze, zu allem wandeln. Damit aber fällt Kants Diktum der durchgängigen Kausalbestimmtheit der empirischen Erscheinungswelt bzw. die angebliche Apriorität einer Kausalität als notwendig deterministischer Denkform, die wir auf die Erfahrungswelt projizieren.

Hier gilt es nun aber zu differenzieren. Natürlich bedürfen alle Erscheinungen, die entstehen, gleich ob sie in der Traumwelt oder in der äußeren Erfahrungswelt entstehen, eines zureichenden Entstehungsgrundes. Ein Ding, das im Traum auftaucht, kann weder von nichts noch von sich selbst verursacht sein, insofern hat Kant also Recht, dass die Kausalität eine notwendige Denkform ist. Wir können uns nicht vorstellen oder denken, dass etwas, das entsteht, von nichts oder von sich selbst her entsteht. Denn ein Nichts, das etwas entstehen lässt, wäre nicht mehr nichts, sondern ein schöpferischer Seinsquell; und etwas, das entsteht, also einst noch nicht war, kann sich nicht selbst verursachen. Die Annahme einer Seinsursache eines entstehenden Dinges ist demnach unumgänglich, ist denknotwendig. Darin sieht Kant klar. Doch folgt aus dieser Denknotwendigkeit noch lange nicht, dass die Verursachung eines entstehenden Dinges in notwendiger und gesetzmäßiger (gar naturgesetzlicher!) Sukzession erfolge. Durchaus ist z. B. eine frei setzende und darin entweder regelhaft oder willkürlich wirkende Kausalität denkbar.

Der Traum wie überhaupt das Leben des Menschen legen diese Form der Kausalität nahe. Denn es ist ja nicht so, dass im Leben des Menschen ein zeitlich früherer Zustand einen zeitlich späteren hervor-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bringen würde, sondern der Mensch bewirkt die zeitlich einander folgenden Zustände alle von sich als einem übergeordneten Wirkungszentrum her. Beispiel: Ich gehe und setze einen Fuß vor den anderen. Zweifellos ist es nicht der erste Schritt, der den zweiten hervorbringt (wiewohl er ihn mitbedingt und wiewohl beide zusammen auch geregelt sein können!), sondern der zweite folgt dem ersten nur, wird aber von mir wie schon der erste hervorgebracht bzw. ausgelöst. Analog bringt nicht ein Traumding das folgende hervor, sondern das schöpferische Unterbewusste bringt die gesamte »Bilderfolge« hervor und gestaltet sie in einen sinnigen Zusammenhang.

Brandenstein (1966a, Die Kraft, S. 103 ff.) konnte nun zeigen, dass es sich in der Natur nicht anders verhält: Die Seinsursachen des Naturgeschehens sind transzendente, der sinnlichen Erfahrung nicht direkt zugängliche geistige Kräfte, die den gesamten Kosmos aufbauen. Der Mensch fügt sich darin als letzte Kraftursache prinzipiell harmonisch ein: Auch er ist partiell frei, auch er kann wirken (besitzt also eine physische Macht), auch er kann das Naturgeschehen beeinflussen. Die moderne Physik, die für den mikrophysikalischen Bereich eine Bestimmungsoffenheit des Naturgeschehens feststellte (also den alten Kausalsatz »causa aequat effectum« widerlegte), legt ihrerseits nahe, die Naturgesetze als frei und fest bestimmte Regeln und nicht als durchgängig bestimmte Naturnotwendigkeiten zu betrachten. Damit öffnet sich der Freiheit des Menschen ein möglicher Raum für ihr Mitwirken in der Natur, vor allem in das Wirken im Leib, das sonst ganz unmöglich wäre! In einem total durchbestimmten Naturverlauf könnte ein freier Geist nie mitwirken; ich könnte nicht einmal einen Leib haben – diese Aporie durchzieht sowohl *Kants* als auch *Nikolai Hartmanns* (1926, S. 3. Teil, 2. Abschnitt, S. 589 ff.) gesamtes System und findet nirgends eine Auflösung. Ja die konkrete, d. h. nicht nur rein innerlich und sittlich, sondern auch leiblich und welthaft-physisch wirksame Freiheit des Menschen bleibt im System dieser Denker ein Rätsel, mehr noch eine sachliche Unmöglichkeit. Denn eine Kausalität aus Freiheit wäre ja nie in der Lage, in eine vollständig kausal durchbestimmte, d. h. geschlossene, Welt hineinzuwirken, sie zu gestalten, zu verändern. Da hilft auch Hartmanns Schichtentheorie nicht weiter, die postuliert, dass die menschliche Freiheit ihr (bloß innerliches) Reich der Werte und des Sollens auf oder über die total determinierte Natur baue, also gar nicht in sie hineinwirken müsse. Ja nur, wie soll dann noch Kommunikation möglich sein, wie eine soziale, politische, recht-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

liche Welt, die sich ja keineswegs nur auf oder über die Natur erbaut, sondern direkt in sie hineinreicht und durch sie hindurchwirkt, z. B. im Falle eines Rechtsbruchs und seiner Wiedergutmachung? In Wahrheit zerreißen Kant und Hartmann den Menschen in zwei unvermittelbare Teile: das rein intelligible, nur in sich als Sittenwesen freie Ich und das phänomenale, total kausal durchbestimmte »Natur«-Ich. Genau besehen verwickelt sich diese Konzeption sofort in eine Aporie: Einerseits soll das phänomenal-empirische Ich nämlich total unfrei dem Gesetz der Erscheinungskausalität unterworfen sein, andererseits aber den ethischen Imperativ, der Freiheit impliziert, hören und ihn (frei oder unfrei?) befolgen können! Das ist offensichtlich selbstwidersprüchlich und damit unhaltbar. Die Ethik des Sollens (und zuvor noch der Werterfassung) ist im Rahmen eines total unfreien phänomenalen Ichs schlicht unmöglich. Genau das behaupten aber Kant und Hartmann. Gerade der *unmittelbar erlebte* kategorische Imperativ Kants und die unmittelbar erlebte Wertschau Schelers und Hartmanns implizieren die Freiheit des phänomenalen, selbstanschaubaren Ichs. Gilt dies, dann kann die phänomenale Welt nicht kausal-naturgesetzlich durchdeterminiert, sie muss frei, auch wenn eventuell nach durchaus festen, aber variablen Regeln gestaltet sein.

5. Die drei denkbaren Grundformen der Kausalität

Bevor wir an die Lösung des Problems herangehen, lässt sich der Versuch machen, die prinzipiellen Möglichkeiten des Entstehens (und Vergehens) zu bedenken. Und da entdecken wir nur drei: Erstens ist es denkbar, dass die Ursache der Wirkung zeitlich vorangeht und ganz oder teilweise in diese übergeht (transitive Kausalität). Zweitens ist denkbar, dass die Ursache irgendwie in der Wirkung selbst, »an ihrem Grund«, »in ihrem Wesen« anwest (immanente Kausalität); und drittens ist denkbar, dass die Ursache einer anderen Seinsregion angehört, gleichsam »über« ihrer Wirkung steht, d. h. diese souverän aus ihrer Kraftfülle hervorbringt, wobei die Wirkung kein realer Teil der Ursache ist, sondern deren seinsrangtiefere, prinzipiell wesensverschiedene Schaffung (transzendente Kausalität). Über diese drei Möglichkeiten hinaus sind leicht ersichtlich weitere prinzipielle Möglichkeiten nicht denkbar. Die erste haben wir als die *transitiv oder transeunt hindurchgehende Kausalität* bezeichnet; die zweite verdient den Namen der

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

immanenten Kausalität; die dritte den Namen *transzendente Kausalität*. Alle drei Formen sind historisch vorgekommen, oft sogar beim selben Denker in gemischter Form, so z. B. bei Aristoteles alle drei Formen, bei Platon nur eine (die transzendente), bei Spinoza nur zwei (die immanente und die transitive), bei Kant wohl auch nur zwei (die transitive und die transzendente).

Brandenstein (1955, S. 186 ff., 1957, Kap. 11, 1966a, S. 67 ff., 1973, S. 779–791; 1983, S. 311 ff.) kann nun zeigen, dass die transitiven und immanenten Kausalmodelle selbstwidersprüchlich bzw. inkonsistent sind, was bedeutet, dass das Entstehen von Seiendem auf diese Weise nicht erklärt werden kann. Die einzig konsistente Kausalität ist jene, die besagt, dass die Ursache ihrer Wirkung nicht (nur) zeitlich vorangeht, sondern wesensverschieden ist und »über ihrer Wirkung steht«, und des Weiteren prinzipiell seinsmächtiger ist als diese, also nicht in diese sich auflösend übergehen kann. Denn nur ein solches Sein ist seinsschaffend und schöpferisch, das nicht endlich-erschöpfbar, sondern mindestens potentialunendlich, also zeitlich und inhaltlich unerschöpfbar ist. Bedingungen, und mögen es unendlich viele sein, z. B. die Erde, das Wasser, die Mineralien, die Sonne, die nötig für ein pflanzliches Keimwachstum sind, können einen solchen Keim nicht hervorbringen, sondern bestenfalls »erwecken« und als Material für seine Formungskraft dienen. Die wirkliche Ursache liegt darum nicht (nur) zeitlich vor der Wirkung, sondern steht gleichsam darüber, weshalb *Brandenstein* von einer transzendenten Kausalität spricht (den Beweis für die transzendente Kausalität möge man an den angegebenen Stellen nachlesen).

Der Mensch ist in der besonderen Lage, unmittelbarer Zeuge solch einer transzendenten Kausalität zu sein: Wenn ich nachdenke und Gedanken, Vorstellungen, Phantasien, Urteile, Absichten, Entschlüsse usw. hervorbringe, dann erzeuge ich unentwegt neues Seiendes, eben jene aufgezählten geistigen Bewusstseinswirkungen. Indem mein Bewusstsein, Geist oder Ich diese hervorbringt, verliert es sich jedoch nicht in sie, wird nicht weniger, im Gegenteil, es entfaltet sich dadurch erst eigentlich, wird gedanken- und erkenntnisreicher, entschlusskräftiger und gefühlvoller. Dabei gilt, dass die Gedanken etc. in keinem Fall reale Teile meines Ich sind, sondern echte neue (seinsrangtiefere, selbst wesenhaft passive) Setzungen, die selbst nicht mehr aktiv und daher vom Ich absolut abhängig sind (und etwa verschwinden, wenn ich meine Aufmerksamkeit woandershin wende). Das Ich mit seinen Zustän-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den und Akten geht also seinen mentalen Wirkungen nicht zeitlich voraus (und geht damit nicht transitiv in sie über), sondern es ist immer zugleich mit ihnen gegeben, aber nicht gleich geordnet, nebeneinander, sondern vielmehr steht es souverän über ihnen, sie ständig in seiner Einheit zusammenfassend, ohne in ihnen zu verschwinden. Dies meint transzendente Kausalität; sie meint also kein räumliches, sondern ein *ontologisches Seinsrangverhältnis*. Damit erweist sich die immer wieder aufgestellte Behauptung, wonach der Kausalnexus nur gedacht, konstruiert, aber nicht erlebt, erfahren, wahrgenommen werden kann, als falsch. Wir erleben, dass wir Entschlüsse, Vorsätze, Vorstellungen, Wünsche, Handlungen setzen können, und eben das ist ein Kausalverhältnis, aber weder ein naturgesetzlich geregeltes noch gar ein notwendiges, sondern ein wenigstens partiell freies, wenn auch durch vielerlei Motive bedingtes Verhältnis. Dass unser Erleben, Fühlen, Denken, Wollen durch Motive bedingt ist (was nicht sinnvoll bestritten werden kann), bedeutet aber noch keineswegs, dass dieses Bedingen eindeutig und notwendig sei. Wir können ja durchaus zu unseren Motivierungen, Prägungen, Verhaltensmuster, wenn bewusst gemacht, Stellung beziehen – sie bejahen oder verneinen.

Eine analoge Ursache, wie sie das Ich-Bewusstsein gegenüber seinen Bewusstseinswirkungen darstellt, können wir sonst nirgendwo direkt erfahren, doch können wir aus manchen Wirkungen und Zusammenhängen auf solche geistigen Ursachen in der Natur zurückschließen. Die letzte Quelle allen werdenden Seins lässt sich dann als Ur-Ursache, als Wirkurgrund ermitteln, der durchaus frei und bewusst seine Wirkungen, d. h. die Objekt-Subjekte der Geschöpfe, also die Wesen im zweiten Seinsrang, und manchmal auch die reinen Objekte, die Dinge im dritten Seinsrang, hervorbringt. In der Regel überlässt der göttliche Wirkurgrund, der im obersten ersten Seinsrang steht (also ein absolutes, reines, nur aktives Subjekt ist) allerdings das Bewirken der Dinge im dritten Seinsrang (die gesamte gegenständliche Bewusstseinswelt der Objekt-Subjekte und die Dinge der Natur) den geistigen Kraftwesen im zweiten Seinsrang.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

6. Die einzig mögliche Kausalität (causa efficiens) und ihre drei Dimensionen (causa qualitatis, causa conditionalis, causa regularis)

Überall da also, wo etwas entsteht, muss es einen dynamisch-sinnverbundenen, also geistigen und schöpferischen Wirkgrund geben. Daraus folgt, dass mein Ich, insofern es etwas bewusst und gewollt hervorbringt, z. B. diese Sätze hier und jetzt, eine *geistig und physisch wirksame* Kraftursache, ja eine echte Naturpotenz ist. Aber auch das »Unbewusste«, das den unwillkürlichen Bewusstseinsstrom, das morgendliche Erwachen, die Träume, die neurotischen, psychotischen und psychosomatischen Symptome etc. in meinem Erleben bewirkt, muss von solcher Art sein und ist als blinde Triebkraft ganz unmöglich (vgl. meine Arbeit: »Der Traum und sein Ursprung«, 2008, Alber, Freiburg). Analog verdanken sich die Naturphänomene empirisch nicht direkt beobachtbaren, aber logisch zu erschließenden dynamischen Quellen, die erweisbar von ähnlicher Struktur sind wie unser eigenes Ich.

Alle diese Wirkgründe, Kraftursachen, dynamischen Quellen bewirken und setzen aber ihre Hervorbringungen nicht nur, sondern formen und gestalten sie auch. D. h. sie geben ihren Wirkungen eine qualitativ bestimmte »Seins- und Wesensstruktur« (die aristotelische immanente Forma), vernetzen sie mit anderen Wirkungen und erzeugen auf diese Weise seinslogische Abhängigkeitsverhältnisse (das Herz ist als bestimmtes Organ mit bestimmter Struktur und Funktionsfähigkeit dem Gesamtorganismus als bestimmter Funktionsträger ein- und untergeordnet, ist abhängig von äußerlich zugeführtem Sauerstoff etc.). Außerdem regeln sie die Wechselwirkungsprozesse ihrer Wirkungen nach mehr oder weniger präzisen (in Wahrheit nur statistisch genauen, um einen Idealwert oszillierenden) Naturgesetzen, die in mathematischer Weise beschrieben werden können. So vereinigen sich dynamischer Wirkgrund, qualitative Wesensgestalt, konditionaler Bedingungsgrund und mathematischer Regelungsgrund zwanglos zu einer sachlichen Einheit, in der die Freiheit des Wirkens zwar bedingt und beschränkt, ja getragen und gelenkt, aber nicht aufgehoben ist.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

7. Kausalität, Erleiden und Leiden

Wenn es stimmt, dass Leiden ohne Erleiden unmöglich ist, dann gibt es kein Leiden unabhängig von einem Kausalzusammenhang. Zumindest gilt, dass ein jedes leidensfähiges Wesen, insofern es wandelbar ist, kein absolutes, sondern ein entstandenes, werdendes, damit abhängiges und bedingtes Wesen ist, was wiederum impliziert, dass es von einer höheren Wirklichkeit verursacht, d. h. ins Sein gegeben, worden ist. Das aber ist das denkbar fundamentalste Erleiden: dass einem Wesen sein eigenes Sein gegeben wird, gegeben werden muss, damit es sei, eben weil es dazu aus eigener Kraft nicht in der Lage ist. Erleiden (Affektion, Pathos, Widerfahrnis) ist also die Grundvoraussetzung und Grundmöglichkeit eines jeden Leidenden. Wenn dem so ist, dann ist ein *Leiden rein an sich selbst unmöglich*, dann steht jedes Leiden in einem den Leidenden wesenhaft *transzendierenden* Seinszusammenhang. So mag ich zwar an einem selbstverschuldeten, insofern nicht durch äußere Fremdaffektion bedingten Vergehen leiden, etwa in Form von Reue, aber dass ich schuldfähig bin, grundsätzlich moralisch fehlgehen, mich irren, schwach, verführbar sein kann, all das wurde mit meinem Sein mitgegeben und geht nicht auf Selbstbestimmung und Freiheit zurück, ist also Widerfahrnis. Trotzdem ist immer wieder zu betonen, dass wir sowohl im Erleiden als auch im Leiden nie total passiv, rein fremdbestimmt sind, sondern immer auch aktiv mitwirken. Schon die Erkenntnis, dass ich erschaffen wurde, entstanden, schwach, fehlbar bin, ist nicht einfach gegeben, sondern ein eigener Vollzug, aber auch ein jegliches Leiden, woran auch immer, verlangt, wie gesehen, viele eigene mitwirkende Akte des Betroffenen. So ist der Betroffene im Leiden, ja sogar im Erleiden immer als echte causa efficiens wirksam, auch wenn er dabei in einem Kontext von anderen Wirkursachen, seien sie vormenschlicher oder menschlicher Art, steht. Wir können auch so sagen: *Erleiden und Leiden implizieren die Wechselwirkung von mindestens zwei aktiven, selbsttätigen Wirkursachen* (und implizieren damit auch ein selbständig-substanziales Medium ihrer Wechselwirkung). Diese Wechselwirkung kann nun sehr verschiedene Formen annehmen, die für die konkrete ärztliche und therapeutische Arbeit von höchster Relevanz sind; sie seien im Folgenden dargestellt.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

8. Der extrapathische Kausalnexus oder die Formen des Erleidens

»Sich an allen Ecken
Wundstoßen
und ganz bleiben.«
(Rose Ausländer)

Nachdem das innere Bedingungsgefüge des Leidens – der *intrapathische Kausalnexus* – ermittelt worden ist, können wir die grundlegenden Konstellationen der Betroffenheit und der diesen zugrunde liegenden Kausalformen des Leidens aufzudecken suchen. Es wird dabei um die fundamentalen Formen der *Leidzufügung* gehen, soweit sie uns phänomenologisch noch zugänglich sind. In jedem Fall kommt ein »äußeres« Verhältnis ins Spiel, also die Tatsache, dass mindestens zwei Wirklichkeiten oder Wirklichkeitsaspekte aufeinander wirken und miteinander wechselwirken. Das Phänomen der *Grenze*, das alle endliche Wirklichkeit charakterisiert, spielt hier eine entscheidende Rolle. Da im Leiden die »Begegnung« der aufeinander treffenden Wirklichkeiten Gewalt- und Zwangscharakter hat, findet eine *Konfrontation* oder *Kollision*, ein Zusammenprall statt, der zumindest beschränkend, oft aber auch störend, manipulativ und verletzend ist. Ob diese Konfrontation eine bloße Zumutung, Herausforderung, eine Überforderung oder gar Beschädigung darstellt, besagt allerdings noch nichts darüber, ob der Betroffene darunter leidet oder nicht – getroffen ist er in jedem Fall.

Vermittelt wird die Konfrontation *als erlebte* durch die zwei Akte der Wahrnehmung und Bewertung, zwei subjektiv-konstruktivistische Akte, die den extrapathischen und den intrapathischen Kausalnexus ineinander schlingen. Im extrapathischen Kausalnexus ist der Mensch Objekt und Subjekt zugleich, fremdbestimmt und selbstbestimmt, »vorgeprägt-determiniert« (kausal bestimmt, wie Freud betonte) und final sich selbst gestaltend (was A. Adler mehr im Auge hatte). Kausalität und Finalität schließen sich also keineswegs aus, sowenig wie die Tatsache, dass der Mensch zugleich Gegebenheit und Aufgegebenheit ist.

Es ist nochmals zu betonen, dass alle Kausalität den phänomenologischen Horizont überschreitet und daher in dieser Arbeit nicht völlig durchgeklärt werden kann. In der Metaphysik des Leidens muss dieser Punkt daher erneut aufgegriffen und das Verhältnis von Frei-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heit, Wirksamkeit, kausalem Entstehen und Determination, soweit das möglich ist, durchleuchtet werden.

8.1. Konstellationen der Betroffenheit und Getroffenheit

Was die Konstellationen der Getroffenheit betrifft, sind, soweit ich sehe, mehrere Ordnungssysteme möglich, drei seien genannt:
- das erste gliedert sich nach *Intensität oder Ausmaß* der Konfrontation;
- das zweite nach der *Art* der Konstellation der Konfrontation;
- und das dritte nach dem *Ort bzw. Wirklichkeitsbezirk*, in dem sich die Konfrontation ereignet.

Im ersten System konstatieren wir eine *Steigerung* mit ungefähr folgenden, gewiss auch anders definierbaren Zwischenstufen: Berührung bzw. einfache Begegnung (etwa als Anruf, Anrede, Bitte, Erwartung), Anforderung, Aufforderung, Herausforderung, Belästigung, Belastung, Bedrängnis, Überforderung, Not oder Drangsal oder Qual, Krise, Verletzung, schließlich Entgleisung, Zerstörung und Tod. In der zweiten Gruppe sehe ich – im Gegensatz zu den lediglich vier Konstellationen[3] *Petzolds* (1977) – neun *Konstellations*-Möglichkeiten, die sich aus dem *Über-, Unter- oder Unmaß einer Stimulierung*, also eines im weitesten Sinne verstandenen Stress-Konzeptes (*Uexküll*, 1998, Teil I, S. 13 ff.) herleiten lassen und die im Folgenden abgehandelt werden. Schließlich ist eine Gliederung nach den Wirklichkeitsfeldern durchführbar. So unterscheidet die WHO im *ICD-10* (1993, S. 19–26) zwischen der *Beeinträchtigung* (als Störung von Struktur und Funktion des *Organismus*), der *Behinderung* (als Störung der *Alltagsbewältigung*) und des *Handicaps* (als Störung der *sozialen Rollenübernahme*) – sie ordnet also nach den drei Reichen des *Bios, der Psyche und der Sozietät.* Analoges könnte im Sinne Freuds für die drei intrapsychischen Instanzen Es, Ich, Über-Ich durchgeführt werden, die ja bekanntlich miteinander in Konflikt geraten können bis hin zu furchtbaren psychischen Verwüstungen.

Zu betonen ist, dass diese leidvollen Leidzufügungen keineswegs pathologisch, d. h. schädigender Natur, sein müssen: So tut es durchaus

[3] *Petzold* (1977) unterscheidet zwischen Konflikt, Defizit, Trauma und Störung.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weh und soll es auch, wenn »uns jemand auf die Zehen tritt« – doch kann dies hilfreich sein und erzeugt wohl einen Schmerz, aber nicht notwendig einen Schaden. Nicht jede Störung oder Konfrontation ist per se ein pathologisches, wiewohl immer ein pathisches Geschehen. Dagegen sind alle Formen der Manipulation – also z. B. die interaktive Projektion, die projektive Identifikation[4], die extraktive Introjektion[5] und überhaupt alle »Abwehrmechanismen« – schädigend, also pathologisch und lassen sich mindestens als mehr oder weniger subtile »Traumatisierungen«, Privationen und Fehlstimulierungen umschreiben. Wenn das durch das erlittene Übel gestörte Gleichgewicht im Leidensprozess wiederhergestellt wird, Mangel, Spannung, Unruhe, Lähmung und Druck wieder in Entspannung, Gleichgewicht und Ruhe übergehen, dann schließt sich *der Circulus patiens apertus* im Kreislauf der Leidbewältigung, und das Leid ist behoben (vgl. den emotional-vegetativen Zirkel *Schrauth's* 1995, S. 30).

---

[4] Bei der von Melanie Klein gefundenen projektiven Identifikation wird ein unerträglicher Selbstanteil in den wichtigen Anderen projiziert. Dies erfolgt allerdings nicht nur imaginativ, vielmehr wird der Andere so manipuliert, dass er tatsächlich den projizierten Selbstanteil, z. B. ein Schuldgefühl, »übernimmt« bzw. – genauer – ähnlich in sich erzeugt. Dies wiederum bedeutet, dass der agitativ Projizierende einen Teil seiner selbst von sich abspaltet, gleichsam aus seiner Identität herausbricht (Modus der Dissoziation) und mit dem Anderen identifiziert. Aber auch der Andere, der sich manipulieren lässt und als unfreiwilliger »Container« dient, identifiziert sich, meist ungewollt und unbewusst (in Wahrheit doch nicht so ganz ungewollt!), mit dem projizierten Selbstanteil des Anderen. Damit nicht genug reagiert der primär Projizierende und bekämpft oder verstärkt oder bewundert seinen in den Anderen projizierten und in diesem erweckten Selbstanteil, etwa jenes Schuldgefühl. Hier kommen mehrere Affliktionsmodi zur Geltung, unter anderem die subtile Traumatisierung, die Privation, die Fehlstimulierung, die Überstimulierung und die Hemmung.

[5] Hierbei handelt es sich um eine von *C. Bollas* (1987) beschriebene pathogene Interaktionsform, bei der z. B. ein Elternteil einen unerträglichen Selbstanteil in das ungeschützte Kind projiziert und dabei etwas Gutes aus dem Kind »extrahiert«. Beispiel: Ein Kind kommt mit einem gemalten Bild stolz zum Vater, der ihm dieses wegnimmt und sagt: »Ich zeige dir mal, wie das richtig geht.« Das Kind versinkt in Scham und Lähmung, der Vater fühlt sich stark und »toll«. Er hat also dem Kind sein Selbstwertgefühl geraubt (Modus der Privation), sich zueigen gemacht und gleichzeitig sein gestörtes Selbstwertgefühl im Kind »deponiert« (Modus der Projektion).

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

8.2. Die Grundkonstellationen zwischen dem Akt des Leidens und seinem Übel

Bevor wir die Wechselwirkungsmodi zwischen dem Leidendem und den äußeren, Leid veranlassenden Faktoren betrachten, wird es dienlich sein, die möglichen (inneren) Konstellationen zwischen dem Leidenden und seinem Leid-Übel anzuführen. Deren gibt es nämlich nur wenige, genau gesprochen vier, die durchaus von diagnostisch-therapeutischer Relevanz sind.

– Erstens kann der Mensch in gesunder Weise an einem nichtkrankhaft-unschädlichen Übel leiden, z. B., wenn er sich über eine sportliche Niederlage ärgert.
– Zweitens kann der Mensch in gesunder Weise an einem krankhaft-schädlichen Übel leiden, z. B. wenn er sich in angemessener und nachvollziehbarer Weise Sorgen wegen einer organischen Krankheit macht.
– Drittens kann er in krankhaft-schädlicher Weise an einem nichtkrankhaft-unschädlichen Übel leiden, etwa wenn er in hypochondrischer Übertreibung sein an sich gesundes Herz beobachtet.
– Viertens kann er in schädlicher Weise an einem echt schädlichen Übel leiden, so etwa, wenn er wegen seiner Beziehungsunfähigkeit in Depressionen versinkt.

Mehr als diese vier Grundkonstellationen zwischen dem leidenden Menschen und seinem Übel kann es nicht geben. Die Beispiele beweisen, dass diese Unterscheidungen nicht nur willkürlich-scholastischer Gedankenspielerei entspringen, sondern von großer Bedeutung für Diagnose und Therapie sind. Einen Menschen, der an Krebs erkrankt ist und darüber in Sorge und Trauer verfällt, muss man stützen, ermutigen, wiederaufrichten und ihm gewiss nicht seine Sorge, als wäre es ein neurotisches Symptom, wegtherapieren wollen. Die Beispiele machen aber auch deutlich, dass das Verhältnis zwischen dem Leidenden und seinem Übel zwar ein inneres ist, das wesentlich durch ein Bewertungsgeschehen bestimmt wird, dass dahinter aber doch ein Bezug zu einer den Leidenden transzendierenden Wirklichkeit waltet – zur sportlichen Niederlage, zu einer organischen Krankheit, zum gesunden Herz und zur Beziehung zu anderen Menschen. Um diese Dimensionen soll es im Folgenden gehen, also darum, wie der Leidende und die ihn betreffende, fremde Wirklichkeit zusammenwirken, sodass daraus die gemeinsame Wirklichkeit des erlittenen Übels hervorgeht.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

8.3. Die Wechselwirkungsmodi des Erleidens oder die neun Kausalformen der Konfrontation und Affektion (bzw. Affliktion)

> »Doch alles schüttelt, was ihm unerträglich,
> der Mensch von seinen Schultern sträubend ab;
> den Druck nur mäßger Leiden duldet er.«
> (*Kleist*, Penthesilea in »Penthesilea«)

8.3.1. Die einfache Affektion: Belastung und Belästigung (Irritation)

Die einfachste und darum erste Form des leidvollen Erleidens ist natürlich nicht die Berührung (wiewohl auch sie schon leidvoll sein kann!), sondern die Belastung bzw. die Belästigung (Irritation). Beide setzen nicht notwendig einen Schaden, denn sie lassen die Integrität noch intakt. Immerhin aber drängt die Belastung den Betroffenen an die Grenze des Erträglichen, wie etwa im Falle einer Überarbeitung. Die Belästigung dagegen – die auch, wie der Name schon sagt, eine Last ist – stört den Betroffenen, beunruhigt ihn, macht ihn ärgerlich, weil sie ihn zerstreut, dezentriert und von seinen Zielen abzieht, aber sie nähert sich nicht dem Unerträglichen. Beide Formen können daher im Gegensatz zu den weiter unten aufgeführten komplexen Störungen als *einfache Störung oder einfache Affektion* bezeichnet werden, aus der durchaus ernst zunehmende Konflikte hervorgehen können, wie das Alltagsleben von Paaren und Familien beweist. Trotzdem bewegen sie sich noch im Rahmen einer »Normalstimulierung« bzw. im Sinne einer schadlosen Überstimulierung an der Belastungsgrenze.

Vor allem, wenn die Belastung bzw. Belästigung chronifiziert bzw. an Intensität zunimmt, kann sie in alle folgenden schweren Affliktionsformen übergehen. Denken wir z. B. nur an chronische Lärmbelastungen mit konsekutiven Hörschäden und seelischen Störungen.

Die Begriffe Belastung und Belästigung machen natürlich nur Sinn, wenn wir zweierlei voraussetzen: erstens, dass der Betroffene für die belastende bzw. belästigende Einwirkung empfänglich ist (was gar nicht immer der Fall ist), und zweitens, dass er Grenzen hat, sei es angeborenerweise, sei es selbstdefiniert. Beides dürfen wir im Falle des menschlichen Subjektes, sowohl des Individuums als auch des Kollektivs, als gegeben voraussetzen.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

8.3.2. Nichttraumatische Überforderung und Versagen

Werden die Möglichkeiten eines Subjektes zu reagieren und eine Herausforderung zu bewältigen überschritten, dann tritt der Fall der Überforderung ein, die leicht das Versagen nach sich zieht. Ein Kind, das zu früh und zu schnell zur Reinlichkeit angehalten wird, kann sich überfordert fühlen und z. B. mit Angst, Trotz und Verdauungsstörungen reagieren. Macht man ihm dann noch Vorwürfe und setzt es unter Druck, dann fühlt es sich bald als Versager und entwickelt Depressionen. Nichttraumatisch nennen wir solch eine Einwirkung, wenn die Integrität, also die natürlichen Grenzen des Subjektes noch erhalten bleiben und nicht verletzt werden. Allerdings ist dieser Grat schmal, und rasch kann eine physische oder psychische Traumatisierung eintreten. Von außen können wir die Grenzen eines Menschen oder einer Gemeinschaft nie sicher und vollständig beurteilen; dazu bedürfen wir seiner introspektiven Mitarbeit.

Die Überforderung als Reizgeschehen betrachtet ist zweifellos eine Überstimulierung, die im Versagen in eine Unterstimulierung (Depression) umschlägt.

8.3.3. Die traumatische Überforderung und das Trauma als Übergriff (»Invasion«)

Werden die Grenzen des Subjektes beschädigt, dann ist es traumatisiert.

»Stammelst du deine
gebrochenen Flügel,
den Rosenverzicht.«
(Rose Ausländer)

Dies kann durch eine Selbst- oder Fremdüberforderung oder durch einen direkten Übergriff geschehen, wie etwa im Falle einer Misshandlung oder eines sexuellen Missbrauchs. Im Falle des Traumas liegt immer eine Kontinuitätsunterbrechung vor, sei es physisch, sei es psychisch, sei es sozial, wie etwa im Falle der Isolierungshaft. Psychisch handelt es sich um Formen der Demütigung, also der Verletzung der Würde, der Wertstruktur, der Identität und der Integrität des Subjektes und seiner psychischen Funktionen. Wenn ich z. B. mit meiner geistigen Beschränktheit nicht nur hadere, sondern mich dafür niedermache, entwerte, dann zerstöre ich ganz real seelisch-geistige Substanz und

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

reiße Grenzen meiner Subjektstruktur ein, die sich etwa in einer Schwächung von Konfliktfähigkeit und Widerstandskraft manifestiert. Zwischenmenschlich spielen subtile und grobe Formen der Entwertung eine ungemein große Rolle im Gesellschaftsleben. Wenn seelische Gesundheit Wachstum beinhaltet, dann bedeutet die Entwertung als seelische Kontinuitätsunterbrechung immer eine schwere Wachstumsbeeinträchtigung, die nur durch Entschuldigung, Vergebung und Wiedergutmachung behoben werden kann.

Darum ist es von zentraler Bedeutung, dass der Mensch sich, d. h. seine Grenzen, kennen lerne – wozu? Um sie zu schützen! Denn wir können nicht davon ausgehen, dass der Andere unsere Grenzen immer sieht bzw. respektiert. So müssen wir unsere Grenzen benennen und zu ihnen stehen, damit der Andere nicht unversehens und ungewollt übergriffig wird. Und wir müssen uns vor unserer eigenen Neigung, Grenzen zu überschreiten, schützen, indem wir uns ihrer bewusst werden und sie achten.

Innerhalb der Traumatisierung ist zwischen der einmalig-akuten, der chronisch-anhaltenden und der chronisch-iterativen Traumatisierung zu unterscheiden. Letztere nimmt den Charakter von Krankheit an, die ja nichts anderes ist als eine gegen das Wesen und den Willen des Betroffenen zugefügte, irgendwie konsequent verbundene Reihe von Traumatisierungen.

8.3.4. Versagung und Enttäuschung (Frustration)

Wer eine Erwartung hegt, deren Aussicht auf Erfüllung zerschlagen wird, der erleidet eine Versagung und ist enttäuscht. Die Enttäuschung ist das Gefühl der Wunschunerfülltheit, und diese wiederum kann im Sinne einer Desillusionierung als Versagung einer Wunscherfüllung definiert werden. Schließlich können wir uns selbst enttäuschen und enttäuscht werden.

Da der Mensch Bedürfnisse hat, die er, um zu überleben, erfüllen muss, kann er ohne Wünsche nicht leben. Ja sein seelisches Werdewesen ist nichts anderes als sein Wunschdynamismus, und also kann er solange enttäuscht werden, wie er seelisch wächst und wird. Nicht umsonst versuchen die großen Meditationsmeister, das innere und äußere Werden in der Versenkung durch Loslassen allen Wünschens anzuhalten, um sich im reinen Sein aufzuhalten. Natürlich gelingt das nur

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zeitweise, weil sich der Mensch bis zum Tode weder seinen Bedürfnissen noch dem Werden ganz entziehen kann.

Der Wunsch- und damit der Enttäuschungsdynamismus spielt in der Psychotherapie eine zentrale Rolle.[6] Dies gilt wohl vor allem deswegen, weil ein neurotisch leidender Mensch immer an zerschlagenen, trotzdem aber festgehaltenen[7] Wünschen leidet, zumeist nicht oder nur halb eingestanden. Da klagt z. B. ein Mensch über Herzangst, worin sich der verdrängte, aber mächtig festgehaltene Wunsch nach mütterlicher Geborgenheit und Sicherheit verbergen mag. Oder einer leidet an Wünschen, die sich widersprechen und gegenseitig hemmen, trotzdem hält er an beiden fest. So kennen wir alle den Wunsch, versorgt zu werden, möchten aber auch unsere Unabhängigkeit gewahrt wissen. Hier kann Abhilfe nur durch Bewusstmachung und Bewusstwerdung erreicht werden, gewiss nicht kampflos, sondern im Ringen zwischen Leidensdruck und Leidenswiderstand.

Schultz-Henckes (1989, S. 21 ff.) Kategorie der »*Härte*« deckt sich am ehesten mit der Kategorie der Traumatisierung, doch umfasst sie auch die atraumatische Überforderung und die unangemessene Versagung.

8.3.5. Unterforderung und Entbehrung (Deprivation) als passive Minus-Stimulierung

Die menschliche Existenz ist nicht nur eine Gegebenheit, sondern auch und wesentlich eine Aufgegebenheit, damit eine Aufgabe und Herausforderung. Das gilt grundsätzlich und im Alltäglich-Konkreten. Wem wir nichts zutrauen und nichts zumuten, der kann sich nicht beweisen und bewähren, kann sein Potential nicht an Aufgaben und Problemen wecken, kennen lernen und entfalten. Die moderne Stressforschung zeigt ebenfalls, dass nicht nur ein Zuviel an Reizen und Belastung, sondern auch ein Zuwenig an inneren und äußeren Reizen zu Störungen des Befindens, der Gesundheit und der sozialen Integration führt. Geradezu berüchtigt sind die allerorten grassierenden Zustände der

---

[6] *Freud* (1970, S. 24–30) spricht von Triebwunsch, Triebregung, Triebanspruch und meint damit, ohne dies klar zu differenzieren, einerseits die leibliche Triebempfindung (Hunger, Wollust, Durst), andererseits ihre Übernahme in das Erleben des Ich als Wunsch.

[7] Vgl. *J. Küchenhoff* (2003, S. 249–256), Das Festhalten am Leiden

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Langeweile von Jugendlichen und Schülern in unserer Gesellschaft mit allen destruktiven Folgen.

Im Unterschied zu anderen Affliktionen – dem Trauma, der Frustration, der Privation, der Hemmung und dem Konflikt – imponiert die Unterforderung als passive Stimulierung, als ein Fehlen von Einwirkung; sie ist daher wohl mit der Deprivation weitgehend identisch, nur dass diese noch tiefer beschädigt, da sie in der Regel länger anhält und basale Grundbedürfnisse frustriert.

Die Entbehrung ist gewissermaßen eine Steigerung der Enttäuschung, die dann zustande kommt, wenn ein Grundbedürfnis chronisch und unabsehbar unerfüllt bleibt, trotzdem aber weiterhin nach Erfüllung brennt. Das kann regelrecht zur Qual werden: Lange Hungerzeiten, sexuelle Entbehrung, soziale Vereinsamung, also kommunikative Entbehrung, fehlende Zuwendung und Vernachlässigung bis zur Verwahrlosung besonders bei Kindern können den Menschen innerlich in einem Maße aufzehren, dass er sich davor nur noch durch Abstumpfung zu schützen vermag. Genau dies tun Kleinkinder, wie *R. Spitz* (1945, S. 53–75) nachwies, die emotional nicht versorgt werden. Die Abstumpfung ist dann allerdings schon Ausdruck einer Resignation, die nicht notwendig zur Entbehrung gehört. Denn in der eigentlichen Entbehrung glüht ja doch noch die Hoffnung – sie ist noch nicht definitiv enttäuscht, weswegen wir die Entbehrung auch als eine potentielle, sozusagen chronisch hingehaltene Enttäuschung bezeichnen dürfen. Die Enttäuschung dagegen ist eine definitive Entbehrung. Da das Kind nur über eine geringe Frustrationstoleranz verfügt – schon deswegen, weil es aufgrund seines beschränkteren Zeitbewusstseins Wünsche nicht gut in die Zukunft aufschieben kann –, ist es Entbehrungen in besonderem Maße ausgeliefert und leidet dann große Verzweiflung.

Die Kategorie der *»Vernachlässigung«* passt am ehesten hierher, stellt sie doch eine Form der Deprivation dar. Zum Teil müssen wir auch *Schultz-Henckes* Kategorie der *»Verwöhnung«* (1989, S. 48) unter die Deprivation fassen, insofern das verwöhnte Kind die falsche Art von Zuwendung bekommt und dementsprechend die angemessene Zuwendung entbehrt. Dennoch geht die Verwöhnung strukturell über die Deprivation hinaus und müsste entweder als eigene Kategorie eingeführt oder – was mir passender scheint – unter die bald zu betrachtende Kategorie der »Störung« im Sinne der Fehlstimulierung gestellt werden.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

8.3.6. Die Privation

Eng mit der Deprivation ist die Privation verwandt: Bei ihr wird nicht nur etwas vorenthalten bzw. verweigert, sondern aktiv weggenommen. Unter die Privation zählen wir die Trennung, den Verlust, den Entzug und den Raub. Im Unterschied zum Trauma will die Privation das geraubte bzw. weggenommene Gut nicht zerstören, im Gegenteil wird es sogar besonders geschätzt. Wenn sich ein Partner trennt, dann nimmt er *sich* seinem Partner weg, z. B. weil er sich selbst zu bewahren sucht. Beim Verlust dagegen geht das verlorene Gut wirklich unter, wird zerstört, wie im Falle einer Amputation oder einer Totgeburt. Als Entzug spielt die Privation eine große Rolle bei allen Abhängigkeitsleiden: Hier wird dem Betroffenen etwas genommen, wovon er sich existenziell abhängig gemacht hat: von einem Menschen, einer Tätigkeit, einem Suchtstoff usw. In der Regel löst der Entzug einen Gleichgewichtsverlust im Betroffenen aus, der sich in den so genannten Entzugserscheinungen, also in einer Desintegration gewisser physischer, psychischer oder sozialer Funktionen niederschlägt. Man denke an den Alkoholentzug und seine schweren physiologischen und psychologischen Folgen.

In der Privation bejaht der Betroffene etwas in verzweifelter Weise, was er freiwillig negieren, d. h. loslassen können soll, aber eben nicht kann. Darum ist die Privation immer ein Zwang – wie natürlich alle bisher genannten Formen der Affliktion auch. Im Unterschied zur Überstimulierung der Überforderung und des Traumas bzw. der Unterstimulierung der Enttäuschung und Entbehrung kann die Privation als (aktive) Negativ-Stimulierung definiert werden.

8.3.7. Die Hemmung als Form der verhindernden oder statischen Gegenstimulierung

Alle Formen des leidvollen Erleidens bzw. der Affliktion besitzen eine hemmende, hindernde, beschränkende Komponente. Darüber hinaus ist es möglich, dass diese Komponente die Vorherrschaft übernimmt und das Bild des Leidens bestimmt, so in den Fällen der Arbeitshemmung, der Antriebshemmung, der Entscheidungsunfähigkeit usw. Was genau findet dabei statt? Wenn ein Antrieb, eine Neigung, eine Intention, überhaupt irgendeine Art Strebung behindert oder gar blockiert wird, sei es von innen oder außen, dann muss dies durch eine Gegen-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kraft geschehen. Der Effekt ist dann eine partielle oder totale Hemmung der Strebung (*Schultz-Hencke* 1989, Der gehemmte Mensch). Diese Hemmung muss nicht immer schädlicher bzw. pathologischer Natur sein, aber sie bedeutet stets eine Frustration, da sie den Vollzug der Strebung und die Erreichung ihres intendierten Zieles verhindert oder aufhält. Wenn der Strebende trotzdem an seiner Strebung festhält bzw. festhalten muss, dann kommt es zu Kampf und Konflikt, und also zum Leiden. Eine besondere Rolle spielt die Hemmung in der Phase der ontogenetischen Entwicklung, denn dann bewirkt sie entweder vorübergehende Entwicklungsdefizite oder – falls keine Korrektur stattfindet – einen bleibenden Entwicklungsdefekt. Die Kinderpsychiatrie ist mit dieser Problematik am stärksten konfrontiert. Wir dürfen aber nicht verkennen, dass auch im erwachsenen Alter jeder Konflikt, insofern er Energien bindet, ein hemmendes Potential besitzt: Partnerschaftskonflikte, Mobbing, Familienkonflikte, nationale Konflikte lähmen sehr oft das natürliche Wachstum der Betroffenen und können, wenn sie das Bewältigungspotential übersteigen, zu Symptomen führen.

8.3.8. Die Störung als ungeordnete oder Fehlstimulierung

Jedes biologische und psychosoziale System besitzt einen gewissen Grad an Ordnung – ordnungslose Systeme sind unmöglich. Da alle Systeme des Kosmos äußeren Einwirkungen ausgesetzt sind, die nicht von vorneherein auf das System abgestimmt sind, kann es leicht zu Störungen, d. h. zu Fehlstimulierungen der Systeme, kommen, die nicht nur quantitativer, sondern auch qualitativer Natur sein können, also im Sinne einer falschen Reizform wirken. In der Regel werden diese zwar ausgeglichen, entweder durch Assimilierung (Anverwandlung der Fremdeinwirkung an das System), durch Akkomodation (Anpassung des Systems an die Fremdeinwirkung) oder durch die Elimination (Ausgrenzung, Ausstoßung) der Fremdeinwirkung, der vielleicht häufigsten, weil einfachsten Selbsterhaltungsstrategie von Systemen. Immer aber geht es um Ordnungserhaltung, zuweilen sogar um Ordnungssteigerung.

Im Falle des Menschen besitzt der psychophysische Organismus sogar eine *eigene innere Unruh*, eine eigene ständige »Störstimulierung«, die ihn unablässig zu seelisch-geistigem Wachstum, seelisch-geistiger Differenzierung, Integration und Anpassung antreibt. Letzt-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lich steht hinter dieser schöpferischen Unruhe der »Geist«, das Ich, das kreative Potential der Person, das sich nie erschöpfen lässt. Daher greifen alle Theorien – wie die neodarwinistischen Entwicklungstheorien (*K. Lorenz* 1973) oder die Systeme *Freuds, Jungs* und *Piagets* (1988) – zu kurz, die alle Entwicklung allein dadurch bestimmt sehen, dass ein äquilibrierter Ausgangszustand durch äußere Störreize aus dem Gleichgewicht gebracht über die Mechanismen der Assimilation und Akkomodation ein neues, evtl. höheres Gleichgewicht herzustellen sucht. Sie unterschlagen den eigentätig-intrinsischen und außerordentlich zielhaft-erfolgreichen Entwicklungstrieb sowohl in der Naturentwicklung als auch in der Menschwerdung. Besäßen die Lebewesen keine innere Selbsterhaltungskraft mit einem inneren Entwurfcharakter ihres Soseins, dann würde jede äußere Störung nur zu Schwächung und Zerstörung führen können, unmöglich zu komplexeren, höher aufgebauten Systemen. Ein in sich äquilibrierter Systemzustand, der über keinen inneren eigentätigen Stabilisierungsfaktor und eigentätigen Entwicklungsantrieb verfügt, würde allerhöchstens eine Störung konservativ ausgleichen, indem er seinen alten Zustand wiederherzustellen sucht (was natürlich auch irgendeine Art Selbsttätigkeit und »Selbstwissen« voraussetzt) – gewiss würde er sich nicht weiter und höher differenzieren. Das ist der Grund, warum *Ciompis* (1982) auf diese Weise begründetes affektlogisches Differenzierungsmodell des Menschen theoretisch scheitert. Der Mensch ist mehr als ein anfänglich äquilibriertes, dann von außen gestörtes und immer nur nach Äquilibrierung strebendes, also rein konservatives System. Vielmehr besitzt er in seiner unerschöpflichen Kreativität ein eigenes, inneres, unausgleichbares, darum potentiell immer leidvolles Störpotential, das wir mit der Störung der pathogenen Fehlstimulierung aufgrund seiner konstruktiv-schöpferischen Valenz nicht gleichsetzen dürfen. Denn die Fehlstimulierung wirkt quer zum biopsychosozialen Sinnkreis des Lebewesens, während das kreative Störpotential die organismischen Regelkreise nutzt, zuweilen aber auch den Organismus überfordert, wie das sich selbst verzehrende Leben vieler großer Künstler beweist. Die moderne »humanistische Psychologie« sieht das intrinsisch aktive und schöpferische Moment im Menschen weit klarer und differenzierter als die naturalistischen Psychologien.

Nicht jeder Störungsreiz ist also pathologisch-schädlicher Natur, sondern nur jener, der vom Organismus, weil dessen Integrationsgrenzen überschritten werden, nicht mehr ausgeglichen werden kann. Na-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

turgemäß spielt die Fehlstimulierung in der Pathologie eine große Rolle: Denn wo zwei oder mehr gegensätzlich wirkende Faktoren um die Vorherrschaft ringen, da muss es fast zwangsläufig zu Fehlstimulierungen kommen, so bei jeder Infektion, so bei jeder Neurose. Da die *Verwöhnung* zwei widersprüchliche Stimulationsrichtungen umfasst, nämlich eine Deprivation in der Maske einer scheinbaren Förderung, muss sie als pathogen-störende Fehlstimulierung betrachtet werden.

8.3.9. Der Konflikt als konträre oder gegenläufig-dynamische Stimulierung

Was in der Hemmung als Statik imponiert, das wird im Konflikt zur Dynamik: Zwei Systeme stimulieren sich wechselseitig-konträr, z. B. Ich und Du, Ich und Über-Ich, Ich und Trieb, Arbeiterklasse und Bürgertum oder zwei Staaten, die sich bekriegen. Dabei greifen die Systeme aufeinander über, mit dem Ziel, sich das andere System anzugleichen oder zu unterwerfen, d. h. diesem die eigene Identität aufzuzwingen oder es gar zu vernichten. Dass dies zu einer großen Quelle des Leidens werden kann, liegt auf der Hand: Denn wenn ein System seine momentane Identität wertschätzt und aufrechtzuerhalten sucht, dann muss der Eingriff eines anderen Systems als Übergriff und Gefahr des Selbstverlustes erfahren werden. Dennoch bedeutet Konflikt nicht gleich Schaden und Krankheit. Pathogen wird ein Konflikt, wenn er mit einer Selbst- bzw. Fremdschädigung einhergeht, das ist keineswegs notwendig der Fall, wie Sport- und Spielkämpfe beweisen. Von Schädigung sprechen wir dann, wenn die Integrität eines Subjektes (Ich, Wir, Man), also sein wesentliches Sosein bzw. sein Vermögen, sein Sosein zu gestalten, bedroht oder verletzt wird. Das ist meist dann der Fall, wenn die Betroffenen den Konflikt nicht lösen können, aber lösen wollen bzw. müssen. Denn dann entstehen Gefühle der Hilflosigkeit, Ohnmacht und Resignation bzw. der ungezügelten Aggression, die immer zu schädigen drohen und z. B. körperliche Störungen oder interindividuelle Kommunikationsstörungen hervorrufen.

Rückblickend wird deutlich, dass alle bisherigen Formen der Affliktion konfliktuöser Natur sind, also auch die Hemmung, das Trauma, die Deprivation, doch muss umgekehrt nicht jeder Konflikt ein Trauma oder eine Deprivation sein.

Innerhalb der Genese eines individual-psychischen Konfliktes

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kommen verschiedene Faktoren zum Tragen, die *H.-R. Lückert mit J. H. Schultz* (Lückert 1972, S. 443 ff.) wie folgt unterscheidet:

1. Die *präformierenden Faktoren*: Sie gehen dem Konflikt vor allem in biologischer Hinsicht voraus, so etwa die genetisch bedingte leibliche Konstitution (die adlersche Organminderwertigkeit, heute vielleicht besser organismische Vulnerabilität, die freudschen psychosexuellen Reifungsvorgänge und das »Arsenal« der jungschen Archetypen, aber auch das Temperament, Gefühlsdispositionen usw.).
2. Die *prädisponierenden Faktoren* oder die so genannten »Primär- oder Initialursachen«, also bestimmte Erziehungsstile und soziale Beziehungskonstellationen (Härte, Vernachlässigung, Verwöhnung, Inkonsequenz, Verwirrung, invalidierende Kommunikation usw.).
3. Die *stabilisierenden Faktoren*, die als Bewältigungs- und Verarbeitungsversuche den Circulus vitiosus der Konflikte erzeugen und perpetuieren, also ineffektive bzw. dysfunktionale emotionale Reaktionen, kognitive Gedankenkonstrukte und volitionale Verhaltensweisen.
4. Die *situativ-auslösenden* Faktoren, also jene Faktoren oder Situationen, die einen Konflikt auslösen, provozieren und vom neurotischen Menschen meist unbewusst konstelliert oder aufgesucht werden.
5. Die *chronifizierenden* oder den Konflikt aufrechterhaltenden Faktoren, die durch Gewöhnung, aber auch besonders durch Gratifikationen, d. h. durch Vorteile (primärer, sekundärer, tertiärer, quartärer Krankheitsgewinn), des Weiteren durch Verdrängung, Abspaltung, Isolierung der Angst machenden Impulse unterhalten werden; dies wiederum bedingt eine Automatisierung des Konfliktverhaltens.
6. und schliesslich die *generalisierenden oder irradiierenden* Faktoren, die eine Ausweitung der Fehlverarbeitungen auf andere Lebens- und Funktionsbereiche bedingen.

In der Verhaltenstherapie finden besonders die Faktoren 3, 4 und 6 Beachtung, z. B. kognitive Fehlverarbeitungen; in der Tiefenpsychologie eher die Faktoren 2, 4 und 5. Es ist klar, dass eine adäquate Therapie alle Faktorenebenen berücksichtigen muss.

Auf diesem Hintergrund unterscheidet *J. H. Schultz* (1963,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

S. 231–249) in seinem umsichtigen und differenzierten, leider heute vergessenen Buch gewisse Grundformen von Neurosen und ihnen entsprechende Konflikte:

– Die *exogenen Fremdneurosen*, meist durch außerpersönliche Umweltfaktoren bedingt. Sie sind Gegenstand vor allem der Psychotraumatologie, so etwa die durch Misshandlung, Missbrauch, Verfolgung, Folter, Unfall, Krieg usw. bedingten Leiden. Ihnen entsprechen allopsychische Konflikte.
– Die *physiogenen Randneurosen (oder »Lernneurosen«)*, bedingt durch falsche Gewöhnung und Konditionierung. Wer z. B. dem Weltbild des Hedonismus folgt, also glaubt, das höchste Gut sei die augenblickliche Lust, das Vergnügen, das Angenehme und Bequeme, und dies nicht nur glaubt, sondern täglich »einübt« und gleichsam »einfleischt«, der wird zwangsläufig von der Härte der Existenz eines Besseren belehrt. Den Randneurosen entsprechen die vor allem leibbezogenen physio-psychischen Konflikte.
– Die *psychogenen Schichtneurosen*, denen »endopsychische Konflikte«, d. h. unbewusst-affektive Ambivalenzen, zugrunde liegen. Verschiedene Bedürfnissysteme, Antriebe, Wünsche und Ängste, Ich und Über-Ich geraten hier in Gegensatz und bekriegen sich gegenseitig. Alle klassischen Neurosen bzw. neurotischen Konflikte gehören hierher: die »Hysterie«, die Zwangsneurose, die depressive Neurose, die Angstneurose und die schizoide Neurose.
– Die *charakterogenen Kernneurosen* mit ihren so genannten »autopsychischen Konflikten«, die das Ganze der Person, ihren Gesamtcharakter schwer betreffen, ohne dass der Betroffene ein echtes Krankheitsbewusstsein besäße, weswegen er mehr an Anderen als an sich selbst leidet und darum seine Störung projiziert, zwanghaft wiederholt und vertieft, sodass sein Lebensgang fast schicksalsmäßig in die Irre geht. Hierher zählen alle Persönlichkeitsstörungen, Süchte und Perversionen.

Neuere Konzepte versuchen praxisrelevante Grundkonflikte aus der Fülle des Lebens herauszuarbeiten und faktorenanalytisch zu bestimmen, so die tiefenpsychologisch orientierte OPD (operationalisierte psychodynamische Diagnostik, 2001). Sie nennt sieben Konflikte, in welchen sieben Grundthemen des Lebens anklingen:

- Autonomie-Abhängigkeitskonflikt
- Unterwerfungs-Kontroll-Konflikt
- Versorgungs-Autarkie-Konflikt

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

- Selbstwertkonflikte
- Schuldkonflikte
- Ödipale Konflikte
- Identitätskonflikte
- schließlich die eingeschränkte Gefühls- und Konfliktwahrnehmung

Der letzte Punkt veranlasst zur Überlegung, ob nicht auch sein Gegensatz – die übermäßige Konfliktwahrnehmung, ja Konfliktsuche, die Streitsucht (Querulantentum, Kohlhaaskomplex) – mit in die Reihe aufgenommen werden sollte. Natürlich fragt sich, wieso es gerade diese sieben und nicht andere sind; denn solche sind durchaus denkbar und empirisch feststellbar, so die Nähe-Distanz-Konflikte, Motivations-Normations-Konflikte, Aktion-Kontemplations-Konflikte, Vertrautsein-Fremdheits-Konflikte, Freiheit-Ordnungs-Konflikte, Unendlichkeitssehnsucht-Endgültigkeits- (Tod-) Konflikte, Individuum-Gemeinschafts-Konflikte, Mann-Frau-Konflikte, Tradition-Neuerungs-Konflikte, Verstand-Gefühlskonflikte usw. Die Forschung ist hier gewiss noch nicht an ihr Ende gekommen.

Von besonderer Bedeutung ist die psychoanalytische Konflikttheorie, die auf der fundamentalen Unterscheidung von Bewusstsein und Unbewusstem fußt und davon ausgeht, dass Unlustvoll-Angstmachendes vom Bewusstsein ins Unbewusste verdrängt wird, dort aber nicht zur Ruhe kommt, sondern ins Bewusstsein zurückzukehren strebt, um von diesem anerkannt, beachtet und integriert zu werden. Es liegt also ein echter Kampf vor, der zu inneren Spannungen und zu Symptomen führt, solange keine Aussöhnung stattfindet. Unter dem Unbewussten verstand Freud den Ort der – verpönten – Bedürfnisse und Wünsche und bezeichnete es mit »Es«. Heute wissen wir, dass erstens auch Ichfunktionen, das Denken z. B., zu großen Teilen unbewusst abläuft, ja verdrängt werden kann, und dass zweitens Wünsche keineswegs eshafter, sondern ichhafter Natur sind. Ja selbst die leiblich-instinkthaften, insofern »eshaften« Bedürfnisse wie Essen und Sexualbetätigung können nur im Bewusstsein und also auch im Verdrängungsbewusstsein Relevanz erlangen, wenn sie vom Ich wahrgenommen, aufgenommen und ihrer Befriedigung zugeführt werden. Der Konflikt findet also nie nur zwischen einem Ich und einem Es, sondern immer innerhalb des Ichs statt, zwischen einem Wunsch-Ich etwa und einem Gewissens-Ich. Es ist klar, dass hier nur Heilung mög-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lich ist, wenn der Betroffene bereit ist, auch seine geheimsten Regungen und Strebungen ins Bewusstsein zu heben und in sein sonstiges Selbstbild zu integrieren. Neurose ist so gesehen immer »Lüge« bzw. Selbsttäuschung, allerdings aus Angst, Not und Schwäche und zum Zweck, die psychische und meist auch soziale Integrität aufrecht zu erhalten (und unter Vermeidung bzw. Verweigerung von Wandlung und Entwicklung).

Vergessen wir schlussendlich nicht, dass es neben den individualpsychologischen Konflikten die mit diesen unendlich verwickelten sozialpsychologischen, wirtschaftlichen, politischen und rechtlichen Konflikte gibt, die allein auf psychologischem Wege nicht erfasst werden können, sondern durch eine sozioökonomische und politische Analyse aufgeklärt werden müssen.

Alles in allem bleibt das Grundwesen des Konfliktes – sein Ambivalenzwesen – in allen seinen Ausformungen erhalten: Er provoziert einerseits die beteiligten Parteien, Stellung zu beziehen und ihre kreativen Reserven zu zeigen, und kann so zu Klärung und Weiterentwicklung beitragen; zugleich aber gefährdet er andererseits die Betroffenen und droht, ihnen Schaden zuzufügen, sie zu hemmen, zu verletzen, sie in ihren Möglichkeiten und ihrem Wachstum zu beschädigen. Das gilt sogar von Sport- und Spielkonflikten, die ja oft mit Verletzungen einhergehen. Darum ist stets Wachsamkeit und Achtsamkeit im Umgang mit Konflikten gefordert – es braucht ein Konflikt- und Krisenmanagement, vor allem in komplexen Fällen, die heute innerhalb von Partnerschaften, Familien, Arbeitsverhältnissen und politischen Situationen der Normalfall sind. Wer Konflikte lenken und lösen will, muss sie wahrnehmen und verstehen können; dann aber benötigt er auch ein ganzes Arsenal von Instrumenten, Konflikte spezifisch zu »handlen«. Das zu erforschen ist Aufgabe einer Pragmatik und Ethik der Konfliktbewältigung, die wir hier nicht geben, höchstens hie und da einmal andeuten können.

Mit dem Konflikt haben wir den letzten Modus der Affliktionsformen betrachtet. Es hat den Anschein, dass damit eine gewisse Vollständigkeit erreicht ist, zumindest gibt dieser »Kalkül« ein recht differenziertes Werkzeug an die Hand. Ich bin auch der Meinung, dass alle genannten Leid stiftenden Wechselwirkungsformen übergreifend in allen drei Sphären des Bios, der Psyche und der Sozietät, ja der noetisch-idealen Welt der Werte vorkommen. Überall kann es Traumatisierung, Entbehrung, Entzug, Hemmung, Konflikt geben, sowohl die

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Psyche als auch der Leib als auch die Gesellschaft können davon betroffen werden. Darin wurzelt die Möglichkeit einer umfassenden Damnologie (Schadenslehre) und Affliktionstheorie.

ÜBERSICHT

Der extrapathische Kausalnexus und seine Formen

Reiz (input) → Subjekt (Transformation) → Reaktion (output)

Daraus ergeben sich grundsätzlich die drei Phasen:

↓

1. Affektion/Konfrontation: Bedürfnisstörung

2. Leiden: Emotions-/Kognitionsantwort/
frustraner Handlungsversuch

3. erfolgreiches Handeln (Überschreitung des »Rubikon«)

die weiter in folgende Unterphasen aufgegliedert werden können:

1. Erleiden eines Störreizes, d. h. Konfrontation einer nichtintegrierten Wirklichkeit mit je meinem Selbst-Welt-Entwurf und Wahrnehmung des Leids (Leidposition);
2. pathisch-emotionales Werturteil (emotionale Leidnegation) mit der Verwünschung des Leids;
3. vergebliche Aufhebung des Leids (willentliche Leidnegation) und (oft) diffuser Besserungs- oder Heilwunsch, woraus die Leidenszwietracht entsteht;
4. evtl. Enttäuschung und gesteigerte Zwietracht im Leiden (Leidensdiskrepanz);
5. mögliche Affekt- oder Reaktionsgefühle des Leidens (Ärger, Wut, Trauer etc.)
6. mögliche kognitive und volitionale Reaktionen, die das Leiden überwinden können und damit einen neuen Gleichgewichtszustand herstellen (vgl. Schrauth's emotional-vegetativer Kreislauf; vgl. Überschreitung des »Rubikon«).

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Erleiden und seine Formen
(singulär oder prozessual)

Erleiden/Irritation/Affektion/Affliktion

Einfache Affektion/Irritation + Überforderung + Trauma + Frustration + Deprivation + Privation + Hemmung + Störung + Konflikt

Das Gefüge von Erleiden-Leiden-Reaktion

Leidursache →	**Leidverarbeitung** →	**Leidensreaktion**
(Spannungszunahme)		(bei Erfolg: Spannungsreduktion)
Störreiz/Affektion/ Affliktion der 9 Leid-Zufügungen	Konfrontation Wahrnehmung mit Grenzerfahrung bzw. Teilvernichtung Abwertungsurteil	Verwünschungsimpuls Besserungswunsch Handlungsimpuls evtl. Enttäuschung evtl. Affekte evtl. kognitive Reaktionen evtl. Handlungen

(alles Eventuelle ereignet sich nicht mehr simultan, sondern folgt schon sukzessiv in der Zeit)

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

XV. Sinn und Unsinn des Leidens

»Wer ein Warum zu leiden hat,
erträgt ein jedes Wie.«
(Nietzsche)

1. Allgemeine Vorbemerkung

Ein Mensch, der leidet, wird, wenn er sein Leid als sinnlos oder sinnmangelhaft erlebt, von der Frage nach dem Sinn des Leidens umgetrieben. Was hier mit Sinn intendiert wird, ist ein Zusammenhang, der den Unsinn des Leids gleichsam überwölbt und ihm »sekundär« einen Platz im Leben, eine verstehbare, »passende« Stelle zuteilt und ihm dadurch einen »höheren« Sinn verleiht. Oft erfolgt dies in Gestalt eines existenziellen Zweckzusammenhangs: Das Leid soll dann nützlich, d. h. dienlich, für die Erreichung jenes höheren, umfassenderen, oft verborgenen Sinnes sein, der durch seine »Weihe« das Leid rückwirkend »rechtfertigt«, sinnhaft macht. *Hauser* (2004, S. 149) spricht in diesem Fall vom emphatischen oder existenziellen Sinn und grenzt ihn vom formalen oder Systemsinn ab, der mehr einen sachlich-funktionalen Charakter hat. So besitzt jedes Element in einem System, z. B. eine Schraube in einer Maschine, einen Funktionssinn, aber keinen existenziellen Sinn. Das Wort Sinn kann aber in noch ganz anderen Zusammenhängen gebraucht werden und meint dann in einem Falle soviel wie »Bedeutung«, in ethischen Zusammenhängen »Wert« und im praktischen Kontext »Ziel« oder überhaupt soviel wie »Bedeutsamkeit«. Gibt es diesen Sinnarten gegenüber nun aber auch einen »Grundsinn« von Sinn?

Durchaus. Doch ist dieser nicht mehr definierbar, sondern nur noch aufzeigbar, da er jeder möglichen Definition zugrunde liegt. Sinn meint hier alles, was nur irgendwie erfahrbar, anschaubar, auffassbar, »verständlich«, intelligibel ist. Und das ist, recht betrachtet, alles und jedes. So hat schon eine einfache schlichte Farbe, z. B. ein Veilchenblau, diesen ihren einmaligen Farbsinn; eine Zahl diesen ihren Mengen- und Zahlsinn; der logische Zusammenhang der Unterordnung diesen seinen Relationssinn; ein Punkt seinen mathematisch-geometrischen

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Punktsinn; das Gefühl der Trauer seinen spezifischen Gefühlssinn usw. Nur das Nichts kann vollständig sinnlos, sinnbar sein, doch nichts Seiendes, insofern wir dieses erfahren, wissen, denken, erschließen, ahnen oder vermuten können. Damit fallen Sein und Sinn aber klar ersichtlich zusammen, sodass wir mit gutem Recht von Seinssinn und Sinnsein im fundamental ontologischen Sinne sprechen dürfen. Ein total sinnloses, sinnbares Sein wäre ein Sein, das nicht anschaubar, nicht erfahrbar, nicht denkbar, nicht fühlbar ist, und das eben ist unmöglich. Allem Zweck-, Funktions-, Ziel- und Bedeutungssinn voraus liegt demnach das *Sinnhafte schlechthin*, das Seiende in seiner konkreten Fülle, in seinen fundamentalsten Zusammenhängen und in seiner konkreten Gestalt. Ohne inneren Gehalt, ohne Zusammenhang und ohne Gestalt ist ein Seiendes, gleich in welchem Seinsrang, sachlich unmöglich und erkenntnismäßig unzugänglich. Dass diese tiefste Sinnebene jene höheren, also die funktionalen und die emphatisch-existenziellen, fundiert, ersehen wir leicht, wenn wir die sekundären Sinnzusammenhänge auf ihren Grund hin durchschauen. Ein Beispiel: Jemand gebraucht einen Hammer, um einen Nagel in die Wand zu schlagen und daran ein Bild aufzuhängen. Also dienen Hammer und Nagel dem Zweck und Ziel, ein Bild aufzuhängen. Sie sind dafür tauglich, dafür nützlich, dienen einem Zweck. Dies ist der bekannte Nutzen-Zweck-Zusammenhang, der hier als Nutzen- oder Zwecksinn fungiert. Aber welchen Sinn hat dieser selbst? Natürlich einen ganz anderen, nämlich z. B. die Betrachtung des Bildes und die Freude an dem, was das Bild zeigt. Diese Freude ist aber kein Zwecksinn mehr, sondern ein »Selbstsinn«, ein unmittelbares Sinnerlebnis, das durch den Hammer oder den Nagel oder auch das Bild nicht erklärt werden kann. So hat jedes Seiende einen, eben *seinen unmittelbaren* Sinn, nämlich das zu sein, was es ist, und so zu sein, wie es ist. Ohne dieses Sinnfundament könnte nichts einen Zweck-, Nutzen-, Funktions-, Ziel- oder Bedeutungssinn haben. Wenn wir sagen, das Wort »Haus« bedeutet etwas (nämlich ein bestimmtes Gebäude), dann basiert dieser Sprach- oder Bedeutungssinn auf der Sinntatsache, dass die Laut- oder Schriftzeichenfolge »H-a-u-s« erstens als rein akustisches oder optisches Phänomen bestehen kann, also akustischen oder optischen Sinn hat, und dass es zweitens in Dienst für eine sprachlich-symbolische Bedeutungsvermittlung genommen werden kann (was z. B. im Falle eines bloß gedachten Lautgebildes nicht möglich ist). Gerade die Sprache kann sich nicht konstituieren, ohne auf einen unmittelbaren Seinsgrundsinn zu rekurrieren.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hauser (2004) stößt in seiner umfassenden und hoch differenzierten Arbeit leider nicht auf diese Grundschicht von Sinn, sondern bleibt weitgehend in der Sphäre des existenziellen Zwecksinnes von Leben und Leiden stecken. Daher kann er auch nicht die fundamentalen Sinnschichten des Leidens aufdecken. Das mindert seine Arbeit nicht, aber ihr Schwerpunkt liegt zweifellos bei der emphatischen Sinnermittlung des Leidens, also bei der Frage, inwieweit Leid einen (sekundären) Sinn für einen umfassenderen Lebenszusammenhang hat oder haben kann. Das bedingt, dass er die tiefste Sinnstruktur des Leidens nicht voll und klar entfalten kann, obwohl er, wie ich schon früher erwähnt hatte, Wesentliches sieht.

2. Der Seinsstruktursinn des Leidens

> »Der Sinn des Leids ist der wunde Punkt, das Fragezeichen, das Ewigverneinende, aber auch das Ewigan spornende und Vorwärtstreibende und als solches das Ewigbejahende. Er ist das Ewighungernde, aber auch das Ewignagende, Beißende, Fressende; das Ewigfragende, aber das Ewigantwortende. Eben das ist sein Sinn.« (*Diederichs* 1930, S. 49)

Der Sinn des Leidens umfasst zunächst nicht mehr als das spezifische So-Sein des Leidens, seine Struktur, seine Beschaffenheit und das, was dieses So-im-Leiden-Sein zu überwinden strebt, und primär nicht das, was das Leiden sekundär im Sinne einer Zweckhaftigkeit[1] »sinnvoll« macht, kompensiert und aufhebt. Damit umfasst der Sinn des Leidens vor aller »höheren Sinnweihe«, die sehr oft den »banalen« Seinssinn des Leidens überdeckt und verzerrt, seine Seinsstruktur und deren immanente Seinsdynamik. Was heißt dies genauer?

Nun. Die Seinsstruktur des Leidens wurde erstens über das Geschehen des Erleidens (Pathos, Affektion) bestimmt, also über die Möglichkeit, ja Fähigkeit des Menschen, »Objekt« eines Widerfahrnisses sein, d. h. Anderes erfahren und erleiden zu können, sei es förderlich, sei es schädlich, sei es neutral. Ohne die Fremdbestimmbarkeit des Menschen wäre Leiden unmöglich. Demnach ist das Erleiden die notwendige, obgleich nicht zureichende Voraussetzung jeden Leidens.

[1] Über diese sekundären Sinndimensionen hat *Jan Hauser* in seinem Werk »Vom Sinn des Leidens« (2004) eine umfassende Studie geliefert.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Darin liegt schon ein tiefer Sinn, denn nur über die Möglichkeit des Erleiden-, und damit Empfangenkönnens sind Kommunikation und Wechselwirkung, Wirken, Leiden, Arbeit und Glück möglich. Der tiefste Sinn aber, der durch die Konstellation des Erleidens vermittelt wird, ist die Anbindung des menschlichen Daseins an ein Ursein, durch das der Mensch sein Dasein erhalten, »erlitten« hat. Wohl sind wir im Lichte des Gewordenseins, des Erleidens grundhaft abhängige Wesen, aber genau darin liegt unsere ontologische Rückbindung, »religio«, an einen zureichenden Seinsgrund, dem wir uns verdanken. Der Mensch ist erst Objekt, dann Subjekt, und als Objekt kann er nicht aus dem Nichts stammen.

Zweitens bestimmten wir das Leiden als dynamisch-dialektisch-statische Diskrepanz, in die fünf grundlegende Leidenscharakteristika eingebettet sind. Die lebendig-dynamisch-diskrepante Einheit des Leidens wird durch die unfreiwillig-erlittene bzw. widerwillig hingenommene Leidbejahung (vor allem in der Wahrnehmung des Leid-Übels) und durch die freiwillig-vergebliche Leidverneinung (vor allem in der Wertung und im ohnmächtigen, das Leiden zu überwinden bestrebten Aufbegehren gegen das Leiden) in der Einheit der umfassenden Leidensdiskrepanz mit ihren fünf Urmomenten des Mangels bzw. der Leere, des Zwiespaltes oder Risses, der Spannung, der Lähmung, der Hemmung oder Ohnmacht und der Zwietracht, Unruhe oder dem Konflikt formiert.

In dieser Fassung sind alle wesentlichen Elemente für die Bestimmung des Leidens im Allgemeinen und im Grundlegenden enthalten, vor allem das ohnmächtige Erleiden, die innere Diskrepanz, das Mangelerleben, der Widerstand und das Aufbegehren, dessen Ziel es ist, das Leiden, also sich selbst als Leidenden, zu transzendieren, was allerdings zunächst aus eigener Kraft nicht gelingt. Wie zu sehen ist, stoßen wir auf eine Fülle von *sinnhaften*, weil intelligiblen, verständlichen, wenn auch nicht sinnvollen, sondern sogar wesenhaft sinnmangelhaften Momenten, so vor allem in den Momenten

– der Leere (die sinnhaft auf die Fülle bezogen ist),
– des Zwiespalts (der sinnhaft auf die Einheit und Kohärenz bezogen ist),
– der Ohnmacht (die sinnhaft auf Können und Macht bezogen ist),
– der Hemmung (die sinnhaft auf Bewegung, Kontinuität und Entfaltung bezogen ist)

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– und der Zwietracht im Leiden (die auf Ruhe, Frieden, Kohärenz, Harmonie bezogen ist).

Im Verlangen dagegen, das Übel zu überwinden, regt sich dann schon ein sinnschaffendes Moment, in dem ein Streben nach selbstbestimmter, also freier Lebensgestaltung und nach innerer Einheit und erneuerter Kohärenz mitgesetzt ist. Solange ich leide, ist die Leidüberwindung, also die Wiederherstellung von fragloser Selbstfülle und Selbsteinheit, zwar nicht unmittelbar möglich, aber sie wird mit Nachdruck erwünscht, und in vielen Fällen ist ihre praktische Durchsetzung auch möglich. Wird aber das Leid real überwunden, dann wird in vollwirklicher Weise *neues Sein* geschaffen und also neuer, vollerer Sinn. Drei Fälle sind hier denkbar.

Erstens kann es gelingen, eigene, bisher schlummernde oder unreife Ressourcen und Kräfte zu wecken, sodass der Betroffene aus sich selbst das Leiden überwindet. Zweitens können Ressourcen, die außerhalb des Betroffenen in der Welt – z. B. als physische und soziale Hilfen – bereit liegen, zur Leidüberwindung genutzt werden, so z. B., wenn ein Patient durch Ärzte Hilfe und Heilung erfährt. Und drittens gibt es Leiden, die weder durch den Betroffenen noch durch Anderes bzw. Andere gelindert oder beseitigt werden können, schlicht weil sie alle menschliche Macht übersteigen. Hier vertrauen die religiösen Menschen auf einen überweltlichen Beistand, in welcher Form auch immer, z. B. als Sichergeben im Falle unheilbarer Krankheit, während sich die unreligiösen Menschen einem Amor fati oder der verzweifelten Resignation überlassen. In allen drei Fällen wird neues Sein erzeugt und damit neuer Sinn eröffnet: Im ersten Fall erweckt der Betroffene in sich selbst neue Seins- und Sinnpotenzen; im zweiten Fall entstehen neue Formen des Miteinanderseins; und im dritten Fall öffnet er sich einer höheren Macht, einer Gnade oder einem Schicksalsgesetz (der Moira z. B. bei den Griechen).

Die letzten, natürlich erst in der »Metaphysik« voll ermittelbaren Wurzeln des Leidens – das Geschaffen- und Gewordensein, die Welt- und damit Unheilsausgesetztheit des Menschen, die Unwissenheit der Vernunft, das Fehlgehen der Freiheit, die Unvereinbarkeit der pluralen Interessen, die Ungewissheit der Zukunft – offenbaren mit ihrer Eigenart zugleich grundlegende Sinndimensionen des Leidens: Denn nur was nicht schon immer ist, sondern entsteht und sich entwickelt, kann in die Irre gehen; nur was nicht allein in und für sich lebt, sondern einer Welt und anderen Kräften ausgesetzt ist, kann Unheil erleiden; nur

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

was nicht allwissend ist, sondern erst Licht ins Dunkel seiner Existenz zu bringen hat, kann sich irren und getäuscht werden; nur was in seiner freien Selbstbestimmung nicht allmächtig ist, kann abirren und schuldig werden; und nur was in die unbestimmte Zukunft hinein leben muss, kann in Lähmung verfallen und an seinen Aufgaben scheitern. Damit aber sind *implizit* letzte Sinndimensionen formuliert: der Ursprung des Geschaffen- und Gewordenseins (metaphysische Kausalität); die Vielfalt der Interessen, ihr Antagonismus und Kampf, doch auch die Möglichkeit von Auseinandersetzung, Gespräch und Kompromiss in der Welt (Pluralität des Kosmos); die Wahrheitsmöglichkeit und Seinsverbundenheit der Vernunft (Intelligibilität des Seins); die Versöhnung von Freiheit und Macht im Guten (Reifung und Erfüllung der Freiheit); und das Aufgegebensein der Existenz, d. h. die Pflicht zur Realisierung letzter Daseinsaufgaben, letzter transzendenter Aufträge (Ontoteleologie des Seins). Wären diese Sinndimensionen nicht im Leben selbst wirksam, dann wäre es unmöglich, an ihnen zu scheitern und an diesem Scheitern zu leiden. Daher gilt: *Wer an irgendeiner dieser Sinndimensionen leidet, der setzt ihre reale Gültigkeit voraus.*

Leicht ersichtlich wird aber nicht nur dies vorausgesetzt, sondern mit diesen und in diesen Sinndimensionen wird notwendig ein *absolutes Sein* mitgesetzt, von dem alles verletzbare, mangelhafte und leidende Sein umfasst ist und in das es einzugehen strebt. Das kann manchmal schon auf Erden in Meditation, Gebet und mystischer Versenkung erfahren werden. Und recht betrachtet zielt jedes Leiden, oft unbewusst oder im Geheimen, darauf, weshalb es sich im letzten Grunde eine absolute Transzendenz eröffnet und sich damit – wie *Meister Eckehart* sagt – als das schnellste Pferd auf dem Wege zu Gott erweist. Doch in der Welt ist viel, ja viel zu viel Leiden, viel natürliches Leiden wie z. B. das Reifungsleiden, dem das Kind durch Enttäuschung, Verzicht, Begrenztheit und Irrtum unvermeidlich ausgesetzt ist, aber auch viel »unnatürliches«, schädliches und letztlich unnötiges Leiden, wie es durch Grausamkeit, Rücksichtslosigkeit, Bosheit, Neid usw. verursacht wird. Die Welt zeigt sich da immer noch (und wohl für lange), wie viele Mythen lehren, als eine fremde Wüste, gezeichnet vom Verlust des Paradieses, von Unbehaustheit und metaphysischer Verlorenheit. Ja sie ist, wie *Heraklit* überspitzt sagt, ein wahrer Kriegsschauplatz verschiedener endlich-egoistischer Interessen, deren Ausgleich eine übermenschliche Aufgabe darstellt.

Aus all dem wird ersichtlich, dass das Leiden nie Selbstzweck sein

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und nie Selbstsinn haben kann, sondern alles Leid soll in uns und um uns her, wie es auch Nietzsche mit seinem heroischen Menschenbild erstrebte, das größere und edlere Sein wecken, oft im Kampf um bessere innere und äußere Verhältnisse, oft in der gelassenen Ergebung ins Unabänderliche. Die Erweckung der letzten Güte, Wahrhaftigkeit und Liebesfähigkeit in uns ist aber immer anzustreben und kann im Grunde durch nichts Innerweltliches verhindert werden, das lehren uns die Sterbenskranken, die Unheilbaren, die Behinderten und viele Verfolgten und Gefolterten, wie z. B. *Nelson Mandela*, der große Befreier und Versöhner Südafrikas. Und so gesehen kann das Leid zu einem der größten Erzieher des Menschengeschlechtes werden, dessen Ziel die Heimkehr in den Urgrund des vollkommenen Seins ist. Ob wir allerdings dieses Pferd besteigen oder gekränkt und verbittert in den Stall stellen, das liegt allein an uns, da kann auch ein Gott nichts erzwingen. Denn er will unsere Freiheit, nicht unsere Knechtschaft. Davon – und mehr natürlich noch von dem Urproblem der Rechtfertigung Gottes im Angesicht des Leids – wird in der »Metaphysik des Leidens« zu handeln sein. Darum haben diese Ausführungen über Sinn und Unsinn des Leidens einen an dieser Stelle nur vorläufigen und propädeutischen Charakter.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

XVI. Die Stellung der phänomenologischen Ontologie des Leidens im Leben und im Reich der Wissenschaften

1. Das Leiden innerhalb der Lebenszweige

Auf unserem langen Weg von der einfachsten und ärmsten, der nicht-eigentümlichen zur komplexesten und reichsten, der eigenartigen Seinsstruktur des Leidens haben wir erkannt, dass das Phänomen »Leiden« insofern keine bloß spezielle Lebensgegebenheit ist, als es in allen Lebensbereichen, Lebenszweigen und in allen Lebensphasen anzutreffen ist. Ob jung oder alt, Mann oder Frau, ob Wissenschaftler, Tatmensch oder Künstler, ob Einzelner oder Gemeinschaft, ob Gesunder oder Kranker – Erleiden und Leiden gehören zum alltäglichen Daseinskampf. Vor allem ist hervorzuheben, dass das Leiden in allen drei Hauptlebenszweigen – im pragmatischen, theoretischen und poietischen Lebenszweig – auftaucht und sich entsprechend der komplexen Verzweigung, Verflechtung und Verwicklung dieser Lebenszweige selbst mit verzweigt, verflicht und verwickelt.

Und doch erkannten wir, dass im Leiden – über die Stufen der Betroffenheit, des Leidverwünschens und der daraus entfalteten Leidensaffekte – der *poietisch-emotionale Lebensaspekt*, also die *eigenartige Gefühlsgestaltung* die dominante Rolle spielt. Im Leiden gestalten wir uns seelisch, leiblich und intersubjektiv in fundamental-selbstresonanter Weise. Seine Aktivität besteht nicht primär in Tat und Veränderung – obgleich das Leiden dahin drängt –, sondern in der *Selbstgestaltung, im Sich-Selbst-So-und-So-Befinden, im Sich-in-Schwingung-Versetzen, ja in einer Art »Selbstempathie« angesichts eines Übels, das erlitten wird.*

Dieses Sich-Befinden, Sich-Stimmen und Sich-Spüren ist aber nicht nur Verhängnis oder Fremdbestimmung, sondern – wenn auch reaktiv-gefühlshaft – *Selbstbestimmung*, die von vielen inneren und äußeren Variabeln abhängig ist. Mit diesem poietisch-gestaltunghaften Kern tritt das Leiden dann in einen der drei Lebenszweige bzw. in deren

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verflechtungsgestalten mitgestaltend ein: in die überwiegend praktische Alltags-, Arbeits-, Wirtschafts- und Technikwelt, in den überwiegend theoretischen Lern- und Lehrbetrieb, in die überwiegend praktische Politik und Jurisprudenz, in den überwiegend praktischen Sport, in die überwiegend poietische Kunstszene, in das überwiegend praktische und ethische Religionsleben usw.

Somit erweist sich klar und deutlich, dass das Leiden ein *umfassendes und durchdringendes, man möchte mit den Worten des Dichters Euripides*[1] *fast sagen, universales und unvermeidliches Lebensphänomen* ist, dem wir theoretisch nur dann gerecht werden, wenn wir ihm, wie wir das bei der Ermittlung der eigenartigen Grundstruktur des Leidens getan haben, in alle Lebenszweige bis in seine Gründe hinein folgen. Um uns allerdings in dieser schon äußerst komplexen und komplizierten Welt nicht zu verlieren, waren die nichteigentümlichen und eigentümlichen Voruntersuchungen unumgänglich, denn sie führten uns in die einfachsten phänomenologischen bzw. ontologischen Grundlagen des Leidens ein.

Es liegt auf der Hand, dass das Leiden, insofern es sich so weit verzweigt wie das Leben selbst, unmöglich in allen seinen Facetten beschrieben werden kann. Das wäre die Aufgabe der Spezialwissenschaften, etwa der Psychotherapie, der Medizin, der Soziotherapie, der Kunstlehre usw. So kann ein angehender Schreiner nur in einer Schreinerlehre die Möglichkeiten, Schwierigkeiten, Grenzen, Nöte und »Leiden« seines Berufes kennen lernen und gelehrt bekommen, das kann nicht unsere Aufgabe sein.

2. Die Phänomenologie des Leidens als Wissenschaft

Ganz anders verhält es sich mit der Phänomenologie des Leidens *als Wissenschaft*. Zwar kann auch ihre Entfaltung mühevoll und leidvoll sein (und war es für den Verfasser auch), aber sie muss es nicht sein; sie kann auch ganz ruhig und organisch von statten gehen. In jedem Falle gehört sie in das Leben der Theorie, also in den auf Erkenntnisgewinn bezogenen theoretischen Lebenszweig. Denn sie will ja wissen und bestimmen, was das Leiden als solches sei. Bedient sie sich dann – über jenes Erkenntnisstreben hinaus – erstens einer *Methodik*, die sachlich

[1] »Kein Mensch lebt ohne Leid … überall ist Leid.«

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

allgemeingültig und subjektiv-allgemein nachvollziehbar ist, und gelingt es ihr zum zweiten, mittels dieser Methodik eine *verbindliche Seinsstruktur des Leidens* aufzudecken, dann darf sie sich den Rang einer Wissenschaft zuerkennen. Ich bin so unbescheiden, das für meine Arbeit zu beanspruchen.

3. Die Stellung der Phänomenologie des Leidens innerhalb der wissenschaftlichen Welt

Auf diesem Hintergrund lässt sich die Frage aufwerfen, welche Stellung die Phänomenologie des Leidens in der Wissenschaft einnimmt? Darauf ist nicht einfach zu antworten.

Da sich die Phänomenologie des Leidens zunächst nur mit einem einzelnen Phänomen beschäftigt, darf und muss sie als *Einzel- bzw. Spezialwissenschaft* bezeichnet werden. Da sie jedoch andererseits diesem Einzelphänomen bis in seine *phänomenologisch-ontologischen Wurzeln* und schließlich in alle Lebensbereiche nachspürt und nachgeht, erhält sie einen *philosophischen*, d. h. grundlegenden und umfassenden, Charakter, sodass sie als *grundlegende Spezialwissenschaft vom Leiden, also – wie eingangs gesagt – als Zwischenwissenschaft mit einer regionalen Ontologie* bezeichnet werden muss. Letzteres wird dann vor allem im Hinblick auf die Medizin, ja überhaupt alle Therapeutik entscheidend. Denn diesen fehlt ohne eine Lehre des Leidens das Fundament, wogegen die gesamte Philosophie des Leidens mit diesem Fundament – neben ihrer zweifellos vorhandenen rein theoretischen, d. h. selbstzwecklich erkenntnisgebenden, Seite – eine auf die Praxis bezogene Funktion erhält, durch die sie als *angewandte Wissenschaft, und zwar als die für alle Therapeutik angewandte Leidenswissenschaft* figuriert.

In diesem Rahmen können wir versuchen, das Verhältnis der Phänomenologie des Leidens zu den *Natur- und Geisteswissenschaften* zu klären. Da das Leiden im Kern eine seelisch-geistige Realität ist, die in vielen Fällen auch ohne jegliche leibliche Beeinträchtigung vorkommt, fällt die Entscheidung für die Geisteswissenschaft nicht schwer, obwohl nicht übersehen werden darf, dass sich jedes Leiden, wenn auch nicht unbedingt krankhaft, im Leib (und damit in der Natur) auswirkt und dass wesentliche Bedingungen vieler Leidensgestalten in der Leiblichkeit und Naturverbundenheit des Menschen liegen. Erinnert sei an die

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schwachstelle des unteren Rückens oder an das Altern, überhaupt an die engen naturgesetzlichen Grenzen, innerhalb derer der menschliche Leib besteht. Trotzdem, das Leiden als solches ist und bleibt immer eine (primär) seelisch-geistige Realität, ein Selbstvollzug des Ich, Wir oder Man, das haben wir erkannt und erwiesen. Außerdem gibt es keinen direkten naturwissenschaftlich-empirischen Zugang zum Kern des leidenden Ich oder Wir – es lässt sich weder von außen beobachten noch messen, sondern es bedarf der *Selbstanschauung, der introspektiven Schau und Analyse, der Mitteilung und des Gespräches*, die immer geistig, innerlich und reflexiv, dann natürlich auch, so in Mimik, Gestik und Sprache, äußerlich werden und intersubjektive Realität annehmen. Da sich das Leiden schon unwillkürlich zumeist leiblich, sprachlich und im Verhalten ausdrückt, wird es über diese Medien dann anschaulich und sogar messbar. Alle psychologischen Tests beruhen auf dieser Tatsache.

Wir halten also fest: Die Phänomenologie bzw. überhaupt die Philosophie des Leidens ist primär eine *Geisteswissenschaft*, die dann so verschiedene Bereiche wie die Phänomenologie, Metaphysik, Ethik, Psychologie und Soziologie des Leidens umfasst. Dass sie – wenn sie dem Leiden in seine physischen Weltwirkungen folgt – zur *Naturwissenschaft* wird, so im Rahmen der Medizin, sollte selbstverständlich sein. Nur wäre es irrig, allein auf den physischen Wirkungen des Leidens eine Philosophie und Wissenschaft vom Leiden erbauen zu wollen. Ähnliche Fehler werden heutzutage in der Psychologie begangen, z. B. wenn man sie auf die Neurowissenschaft zu reduzieren sucht.

Soviel sei zur Stellung der Phänomenologie des Leidens innerhalb der Wissenschaft überhaupt gesagt. Da wir diese Studie aber schon mit ihrem Titel explizit in den Horizont der Philosophie gerückt haben, ist noch ihr Platz innerhalb der philosophischen Wissenschaften zu bestimmen. Wie steht es hiermit?

Da das Leiden eine *vollwirkliche* Realität, also nicht nur ein Moment, eine Seite oder ein Aspekt einer Wirklichkeit darstellt, fällt es als Sachverhalt nicht unter die abstrakten oder vorwirklichen Wissenschaften, also nicht unter die philosophische Grundwissenschaft der Qualität (Totik), nicht unter die philosophische Grundwissenschaft der objektiven Formenlehre (Logik) und nicht unter die philosophische Mathematik, sondern sie gehört wesentlich in die traditionell »Metaphysik« genannte Wirklichkeitswissenschaft. Deren Anliegen ist es, den Grundaufbau der gesamten, auch unsere Sinne übersteigenden

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wirklichkeit zu ermitteln, also z. B. zu klären, was das Werden ist, ob es begonnen hat, zu klären, welche dynamischen Faktoren die Wirklichkeit bewegen und formen, zu klären, woran bzw. worin dies geschieht, zu erhellen, ob es eine letzte Wirklichkeitsquelle und Wirklichkeitsbasis gibt usw. Insofern die Phänomenologie oder überhaupt die Philosophie des Leidens sich in diesem Fragenhorizont bewegt, ist sie eine *Wirklichkeitswissenschaft*, d. h. eine Wissenschaft von einem (voll-) wirklichen Ding, eben dem Leiden als einem wirklichen Erlebnis und wirklichen Geschehen, ja einem selbstgetätigten, damit eigenständigen Selbstvollzug und nicht nur einem angeschauten passiven Phänomen.

Weiter haben wir es in der Philosophie des Leidens mit einer Wirklichkeit zu tun, deren *Seinswurzeln über die unmittelbar phänomenale Erfahrung hinausreichen*, sodass eine Philosophie des Leidens unweigerlich metaphysischen Rang erheischt. Hier dagegen, in der Phänomenologie bzw. Ontologie des Leidens, behandeln wir das Phänomen Leiden nur so weit, wie es durch unmittelbare Anschauung und Analyse zugänglich ist – seine letzten, vor allem tätig-dynamischen Seinsgründe, eben die Seinswurzeln des Leidens, können erst von der Metaphysik des Leidens freigelegt werden. Das wird, wie in der Einleitung dargelegt, mit der Methode der regressiven Analyse geschehen.

In der Phänomenologie des Leidens geht es uns also, das sei immer wieder betont, um die *unmittelbar erfahrbare Seinsstruktur* des Leidens, der offen daliegenden und der verborgenen, und dazu bedienen wir uns wesentlich der vormetaphysischen philosophischen Wissenschaften und Methoden, also der philosophischen Intuition, der Deskription, der analytischen Reduktion und der Induktion. Doch kommen auch die wesentlich *nachmetaphysischen* Wissenschaften wie die Pragmatik, die Theoretik und die Poietik in den Blick, da sie eine phänomenologische Basis besitzen und das Leiden umfassend nur in ihren Horizonten verstanden werden kann. Gibt es doch, wie gesehen, tatsächlich *vorherrschend pragmatische, vorherrschend theoretische und vorherrschend poietische Leiden.* In diesen Wissenschaften kommen vor allem *wesens- und wertschauende* Methoden zum Einsatz.

Schließlich hat sich gezeigt, dass die volle Seinsstruktur des Leidens aus Leidleiden, Leidenswünschen, aus den Leidensaffekten und dem (frustranen) Handlungsimpuls die Einheit von mindestens *zwei vollen zeitlich auseinander hervorgehenden geistigen Wirklichkeiten oder Aktkomplexen* – eben der Betroffenheit, genauer dem aktiven Sichbetroffenfühlen im Leidleiden und dem Leidver- und Heilerwün-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen – darstellt und dass diese diskrepante, zwieträchtig-leidvolle Einheit dynamisch auf eine in sich versöhnte, neue Einheit zustrebt. Wer davon ausginge, dass das Leiden, wie es subjektiv zunächst den Anschein hat, nur eine einfache, gar noch »dumpf-animalisch« sinnliche Angelegenheit ist, der würde sein komplexes Wesen und seinen seelisch-geistigen Sinn verkennen und damit dem leidenden Menschen, ja überhaupt der leidenden Kreatur nie gerecht werden können.

Innerhalb der Wissenschaften taucht sowohl historisch als auch systematisch über die Epochen hinweg eine interessante wissenschaftliche Großstruktur auf, die auf eine einfache und grundlegende Eigenart der Vernunft zurückgeht. Ihrem inneren Erkenntnisinteresse entsprechend sucht sie nämlich zuerst »Äußeres«, d. h. Sachverhalte, Gegenstände, Wirkliches, zu erfassen und zu durchleuchten. Erst wenn sie in dieser Arbeit einige Schritte vorangekommen ist, geht ihr das Licht auf, dass sie ja selbst aktiv ist, und sie fragt sich verwundert oder auch zweifelnd, was sie da eigentlich wie, warum und wozu mache. Damit beginnt sie über sich selbst, beginnt also die Vernunft über die Vernunft und ihre Strukturen und Operationsweisen nachzudenken. Dies nennt man *Erkenntnistheorie oder Epistemologie*. Sachlich gesehen ist eine andere Abfolge nicht möglich: Die Vernunft kann nicht absolut ursprünglich, d. h. ohne vorangehende Sacharbeit, auf sich reflektieren, sie bedarf immer erst eines Erkenntnismaterials, an dem sie sich erkennend vollzieht. Dann erst kann sie auch zu erkennen suchen, wie sie sich erkennend vollzog, was sie da im Erkenntnisprozess eigentlich tat, niemals vor aller Sacherkenntnis. Denn wo nichts erkannt wird, wird auch nicht erkannt. Woher dieses Erkenntnismaterial stammt, aus den Sinnen, aus der inneren Phantasiewelt oder aus der Selbstanschauung, spielt keine Rolle. Im Leben des verleiblichten menschlichen Subjektes hebt allerdings alles Erkennen *faktisch* im Felde der sinnlichen Wahrnehmungstätigkeit an. Aber das ist nicht notwendig so. Ein reiner Geist könnte (und müsste) am Material der eigenen geistigen Substanz mit seiner Erkenntnisarbeit beginnen, auch er müsste seine Erkenntniskraft (die Vernunft im engeren Sinne) erst sachbezogen betätigen, bevor er sich ihrer Eigenstruktur zuwenden könnte. Kurzum: Aller Erkenntnistheorie geht sachlich und logisch notwendig eine Sachphilosophie voraus; eine Erkenntniskritik vor aller (mehr oder weniger naiven) Sacherkenntnis ist sachlich und logisch unmöglich. Oder anders: Einem jeden Apriori geht im realen Erkenntnisprozess ein Aposteriori, eine irgendwie geartete Erfahrung voraus.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Interessanterweise spiegelt sich dieser Vorgang auch im historischen Geschehen: Die ersten Philosophen wandten ihr geistiges Auge der Welt, der Natur, dann bald der Gesellschaft zu, so z. B. die ionischen Naturphilosophen, und erst die Sophisten und Sokrates fragten nach der Natur der Erkenntnis, wie sie sich vollzieht, nach welchen Gesetzen, zu welchem Zweck und wie sie ihre Einsichten sichern könne. Dieser Vorgang wiederholte sich beim Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit und fand seinen ersten Höhepunkt in Kants Werk, das explizit die Erkenntnis der Erkenntnis zum Hauptthema hat.

Diese Figur wissenschaftlichen Agierens weist nun einige charakteristische Eigenschaften auf. Zum ersten gehorcht sie aufgrund ihrer reflexiven Bewegung einer Kreisbewegung, die bald in eine Spiralbewegung übergeht. Denn mit jeder Reflexion eines zunächst sachorientierten Erkennens auf sich selbst werden die erkannten Sachverhalte fragwürdig und fordern die Erforschung weiterer Tatsachen heraus. Dies wiederum erzwingt weitere Formen der Reflexion mit der Folge, dass sich Sachdenken und Reflexionsdenken in einem fort abwechseln und vorantreiben, ja, so vor allem in den Naturwissenschaften, spiralförmig[2] emportreiben. Mit dem steigenden Reflexionsgrad differenziert sich zum zweiten das Denken immer mehr, völlig neue Themenfelder eröffnen sich und müssen bearbeitet werden (man denke an die Quantenphysik), was wiederum neue Formen der Methodik und reflexiven Integration der vielfältigen Wissenschaftsdifferenzierung erfordert. Durch diesen Vorgang kommt es drittens zu einer immer größeren Vertiefung und Verinnerlichung des Denkens und der Erkenntnis, denn mit jedem neuen Sachwissen erfährt die Vernunft auch etwas Neues über sich selbst, zumindest über ihre (wie sie bald merkt: grenzenlose) Potenz und Reichweite. Gegenstandswissen und Reflexionswissen verschränken sich immer inniger, bis die Vernunft begreift (was Kant z. B. nicht gesehen hat), dass weder das (wirkliche) Denken die (zu erkennende) Wirklichkeit noch die Wirklichkeit das Denken einseitig bestimmen, sondern dass *beide in gleicher Weise von grundlegenden und übergreifenden Seinsprinzipien (»Transzendentalien«) umfasst*

[2] Diese Spiralform wird natürlich ständig durch andere »Bewegungen« wie Turbulenzen, Stagnationen, Rückschritte, Konflikte etc. unterbrochen, ist also kein notwendiger Prozess, kein ununterbrochener Fortschritt, sondern muss als Ideal verstanden werden. *Piaget* entwickelte eine entsprechende Wissenschaftsauffassung mit seinem »Kreis der Wissenschaften« (vgl. *Fetz* 1988a, S. 42–52)

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und durchdrungen werden, und sie eben deshalb einander begegnen können bzw. die zu erkennende Wirklichkeit vom Denken erkennend durchschaut werden kann. Spätestens hier geht der Vernunft dann das notwendige Dasein einer letzten Seins- und Erkenntnisquelle auf, die, ganz wie es Platon in seinem »Staat« vom Ursein des Guten ausführt, dessen Seinslicht wie die Sonne alles durchstrahlend belebt und sichtbar werden lässt, überhaupt erst Seiendes in seinem Da- und Sosein, Seiendes in seiner Erkennbarkeit und Seiendes als Erkennendes möglich macht. Hier, an diesem Punkt, erreicht die menschliche Vernunft nicht nur die natürliche Grenze ihrer epistemologischen Verinnerlichung, sondern auch den natürlich immer nur idealen Zielpunkt ihrer absoluten Selbsttranszendierung. Immerhin aber weiß sie sich seins- und erkenntnismäßig in einem letzten Prinzip verwurzelt, sodass sie ihr unausweichlich kritisches Geschäft weiter betreiben kann, ohne in einen lähmenden Skeptizismus zu verfallen.

Auch die hier entwickelte Philosophie des Leidens folgt diesem zirkulär-reflexiven Schema: Erst sucht sie den Sachverhalt selbst so präzise, tief und umfänglich wie möglich in seiner Strukturvielfalt zu erhellen, und dann fragt sie auf sich selbst zurück, was sie da wie, warum und wozu getan hat. Und da macht das Denken die verblüffende Feststellung, *dass der Gegenstand ihres Interesses, das Leiden, selbst eine dynamische Quelle des Denkens ist!* Denn alles kreatürliche Denken und Erkennen gerät deshalb in Bewegung, weil es an seinem Anfang im Zwielicht oder gar im Dunkel steht und dennoch bzw. gerade deshalb Aufhellung ersehnt (»Die Eule der Minerva fliegt nachts.«, sagt Hegel). Darin aber waltet nichts anderes als die Grundstruktur des Leidens: einen Mangel erleiden, der nicht sein bzw. nicht bleiben soll, d. h. einen Mangel leidvoll erleben und darum überwinden wollen. Ohne Lichtmangel und Lichthunger bliebe die enorm drängende Dynamik menschlicher Erkenntnisarbeit ein völliges Rätsel, und wir begreifen: *Dieses geistige Urleiden ist eine spezifisch theoretische (und spezifisch kreatürliche) Sehnsucht, die den menschlichen Geist jede Grenze überschreiten lässt und gleichsam ins Unendliche ruft.* Wäre dem nicht so, dann hätte diese Arbeit hier nie geschrieben werden können. Die Philosophie des Leidens ist ein Kind des Leidens und ihr Ziel ist zweifellos jene Reife, die über alles Leiden, selbst über das Leiden der nie endenden Unwissenheit, erhaben ist. Denn bekanntlich erweitert sich mit jedem neuen Wissen der Kreis des Unwissens, bis wir erkennen, dass der volle Kreis des Wissbaren im Unendlichen liegt. Je mehr der Geist

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erkennt, desto kleiner weiß er sich: Der Stolz aller Erkenntniskraft ist ihre Demut. »Den Armen im Geiste gehört das Himmelreich.«, sagt das leidendste Wesen, das je über diese Erde gegangen ist.

Mit all dem sollte deutlich geworden sein, dass die Phänomenologie des Leidens im System der Wissenschaften *keinen einfachen Ort* einnimmt. Natürlich ließen sich auch andere Phänomene wie etwa die Arbeit, die Muße, die Kreativität, das Sprachzeichen usw. in dieser Weise behandeln, sodass wir geradezu von *speziellen Philosophien* reden dürften, die – bezogen auf eine bestimmte Wirklichkeit – immer einen Querschnitt durch alle philosophischen Wissenschaften ergeben. Im Gegensatz zu speziellen Geisteswissenschaften wie der Germanistik, der Geschichtslehre usf. versuchen wir in der Philosophie des Leidens jedoch die *Seinsgrundstruktur und die letzten metaphysischen Wurzeln* einer Realität zu ermitteln, und zwar mit Methoden, die im Gegensatz zu den spezifischen Methoden der speziellen Geisteswissenschaften *grundlegenden* Charakter haben. Würde jemand die fundamentalen Seinsstrukturen zum Beispiel der deutschen Sprache oder von Sprachen überhaupt oder der Geschichte überhaupt bedenken, dann betriebe er eine philosophische Wissenschaft und müsste sich philosophischer Methoden bedienen, die über die üblichen deskriptiven, analytischen und induktiven Methoden hinausgehen. Genau das habe ich in der Phänomenologie des Leidens und überhaupt in der Philosophie des Leidens versucht. Die Stellung der Phänomenologie des Leidens im Reich der Wissenschaft dürfte damit aufgeklärt sein.

Innerhalb der Philosophie des Leidens nimmt die phänomenologisch, d. h. deskriptiv-analytisch agierende Ontologie leicht ersichtlich die *erste Stelle* ein, da ohne Klärung dessen, *was* das Leiden ist, nicht nach seinen phänomenologischen, empirischen und transempirischen Wurzeln und auch nicht nach seinem Wert und Unwert, also seiner ethischen Dimension, gefragt werden kann. Die *phänomenologisch vorgehende Ontologie des Leidens ist darum die grundlegende Wissenschaft der Philosophie des Leidens,* das kann nicht genügend betont werden. Ohne sie bewegt sich alles, auch das Nachdenken über den psychologischen, soziologischen, metaphysischen, religiösen Sinn des Leidens im Treibsand der Spekulation. Sie ist im Übrigen von allen drei philosophischen Wissenschaften des Leidens die schwierigste Unternehmung. Nicht zum Wenigsten deswegen, weil systematische Vorarbeiten dürftig sind (*Diederichs* Arbeit von 1930 ist eine Ausnahme)

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und weder in der Philosophie noch in der Medizin noch in irgendeiner Geisteswissenschaft umfassend vorliegen. Darüber hinaus gehört die hier anzuwendende Methode, die in der unmittelbaren Anschauung arbeitende *reduktive Analyse*, zu den schwierigsten, mühsamsten und am leichtesten der Täuschung ausgesetzten Erkenntniswegen, die mir bekannt sind. Denn je näher eine Realität unserem Erkenntnisorgan liegt, desto blinder sind wir dafür. Daher war es nötig, sich dem Erkenntnisgegenstand immer wieder neu zu nähern und sich von ihm immer wieder zu distanzieren, um die *Nähe durch die Distanz und die Distanz durch die Nähe* zu überprüfen.

Im Diskurs des gesamten Strukturzusammenhanges des Leidens fordern sich allerdings die einzelnen Momente zum Teil auch gegenseitig, sodass hier neben der deskriptiv-analytischen Vorgehensweise eine Art *beweisendes Begründungsverfahren* möglich wird. Die Leidensdiskrepanz zum Beispiel verlangt notwendig als ihre Momente die Leidensposition und die Leidensnegation, und zwar in einer ganz bestimmten inneren Seinsordnung, da gibt es keine Beliebigkeit, sondern eine strenge innere Seinslogik, die diskursiv begründet werden kann. Trotzdem muss auch dieses Ordnungsverhältnis letztlich intuitiv angeschaut und durchschaut werden, um es wirklich zu erfassen.

4. Medizin, Pädagogik und Therapeutik im Lichte des Leidens

> »Ich fürchte nur eines:
> meiner Qual nicht würdig zu sein.«
> *(Dostojewskij)*

Da Medizin, Pädagogik und Therapeutik mit Leiden, Störung, Konflikt, Hemmung und Mangel zu tun haben, aber natürlich nicht minder die Phänomene Kampf, Auseinandersetzung, Heilsehnsucht, Überwindung, Ressourcen, Bewältigung umfassen, möchte ich zum Schluss ihr Verhältnis zur Phänomenologie des Leidens betrachten.

Es ist bekannt, dass *Heilkunde und Heilkunst, also die theoretische und die praktische Medizin*, auf vier Säulen ruhen:

– auf der Tatsache des Krankhaften, Pathologischen, also auf dem Schadensleid (Pathologie)
– auf dem Leiden an diesem Übel (Lehre vom Pathischen)
– auf der ärztlichen Diagnostik

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– und auf der Therapeutik als System von Hilfehandlungen zur Unterstützung, Linderung, Genesung, Heilung und Prophylaxe von Störungen und Krankheiten.

Dabei bauen die zwei letzteren auf den ersten beiden auf. Leid und Leiden benötigen in jenen Fällen, wo die leibseelische Selbsthilfe versagt und die Schädigung des Leibes droht, den kompetenten ärztlichen Beistand. *Deshalb ist ein ärztliches Selbstverständnis ohne ein echtes und tiefes Wissen von Leiden und Leid unmöglich.* Doch leider muss man feststellen, dass in der medizinischen Ausbildung ein großes Defizit im Punkt der Leidenslehre vorliegt, und nicht erst seit heute. Studenten der Medizin und die meisten Ärzte wissen mit den Begriffen Leid, Leiden, Leidensdruck, Erleiden, Not, Leidenswiderstand, Krise, Entgleisung usw. kaum etwas anzufangen.

Mit der Philosophie des Leidens will ich den Versuch wagen, das theoretische Fundament für das ärztliche Dasein bereitzustellen. Ich möchte aber auch die Überzeugung nicht verhehlen, dass das medizinische Studium an den Hochschulen einer Lehreinrichtung bedürfte, um dieses Wissen zu vermitteln. Ein *Lehrstuhl für medizinische Philosophie* könnte einer wieder menschlichen und geistig vertieften Medizin bzw. Heilkunst einen wichtigen und großen Dienst erweisen, der den Patienten und seine Not und nicht den Glanz von Pharmaka und Medizintechnik in den Mittelpunkt der Heilkunde stellt. Eine Philosophie des Leidens könnte der Entfremdung der Medizin von Leib, Leben und Gesellschaft durch eine vertiefte Bewusstwerdung der *conditio humana patiens* entgegenwirken.

Von der Medizin unterscheidet sich alle *Pädagogik* dadurch, dass sie nicht primär auf eine Gefahr bzw. schon eingetretene Schädigung antwortet, sondern das angelegte Potential eines Menschen schützen, wecken, unterstützen, pflegen und fördern will, sodass es sich angemessen – sowohl in Hinsicht des Individuums als auch in Hinsicht seines sozialen und ökologischen Umraums – entfalten kann. Die Pädagogik oder überhaupt Agogik handelt also von der Gegenwart aus in Richtung Zukunft, während die Medizin, ja jede Therapeutik insofern rückwärtsgewandt und vergangenheitsbezogen ist, als sie Schäden, Behinderungen, Störfaktoren zu identifizieren und zu beheben sucht, die aus der Vergangenheit belastend in die Gegenwart hineinreichen (weswegen die heutige Sozialpädagogik sachlich betrachtet Sozialtherapeutik heißen müsste). Natürlich hat es auch die Pädagogik mit dem Leiden zu tun, sogar vielfach. Doch ist nicht jedes Leid ein pathologisches

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Leid, darauf habe ich schon hingewiesen: Es gibt durchaus gesunde, ja lebensunvermeidliche und förderliche Leiden. *Darum muss auch eine jede Agogik einen klaren Begriff vom Leiden haben*, auch vom pathologischen Leiden, um sich der eigenen Kompetenzen und deren Grenzen bewusst zu sein. Natürlich verweben sich beide Handlungsformen – das Therapeutische und Pädagogische – im Leben vielfältig, doch hebt das nicht ihre klar unterscheidbare Wesensgestalt auf.

Die *Therapeutik* schließlich umfasst nicht nur Gefahren und Schäden, die vorzüglich den Leib betreffen, sondern jeden möglichen Schaden und jede mögliche Gefahr. Deswegen halte ich es durchaus für sinnvoll, von einer *Ökotherapeutik, Soziotherapeutik, einer politischen, poietischen, ökonomischen, linguistischen, wissenschaftlichen, religiösen, psychologischen, medizinischen und technischen Therapeutik* zu sprechen. Denn alle Lebensbereiche und Lebenstätigkeiten des Menschen können Schaden nehmen und müssen dann kuriert werden. Und in der Tat treffen wir zu allen Zeiten auf allen Lebensgebieten Reformen, Verbesserungen, Revolutionen an, deren Ziel es ist, die sowohl überzeitlich als auch zeitlich adäquateste Gestalt einer Tätigkeit zu finden. Fast immer sind Unzufriedenheit und Leiden die ersten Anzeichen und Alarmsignale einer Reformbedürftigkeit, und daher ist es gesamtkulturell notwendig, das Wesen des Leidens zu bestimmen, zu ergründen und zu differenzieren. Dazu will diese Arbeit einen Beitrag liefern.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Jenseits des Phänomenalen

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

XVII. Der Übergang von der Phänomenologie des Leidens zur Metaphysik des Leidens: ein Ausblick

1. Allgemeine Vorbemerkung

Immer noch werden Philosophie und Wissenschaftstheorie vom kantischen Diktum beherrscht, das die Grenze aller möglichen Erkenntnis mit der Grenze der Erfahrung überhaupt gleichsetzt und darum folgerichtig eine wissenschaftliche, d. h. nachprüfbare, rationale und begründete Erkenntnis jenseits dieser Grenze für unmöglich hält. Dementsprechend wird der wissenschaftliche Diskurs im zeitgenössischen Denken von den Richtungen des Phänomenalismus, Positivismus und Empirismus dominiert.

Schon zu Kants Zeiten, ja durch ihn selbst, wurde dieser erkenntnistheoretische Empirismus, vor allem in seiner durch Locke und Hume vertretenen sensualistischen Form in Frage gestellt und im Wesentlichen überwunden. Denn indem *Kant* in seiner »Kritik der reinen Vernunft« aufzeigte, dass es eine vom Subjekt unabhängige bzw. seinem (leiblichen und psychischen) Erkenntnisapparat vorgängige Registrierung *bloßer* sinnlicher Daten *nicht* gibt, war der Empirismus in seiner sensualistischen Gestalt widerlegt. Und indem Kant zeigte, dass Freiheit, intellektuelle Spontaneität und Gewissen (die auch Locke und Hume nicht leugneten) ohne die Annahme transempirischer Wirklichkeiten unmöglich sind, inaugurierte er eine neue, allerdings weitgehend auf Wertbewusstsein und Sittengesetz und nicht auf rationale Begründung gestützte Metaphysik. Aber bereits zu Kants Zeiten gab es ein drittes Fenster zu transempirisch-metaphysischen Seinsdimensionen, das Kant selbst trotz seiner Hochschätzung von Mathematik und Physik seltsamerweise nie in seine Metaphysikkritik mit einbezog. Dieses Fenster war die Mathematik, die seit Leibniz und Newton mit logischer Notwendigkeit die (ideale) Existenz von unendlichen Größen und Mengen, etwa im Rahmen der Infinitesimalrechnung, bewiesen hatte und damit aufzeigte, dass absolut gewisse und sichere Aussagen

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

über Gegenstände und Beziehungen gemacht werden können, von denen ebenso vollkommen gewiss ist, dass sie empirisch niemals überprüft werden können. Die Größe Wurzel aus 2 z. B. ist geometrisch nur annäherungsweise darstellbar (als Diagonale eines Quadrats mit 1 als Kantenlänge), befasst aber in Wahrheit ein unendliches Verhältnis, das sich der menschlichen, damit endlichen Anschauung grundsätzlich entzieht (und im Übrigen auch in der Natur als einer werdend-veränderlichen Welt nicht vorkommen kann!). Und trotzdem wird die Mathematik des Unendlich-Kleinen und Unendlich-Großen mit größtem praktischen Erfolg in der Statik, Astronomie, Kernphysik, Geografie und Landvermessung angewendet. All das wäre völlig absurd, wenn es erstens nicht »irgendwie und irgendwo« jene idealen Größen gäbe (wenn auch sicher nicht in der endlichen Natur oder im Denken) und wenn sie nicht durch die Methode des logischen Rückschlusses bzw. der mathematischen Deduktion indirekt und damit über alle Empirie hinaus erschlossen werden könnten. Darüber hinaus betreiben sogar die meisten empirischen Wissenschaften eine *unbewusste Metaphysik*, nämlich immer dann, wenn sie Hypothesen über Zusammenhänge aufstellen, die wesenhaft über alle mögliche Erfahrung hinausgehen. Wenn die Physik über den Beginn des Weltalls spekuliert, die Psychoanalyse Aussagen über das Wesen des Unbewussten macht, die Biologie die Reduktion des »Lebens« auf physikalisch-chemische Bedingungen verweigert und von Vitalkräften spricht, die Rechtswissenschaft von zeitlosen Grundwerten, Grundrechten und Grundpflichten ausgeht, dann werden hier Realitäten vorausgesetzt, die empirisch niemals verifiziert oder falsifiziert werden können und die dennoch, wenigstens im Sinne von Kants regulativen Ideen, sinnvoll sind. Im Grunde sind also metaphysische Vorannahmen in keiner Realwissenschaft zu vermeiden, fragt sich nur, ob es eine philosophische Methode gibt, sie mit wissenschaftlicher Strenge zu erweisen und zu begründen. Genau das wird seit Kant bestritten, und genau dies lässt sich zeigen: Über alle intuitive »Verfahren« hinaus (auf die allein sich z. B. die Phänomenologie stützt) gibt es diskursive Verfahren, die transempirische Erkenntnisse wissenschaftlich exakt und fundiert zu finden erlauben. In der Einleitung habe ich diese Methode, die regressive Analyse, dargestellt. Sie geht von unleugbaren Tatsachenerfahrungen aus, z. B. von der Wandelbarkeit des Erlebens und alles Seienden, und erschließt mittels des Widerspruchsatzes bzw. der argumentatio ex contrario die transempirischen, aber notwendigen Seinsvoraussetzungen dieser Tatsa-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

chenwahrheiten. Was das Leiden betrifft, handelt es sich um folgende metaphysische Sachverhalte und Zusammenhänge.

2. Freiheit und Notwendigkeit im Leiden

Wer leidet, kann nicht vollständig determiniert, kann aber auch nicht vollständig frei sein. Begründung: Wäre ein Wesen vollständig frei, d. h. ausschließlich selbst bestimmt bzw. nur selbst bestimmbar, dann könnte es nichts erleiden, d. h. eben durch nichts (fremd-) bestimmt werden. Das Erleiden wurde aber als notwendige Voraussetzung eines jeden Leidens erkannt, und also sind Leiden und absolute Freiheit unvereinbar. Gott, wenn es ihn gibt, kann nicht leiden (allerdings kann er mitfühlen!). Aber auch umgekehrt gilt: Ein Wesen, das absolut unfrei, also in jeder Hinsicht fremdbestimmt wäre, könnte in keiner Hinsicht um sich selbst wissen, sich nicht selbst inne sein, was ja eine Art der Selbstbestimmung ist, und also könnte es nicht leiden. Leiden impliziert ein Mindestmaß an Freiheit, so wie es ein Mindestmaß an Gebundenheit, Bedingtheit, Notwendigkeit impliziert. Ein Stein kann nicht leiden, er kann nur erleiden, nur passiv affiziert werden.

Diese kurzen Überlegungen beweisen, dass ein leidensfähiges Wesen ein »Zwischenwesen« ist, nicht total frei und nicht total determiniert, sondern, wenn leidensfähig, notwendig bedingt frei. Die Metaphysik des Leidens klärt diesen Zusammenhang auf und zeigt, welche Wesen wie beschaffen und entstanden sein müssen, dass sie die Forderung einer bedingten Freiheit erfüllen und sich damit als leidensfähig erweisen. Es wird dabei deutlich werden, dass das Leiden in seiner Erlebniseigenart eines geistig substantiellen Trägers bedarf und dass dieser Träger weder endlich noch (aktual-) unendlich, sondern potentialunendlich, d. h. endlos entfaltbar und in seinem Seinsgehalt unerschöpflich, ist. Diese Eigenschaften lassen sich, innerhalb der menschlichen Erfahrung, nur am Ich, am Wir und am Man herausarbeiten. Dass genau diese Seinseigenart der bedingten, »endlichen«, dem Werden unterworfenen Freiheit mit ihrer Dialektik von Selbst- und Fremdbestimmung eine ewige Quelle des Leidens ist, liegt auf der Hand.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Ichsein und Leiden

Mit der echten Freiheit ist wesenhaft ein Selbst gesetzt. Ein Selbst aber konstituiert sich einzig und allein durch einen selbstgetätigten Selbstbezug. Heutzutage wird ja der Begriff des »Selbst« für alles verwendet, was »von selbst«, automatisch, funktioniert, z. B. irgendwelche leiblichen Instinkte. Das ist aber nur ein uneigentliches Selbst, denn es konstituiert sich gar kein echter Selbstbezug. Das nun aber, was den Selbstbezug ausmacht, ist das Selbstgewahren und das sich inne seiende Selbstbewusstsein: das Ich. Im Ich kommt das erst potentielle Selbst aktual zu sich selbst und erkennt, dass es immer schon, auch präreflexiv, ein Selbst, ein partiell autonomes, selbständiges Wesen war. Darum offenbart sich zwar das Ich vor allem dann, wenn das Kleinkind »ich« sagen kann, aber natürlich hat es, deutlich erfahrbar auf der präreflexiven, motorischen Ebene, schon einen sehr starken eigenen Willen, sozusagen ein unreflektiertes praktisches Ich. Mit der Ichwerdung ist aber die gesamte Menschwerdung wesenhaft verbunden. Denn erst mit und durch sie hindurch wird auch der Andere ein Ich, nämlich als Du. Diese Stufe wird erreicht, wenn das Kleinkind einen Perspektivwechsel zu vollziehen und dem Anderen eine eigene mentale Intentionalität zuzusprechen vermag. Ansätze dafür gibt es früh, ab dem 8. Monat, doch erst im dritten Lebensjahr entfaltet sich diese Fähigkeit voll.

Es liegt auf der Hand, dass der Mensch durch das Ich-Selbst in ein fundamental neues Verhältnis zur Welt tritt. Sie stellt sich ihm gegenüber bzw. er, genauer das Ich, nimmt sich aus dem geschlossenen Weltbezug heraus. Die Welt wird offen, wird unabschließbar, und das Ich wird sich in seinem Rücken bzw. in seiner Tiefe einer unergründlichen Eigenwelt gewahr. Enorme Spannungen werden auf diese Weise geschaffen, die eine große Sensiblität, Reizbarkeit und Labilität in das Wesen des Menschen bringen. So gilt es etwa früh schon, sich gegenüber den vielen, oft maßlosen und unangemessenen Forderungen der Umwelt abzugrenzen und zu behaupten. Das aber wird durch Distanz, Trennung und Verlust an Geborgenheit und Sicherheit erkauft, oft die Quelle großer Leiden. Da die Instinkte ihre Führungsrolle verloren haben, kommt die Notwendigkeit hinzu, sich an den Anderen zu orientieren bzw. eigene Maßstäbe aus sich zu generieren, wofür es oft kein Vorbild gibt. Ichsein bedeutet darum Wagnis, Versuch und Irrtum, Suche, Scheitern und Neuanfang. Ichsein bedeutet aber auch Alleinsein, Alleinseinmüssen und Alleinseinwollen. Im Letzten können nie-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mand und nichts von außen sagen, wer ich bin und was ich sein soll; hier ist der Mensch radikal sich selbst ausgesetzt, ein verlorener Gott im Universum, der sich erst zu finden hat.

Viele Religionen und Philosophien deuteten die Ichwerdung geradezu als Abfall vom Ursprung, als die »urböse« Grundtat des Menschen. Solange er noch kein Ich war, war er nicht vom Rest des Seins abgegrenzt, befand sich in paradiesischer Einheit mit der Welt, diesseits von aller Subjekt-Objekt-Unterscheidung. Gewiss, das mag so sein, aber der Mensch befand sich auch noch nicht bei sich selbst, der eigenste Seinsstatus ist vor der Selbstbewusstwerdung noch vollkommen unaufgeschlossen, das Bewusstsein liegt im Schlummer. Und außerdem eröffnet erst die Ichwerdung das Bewusstsein eines Ursprunges und lässt eine Bewegung entstehen, die von dem unwahren Ursprung in der Welt über die Welt zum wahren Ursprung zurückführt. Für das Kleinkind ist die Mutter die Gottheit – die Mutter aber ist in Wahrheit eine höchst kontingente Realität. Zwar setzt sich die Ichwerdung dem Irrtum aus, aber ohne sie wäre ein Wahrheitsbewusstsein unmöglich. Mit dem Ich kommt ein Faktor in die Welt, der die Welt transzendiert. Da dies aber nur seelisch-geistig, niemals physisch möglich ist, das Ich aber ein physischer Leib bleibt, stellt das menschliche Ichsein ein tiefstes und unerlöstes, ja in der Welt unerlösbares Leid dar. Ichsein als unglückliches, entzweites Bewusstsein (Hegel); Ichsein als radikale Sehnsucht (Paulus, Augustinus); Ichsein als Tragödie (Sartre); Ichsein als Wehmut und Schwermut (Kierkegaard). Das Sein des Ich ist nicht endlich und nicht unendlich; das Sein des Ich ist die lust-leidvolle Bewegung zwischen beiden; das Ich ist ein Pfeil.

4. Die Zeit als Quelle des Leidens

Die Erfahrung der Zeitlichkeit ist an die Erfahrung einer veränderlichen Wirklichkeit gebunden. Wo sich aber etwas verändert, da muss es dynamische Faktoren, Kräfte, Wirkprinzipien geben, die den Wandel bewirken und unterhalten. Diese Dynamik impliziert zweierlei: einen Seinsmangel und eine Seinsschöpfung. Denn da, wo etwas entsteht, kommt etwas ins Sein, was vorher (so) nicht da war, also rückblickend ermangelte, vorblickend aber auf eine schöpferische Quelle weist. Der aristotelische Begriff der Seinspotentialität, also der dynamisch-aktiven Seinsmöglichkeit umfasst beide Momente, den Mangel und die

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Potenz, das Fehlen und den Überschuss an Sein. Gehen wir wie Aristoteles und die großen Schöpfungsmythen der Menschheit davon aus, dass das werdende Sein unter Aufwand von Energie, Arbeit, ja unter Mühen und gegen vielerlei Widerstände für eine bestimmte Formbildung realisiert wird, dann stellt sich das Bild eines großen Geburtsgeschehens ein, das ohne Schmerz, Versuch und Irrtum kaum denkbar ist. Zumindest für die Lebewesen und das menschliche Dasein gilt dies unbestritten: Alles, was der Mensch hervorbringt, kommt aus dem Dunkel ans Licht, muss oft gegen Widerstände und Anfeindungen, gegen Trägheit und Dummheit erkämpft werden, wird nicht selten zum »falschen« Zeitpunkt am »falschen« Ort geboren und kann sogar von seinem Schöpfer missverstanden und verworfen werden. Am Schaffen der Künstler lässt sich dieser wechselvolle Prozess am besten beobachten, und er ist in der Tat sehr oft mit wahren Geburtswehen verbunden. Nicht die Zeit an sich wird hier zur Quelle von Leiden, sondern die auf einer noch unentfalteten Wirklichkeit lastende Notwendigkeit, in der Zeit ihr Seinspotential, das noch völlig im Dunkeln liegt, zu ergreifen, zu entwickeln und zu organisieren. Ohne Versuch und Irrtum, Wagnis und Irrsal, Zweifel und Verzagen, Mut und Freude ist dies nicht möglich. In der Metaphysik des Leidens werden wir sehen, dass der gesamte Kosmos von einem zu entfaltenden Seinspotential angetrieben wird und unter der Geburt und Organisierung seiner endlos vielen Gestalten, um die Worte des *Paulus* aus Römerbrief 8 zu gebrauchen, seufzt und leidet. Hinzu kommt ein Weiteres: Die Gestalten der wandelbaren Welt werden nicht nur hervorgebracht und dauern dann endlos und unberührt, vielmehr geht, wie man sagt, die Zeit über sie hinweg, sie werden wieder zerstört. Alles, was entsteht, ist wert, dass es zugrunde geht, sagt Mephisto im »Faust«, gleich wie hoch der Anspruch auf Unvergänglichkeit ist. Und gerade dieser Anspruch ist im menschlichen Leben außerordentlich hoch, aber illusionär. Trauer, Wehmut, Sehnsucht – also Leiden ob der unerbittlichen Zerstörungsdynamik des Kosmos werden unvermeidlich.

5. Eros und Mühsal als Quelle des Leidens

Hinter aller Mühe, aller Arbeit und hinter allem Kampf steht ein Begehren, ein tiefster Eros nach Verwirklichung konkreter Seinsgestalten. Ohne solch ein Begehren, ohne diesen »Lebenswillen«, diesen

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Werdensschub«, diese »Gier«, diesen »Seinsdurst« würde sich, so jedenfalls die Auffassung Schopenhauers und Buddhas, nichts bewegen. Da dieser »Lebenswille« aus logischen Gründen mehr sein muss als die jeweils einzelnen Gestalten, die er hervorbringt, wird er sich nie endgültig verwirklichen können. Es bleibt ein unausschöpfbarer Seinsrest, der da sein will und nie total da sein kann. Metaphysisch ausgelegt ist darin ein Hauptgrund für die Vergänglichkeit alles konkret einzelnen Daseins zu sehen: Alles muss wieder losgelassen, aufgegeben, ja verworfen werden, um neuen Seinsgestalten Platz zu machen. Auch wenn dies nicht für den gesamten kosmischen Prozess zutreffen sollte, für den Menschen gilt es sicherlich: Der Mensch ist, so schöpferisch er sein mag, nie fertig, es bleibt ein »unendlicher Rest«, der das Dunkel der Seinspotentialität nie verlässt und schon darum das Sein des Menschen ins Geheimnis hüllt. Wir können nie endgültig wissen, was in einem Menschen (aber auch in einem Volk, in einer Kulturepoche) an Gutem und Schlechtem, Förderlichem und Gefährlichem bereit liegt. Immer steht Neues aus, mit jedem Neugeborenen entsteht eine neue Welt, aber auch ein neuer »Abgrund« an Dunklem, Ungewissem, Fragwürdigem, Gefährlichem. Wenn das Seinsbegehren des Menschen (und vielleicht des gesamten Kosmos) aber unerschöpflich ist, sein Schaffen keine Grenze kennt, er darum jede Grenze überschreiten muss, ohne sich beruhigen und befriedigen zu können, wenn der Mensch metaphysisch also eine Faustnatur ist, dann sind, wie Buddha und Schopenhauer richtig sahen, Leiden unvermeidlich. Gerade das größte Glück des Menschen, seine Schöpferkraft, wird ihm hier zum größten Elend und dieses größte Elend zu seinem größten unaufgebbaren Glück. Wie er damit umzugehen hat, ob in der Weise des Daseinsverzichtes und des Quietismus, wie Buddha und Schopenhauer lehren, ist dabei allerdings noch offen. Vielleicht gilt es, diesen inneren, leidvollen Widerspruch auszuhalten, bis der Mensch von woandersher erlöst wird. Es wäre ja auch einigermaßen rätselhaft, wenn der Sinn des Seins und Lebens in seiner *grundsätzlichen* Verneinung bestünde. Dann hätte es eigentlich nie beginnen können.

6. Die Individuation als Quelle des Leidens

Alles Sein in dieser Welt ist konkret und einzeln, ein substantiell Allgemeines ist weder erfahrbar noch denkbar. *Das* Atom, *den* Menschen,

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Gesellschaft gibt es nicht, sondern in dieser allgemeinen Form bestehen sie nur als Strukturaspekte eines konkreten Atoms, konkreten Menschen oder einer konkreten Gesellschaft. Unter diesen einzelnen Wirklichkeiten gibt es aber nun solche, die in sich selbst eine Entwicklung durchmachen, in gewissem Sinne schon in der physikalischen Welt, etwa wenn wir den Werdegang einer Sonne, eines Sonnensystems, eines Planeten oder eines Kristalls betrachten. Im Reich des Lebendigen kommt es dann zu einer Steigerung, Konzentration und Verinnerlichung solcher Individuationsvorgänge: Aus einem Keim wird eine differenzierte Pflanze, ein erwachsenes Tier, ein Mensch. Hier könnte man sagen, dass ein einzelnes Ding noch »einzelner« werde, sich sozusagen zu sich selbst hin entfalte (sich in sich »verschachtele«), eben das werde, was in ihm angelegt sei, das werde, was es sein könne. Diesen Prozess nennt man gemeinhin Individuation. Er bedeutet nicht, dass aus einem Allgemeinen ein Einzelnes oder aus einem Einzelnen ein Vereinzeltes würde, sondern dass aus einem undifferenziert Einzelnen ein differenzierteres, d. h. nach innen entfaltetes, und nach außen vernetzteres (!) Einzelnes wird, also das Gegenteil zu einem isoliert vereinzelten Seienden. Diese Individuation hat es nun aber in sich, denn sie ist ein vielfach immanent und äußerlich abhängiger Prozess, zu jedem Zeitpunkt störbar und sehr verletzlich. Im Falle des Menschen kommt hinzu, dass sie nicht mehr durch übergeordnete Instinkte gesteuert, sondern weitgehend in die Hände des Individuums gelegt ist: Dieses muss selbst entscheiden, was und wer es sein will, eine Aufgabe, die alles andere als klar und einfach ist. Wo soll ein solches Individuum in seinem ontischen Halbdunkel ansetzen, an welchen Vorgaben, Vorbildern sich orientieren, welche zurückweisen, worin sein Ziel und seinen Daseinszweck setzen, welche Mittel dazu erwerben? Der Fragen sind viele, der Antworten wenige, der Irrgang, zumindest der Umweg zu sich selbst fast unvermeidlich. Es bedarf schon sehr glücklicher Umstände und idealer Vorbilder, Erzieher und Förderer, um das verborgene Selbst zu finden, zu entwickeln und zu leben. Das ganze Heer der Leiden hat hier jedenfalls ein großes Einfallstor.

7. Pluralität und Kampf als Quelle des Leidens

Die Welt ist nicht nur eine Vielheit, sondern eine polare, antagonistische, ja disparate Vielheit. Die zentrifugale Wärmeenergie dehnt das

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Universum aus, die Gravitation zieht es zusammen; Basen und Säuren neutralisieren sich; weibliche und männliche Lebewesen stehen in einem gegensätzlichen, oft tödlichen und dennoch sich ergänzenden Verhältnis zueinander; Staaten bekriegen sich, Ideologien suchen sich gegenseitig zu dominieren, Philosophien bekämpfen sich. Durch das gesamte All ziehen sich Gegensatz, Widerspruch und Kampf. Metaphysisch lassen sich diese Phänomene nicht sinnvoll verstehen, wenn man ein monistisch geschlossenes Weltbild zugrunde legt. Es bedarf eines pluralistischen Ansatzes, der von verschiedenen Kraftzentren ausgeht, die mit verschiedenen Potenzen, Zwecken, Zielen verknüpft sind, die einander behindern, hemmen, stören und überwältigen, aber auch schützen und fördern können. Für die Welt des Lebendigen ist dies zweifelsfrei, doch kann es mittels eines bereinigten Kausalprinzips auch für den gesamten Kosmos erwiesen werden. Zusammen mit dem Individuationsprinzip ergibt das Pluralitätsprinzip die Grundlage für alle Leiden, die wir kennen, für Verletzung, Krankheit, Zerstörung, Entfremdung, Verfolgung, Raub, Versklavung, Ausbeutung, ja für Grausamkeit und praktischen Nihilismus bis hin zu Genozid und Sadismus.

In diese Welt ist der Mensch hinein gestellt, und dabei ist zweierlei zu beachten: Zum einen ist er ein Spätling und zum anderen besitzt er mit seinem personalen Wesen eine Eigenheit, die nie ganz in der natürlichen Welt aufgeht. Seine späte Ankunft in der Natur bedingt, dass er die vorgegebenen Gesetze der Natur selbst dann anerkennen muss, wenn sie ihm zuwider sind. Wenn immer wieder gefragt wird, warum Gott dem Menschen soviel natürliche Übel zumute, Erdbeben, Hungersnöte, Überschwemmungen, Taifune, Seuchen, dann ist die Frage eigentlich falsch gestellt, und es wäre eher zu bedenken, warum der Mensch überhaupt erst so spät in der Natur auftaucht und warum er diese Welt in vieler Hinsicht als »fremden Ort« erlebt. Darauf gibt das Zweite eine Antwort: Der Mensch ist Person, und eben dieser sein Wesenskern hebt ihn nicht nur aus allem Natürlichen heraus, sondern entfremdet ihn auch der Welt von Anbeginn. Also fragt sich, warum und wozu, wie und woher das Personale überhaupt in die Welt kommt? Liegt darin ein Sinn? Bedeutet es mehr als nur eine bessere Überlebensstrategie des Organischen? Wenn nicht, dann bleibt das menschliche Dasein unweigerlich absurd und muss in Verzweiflung oder Abstumpfung versinken; wenn doch, dann kann all das Leid, das mit dem In-der-Welt-Sein unumgänglich verbunden ist, durch einen umfassen-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

deren und tieferen Sinn, der das Weltsein zugleich umgreift und transzendiert, verstanden und geadelt werden. Um das zu klären, müssen die Gründe und Abgründe des Seins in ihrem Sinn und ihrer Dynamik zum Sprechen gebracht werden. Und das ist möglich, da alles Sein zum »Sprechen« drängt.

8. Die exilische Existenz des Menschen

Viele Religionen und Philosophien, gerade auch die verschiedenen Schulen der modernen Existenzphilosophie im letzten Jahrhundert, sehen im Menschen ein Wesen, das auf dem irdischen Plan nicht zuhause ist und trotz all seiner zivilisatorischen Bemühungen nie ganz heimisch werden kann. Als ein ewiger Wanderer zieht er durch die fremde, angeblich sinnlos-absurde Welt, schlägt sein Zelt auf und muss es spätestens am Ende seines Lebens wieder abbrechen.[1] Mit seiner kulturschaffenden Kraft versucht er zwar, sich ein sicheres und annehmliches Haus zu bauen, doch lehrt das Leben, dass auch die gewaltigste Kulturschöpfung vom Zahn der Zeit angenagt, von Naturkatastrophen hinweggerissen oder von den Kriegen und Verwüstungen der Menschen vernichtet wird. Im Letzten bleibt der Mensch auf dieser Erde unbehaust. Wie kommt das? Und was eignet dem Menschen im Unterschied zum Tier, dass sein »In-der-Welt-Sein« nie geschlossen, dass er immer auch über diese Welt hinaus ist, dass sie ihm nie genügt? Im Kern ist es sein persönlicher Geist, der über ein Seinspotential verfügt, das wesentlich überendlich ist und darum eine Seinsunruhe erzeugt, die keine endliche Grenze anerkennt und alles Endliche transzendiert. Der menschliche Geist ist zwar nicht echt unendlich, aber doch potentialunendlich, was heißt, dass er sich im Endlichen nie ganz beruhigen kann, dass er nie ganz und gar wie das Tier in eine begrenzte Umwelt passt, und also erst das Aktualunendliche, das Ewige in der Lage wäre, seinen unersättlichen Seelenabgrund zu füllen und damit zu erfüllen. Wenn diese Charakteristik stimmt, dann folgt, dass der Mensch in dieser endlichen Welt wesenhaft nie heimisch werden kann, dass seine Heimat wesentlich über diese Welt hinaus liegt. Wie geriet er aber

[1] Alle Kultur ist dem Tode geschuldet, das lehrt nichts so eindringlich wie das heroisch-tragische Gilgamesch-Epos, in dem der König Gilgamesch die Unsterblichkeit regelrecht verschläft und an ihrer Stelle die »Stadt« als scheinbaren »unsterblichen« Ersatz baut.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dann in die Fremde? Soll es wirklich die Natur sein, die diese »Unnatur« oder vielleicht besser »Übernatur« hervorgebracht hat? Viele Mythen, Religionen und Philosophien lehren, dass diese Seinsentfremdung die Folge eines Abfalles, eines Ungehorsams, einer Verfehlung war. Ursprünglich war der Mensch, so etwa die jüdisch-christliche Auffassung vom »Paradies«, bei Gott, in vollbewusster und reiner Seligkeit. Dort war kein Leiden und Sterben, kein Mühen und Arbeiten, kein Kampf und Krieg; und natürlich besaß der Mensch dort auch keinen vergänglichen, Altern, Krankheit und Tod ausgesetzten Leib. In diese leibliche und damit vergängliche und entfremdete Existenz geriet er erst, nachdem er sich von Gott abgewendet hatte und in der Folge von Gott in die irdische Existenz, ins Exil verbannt worden war. Nun war sein Geist fern von Gott, gebannt in die irdische Existenz des allen Übeln der Welt ausgesetzten Leibes, mit dem – mit seinen Trieben, Lüsten, Begierden, seiner »schönen« Erscheinung, seinem Wohlergehen und seinen entsprechenden Lustobjekten – er sich überdies in einem Maße identifizierte, als sei er sein »eigentliches Selbst«. Doch nicht nur das: Fern von Gott war auch sein Verhältnis zur Natur und zum Anderen in der Wurzel erschüttert, ja entfremdet, sodass alles zu Gefahr und Bedrohung wurde – die Pflanze, das Tier, die Natur insgesamt und vor allem der Mitmensch.

Nun fragt sich allerdings, warum Menschen, die an der besagten mythischen Ursünde nicht beteiligt waren, die Last der gottfernen Existenz aufgebürdet bekamen? Liegt darin ein Sinn oder handelt es sich wirklich nur, wie die klassische jüdische Lehre besagt, um eine Strafaktion bis ins letzte Glied? Recht besehen kann Gott unmöglich ein Geschöpf, das nicht die Verantwortung für die Ur- oder Erstsünde trägt, bestrafen wollen; denn alle Sünde ist, da sie die Folge eines einzigartig-freien, selbst zu verantwortenden Aktes ist, nicht vererbbar. Es muss also etwas anderes dahinterstecken. Was aber? Das lehrt uns die Betrachtung von Evolution und Weltgeschichte. Es besteht nämlich kein Zweifel daran, dass der Mensch im Laufe seiner irdischen Entwicklung immer mehr zu sich erwacht, was doch nichts anderes bedeutet, als dass er seinen Leib und die Natur um sich herum, je innerlich bewusster und geistiger er wird, desto mehr vermenschlicht, vergeistigt, vertieft, verinnerlicht und kulturiert. Die vormals unbewusste Natur wird, wie die deutschen Idealisten tief, wenn auch nicht tief genug sahen, durch den Menschen und im Menschen ihrer selbst bewusst und wird aus einem bloßen Objekt zum selbstbewussten Subjekt. Wohl

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

befindet sich der Mensch, metaphysisch betrachtet, im Exil, doch nicht nur, um ihn zu strafen und zu quälen (was wider die Göttlichkeit Gottes wäre), sondern um den ursprünglichen Abfall und Gottverlust zum Guten zu wenden, ja um die Schöpfung mit des Menschen naturumbildender Kulturarbeit vergeistigt und veredelt zu Gott zurückzuführen. Nun heißt es nicht nur: Der Mensch lebe bei Gott, sondern der Mensch lebe als Mitarbeiter im Weinberg der Schöpfung mit der gesamten vormenschlichen, menschlich überhöhten Welt in Gott! Denn nur so erhält die vormenschlich ja im Letzten sinnlose Natur ihren tiefstmöglichen Seinssinn: Sie selbst erreicht im Menschen Subjektstatus und wird dadurch ein echtes personales, d. h. seinswaches und eigenständiges, Gegenüber für Gott. Die Pflanzen und Tiere können nicht, da geistig unerwacht, mit Gott ins Gespräch kommen, der Mensch aber schon. So betrachtet erhalten auch die irdischen Leiden einen Sinn, der eine durchgreifende Theodizee möglich macht: Sie sind allemal Geburtswehen im Vergeistigungsprozess der Natur durch den immer mehr im Endlichen erwachenden und sich durch das Endliche hindurchkämpfenden Menschengeist. Dabei ist zu bedenken, dass das Leidempfinden notwendig dadurch zunimmt, dass ein Lebewesen immer differenzierter, empfindsamer und innerlicher, d. h. erlebensfähiger, wird. Deshalb sagt *Schopenhauer* (1859, Bd. I, S. 402) zu Recht, dass der Mensch bzw. das Genie am stärksten leidet, eben weil er am intensivsten und tiefsten empfindet. Doch da sich alles auf Gott (zurück-) bewegt, geht keine Kreatur verloren, mag sie noch so unbedeutend sein oder tragisch geendet haben. Die Vollendung jenes geschilderten Vergeistigungsprozesses aber vermag naturgemäß nicht der Mensch zu bewirken, sondern sie findet dann und dort statt, wo Gottes Geist im Menschen selbst erscheint und diesen geschöpflichen Geist durchgöttlicht, vollendet und aus seinem kleinen kreatürlichen Ich ein großes unendliches Ich macht. Wo sich dies ereignet, und zwar universal an jeder menschlichen Kreatur (auch an den Verstorbenen!), da findet die Schöpfung ihr naturgemäßes Ende, da ist sie bei Gott angekommen, wieder daheim, endgültig daheim. Dafür zu arbeiten, sollte sich lohnen.

9. Das Leiden und das Absolute

Alle Philosophien, selbst die, die explizit die Existenz eines absoluten Seins leugnen, müssen es, wenn sie ihre Voraussetzungen durchdenken

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(was ja eine Hauptaufgabe der Philosophie ist), doch gelten lassen. Das lässt sich recht leicht aufzeigen. Die erste Position, die in Frage kommt, besagt, dass das veränderlich-endliche Sein in seinem Beginn letztlich nicht in einem zeitlosen Absoluten gründe, sondern in einem anfanglosen, damit unendlichen Seinswerden. Wie aber, so fragt sich, soll ein anfangloses, wenn auch werdendes Sein endlich sein können? Es ist ja offensichtlich gemäß der Voraussetzung, eben weil anfanglos, unendlich. Dann kann es natürlich auch nicht vergehen, denn das Anfanglose hat ja allem Vergehen eine Unendlichkeit voraus und entzieht sich ihm somit grundsätzlich. Die zweite Position, die in Frage kommt, behauptet nicht nur, dass alles Sein endlich ist, sondern dass es aus dem Nichts oder besser aus nichts entstanden sei. Diese Position, die ein Teil der modernen Existentialisten vertreten hat, lehnt also die Annahme einer zeitlich unendlichen Seinsherkunft ab. Wie steht es damit? Nun, wenn das endliche Sein auch zeitlich endlich ist und d. h. aus nichts kommt, dann verdankt es sich weder einem Sein noch sich selbst, sondern einem totalen Nicht-Sein. Das aber bedeutet, dass dieses Nicht-Sein zumindest die Fähigkeit besitzt, endlich Seiendes hervorzubringen, und zwar (so die Annahme dieser Position) grundsätzlich jedes mögliche endliche Seiende. Natürlich könnte dieses Nicht-Sein nicht selbst mehr durch ein Seiendes, gar ein endliches Seiendes bedingt sein, vielmehr wäre es total, also absolut unbedingt, und zwar nicht nur als Nicht-Sein überhaupt, sondern auch in Hinsicht seiner Fähigkeit, endlich Seiendes zu schaffen. Damit aber erweist es sich nicht nur als nicht nicht-seiend, denn es kann ja Seiendes geben, was ein Seinspositivum ist, sondern es offenbart auch noch eine radikale Unbedingtheit, die aber in Wahrheit eine radikale, also absolute Selbstbedingtheit ist. Denn eine »Wesenheit«, die durch nichts (Anderes) bedingt in der Lage ist, etwas hervorzubringen, muss sich selbst dazu bedingen. Ergo ist es ein absolutes, unendliches, außerdem dynamisch-schaffendes und sich selbst bedingendes Sein und nur scheinbar ein Nichts. Als dritte Möglichkeit bleibt die Position, dass alles endliche Sein sich weder einem endlichen Seienden noch sich selbst noch dem Nichts, sondern einem unendlichen, absoluten, werdelosen, d. h. nur selbstbedingten, Sein verdankt. Hier ist das Absolute explizit gegeben, und es zeigt sich, dass durch keine der prinzipiell denkbaren Positionen das Absolute geleugnet werden kann. Es west in allen offen oder verborgen an. Da nun weitere als die angegebenen drei Positionen nicht denkbar sind, ist der logisch strenge Beweis erbracht, dass wir, wenn wir unsere Positionen

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bis auf den Grund durchdenken, nicht in der Lage sind, das Absolute nicht zu denken. In allen Fällen müssen wir es voraussetzen, und genau dieses logische Muss offenbart, dass und wie wir durch das Absolute bestimmt sind. Wir sind nicht frei, es wirklich zu leugnen, es hat uns a priori schon dazu bestimmt, es implizit voraussetzen zu müssen. In der Denknotwendigkeit des Absoluten zeigt sich seine absolute Bestimmungskraft. Aber nicht nur da zeigt es sich. Nicht weniger offenbart es sich in indirekter Weise bei allen logischen, mathematischen, ethischen, pragmatischen, ästhetischen »Urbestimmungen«, Urgründen, Letztbestimmungen, z. B. im Identitätssatz, in der absolut gültigen mathematischen Wahrheit, dass Menge und Teil sich gegenseitig bedingen, in der Idee der Gerechtigkeit, in der Tatsache, dass alles Schöne strahlt und fasziniert, das Gute uns verpflichtet u. v. a. m. Das Absolute durchdringt das gesamte endlich-werdende Sein, trägt und erhält es auf diese Weise, ohne es total zu determinieren. Damit berühren wir unser Thema: das Leiden. Wie ist hier das Grundverhältnis beschaffen? Vielleicht hat dies keiner so klar und tief ausgedrückt wie *Aristoteles*, der in seiner »Metaphysik« (Buch XII, Kap. 7) sagt, dass alles werdende Seiende das Ursein, von ihm angezogen, ersehne. Hier waltet ein *metaphysischer Schmerz*, der uns an das wahre Ziel unseres Daseins erinnert, ein Ungenügen, das lehrt, dass es die Erfüllung, das gelungene Leben gibt, aber dass es ist nicht da, noch nicht gekommen ist. Und doch ist alles Seiende dazu berufen und wird einst in das absolute Sein eingehen. Hier kommt dem Leiden eine urpositive Bedeutung zu, es wird *zum Statthalter des Lebens in Fülle*. Aristoteles ließ es offen, wie die Vereinigung von Gott und Geschöpf zustande kommt, ob das Geschöpf aus eigener Kraft das Ursein erreicht (was z. B. Buddha und Hegel meinen) oder ob es von Gott erhoben und in ihn hinein genommen werden muss, wie es das Christentum denkt. Für unsere Fragestellung spielt das an dieser Stelle keine Rolle. In beiden Fällen fungiert das Leiden als Schmerz der Sehnsucht, des Ungenügens, der Halbheit, des Verlassenseins wie ein Katalysator, der die Trägheit des endlichen Seienden erhitzt und auf dem Wege hält. So gesehen offenbart sich alles Leiden als wesentlich übergänglich, als Brücke und kann nicht zu einer Seinsurbestimmung erhoben werden, die auch noch das absolute Ursein bestimmen würde, wie z. B. die Gnosis, Schopenhauer und Schelling annehmen. In der Gottheit hat alles Leiden ein Ende, da das Ursein unmöglich mit einem Mangel behaftet sein kann. Darum gibt es in Gott auch kein Mitleid, allerdings das Mitgefühl, das nichts anderes

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist als die bestimmte, auf das Leiden bezogene Liebesgestalt der Barmherzigkeit, in der keinerlei Leiden ist. Im Gegenteil, die Barmherzigkeit ist jene ursprünglich auf das Leiden bezogene Seinskraft, die allen Mangel, allen Schmerz, alles Unvollkommene, alles Scheitern je schon überwunden, gleichsam mit ihrer absoluten Seinsfülle übererfüllt hat.

Was hier nur in groben Umrissen und auf die Hauptthemen beschränkt angedeutet werden kann, soll in der Metaphysik des Leidens weitläufig entwickelt werden. Manche Themen wie »Der Leib und das Leiden«, »Das Unbewusste und das Leiden«, »Das Soziale und das Leiden«, »Das Leiden und die Naturordnung« u. v. a. m. werden wieder aufgenommen und vertieft, andere Themen werden völlig neu aufgegriffen. Schließlich gilt es, das Urproblem »Gott und das Leid« bzw. die so genannte Theodizeefrage von Grund auf und vor allem gestützt auf die phänomenologischen Vorarbeiten anzugehen und einer Lösung zuzuführen, sodass das Leiden in seinem ganzen Daseinskreis abgeschritten und durchleuchtet wird und den Weg öffnet für die Frage, wie mit ihm in rechter Weise umzugehen sei.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

XVIII. Zusammenfassung

Auf einem langen Weg sind wir der Frage nach dem Wesen – nach der Seinsstruktur, dem Sinn und der inneren Dynamik – des Leidens gefolgt. Der Weg zog sich länger hin, als ursprünglich erwartet. Das intuitiv so einfach und klar anmutende Phänomen »Leiden« erwies sich als hochkomplexer, vielseitiger und vielschichtiger Sachverhalt. Diese Komplexität ist jedoch keineswegs Ausdruck einer sinnlos verworrenen Kompliziertheit, sondern offenbart eine überraschende, ja »wunderbare« Ordnung, die tief in das Wesen des Menschen bzw. überhaupt in das Wesen der zum Leiden befähigten Geschöpfe blicken lässt. In gewissem Sinne ist richtig, was Buddha und viele andere aussprachen: Alles Werden, alles Leben, ja vielleicht sogar alles kosmische Sein ist Leiden, sei es, weil es der Vergänglichkeit und dem Selbstverlust ausgesetzt ist, sei es, weil es in einem allgemeinen Kampf steht und immer verletzt werden kann, oder sei es, weil es von einem unlöschbaren Durst, einer auf das Ganze gehenden Sehnsucht getrieben wird, die aus sich allein nie zur Ruhe kommt. Die innere Natur des Leidens, die wir als dynamisch-gehemmte, dialektische Diskrepanz bestimmt haben, bestätigt diesen Befund: Leiden ist im Kern mangelhaftes, gespanntes, zwiespältiges, aufbegehrendes, oft sogar zerrissenes Leben, das zu immer neuer Synthese und Versöhnung aufruft. Nichts mag dies eindringlicher zu veranschaulichen als der altägyptische Mythos von Osiris, Seth und Isis: Seth tötet seinen Bruder Osiris und zerstreut seine Glieder im Land, die dann von Isis, der Schwester und Gattin des Osiris, unter Seufzen und Klagen wieder aufgesammelt und zusammengesetzt werden. So erleidet der große Gott Osiris, das menschliche Selbst, Tod und Wiederauferstehung, muss den Weg durch die Unterwelt gehen, wo er zum Gott des Todesreiches erhoben wird, und garantiert so die Kontinuität von Tag und Nacht, Leben und Tod, Geburt und Sterben.

Fünf Grundmomente waren es, die an der ontologischen Basis des

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Leidens gefunden werden konnten: der Mangel, der Zwiespalt, die Spannung, die Hemmung und die Zwietracht (der Konflikt). Sie bilden eine »Mehreinheit«, die unauflösbar ist und auf Grundlegenderes nicht zurückgeführt werden kann. Im konkreten menschlichen Leben konstituieren sie sich in einem eigentümlichen Aktgefüge, eben der dynamisch-dialektischen Diskrepanz: Aus einer unfreiwilligen Leidannahme, Leidposition, die auf der Leidwahrnehmung beruht, entspringt über ein intuitives Wertungsgeschehen (das Missfallen, Missbehagen) die freiwillige, aber vergebliche Leidverneinung, Leidnegation (Aufbegehren im Leiden), aus der, zusammen mit der Leidbejahung, als drittes Aktmoment die Leidensdiskrepanz, die Leidenszwietracht hervorgeht, die gerade in ihrer Zwietracht die *spezifische Seinseinheit des Leidens* konstituiert. Dieses Geschehen erfolgt nicht in einer zeitlichen Sukzession, sondern überzeitlich, a-sukzessiv, allerdings in einfacher, echter und endlicher Dauer. Auch bleibt es in der Regel nicht dabei, da die innere Dynamik des Leidens sogleich einen echt sukzessiv entspringenden und durchaus neuen Doppelakt im Leiden generiert, das Verwünschen des Leids und das Erwünschen des Heils. Auch hierin spiegelt sich das Diskrepanzwesen des Leidens wider. Leiden, so wird offenbar, stiftet Zeit, seine eigene Zeit, es ist also alles andere als passiv, es ist keineswegs nur Erleiden (Affektion). Doch hebt alles Leiden auf der Grundlage eines Erleidens an, womit es je schon hin zu Welt, Andersheit und Vielheit transzendiert ist. In einer absolut solipsistischen Welt wäre Leiden unmöglich. Das Leiden ist der nachdrücklichste Garant für »Realität«, d. h. für eine nicht nur phänomenal-erscheinende, sondern substanziale Welt.[1]

In den nächsten Kapiteln der Arbeit galt es dann, die große Gestaltenfülle des Leidens in ihren Grundfiguren und ihrer Grundordnung zu ermitteln, was mittels eines Leidenskalküls und seiner Ausfaltung in den Grundbereichen des Lebens, den praktischen, theoretisch-kognitiven und poietisch-affektiven Lebenszweigen gelang. In der Tat durchzieht das Leiden alle Lebensregionen, selbst die »reine« Schau der Theoria ist nicht frei davon. Damit kann auch sie nicht, wie z. B. *Schopenhauer* (1959, Bd. I, S. 233 ff.) erhoffte, die Erlö-

[1] Es dürfte überraschen, dass die Wesensermittlung genau des Phänomens, das nach Buddha die Scheinhaftigkeit und Nicht-Insistenz allen Seins beweisen soll, eben das Leiden, in Wahrheit genau die Substanzialität bzw. Insistenz des Seins, wenigstens im Grunde, offenbart.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sung vom Leiden bringen, wenigstens dauerhaft und grundlegend nicht.

Alles Leiden wird in der Gegenwart erlitten, es ist so präsent wie kaum ein anderes Erleben. Und dennoch nährt es sich aus einer unabgeschlossenen, mitgeführten und nach Bewältigung verlangenden Vergangenheit, deren Überwindung naturgemäß aus der Zukunft hereinragt. Das Leiden zeitigt also eine eigene Einheit der drei Zeitekstasen, die weitgehend der Zeitlehre *Heideggers* in »Sein und Zeit« (EA 1929) entspricht. Alles Leiden reißt einen Seinshorizont auf, der die Unmöglichkeit einer Nicht-Zukunft impliziert und also ein Mehr an Sein einfordert, das, weil ja gerade nicht gegeben, das Sein zum Geheimnis werden lässt: Wie kann etwas werden *müssen*, das im Moment absolut nicht besteht? Woher? Aus welchem Grund? Hier verweist das Leiden in einen unendlichen Grund des Seins, ohne den Leiden, tiefer gesehen, nicht gedacht werden kann. Da dies unter die Metaphysik des Leidens fällt, wurde es hier nur im Rahmen eines Ausblickes angedeutet.

Anders verhält es sich mit jenen Phänomenen, die auf der »Grenze« des Phänomenalen liegen: Leib, Unbewusstes und Sozialität. Wenigstens holzschnittartig nahmen wir sie in den Blick und fanden viele wichtige Zusammenhänge, an denen weitergearbeitet werden kann und muss. Mit der Kausalitätsfrage überschritten wir dann definitiv den rein phänomenalen Bereich, konnten aber auch hier wohl erstmals sehr interessante Kausalfiguren des Leidens aufdecken, die vor allem für die Medizin und Psychotherapie von unumgänglicher Bedeutung sind. Den Abschluss dieser Arbeit bildet ein Desiderat, von dem ich hoffe, dass es in der Zukunft eingelöst werden kann: die Metaphysik und die Ethik des Leidens. Erst durch diese beiden Wissenschaften (ergänzt durch eine Religionsphilosophie des Leidens) würde der Kreis des Leidens geschlossen. Sollte dies nicht gelingen, würde auch darin zum Ausdruck kommen, was die Grundaussage dieser Schrift ist: Alles Leben ist Leiden; alles Leben ist gefährdet; und alles Leben erreicht in dieser Welt nicht sein letztlich erfüllendes Ziel. Doch genau auf diese – leidvolle – Weise verbindet sich mit dem Leiden eine grundlegende, alles werdende Sein überflügelnde Hoffnung, deren Berechtigung allerdings nur erwünscht, erahnt, an dieser Stelle in ihrem Wirklichkeitsgehalt noch nicht aufgewiesen werden kann.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literaturverzeichnis

Adorno, T. W. (1970a), Ästhetische Theorie, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
ders. (1970b), Negative Dialektik. In: Schriften, Bd. 6, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
ders. (1997), Minima Moralia, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
Aldenhoff, J. (1997), Überlegungen zur Psychobiologie der Depression. In: Nervenarzt, Heft 68, Springer, Hamburg
Altägyptische Dichtung (2006), Reclam, Stuttgart
Angehrn, E. (2003), Leiden und Erkenntnis. In: Das Maß des Leidens, Königshausen & Neumann, Würzburg (Hg.: M. Heinze, C. Kupke, C. Kurth)
Ansermet, E. (1985), Die Grundlagen der Musik im menschlichen Bewusstsein, Piper, München
Arendt, H. (1981), Vita activa, München
Argelander, H. (1970), Das Erstinterview in der Psychotherapie, Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, Darmstadt
Aristoteles (1974), Kategorien, F. Meiner, Hamburg
ders. (1981), Metaphysik, Reclam, Stuttgart
ders. (1983), Nikomachische Ethik, Reclam, Stuttgart
ders. (1995), Topik. In: Philosophische Schriften, Bd. 2, Meiner, Hamburg
Aschoff, L. (1910), Pathos und Nosos, Deutsche Medizinische Wochenschrift 36
Augustinus, A. (1958), Bekenntnisse, Deutsche Buch-Gemeinschaft, Berlin/Darmstadt
Bader, J.-P.; Hell, D. (2000), Der psychische Schmerz als Symptom der Depression. Phänomenologie und Neurologie. In: Fortschritte der Neurologie – Psychiatrie (68), S. 158–168
Bataille, G. (1987), Das Unmögliche, Akzente, Hanser, München
Beland, H. (2003), Unaushaltbarkeit – subjektive Grenze (Schmerztoleranz) und objektiver Auslöser (Abwehrsystem). In: Das Maß des Leidens, Königshausen & Neumann, Würzburg (Hg.: M. Heinze, C. Kupke, C. Kurth)
Bernet, R. (2003), Symptome als Sprache unmäßigen Leidens. In: Das Maß des Leidens, Königshausen & Neumann, Würzburg (Hg.: M. Heinze, C. Kupke, C. Kurth)
Bertalanffy, L. v. (1968), Organismic psychology and systems theory, Clark University, Worcester, Mass
Binswanger, L. (1953), Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Max Niehans Verlag, Zürich
ders. (1980), Vom anthropologischen Sinn der Verstiegenheit. In: medizinisch-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

psychologische Anthropologie, Wiss. Buchgesellschaft Darmstadt, (Hg.: W. Bräutigam)
Blanck, R.; Blanck, G. (1994), Ich-Psychologie, Klett-Cotta, Stuttgart
Blankenburg, W. (1980), Leidensdruck. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 5, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt
ders. (1980), Ein Beitrag zum Normproblem. In: Medizinisch-psychologische Anthropologie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, (Hg.: W. Bräutigam)
ders. (1981), Der Leidensdruck des Patienten in seiner Bedeutung für Psychotherapie und Psychopathologie. In: Der Nervenarzt 52, Springer, Hamburg
ders. (2002), Affektivität und Emotionalität. In: Affekt und affektive Störungen, Schöningh, Paderborn (Hg.: T. Fuchs, C. Mundt)
Bloch, E. (1974), Das Prinzip Hoffnung, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
Böker, W. (2003), Der fragmentierte Patient. In: Dt. Ärzteblatt, Jg. 100, Heft 1–2, S. 22–25
Bökmann, M. B. F. (2000), Systemtheoretische Grundlagen der Psychosomatik und Psychotherapie, Springer, Berlin
Böttcher, H. R. (1995), fachlexikon abc Psychologie, (Hg.: G. Clauß)
Bollas, C. (1987), Der Schatten des Objekts. Das ungedachte Bekannte, Klett-Cotta, Stuttgart
Bollnow, F. (1956), Das Wesen der Stimmungen, Klostermann, Frankfurt a. M.
Bowlby, J. (1975), Bindung, Kindler, München
Brandenstein, B. (1930), Metaphysik des organischen Lebens, Franke, Habelschwerdt
ders. (1947), Der Mensch und seine Stellung im All, Benziger, Einsiedeln/Köln
ders. (1948), Leben und Tod, Grundfragen der Existenz, Bouvier-Verlag, Bonn
ders. (1953), Die Naturphilosophie Georg Siegmunds, Annales, Univ. Saraviensis, II, 3
ders. (1954), Vom Werdegang des Geistes in der Seele, Minerva-Verlag, Saarbrücken
ders. (1955), Die Quellen des Seins, Bouvier, Bonn
ders. (1957), Essenz und Existenz. In: Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte, Bouvier, Bonn
ders. (1957), Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn
ders. (1965a), Grundlegung der Philosophie, Bd. 1, Gehaltlehre/Totik und Formenlehre/Logik, A. Pustet, München/Salzburg
ders. (1965b), Von der Methode der Metaphysik. In: Wahrheit und Wirklichkeit, Verlag A. Hain, Meisenheim a. G.
ders. (1966a), Grundlegung der Philosophie, Bd. 3, Wirklichkeitslehre/Metaphysik, A. Pustet, München/Salzburg
ders. (1966b), Grundlegung der Philosophie, Bd. 4, Pragmatik und Theoretik/Wissenschaftslehre, A. Pustet, München
ders. (1968a), Grundlegung der Philosophie, Bd. 5, Poietik/Kunstlehre, A. Pustet, München

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ders. (1968b), Grundlegung der Philosophie, Bd. 6, Ethik/Lebenslehre, A. Pustet, München
ders. (1970), Grundlegung der Philosophie, Bd. 2, Gestaltungslehre/Mathematik, A. Pustet, München/Salzburg
ders. (1973), Kausalität. In: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 3, Kösel, München, S. 779–791
ders. (1975), Bewusstsein und Vergänglichkeit, Kap. VI, S. 75: »Das Unbewusste«, Joh. Berchmanns, München
ders. (1976), Logik und Ontologie, C. Winter, Universitätsverlag, Heidelberg
ders. (1979), Wesen und Weltstellung des Menschen, Saarbrücker Druckerei, Saarbrücken
ders. (1981), Was ist Philosophie?, Saarbrücker Druckerei, Saarbrücken
ders. (1983), Sein Welt Mensch, Johannes Berchmanns, München
ders. (1984), Der Mensch vor Gott, Joh. Berchmanns, München
ders. (?), Über zwei Fragen der Kantinterpretation
Brentano, F. (1982), Deskriptive Psychologie, Meiner, Hamburg
Buber, M. (1984), Das dialogische Prinzip, L. Schneider, Heidelberg
Buddha, G. (1998), Reden des Buddha, Reclam, Stuttgart
Büchner, F. (1985), Der Mensch in der Sicht moderner Medizin, Herder, Freiburg
Bühler, C. (1933), Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem, Hirzel, Leibzig
dies. (1967), Kindheit und Jugend, Göttingen, Hogrefe
Bühler, C.; Allen, M. (1974), Einführung in die Humanistische Psychologie, Klett, Stuttgart
Buytendijk, F. J. J. (1955–56), Über den Schmerz. In: Psyche. Eine Zeitschrift für psychologische und medizinische Menschenkunde, IX, S. 436–452
Camus, A. (1974), Der Mythos von Sisyphos, rororo, Hamburg
Cannon, W. B. (1975), Wut, Hunger, Angst und Schmerz, eine Physiologie der Emotionen, Urban & Schwarzenberg, München
Capelle, W. (1968), Die Vorsokratiker, Kröner, Stuttgart
Ciompi, L. (1982), Affektlogik, Klett-Cotta, Stuttgart
Cioran, E. M. (1980), Der Absturz in die Zeit, Klett-Cotta, Stuttgart
ders. (1979), Die verfehlte Schöpfung, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
Clauß, G. (Hrsg. 1995), a. Fachlexikon abc Psychologie, Verlag H. Deutsch, Thun/Frankfurt a. M.
Csikszentmihalyi, M. (2002), Flow, Das Geheimnis des Glücks, Klett-Cotta, Stuttgart
Dahrendorf, R. (1970), Zu einer Theorie der sozialen Konflikte. In: Theorien des sozialen Wandels, 2, Köln (Hg.: W. Zapf)
Derrida, J. (1967), Lécriture et la Differance, Paris
Descartes, R. (1960), Meditationen, Felix Meiner, Hamburg
Dollard, J.; Miller, N. E. (1950), Personality and psychotherapy, New York
Dornes, M. (1998), Plädoyer für eine Neubetrachtung des Unbewussten. In: Bewegung ins Unbewusste, Brandes & Apsel, Frankfurt (Hg.: S. Trautmann-Voigt, B. Voigt)
ders. (1999), Der kompetente Säugling, Geist und Psyche, Fischer, Frankfurt a. M.

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dorsch, Psychologisches Wörterbuch (1998), H. Huber, Bern, 13. Aufl., (Hg.: H. Häcker)
Dreitzel, H. P. (1972), Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft, Ferdinand Enke, Stuttgart
Drewermann, E. (1988), Strukturen des Bösen, F. Schöningh, Paderborn
Drigalski, D. v. (1980), Blumen auf Granit, Irr- und Lehrfahrten durch die deutsche Psychoanalyse, Ullstein, Frankfurt a. M./Berlin/Wien
Duden (1989), Das Herkunftswörterbuch, Dudenverlag, Mannheim
Dürckheim, K. v. (2001), Vom doppelten Ursprung des Menschen, Herder, Freiburg
Eibl-Eibesfeldt, I. (1997), Die Biologie des menschlichen Verhaltens, Grundriss der Humanethologie, Seehamer Verlag, Weyarn
Eliade, M. (1994), Kosmos und Geschichte, insel, Frankfurt a. M.
ders. (1998), Ewige Bilder und Sinnbilder, insel, Frankfurt a. M.
Elias, N. (1997), Über den Prozess der Zivilisation, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
Engel, G. L. (1969), Psychisches Verhalten in Gesundheit und Krankheit, Huber, Bern-Stuttgart
Epiktet (1925), Handbüchlein der Moral und Auslese aus seinen Gesprächen, E. Diederichs, Jena
Epikur (1965), Philosophie der Freude, Kröner, Stuttgart
Erikson, E. (1957), Kindheit und Gesellschaft, Pan, Zürich-Stuttgart
ders. (1959), Identity and the life cycle, International Universities Press, New York
Euripides. In: Gedanken aus Griechischen Tragikern (1940), Atlantis, Freiburg/Zürich (gesammelt und übersetzt von E. Staiger)
Fetz, R. L. (1988a), Struktur und Genese, Haupt Verlag, Bern/Stuttgart
ders. (1988b), Personbegriff und Identitätstheorie. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Sonderdruck aus Bd. 35, Heft 1–2
Feuchtersleben, E. v. (1879), Zur Diätetik der Seele, Reclam, Leipzig
Fichte, J. G. (1979), Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), F. Meiner, Hamburg
Finke, J. (1994), Empathie und Interaktion, Thieme, Stuttgart
Fonagy, P.; Target, M. (2003), Frühe Bindung und psychische Entwicklung, Psychosozial-Verlag, Gießen
Fortlage, K. (1855), System der Psychologie, Leipzig
Frankl, V. (1950), Homo Patiens, Versuch einer Pathodizee, Franz Deuticke, Wien
ders. (1975), Ärztliche Seelsorge, Geist und Psyche, Kindler, München
ders. (1989), Das Leiden am sinnlosen Leben, Herder, Freiburg
Frenzel, P.; Schmid F.; Winkler, M. (Hg., 1992), Handbuch der Personzentrierten Psychotherapie, Edition Humanistische Psychologie, Köln
Freud, A. (1978), Das Ich und seine Abwehrmechanismen, Kindler, München
Freud, S. (1905), Über Psychotherapie, Gesammelte Werke, Bd. 5, Imago, London
ders. (1963), Bemerkungen über die Übertragungsliebe, Bd. X, Gesammelte Werke, Fischer, Frankfurt a. M.
ders. (1968), Gesammelte Werke, S. Fischer, Frankfurt
ders. (1970), Abriss der Psychoanalyse, Fischer, Frankfurt a. M.
ders. (1986), Hemmung, Symptom und Angst, Fischer, Frankfurt

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ders. (1999), Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten, Ges. Werke, Bd. 10, Fischer, Frankfurt a. M.
Fröbes, J. (1920), Lehrbuch der experimentellen Psychologie, 2. Bd., 2. Kap., Das Ich (S. 104–131), Herder, Freiburg
Fuchs, T. (2000), Leib, Raum, Person, Klett-Cotta, Stuttgart
ders. (2002), Zeit-Diagnosen, Die Graue Edition, Zug/Schweiz
ders. (2003), Die Zeitlichkeit des Leidens. In: Das Maß des Leidens, Königshausen & Neumann, Würzburg (Hg.: M. Heinze, C. Kupke, C. Kurth)
ders. (2007), Das Gehirn als Beziehungsorgan, Kohlhammer, Stuttgart
Fynn (1974), Hallo Mister Gott, hier spricht Anna, Bertelsmann, Gütersloh
Gebrüder Grimm (1983), Deutsches Wörterbuch, S. Hirzel Verlag, Leipzig
Gebsattel, V. E. v. (1947), Christentum und Humanismus, Klett, Stuttgart
ders. (1954), Zur Sinnstruktur der ärztlichen Handlung. In: Prolegomena einer medizinischen Anthropologie, Springer, Berlin
Gebser, J. (1992), Ursprung und Gegenwart, dtv, München
Gehirn & Geist (2004), Wahrnehmung, meine Gummihand, Heft 5, S. 11
Gehlen, A. (1944), Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Junker u. Dünnhaupt, Berlin
Graebner, F. (1924), Das Weltbild der Primitiven, Ernst Reinhardt, München
Grawe, K. (1998), Psychologische Therapie, Hogrefe, Göttingen
Green, H. (1979), Ich habe dir nie einen Rosengarten versprochen, rororo, Reinbeck, Hamburg
Greenson, R. R. (1981), Technik und Praxis der Psychoanalyse, Klett-Cotta, Stuttgart
Habermas, J. (1981), Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1+ 2, suhrkamp, Frankfurt a. M.
Handbuch Psychologischer Grundbegriffe (1987), rororo Hamburg, (Hg.: S. Grubitzsch et al.)
Handbuch psychologischer Grundbegriffe (1977), Kösel, Münschen, (Hg.: T. Herrmann et al.)
Hartmann, E. v. (1876), Gesammelte Studien und Aufsätze, Berlin
Hartmann, N. (1925), Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, de Gruyter, Berlin/Leipzig
ders. (1926), Ethik, W. de Gruyter, Berlin/Leipzig
Hauser, J. (2004), Vom Sinn des Leidens, Königshausen & Neumann, Würzburg
Heckhausen, H. (1963), Eine Rahmentheorie der Motivation in zehn Thesen, Zeitschrift für experimentelle und angewandte Psychologie, Heft 10, S. 604–628
Hegel, G. W. F. (1975), Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Meiner, Hamburg
ders. (1986), Wissenschaft der Logik I, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
ders. (1986), Phänomenologie des Geistes, Suhrkamp, Frankfurt
ders. (1986), Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, deb verlag das europäische buch, Westberlin
Heidegger, M. (1969), Was ist Metaphysik?, Klostermann, Frankfurt a. M. (10. Aufl.)
ders. (1979), Sein und Zeit, M. Niemeyer Verlag, Tübingen

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ders. (1985), Gesamtausgabe, Bd. 12: Unterwegs zur Sprache, Klostermann, Frankfurt, (Hg.: F. W. v. Herrmann)
Heigl, F. (1972), Indikation und Prognose in Psychoanalyse und Psychotherapie, Verlag für Medizinische Psychologie Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
Heisterkamp, G. (1993), Heilsame Berührungen, Pfeiffer, München
Hessen, J. (1932), Die Methode der Metaphysik, Dümmlers, Berlin und Bonn
ders. (1932), Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit, Ferd. Dümmlers, Berlin/Bonn
ders. (1954), Ethik, Grundzüge einer personalistischen Wertethik, Brill, Leiden
ders. (1962), Lehrbuch der Philosophie, Bd. 3, Wirklichkeitslehre, Ernst Reinhardt, München/Basel
Hildebrand, D. v. (1950), Der Sinn philosophischen Fragens und Erkennens, Peter Hanstein, Bonn
ders. (1954), Die Menschheit am Scheideweg, Josef Habbel, Regensburg
Hoffman, K., Die Grundbegriffe der Philosophie Karl Jaspers, Philosophen des 20. Jahrhunderts, Kohlhammer, Stuttgart (Sonderdruck, Hg.: P. Schilpp)
Hoffmann, S. O.; Holzapfel, G. (1999), Neurosenlehre, Psychotherapeutische und Psychosomatische Medizin, Schattauer, Stuttgart
Holm-Hadulla, R. M. (1997), Die psychotherapeutische Kunst, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen
Holzhey-Kunz, A. (1988), Die Zweideutigkeit seelischen Leidens. Gedanken zu einer daseinsanalytischen Psychopathologie. In: Daseinsanalyse, 5, S. 81–95
dies. (1994), Leiden am Dasein, Passagen-Verlag, Wien
Horney, K. (1951), Der neurotische Mensch in unserer Zeit, München
Huber, G. (1994), Psychiatrie, Schattauer, Stuttgart
Hume, D. (1971), Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Reclam, Stuttgart
Husserl, E. (1990), Die phänomenologische Methode, Reclam, Stuttgart
ders. (EA 1910/11), Philosophie als strenge Wissenschaft, in: Logos, Bd. 1 (Nachdruck: 1965, V. Klostermann, Frankfurt a. M.)
Husserl, E.; Landgrebe, L. (1954), Erfahrung und Urteil, Hamburg
ICD-10 (1993), Internationale Klassifikation psychischer Störungen, H .Huber, Göttingen
James, W. (1909), Psychologie, Quelle und Meyer, Leipzig
Jaspers, K. (1947), Von der Wahrheit, Piper, München
ders. (1948), Philosophie, Springer, Berlin
ders. (1973), Einführung in die Philosophie, Piper, München
Jaynes, J. (1988), Der Ursprung des Bewusstseins durch den Zusammenbruch der bikameralen Psyche, Rowohlt, Hamburg
Jung, C. G. (1977), Bild und Wort, Walter, Olten/Freiburg i. B., (Hg.: A. Jaffe)
ders. (1989), Psychologische Typen, Bd. 6, Gesammelte Werke, Walter-Verlag, Olten
ders. (1991), Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten, dtv, München, Kap. 3: Die Persona
Kanfer, F. H.; Reinecker; H., Schmelzer, D. (2000), Selbstmangement-Therapie, Springer, Berlin/Heidelberg

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kant, I. (1881), Kritik der reinen Vernunft, Reclam, Leipzig, (Hg.: K. Kehrbach)
ders. (1981), Kritik der Urteilskraft, Reclam, Stuttgart
ders. (1983), Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Reclam, Stuttgart
Kaplan, L. (1981), Die zweite Geburt, Piper, München/Zürich
Kast, V. (1991), Trauern, Phasen und Chancen des psychischen Prozesses, Kreuz-Verlag, Stuttgart
Kaulbach, F. (1980), Stichwort: Leib, Körper. In Historisches Wörterbuch der Philosophie, Wiss. Buchgesell., Darmstadt, Bd. 5, S. 173–185
Keller, W. (1963), Das Selbstwertstreben, Reinhardt, München/Basel
Kienzle, B. (1997), Primäre und sekundäre Qualitäten. In: Essay über den menschlichen Verstand, Akademie Verlag, Berlin, S. 89–117 (Hg.: U. Thiel)
Kierkegaard, S. (1976), Der Begriff der Angst. In: Die Krankheit zum Tode und anderes, Deutscher Taschenbuch Verlag, München
ders. (1983), Tagebücher. In: Romano Guardini, Vom Sinn der Schwermut, Topos-Taschenbuch, M. Grünewald-Verlag, Mainz
Kipp, F. A. (1991), Die Evolution des Menschen im Hinblick auf seine lange Jugendzeit, Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart
Klages, L. (1936), Grundlegung der Wissenschaft vom Ausdruck, J. Ambrosius Barth, Leipzig
Kleist, H. v. (1982), Sämtliche Werke, Hanser, München, Bd. IV, Briefe
Klemperer, D. (2003), Arzt-Patient-Beziehung: Entscheidung über Therapie muss gemeinsam getroffen werden. In: Dt. Ärzteblatt, Jg. 100, Heft 12, 21. März, S. 640–642
König, K. (1993), Gegenübertragungsanalyse, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen
Kohlberg, L. (1974), Zur kognitiven Entwicklung des Kindes, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
Kohut, H. (1974), Narzissmus, Suhrkamp, Frankfurt
Kraus, A. (2002), Ist die Depression eine Depersonalisation? In: Affekte und affektive Störungen, Schöningh, Paderborn (Hg.: T. Fuchs, C. Mundt)
Krause, M. S. (1966), A cognitive theory of motivation for treatment, Journal of General Psychology, 759, S. 9–19
Krause, R. (1998), Eine Taxonomie der Affekte und ihre Anwendung auf das Verständnis der »frühen Störung«. In: Zeitschrift für Psychotherapie und medizinische Psychologie, 38, S. 77–86
Krishnamurti, J. (1929), Königreich Glück, E. Diederichs, Jena
Küchenhoff, J. (2003), Das Festhalten am Leiden. In: Das Maß des Leidens, Königshausen & Neumann, Würzburg (Hg.: M. Heinze, C. Kupke, C. Kurth)
Kühn, R. (2007), Phänomenologische Materialität und Interpretation der Gefühle. In: Psycho-Logik, Bd. 2, Existenz und Gefühl, Alber, Freiburg
Kues, N. (1967), Über den Ursprung, F. Meiner, Heidelberg
Kuhl, J. (2001), Motivation und Persönlichkeit, Hogrefe, Göttingen/Bern
Kuiper, P. (1991), Seelenfinsternis, Fischer, Frankfurt a. M.
Kupke, C. (2003), Die andere Zeit des melancholischen Leidens. In: Das Maß des Leidens, Königshausen & Neumann, Würzburg (Hg.: M. Heinze, C. Kupke, C. Kurth)

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lang, H. (2003), Beziehung und Gespräch als psychotherapeutische Wirkfaktoren. In: Wirkfaktoren der Psychotherapie, Königshausen und Neumann, Würzburg (Hg.: H. Lang)
ders. (2003), Leiden am Mangel. In: Das Maß des Leidens, Königshausen & Neumann, Würzburg (Hg.: M. Heinze, C. Kupke, C. Kurth)
Laplanche, J.; Pontalis, J. u. B. (1972), Das Vokabular der Psychoanalyse, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
Lazarus, R. S.; Monat, A. (1977), Stress and Coping, Columbia University Press, New York
LeDoux, J. (1998), Das Netz der Gefühle, Hanser, München/Wien
Leibniz, G. W. (1966), Von dem, was jenseits der Sinne und der Materie liegt. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Bd. 2, F. Meiner, Hamburg
ders. (1966), Monadologie, Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie, Bd. 2, F. Meiner, Hamburg
ders. (1967), Die Hauptwerke, Kröner, Stuttgart
Lersch, P. (1954), Aufbau der Person, Joh. Ambrosius Barth, München, 6. Aufl.
Levinas, E. (1984), Die Zeit und der Andere, Felix Meiner, Hamburg
ders. (1987), Totalität und Unendlichkeit, Alber, Freiburg/München
Levy-Bruhl, L. (1956), Die Seele des Primitiven, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt
Levy-Strauss, C. (1967), Strukturale Anthropologie, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
Lichtenberg, J. (1988), Motivational-funktionale Systeme als psychische Strukturen, Forum Psychoanal. 7, 1991, S. 85–97
ders. (2000), Das Selbst und die motivationalen Systeme, Brandes & Apsel, Frankfurt a. M.
Locke, J. (1988), Versuch über den menschlichen Verstand, F. Meiner, Hamburg
Lorenz, K. (1973), Die Rückseite des Spiegels, Piper, München/Zürich
ders. (1973), Über tierisches und menschliches Verhalten, Piper, München
Lückert, H.-R. (1972), Konfliktpsychologie, E. Reinhardt, München/Basel
ders. (1972), Der Mensch, das konfliktträchtige Wesen, Kindler, München
Lüscher, I. (2003), Über die Libido aus Jungscher Sicht. In: Jung Journal, Heft Nr. 9, Februar, Köln
Luhmann, N. (1984), Soziale Systeme, Grundriss einer allgemeinen Theorie, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
Mahler, M. (1984), Die psychische Geburt des Menschen, Fischer, Frankfurt a. M.
Maslow, A. (1997), Psychologie des Seins, Fischer, Frankfurt a. M.
Mentzos, S. (1991), Neurotische Konfliktverarbeitung, Geist und Psyche, Fischer, Frankfurt a. M.
Merleau-Ponty, M. (1965), Phänomenologie der Wahrnehmung, de Gruyter, Berlin
Mertens, W. (1992), Kompendium psychoanalytischer Grundbegriffe, Quintessenz-Verlag, München
Mitscherlich, A. (1948), Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit, Das Bild des Menschen in der Psychotherapie, Claaszen & Goverts, Hamburg
ders. (1975), Krankheit als Konflikt, Suhrkamp, Frankfurt

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Neumann, E. (1995), Ursprungsgeschichte des Bewusstseins, Geist und Psyche, Fischer, Frankfurt a. M.
ders. (1999), Das Kind, Geist und Psyche, Fischer, Frankfurt a. M.
Nietzsche, F. (1954–56), Werke I-III, München, (Hg.: K. Schlechta)
ders. (1967–88), Sämtliche Werke, de Gruyter, München (Hg.: G. Colli, M. Montinari)
Oerter, R.; Montada, L. (1995), Entwicklungspsychologie, Beltz-Verlag, Weinheim
OPD (2001), Huber, Bern/Göttingen
Origo, I. (1989), Der Heilige der Toskana, Beck, München
Pascal, B. (Erscheinungsjahr unbekannt), Gedanken, Sammlung Dietrich, Darmstadt, nach der endgültigen Ausgabe, übertragen von W. Rüttenauer
Paul, J. (1938), Weltgedanken und Gedankenwelt, Kröner, Stuttgart
Pauler, A. (1925), Grundlagen der Philosophie, de Gruyter, Berlin/Leipzig
ders. (1929), Logik, de Gruyter, Leipzig
Peters, U. H. (1977), Wörterbuch der Psychiatrie und medizinischen Psychologie, Urban & Schwarzenberg, München
Petersen, P. (2000), Der Therapeut als Künstler, Mayer, Stuttgart
Petzold, H. (Hg., 1977), Die neuen Körpertherapien, Paderborn
ders. (Hg., 1980), Die Rolle des Therapeuten und die therapeutische Beziehung, Junfermann, Paderborn
Piaget, J. (1988), Meine Theorie der geistigen Entwicklung, Geist und Psyche, Fischer
Pico della Mirandola (1988), Über die Würde des Menschen, Manesse, Zürich (übertragen von H. W. Rüssel)
Platon (1982), Sämtliche Werke, Bd. 1–3, Lambert Schneider, Heidelberg
Plessner, H. (1981), Die Stufen des Organischen und der Mensch, Bd. 4 der gesammelten Schriften, Frankfurt, (Hg.: Günter Dux)
Plügge, H. (1962), Wohlbefinden und Missbefinden, Tübingen, Niemeyer
ders. (1970), Vom Spielraum des Leibes, Neues Forum, Das Bild des Menschen in der Wissenschaft, Bd. 10, Otto Müller Salzburg, (Hg.: W. J. Revers/J. Gebser)
Pöltner, G. (2002), Grundkurs Medizin-Ethik, UTB, Wien
Pontalis, J.-P. (1998), Zwischen Traum und Schmerz, Fischer, Frankfurt
Portmann, A. (1965), Die Tiergestalt, Herder, Freiburg
ders. (1969), Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Schwabe & Co., Basel/Stuttgart
ders. (1970), Entlässt die Natur den Menschen? Zweiter Teil: Der Mensch – ein Mängelwesen?, Dt. Bücherbund, Stuttgart
Psychologie des 20. Jahrhunderts (1981), Bd. II, Freud und die Folgen, Kindler, Zürich, (Hg.: D. Eicke)
Pschyrembel (1990), Klinisches Wörterbuch, 256. Auflage, de Gruyter, Berlin
Radin, P. (1953), Gott und Mensch in der primitiven Welt, Rhein, Zürich
Rank, O. (1924), Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse, Leipzig/Wien/Zürich, Internationale Psychoanalytische Bibliothek, Bd. XIV
ders. (1929), Wahrheit und Wirklichkeit, Entwurf einer Philosophie des See-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lischen, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien bzw. (1968), Will Therapy & Truth in Reality, A. Knopf, New York
Rassek, M. (1989), Zur Psychosomatik des Schmerzerlebens. In: Fragmente – Schriftenreihe zur Psychoanalyse, Heft 31 (Oktober), GHK Kassel
Rattner, J. (1994), Kritisches Wörterbuch der Tiefenpsychologie, Quintessenz-Verlag, Berlin/München
Reich, W. (1973), Charakteranalyse, Fischer, Frankfurt a. M.
Resch, F. et al. (2002), Zur Entwicklungspsychopathologie der Affekte. In: Affekte und affektive Störungen, Schöningh, Paderborn (Hg.: T. Fuchs, C. Mundt)
Ricoeur, P. (1985), Temps et Recit, III, Paris
Riedel, W.-P. (1989), Therapiemotivation und Therapieerfolg, S. Roderer-Verlag, Regensburg
Rogers, C. (2003), Der neue Mensch, Klett-Cotta, Stuttgart
ders. (1996), Therapeut und Klient, Grundlagen der Gesprächspsychotherapie, Fischer, Frankfurt a. M.
Roth, G. (1997), Das Gehirn und seine Wirklichkeit, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
ders. (2001), Fühlen, Denken, Handeln, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
Rothschuh, K. E. (1959), Theorie des Organismus, Urban & Schwarzenberg, München/Berlin
ders. (1972), Der Krankheitsbegriff, Hippokrates 43, Stuttgart
Rousseau, J.-J. (1964), Les Confessions, Garnier Frères, Bourges
Rüegg, J. C. (2003), Psychosomatik, Psychotherapie und Gehirn, Schattauer, Stuttgart
Sachsse, U. (1996), Die traumatisierte therapeutische Beziehung. In: Gruppenpsychother. Gruppendynamik, Heft 32, S. 350–365, Vandenhoeck & Ruprecht
Safranski, R. (2004), Friedrich Schiller, Hanser, München
Sartre, J. P. (1953), Baudelaire, Rowohlt, Hamburg
ders. (1994), Das Imaginäre, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg
ders. (1997), Das Sein und das Nichts, Reinbeck bei Hamburg
ders. (1970), Der Ekel, rororo, Hamburg
ders. (1973), Bewusstsein und Selbsterkenntnis, rororo, Hamburg
ders. (1973), Drei Essays. Ist der Existentialismus ein Humanismus?, Ullstein, Frankfurt a. M.
Saussure, F. de (1967), Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft, de Gruyter, Berlin
Schadewaldt, W. (1947), Potsdamer Vorträge IV: Sophokles und das Leid, E. Stichnote in Potsdam, 3. Aufl.
Scharfetter, C. (1973), Psychiatrie als Wissenschaft und Praxis heute. In: Universitas, 28. Jahrgang, 2. Bd., Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft, Stuttgart, S. 723–731
Scheler, M. (1922), Wesen und Formen der Sympathie, Cohen, Bonn
ders. (1923), Moralia, Vom Sinn des Leids, Der Neue Gast-Verlag, Leipzig
ders. (1926), Die Wissensformen und die Gesellschaft, Leipzig
ders. (1947), Die Stellung des Menschen im Kosmos, Nymphenburger Verlagsbuchhandlung, München
ders. (1954), Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik**.** Neuer

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Francke, Bern, Gesammelte Werke, Bd. 2
Schipperges, H. (1978), Motivation und Legitimation des ärztlichen Handelns. In: Krankheit, Heilkunde, Heilung, K. Alber, Freiburg/München, (Hg.: H. Schipperges, E. Seidler, P. Unschuld)
ders. (1980, Mitherausgeber), In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 10, Herder, Freiburg
ders. (1985), Homo Patiens, Zur Geschichte des kranken Menschen, Piper, München
Schmid, P. F. (1992), Das Leiden. In: Handbuch der personzentrierten Psychotherapie, Edition Humanistische Psychologie, Köln, S. 83–125
Schmidt-Atzert, L. (1996), Lehrbuch der Emotionspsychologie, Kohlhammer, Stuttgart
Schmitz, H. (1964), Die Gegenwart, Bouvier, Bonn
ders. (1965), Der Leib, Bd. II, 1. Teil, H. Bouvier und Co., Bonn
ders. (1969), System der Philosophie, Bd. III: Der Raum, 2. Teil: Der Gefühlsraum, H. Bouvier u. Co., Bonn
ders. (1998), Der Leib, der Raum und die Gefühle, Edition Tertium, Stuttgart
Schopenhauer, A. (1859), Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 1–6, Reclam, Leipzig
Schrauth, N. (1995), Körperpsychotherapie und Psychoanalyse (unveröffentlichte Dissertation)
Schultz-Hencke, H. (1989), Der gehemmte Mensch, Thieme, Stuttgart
Schultz, J. H. (1963), Seelische Krankenbehandlung, G. Fischer, Stuttgart
Schulz von Thun, F. (1989), Miteinander reden, Rowohlt, Reinbeck
Seidler, E. (1978), Krankheit, Heilkunst, Heilung, Karl Alber, Freiburg/München
ders. (Hg., 1979), Kap. Krankheit und Gesundheit. In: Wörterbuch medizinischer Grundbegriffe, Herderbücherei, Freiburg
ders. (1994), Die Geheimnisse der Gesundheit, Insel, Frankfurt a. M.
Seitter, W. (2003), Leiden, Tun – Ontologie und Lebenskunst. In: Das Maß des Leidens, Königshausen & Neumann, Würzburg (Hg.: M. Heinze, C. Kupke, C. Kurth)
Selye, H. (1971), The evolution of the stress concept. In: Levi L. (ed.): Society, Stress and Disease, Medical Publications, Oxford
Sennett, R. (1993), Verfall und Ende des öffentlichen Lebens – Die Tyrannei der Intimität, Fischer, Frankfurt a. M.
ders. (1998), Der flexible Mensch – die Kultur des neuen Kapitalismus, Berlin Verlag, Berlin, Kap. 7: Scheitern
Sölle, D. (1984), Leiden, Kreuzverlag, Stuttgart
Solomon, R. C. (2000), Gefühle und der Sinn des Lebens, Zweitausendeins, Frankfurt a. M.
Spinoza, B. (1887), Die Ethik, reclam, Leipzig
Spitz, R. A. (1945), Hospitalism. In: The Analytic Study of the Child: A Yearbook. pp. 53–75, Intern. Univ. Press, New York
ders. (1973), Die Entstehung der ersten Objektbeziehungen, Klett, Stuttgart
Spitzer, M. (1996), Geist im Netz, Spektrum, Akad. Verlag, Heidelberg

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ders. (2000), Geist, Gehirn und Nervenheilkunde, Schattauer, Stuttgart/New York
Steiner, R. (1958), Wahrheit und Wissenschaft, Verlag der R. Steiner-Nachlassverwaltung, Dornach
Steller, M. (1977), Sozialtherapie statt Strafvollzug, Kiepenheuer & Witsch, Köln
Stern, D. (1992), Die Lebenserfahrung des Säuglings, Klett-Cotta, Stuttgart
Stirner, M. (1892), Der Einzige und sein Eigentum, Reclam, Leipzig
Stifter, A. (1947), Studien, 2. Band, H. F. C. Hannsmann, Stuttgart
Storch, M.; Krause, F. (2002), Selbstmanagement – ressourcenorientiert, Huber, Bern/Göttingen
Stratmann, N. (1994), Leiden im Lichte einer existenzialontologischen Kategorialanalyse, Editions Rodopi B. V., Amsterdam-Atlanta
Strauss, E. (1980), Der Seufzer. Einführung in eine Lehre vom Ausdruck. In: Medizinisch-psychologische Anthropologie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, (Hg.: W. Bräutigam)
ebenda (1980), Die aufrechte Haltung
Thies, C. (2004), Einführung in die philosophische Anthropologie, WBG, Darmstadt
Tolstoi, L. (1977), Die Großen Erzählungen, Insel Verlag, Frankfurt a. M.
Trakl, G. (1958), Deutsche Briefe, (Hg.: M. Krammer/H. Kunisch), Reclam, Stuttgart
Trautner, H. M. (1997), Lehrbuch der Entwicklungspsychologie, Bd. 2, Hogrefe, Göttingen
Uexküll, J. v. (1973), Theoretische Biologie, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
ders.; Kriszat, G. (1956), Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre. Rowohlt, Reinbeck
Uexküll, Th. v.; Wesiack, W. (1998a), Psychosomatische Medizin, Urban & Schwarzenberg, München
dies. (1998b), Theorie der Humanmedizin, Urban & Schwarzenberg, München
Veith, A. (1997), Therapiemotivation, Westdeutscher Verlag, Opladen
Vico, G. (1992), Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker (Hg.: V. Hösle/C. Jermann)
Virchow, R. (1980), Krankheitswesen und Krankheitsursachen. In: Archiv pathologische Anatomie
Von Sury (1974), Wörterbuch Psychologie, W. Olten-Verlag, Freiburg i. B.
Wandruszka, B. (2004), Logik des Leidens, Königshausen & Neumann, Würzburg
ders. (2007), Das Gefühl als Synthesis der Existenz. In: Psycho-Logik, Bd. 2, Alber, Freiburg
ders. (2008), Der Traum und sein Ursprung, Alber, Freiburg
Watzlawick, P. (1998), Die erfundene Wirklichkeit, Piper, München
Weil, S. (1952), Schwerkraft und Gnade, Kösel, München
Weizsäcker, V. v. (1946), Anonyma, Francke, Bern
ders. (1973), Der Gestaltkreis, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
ders. (1990), Wahrnehmen und Bewegen, Zur Klinik der Schmerzen (1936), Gesammelte Schriften, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
ders. (1987a), Der Arzt und der Kranke, Stücke einer medizinischen Anthropo-

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

logie, Die Schmerzen (1926), Gesammelte Schriften, Bd. 5, Suhrkamp, Frankfurt a. M., S. 27–47
ders. (1987b), Körpergeschehen und Neurose, Das Missliche am Schmerz (1951), Gesammelte Schriften, Bd. 6, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
ders. (2005), Pathosophie, Schmerz (S. 331–332), Gesammelte Schriften, Bd. 10, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
Willi, J. (1990), Die Zweierbeziehung, Rowohlt, Hamburg
Winnicott, D. W. (1973), Vom Spiel zur Kreativität, Stuttgart
Winter, M. et al. (2002), Der Einfluss frühkindlicher Bindungsqualität auf das Beziehungsverhalten im jungen Erwachsenenalter. In: Affekte und affektive Störungen, Schöningh, Paderborn (Hg.: T. Fuchs, C. Mundt)
Wöller W.; Kruse J. (2002), Tiefenpsychologisch fundierte Psychotherapie, Schattauer, Stuttgart
Wörterbuch der Individualpsychologie (1995), E. Reinhardt-Verlag, München/Basel
Wust, P. (1928), Die Dialektik des Geistes, Benno Filser, Augsburg
Zeki, S. M. (1993), Das geistige Abbild der Welt. In: Gehirn und Geist, Spektrum der Wissenschaft/Spezial, Heidelberg
Zutt, J. (1980), Über Daseinsordnungen. In: Medizinisch-psychologische Anthropologie, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, (Hg.: W. Bräutigam)

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Personenregister

Adler, Alfred 111, 112, 133, 160, 341, 382, 395
Adorno, Theodor W. 21, 83, 167, 188
Aischylos 86
Allen, Melanie 355
Anaximander 21, 167
Angehrn, Emil 183, 184
Ansermet, Ernest 197
Arendt, Hannah 28
Aristipp 242, 244
Aristoteles 20, 23, 44, 49, 55, 92, 103, 106, 120, 126, 165, 168, 193, 195, 204, 225, 232, 234, 243, 248, 314, 378, 427, 435
Augustinus 40, 167, 355, 374, 426
Ausländer, Rose 382, 387
Avenarius, Richard 79

Bacon, Yehuda 134
Bader, Jean-Pierre 107
Bataille, Georges 171
Beland, Hermann 168, 250
Bergson, Henri 129, 158, 300
Bernet, Rudolf 127
Bertalanffy, Ludwig von 29
Blankenburg, Wolfgang 124, 140
Bloch, Ernst 41, 133, 149, 158, 159
Bökmann, Martin B. F. 230
Bollas, Christopher 384
Bolzano, Bernard 49
Brandenstein, Bela von 25, 30, 34, 35, 40, 44, 45, 47, 48, 49, 52, 59, 60, 64, 70, 75, 89, 90, 92, 93, 94, 97, 98, 99, 100, 111, 116, 123, 126, 134, 135, 151, 159, 168, 176, 178, 179, 189, 195, 198, 203, 204, 231, 248, 261, 266, 273, 279, 306, 316, 320, 332, 339, 340, 368, 376, 378
Brentano, Franz 44, 49, 125, 273
Buddha, Gautama 16, 22, 40, 176, 212, 323, 341, 374, 428, 435, 437, 438
Bühler, Charlotte 355
Buytendijk, Frederik Jacobus Johannes 110

Cannon, Walter B. 251
Chomsky, Noam 353
Cicero 318
Ciompi, Luc 393
Cioran, Emile Michel 81, 84, 99
Cusanus, Nikolaus 226

Da Vinci, Leonardo 224
Dahrendorf, Ralf 39, 327
Darwin, Charles 31, 158, 285, 339, 393
Descartes, René 46, 60, 206, 236, 240, 277, 299, 306
Diederichs, Eugen 109, 118, 132, 134, 145, 166, 169, 403, 416
Dilthey, Wilhelm 273
Dornes, Martin 75, 345
Dostojewskij, Fjodor M. 417
Dreitzel, Hans Peter 325
Dürckheim, Karlfried von 55, 151, 199

Ebbinghaus, Julius 273
Ehrson, H. 303
Eibl-Eibesfeldt, Irenäus 40
Ekman, Paul 192
Eliade, Mircea 23
Elias, Norbert 38
Epiktet 123, 131
Epikur 112, 242

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erikson, Erik 347, 367
Euripides 27, 41, 56, 409

Fetz, Reto Luzius 17, 306, 347, 352, 355, 414
Feuchtersleben, Ernst von 242
Fichte, Johann Gottlieb 135, 158, 278, 309
Fonagy, Peter 75, 351
Fortlage, Karl 109
Frankl, Viktor 112,133, 138, 159, 247, 320
Freud, Sigmund 22, 23, 39, 64, 110, 136, 139, 150, 156, 160, 185, 186, 196, 202, 242, 243, 244, 246, 313, 314, 315, 316, 319, 320, 327, 328, 341, 353, 354, 382, 383, 389, 393, 395, 397
Fröbes, Joseph 273
Fromm, Erich 41
Fuchs, Thomas 34, 106, 107, 148, 151, 192, 205, 238, 240, 252, 253, 256, 277, 283, 287, 288, 289, 300, 307, 308, 309
Fynn 352

Gebsattel, Victor Emil von 110, 252
Gebser, Jean 23, 353, 356, 257, 359, 367
Gehlen, Arnold 32, 39, 278, 341
Goethe, Johann Wolfgang von 27, 40, 41, 52, 105, 199, 201, 224, 362
Goleman, Daniel 192

Hartmann, Eduard von 70?, 189?
Hartmann, Nikolai 130, 132, 133, 138, 300, 301, 306, 376, 377
Hauptmann, Gerhart 134
Hauser, Jan 77, 143, 165, 168, 169, 401, 403
Heckhausen, Heinz 220, 221, 291, 292
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 22, 23, 61, 64, 89, 92, 119, 132, 158, 267, 341, 353, 354, 360, 361, 362, 363, 364, 366, 415, 426, 435
Heidegger, Martin 15, 22, 23, 27, 28, 36, 62, 69, 70, 71 ,78, 89, 90, 91, 92, 113, 122, 126, 133, 142, 147, 148, 158, 159, 212, 213, 214, 307, 359, 439
Hell, Daniel 107
Henry, Michel 129
Heraklit 53, 83, 406
Hesse, Hermann 144
Hessen, Johannes 25, 35, 49, 59, 138, 225, 369, 370, 374
Hildebrand, Dietrich von 35, 62
Hoffman, K. 71
Hölderlin, Friedrich 20, 78
Holzhey-Kunz, Alice 232
Horowitz, M. 255
Hume, David 79, 188, 235, 274, 371, 372, 374, 422
Husserl, Edmund 46, 49, 50, 51, 52, 60, 62, 67, 68, 69, 70, 75, 99, 100, 125, 126, 265, 273, 300, 312

Izard, Caroll 192

James, William 107, 192, 193, 199, 273
Jaspers, Karl 71, 72, 73, 124, 135, 138
Jaynes, Julian 23
Jung, Carl Gustav 316, 393, 395

Kafka, Franz 78
Kant, Immanuel 20, 27, 36, 46, 47, 48, 49, 52, 55, 56, 60, 61, 62, 65, 67, 68, 79, 92, 101, 106, 115, 132, 147, 158, 160, 168, 171, 172, 188, 189, 193, 194, 199, 235, 236, 277, 278, 290, 300, 302, 305, 308, 309, 326, 328, 355, 369, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 414, 422, 423
Kast, Verena 255
Kaulbach, Friedrich 265, 267, 270, 278
Kienzle, Bertram 100
Kierkegaard, Sören 22, 185, 212, 324, 426
Kipp, Friedrich Alexander 31, 32
Klages, Ludwig 239
Klein, Melanie 384
Kleist, Heinrich von 111, 177, 386
Kohlberg, Lawrence 348, 353
Krause, Rainer 201

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Küchenhoff, Joachim 146, 389
Kühn, Rolf 129
Kupke, Christian 150, 151, 253

Lacan, Jacques 127
Lang, Hermann 89
Lazarus, Richard S. 128, 129
Leibniz, Gottfried Wilhelm 36, 81, 101, 111, 128, 168, 176, 224, 270, 308, 422
Levinas, Emmanuel 135, 248
Lichtenberg, Joseph D. 141, 345
Locke, John 79, 100, 101, 269, 270, 311, 422
Lorenz, Konrad 30, 31, 40, 393
Lotze, Hermann 273
Lückert, Heinz-Rolf 31, 395
Luhmann, Niklas 230

Mach, Ernst 79, 273
Machleidt, Wielant 220, 221
Mahler, Margaret 345, 348
Mandela, Nelson 407
Marx, Karl 22, 41, 158, 226, 278, 238, 361, 362
Maslow, Abraham 141
Meier-Seethaler, Carola 189
Meister Eckehart 406
Merleau-Ponty, Maurice 256, 270, 277, 288
Michelangelo 224
Mitscherlich, Alexander 26
Mörike, Eduard 242

Neumann, Erich 23, 353
Newton, Isaac 58, 59, 66, 422
Nietzsche, Friedrich 16, 24, 31, 74, 120, 133, 158, 183, 202, 244, 245, 252, 270, 292, 300, 303, 323, 330, 333, 401, 407

Pascal, Blaise 31, 139, 155
Paul, Jean 172
Pauler, Akos von 25, 46, 49, 59
Paulus 22, 23, 167, 168, 426, 427
Petronius 318
Petzold, Hilarion 383
Piaget, Jean 23, 64, 70, 215, 305, 306, 341, 344, 347, 349, 350, 351, 353, 354, 355, 393, 414
Pico della Mirandola 32
Pine, Fred 349
Platon 22, 44, 49, 52, 91, 96, 167, 168, 195, 227, 243, 244, 279, 378, 415
Plessner, Helmuth 34, 35, 278, 282
Plügge, Herbert 238
Portmann, Adolf 33, 40, 271, 346, 349

Rilke, Rainer Maria 42, 78
Rogers, Carl 135
Römpp, Georg 68
Roth, Gerhard 202
Rousseau, Jean-Jacques 41, 87, 232
Rüegg, Johann Casper 251
Russell, Bertrand 79

Sartre, Jean-Paul 22, 23, 32, 35, 99, 142, 147, 159, 321, 426
Saussure, Ferdinand de 76
Scheler, Max 32, 34, 35, 44, 50, 62, 70, 118, 130, 132, 133, 168, 189, 193, 205, 245, 265, 269, 283, 284, 286, 287, 290, 300, 302, 303, 306, 307, 308, 311, 312, 377
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 158, 435
Schiller, Friedrich 26, 133
Schipperges, Heinrich 138
Schmidt, Hans-Ludwig 17
Schmidt-Atzert, Lothar 201
Schmitz, Hermann 51, 75, 108, 109, 148, 156, 170, 188, 192, 195, 205, 238, 240, 241, 269, 277, 283, 285, 286, 288, 300
Schopenhauer, Arthur 16, 22, 81, 117, 123, 135, 167, 183, 196, 202, 267, 293, 300, 330, 428, 433, 435, 438
Schrauth, Norbert 181, 384, 399
Schultz, Johannes Heinrich 395
Schultz-Hencke, Harald 389, 390, 392
Schuppe, Wilhelm 273
Seitter, Walter 234
Selye, Hans 251
Simmel, Georg 29
Sinclair, Hermine 353

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sokrates 47, 52, 92, 250, 414
Solomon, Robert C. 189, 195
Sophokles 41, 249
Spinoza, Baruch 47, 61, 64, 104, 120, 172, 188, 191, 192, 193, 196, 198, 199, 244, 246, 378
Spitz, René 325, 345, 390
Staiger, Emil 27, 41, 56, 86
Stern, Daniel 75, 345, 349, 350, 353
Sterr, Sabine 17
Stirner, Max 167, 323
Stratmann, Nicole 20, 21

Thies, Christian 30, 170, 172, 272, 276
Thomas von Aquin 44, 309
Trakl, Georg 78

Uexküll, Jakob von 32, 111, 112, 143, 251, 255, 383
Uexküll, Thure von 143, 319

Veith, Andreas 139
Vico, Giambattista 23

Weber, Max 52
Weil, Simone 78, 149
Weizsäcker, Viktor von 43, 44, 75, 76, 103, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 143, 251, 255
Werfel, Franz 138
Whitehead, Alfred North 22, 168
Wittgenstein, Ludwig 79
Wundt, Wilhelm 273
Wust, Peter 40, 159, 155

Xenophanes 357, 358

Zeki, Semir M. 304
Ziehen, Theodor 273

https://doi.org/10.5771/9783495998403 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY