

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

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

1. Allgemeine Vorbemerkung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.3. *Der leibliche Schmerz*

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

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

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

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

Nun, worin besteht die Differenz und worin die Analogie der beiden Urphänomene Schmerz und Leid? Der leibliche Schmerz ist zunächst, das kann nicht genügend betont werden, ein Zeichen von Lebendigkeit, ja eine Leistung, die nicht selbstverständlich ist, sondern auch gestört sein und versagen kann. Die Unfähigkeit, Schmerzen zu empfinden, ist darum eine Beeinträchtigung und führt nicht von ungefähr zu schweren Verletzungen und Verstümmelungen. Das vorherrschende Moment des Schmerzes als leiblich-seelischer Realität ist zweifellos sein sinnlich-leiblicher, empfindungshafter Gehalt. Diese einzigartige qualitative Charakteristik lässt sich als Bohren, Brennen, Reißen und Beißen⁵ umschreiben. Im Unterschied zu anderen leiblichen Unlustphänomenen wie Jucken, Übelkeit, Müdigkeit etc. bohrt sich der Schmerz, gleichsam sinnlich den Leib entleibend, in den Leib hinein. Dabei unterdrückt er andere Sinnesqualitäten, z. B. lokale Tastempfindungen, die Libido oder den Appetit, oder führt zu Funktionsstörungen (etwa der Verdauung, der Atmung, der Bewegung und Haltung). Überhaupt ist er ein großer motorischer Anreiz, entweder im Sinne der Ruhigstellung oder einer das Übel zu beseitigen bestrebten Aktion. Im Unterschied zu den epikritischen Sinnesqualitäten von Farbe und Ton entspringt er im Leib und verbleibt im Leib, weist also nicht (oder nur indirekt) über sich auf Weltgegenstände hinaus. Darum ist er auch nur »von innen« wahrnehmbar und kann weder objektiviert noch intersubjektiviert werden (Letzteres ist bei den Warm- und Kaltempfindungen u. a. teilweise möglich, wie die Verwendung von Thermometern beweist). Ähnlich den Triebqualitäten des Hungers und der Schlaf-, Ausscheidungs-, Sexual- und Atembedürfnisse ist der Schmerz eine Drangempfindung⁶ (wieder im Unterschied zu Farbe,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Epistemologisch handelt es sich bei der Ringstruktur des Leidens um eine »Formalie« mit universalem Charakter. D.h. allem, was irgendwie Leiden ist, inhäriert diese Struktur, und zwar objektiv, denn ein Leiden ohne die Ringbedingung von Leidendem-Leidensakt-Leid kann per se nicht in sich bestehen. Das beweist das Teilrecht des Universalismus gegen den Nominalismus, der in allen Allgemeinstrukturen nur konventionale Willkürbegriffe, »Namen« (nomina) sieht, während jener die objektive⁸ Existenz der Universalien behauptet. Doch auch dieser übertreibt, wenn er die Universalien von den konkreten Dingen ablöst und sie ontologisch vor und über die Konkreta stellt. Zwar sind sie ablösbar, doch nur im Denken vom Denken und für das Denken. Für sich können allgemeine Strukturen nicht bestehen, d.h. »subsistieren«, denn sie sind ja gerade dadurch allgemein, dass sie mehrere konkrete Einzeldinge, diesen insistierend, real allgemein umfassen. Damit fällt auch der Kantische Transzendentalismus, der behauptet, die »Allgemeinbegriffe« würden vom denkenden Subjekt den Einzeldingen gleichsam aufgeprägt oder in sie hinein projiziert. Man fragt sich, wie z.B. die Ringstruktur des Leidens (vor aller Leiderfahrung!) oder die Säugetierstruktur der Schimpansen (vor aller Welt-erfahrung!) bereits im Denken sollen vorbestanden haben? Dass dies zu absurden Folgerungen führt und letztlich in einem absoluten Fichteschen Idealismus enden muss, liegt auf der Hand. Die Lösung ist letztlich viel einfacher und natürlicher: Vollwirklich sind nur Einzel-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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