

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 Wirklichkeit¹

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 herauschälen. 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 Moment-schichten 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.

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 Abstraktionsgefilten 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 vorggeführten 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.

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

ansprechend. Dagegen würden wir das Zeitungslesen oder das Lösen von Kreuzworträtseln eher dem theoretischen Leben und das Schneider eines Kleides oder das Fahren eines Autos eher dem Tatleben zurechnen. Schließlich und endlich offenbart uns das *allseitig* volle Leben, dass in einem dreierlei-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 poetisch-schöne Gestaltung findet in das überwiegend theoretische Geschehen des Zeitungslesens Eingang, etwa wenn die Zeitung nicht nur nach utilitären, sondern auch nach poetischen 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 Lebenszusammenhangs 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 poetisches, 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

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 poetischer, 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-

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

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-

sache, die für jeden psychotherapeutischen Prozess charakteristisch ist, da er in der Regel von einem dumpfen, unverständenen 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

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, Erschauern, 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

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 Triebphäre 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 Wunschent�agung 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.

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 sehnächtigen Begehren, die Schadens- oder Todesdrohung in der Angst – alle diese Leidensgefühle implizieren (analog der Handlungs-ohnmacht 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, so dass 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

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

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« (Transzendente 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 transzendente 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 Geisteslebens.

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, interne 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 poetisch-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.

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 Gefühls⁴

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.

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, die 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

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 Empfindungsdruck 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« (1781, Erster Teil, Die transzendente 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-

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 usw.). 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 wesentlich 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 strukturelose 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 Menschengestalt 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

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

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 wesentlich 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 wesentlich 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 wesentlich 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 erkennt, diese

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

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 Inständigkeit, »Seinsföhlung«.

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 geföhlshafter Art, gleichsam, wie *Brandenstein* (1947, S. 371–389, 1968, S. 110 ff.) beweist, ins Geföhlleben eingeschmolzen. Geben wir ein Beispiel: Der sinnhaft-geistige Bezug einer Bedrohungssituation gehört unmittelbar zum Wesen, zur inneren Struktur des Angstgeföhl und macht darum dessen Geföhlslögitik 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 Geföhl, sondern dem mit ihm korrelierten Intellekt entstammt und daher auch ziemlich »geföhllos« vollzogen werden kann. So kann ja auch ein Außenstehender urteilen, ohne dabei Angst föhlen zu müssen, während die Bedrohlichkeit in ihrem Wesen völlig angstfrei nicht zu erfahren und zu erfassen ist.

Die Geföhldefinition Spinozas ist, wie wir nun klar sehen, nicht haltbar, erstens weil sie ungenügend, nämlich zu weit ist und zweitens weil sie am Wesen des Geföhl vorbeigeht. Vor allem lässt sich das Wesen des Geföhl, 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 Geföhl im Leben adäquat bestimmen. Und danach ist die Aufspaltung in Geist-Form-Idee-Vernunft und Leib-Geföhl unhaltbar. Der Geist selbst ist Geföhl (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) ausdröcken; 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*

Vernunft, dort Gefühl) zu suchen, sondern im Seinsrang: Während der Geist (das Ich, das Wir, das Man, die Person) wesentlich 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.

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 schlecht-hin 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 unreal 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, »leiden-schaftlich«, 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-

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.

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, sehnüchtiges Anhängen, 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 suchartigen 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*«)

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 korrelieren, 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-

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 nichteigentlich, eigentlich und eigenartig nennt. Die lebensvollste Stufe ist die letzte, die eigenartige Stufe, in die aber wesentlich 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 (eigentlich 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.

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.

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

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

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 paralisieren. Praktisch imponieren die Leidensgestalten der Unentschiedenheit, der Entschluss-, Entscheidungs-, Wahl-, Handlungs- und Durchsetzungsschwäche bzw. -hemmung. Es handelt sich sozusagen um »Verzweigungen des Willens«, die sich vor allem als Ohnmacht, als Handelnwollen, aber Nicht-Handelnkönnen manifestieren.

6.1.4. Die pragmatischen Leidensextrême

Jenseits dieser drei Gruppen stehen die Handlungsextrême der totalen Handlungs lähmung 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 erken nenden 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 antref fen; da akzeptiert der Betroffene nicht nur, sondern er lässt sich (im Sinne einer kognitiven Akkomodation) manipulieren.

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.

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, Sehnsens, 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 seineröffnend, 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 Strebedynamik, 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.

- 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

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

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. 134ff.) betont, einen fundamentalen Sinn- und Verstehenshorizont.

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, spricht 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 Einzelsvollzug 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-

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 (Akkommodation nach *Piaget* 1988, S. 32–38) bis zur emotionalen Unterwerfung und Selbstaufgabe, der Selbstdemütigung z. B.

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 Verzweiflungsscharakter 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

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-

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 »ruminert« 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

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 Leidenenden 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 unbewältigt-lastenden 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

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, Intensionsbildung, 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

einstellen. Erkräftet 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 poetische 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 poetisch-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 Tat-handlung 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

vormenschlichen Erkenntnisleistungen, so vor allem die Sinnesleistungen und die instinktiven Orientierungen; und den poetischen 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*

leiden. Schließlich kann alles irritiert, gehemmt oder beschädigt werden, was mit der poetischen 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, wie weit 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 Menschengesistes darstellt. Bedienen wir uns zunächst wieder eines Beispiels, 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-

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,

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 Menschengenies 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

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 tranken, 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

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 wesentlich 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.

Auf der Grenze des Phänomenalen