

Boris Wandruszka

# Philosophie des Leidens

Zur Seinsstruktur des pathischen Lebens

Band I: Phänomenologie des Leidens

VERLAG KARL ALBER





Seele, Existenz, Leben

Herausgegeben von  
Rolf Kühn und Frédéric Seyler

Band 40.I

Boris Wandruszka

# Philosophie des Leidens

Zur Seinsstruktur des pathischen Lebens

Band I: Phänomenologie des Leidens

VERLAG KARL ALBER





Onlineversion  
Nomos eLibrary

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-495-99808-3 (Print)

ISBN978-3-495-99809-0 (ePDF)

1. Auflage 2023

© Verlag Karl Alber – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG, Baden-Baden 2023. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei). Printed on acid-free paper.

Besuchen Sie uns im Internet  
[verlag-alber.de](http://verlag-alber.de)

## Vorwort

Es ist mir eine Freude, meinen Versuch der fundamentalen Aufhellung des Phänomens *Leiden* nun als ersten Band meiner mehrbändigen »Philosophie des Leidens« unter dem neuen Namen »Phänomenologie des Leidens« ediert zu sehen. Schon damals, bei der ersten Auflage 2009, war dieser Titel zwar mein Wunsch gewesen, doch konnte er nicht realisiert werden, da die Forderung bestand, diese Schrift im Rahmen einer philosophischen Dissertation als Einzelwerk mit einem eigenständigen Titel herauszugeben.

Der Sache nach steht diese *Phänomenologie* notwendig am Anfang eines jedes Denkens über das Leiden, da zunächst ermittelt werden muss, *was Leiden überhaupt ist und meint, bzw. was genau geschieht, wenn wir leiden*. Dass sich die Beantwortung dieser Frage äußerst schwierig gestalten und dabei viel Zeit in Anspruch nehmen würde, war nicht vorherzusehen, hatte aber sicherlich damit zu tun, dass dieses Thema in Philosophie und Wissenschaft eher gemieden als gesucht wird und in der Geistes- und Religionsgeschichte kaum jemals systematisch erforscht wurde. Daher lief das ganze Unternehmen auf eine Pionierarbeit hinaus, die zehn Jahre dauerte und erst in meinem dreißigsten Lebensjahr abgeschlossen werden konnte. Da ich mit dem Ergebnis auch heute noch übereinstimme, musste ich bei der Neuauflage dieser Schrift nichts Grundsätzliches ändern.

Das Wichtigste ist nun zweifellos der neue Titel, der deutlicher ausspricht, um was es geht. Darüber hinaus wird jetzt auch klar, dass es sich bei diesem Werk um einen Teil, und zwar den ersten und grundlegenden, eines größeren und umfassenderen Werkes handelt, eben um die *Philosophie des Leidens*, die sich in mehrere Wissenschaften des Leidens aufgliedert. In Zusammenstellung und Übersicht lauten sie:

- Phänomenologie oder Wesenslehre des Leidens,
- Metaphysik oder Wirklichkeitslehre des Leidens,
- Pragmatik oder Handlungslehre des Leidens,
- Epistemologie oder Erkenntnislehre des Leidens,

- Poietik oder Kunst- und Gestaltungslehre des Leidens,
- Ethik oder Lebenslehre des Leidens und
- Hagiologie oder Religionsphilosophie des Leidens.

Alle zusammen sollen bis 2025 im Verlag Karl Alber, der seit dem 01.01.2022 der Nomosverlagsgesellschaft angehört, herausgegeben werden.

Mit meinen beiden letzten Büchern, dem Buch *Der heilige Tausch. Ideen zu einer größeren Zukunft des Christentums* (2021) und der Arbeit über Franz Kafka mit dem Titel *Parabel der Welt. Anmerkungen zu Franz Kafkas Erzählung 'In der Strafkolonie'* (2022), habe ich zumindest schon einen Teil der Kunst- und Religionsphilosophie des Leidens vorgelegt, sodass die Erstellung der übrigen Bände und ihre Herausgabe problemlos erfolgen kann und das Gesamtbild des Vorhabens erahnen lässt.

Zweifellos schließt sich damit ein Lebenswerk ab, das zwar noch Raum für Anderes ließ, aber doch bis heute einen zentralen Platz in meinem Leben und Arbeiten einnimmt. Um so mehr freut es mich, dass ich eine Nebenabsicht dieses Unternehmens, nämlich die Bekanntmachung und Validierung der Philosophie des deutsch-ungarischen Philosophen *Béla Freiherr von Brandenstein* (1901–1989), dadurch erfüllt, dass ich in Zusammenarbeit mit der Péter-Pázmány-Universität in Budapest eine Forschungsstelle an der Universität Freiburg i. B. am Lehrstuhl für Christliche Religionsphilosophie gemeinsam mit dessen Inhaber, Herrn Prof. Dr. Dr. Markus Enders, leiten darf. Ihr Ziel ist es, das gewaltige Werk dieses bis heute weitgehend unbekanntes Philosophen, in dem sich osteuropäische und westeuropäische Traditionen bündeln, zu erforschen, aufzuarbeiten und fruchtbar zu machen. Meine eigene *Philosophie des Leidens*, die allerdings auch gegenüber Béla von Brandenstein durchaus eigenständig zu sein beansprucht, wäre ohne seine sechsbändige *Grundlegung der Philosophie* (publiziert von 1965–1970) nicht zu denken und stützt sich in wesentlichen ontologisch-phänomenologischen, metaphysischen und epistemologischen Erkenntnissen auf dieses Werk. Jüngere Generationen mögen sowohl an der Bekanntmachung des Grundlagenwerkes Béla von Brandensteins als auch an meinen Beiträgen dazu anknüpfen und auf diesem breiten und tief gelegten Fundament kreativ weiterbauen – die Möglichkeiten und Perspektiven dazu sind nach meinem Dafürhalten »offen-unendlich«.

# Inhaltsverzeichnis

<b>Einleitung</b> . . . . .	15
<b>A Innerhalb der Grenzen des Phänomenalen</b> . . . . .	21
<b>I. Der Horizont des Vorhabens</b> . . . . .	23
1. Fragestellung und Zielsetzung . . . . .	23
2. Das Leiden als Urphänomen des Lebens . . . . .	30
3. Die konstitutionelle Konflikträchtigkeit des Menschen: eine anthropologische Skizze . . . . .	32
<b>II. Ausgangspunkt und Methode</b> . . . . .	47
1. Der Sinn des Begriffs »Ontologie« . . . . .	47
2. Die phänomenologisch-reduktive Analyse als Grundmethode des Projekts . . . . .	51
3. Struktur, Dynamik, Genese, Funktion und Leben des Leidens als zielführende Leitbegriffe . . . . .	58
4. Der Ausgang, die drei Quellen der Erfahrung und das Problem des Apriori . . . . .	60
5. Weitere Methoden der Leidensphilosophie . . . . .	63
6. Notwendigkeit und Allgemeinheit der Erkenntnis . . . . .	73
7. Ontisch – existenzialontologisch – transzendental – fundamentalontologisch . . . . .	76
8. Karl Jaspers' Erkenntniskritik und das Leiden . . . . .	78
9. Einleibung, Empathie und Kernintuition (Möglichkeit und Grenzen der Kommunikation im Leiden) . . . . .	82
10. Sprache und Leiden . . . . .	84

11. Das Realitätsproblem des Leidens und das Leiden im Traum . . . . .	86
12. Leiden und Wahrheit . . . . .	89
13. Die drei Grundfragen zum Leiden und seine drei Grundwissenschaften . . . . .	92
<b>III. Die erste Differenzierung des Leidens: seine Seinsgrundstruktur . . . . .</b>	<b>95</b>
1. Das Exemplum . . . . .	95
2. Sein und Mangel an Sein im Leiden . . . . .	98
3. Die fünf Seinsurmomente des Leidens und ihr innerer Zusammenhang . . . . .	102
<b>IV. Die zweite Differenzierung der Grundstruktur des Leidens: qualitative Fülle, relationale Logizität und gestaltliches Maß im Modus der Defizienz . . . . .</b>	<b>109</b>
1. Allgemeine Vorbemerkung . . . . .	109
2. Der qualitative Kerngehalt des Leidens: die negativ-diskrepante Betroffenheit . . . . .	112
2.1. Betroffenheit und Getroffenheit: die Doppelseitigkeit des Pathos . . . . .	112
2.2. Die zwei komplementär-polaren Urqualitäten der leidvollen Betroffenheit und ihre Einheit: Schmerz und Last (»Brennen« und »Bedrücken«) . . . . .	115
2.3. Der leibliche Schmerz . . . . .	117
3. Der seinslogische Ring des Leidens: Leidender – Leidensakt – Leidübel . . . . .	124
4. Die dynamisch-dialektische Diskrepanz als die gestaltlich-quantitative Seite des Leidens . . . . .	127
<b>V. Überzeitliche und zeitliche Genese des Leidens . . . . .</b>	<b>131</b>
1. Die reale Vorbedingung des Leidens: das Erleiden (affectio) als Grenzerfahrung und seine zwei Grundformen »Widerstand« und »Widerfahrnis« . . . . .	131
2. Die Intentionalität des Leidens . . . . .	136

3. Leidwahrnehmung und implizite Reflexivität oder unmittelbares Selbstgewahrsein im Leiden . . . . .	138
4. Leiden, Bewertung und Selektion . . . . .	139
5. Wert und Unwert im Leiden . . . . .	142
6. Ohnmacht und Widerstand im Leiden; die vier Formen des Krankheitsgewinns . . . . .	146
7. Doppelte Aktstruktur, Grundgenese und das Wünschen im Leiden . . . . .	149
8. Leidensdruck und Bedürfnissystem . . . . .	152
9. Der negativ-pathische Gestaltkreis im Leiden . . . . .	156
10. Die Dynamik des Leidens: Selbsttranszendierungstendenz und Retroflexio passionis	157
11. Implizite und explizite Reflexivität im Leiden . . . . .	159
12. Die einfache Zeitstruktur des Leidens (Teil 1) . . . . .	160
13. Schlussformen des Leidens . . . . .	165
<b>VI. Der Kalkül des Leidens . . . . .</b>	<b>167</b>
1. Allgemeine Vorbemerkung . . . . .	167
2. Die drei Grundstellungen des Daseins . . . . .	167
3. Der Zusammenhang der drei Grundstellungen des Daseins mit den Zeitekstasen . . . . .	169
4. Das Leiden und die präsentische Grundstellung . . . . .	170
5. Das Leiden und die reaktive Grundstellung . . . . .	171
6. Das Leiden und die prospektive Grundstellung . . . . .	171
7. Folgegestaltungen der drei Grundstellungen . . . . .	173
8. Der Leidenskalkül der reaktiven Grundstellung und der Gesamtkalkül . . . . .	174
<b>VII. Begriff und Abgrenzung des Leidens . . . . .</b>	<b>179</b>
1. Begriff und Definition des Leidens . . . . .	179
2. Abgrenzung des Leidens von leidensnahen Phänomenen	183

<b>VIII. Das Leiden in seinen lebensvollsten Gestalten: Pragmatik, Theoretik und Poietik des Leidens . . .</b>	<b>193</b>
1. Die ontologischen Stufen der Wirklichkeit . . . . .	193
2. Die eigenartig praktische Grundstruktur des Leidens: der Wille im Leiden . . . . .	196
3. Die eigenartig theoretische Grundstruktur des Leidens: der Verstand im Leiden . . . . .	198
4. Die eigenartig emotional-poietische Grundstruktur des Leidens: das Gefühl im Leiden . . . . .	201
5. Exkurs zur Philosophie des Gefühls . . . . .	208
5.1. Das Wesen des Gefühls . . . . .	208
5.2. Das Problem der Nomenklatur . . . . .	216
5.3. Gefühl und Verstand, Gefühl und Wille . . . . .	221
5.4. Gefühl und Leib . . . . .	223
6. Die vollwirklichen Leidensgrundgestalten gemäß dem Leidenskalkül . . . . .	224
6.1. Die Auszweigung der Leidensdiskrepanz im Willens- und Tatleben . . . . .	225
6.1.1. Die überwiegend bejahenden pragmatischen Leidensgestalten . . . . .	225
6.1.2. Die überwiegend verneinenden pragmatischen Leidensgestalten . . . . .	226
6.1.3. Die unentschiedenen pragmatischen Leidensgestalten . . . . .	226
6.1.4. Die pragmatischen Leidensextreme . . . . .	226
6.2. Die Auszweigung der Leidensdiskrepanz im Gedanken- und Erkenntnisleben . . . . .	226
6.2.1. Die überwiegend bejahenden theoretischen Leidensgestalten . . . . .	226
6.2.2. Die überwiegend verneinenden theoretischen Leidensgestalten . . . . .	227
6.2.3. Die theoretisch widersprüchlichen Leidensgestalten . . . . .	227
6.2.4. Die theoretischen Extremgestalten des Leidens . . . . .	227

6.3. Die Auszweigung der Leidensdiskrepanz im Gefühlsleben . . . . .	227
6.3.1. Die Leidensgestalten des Wunschlebens . . .	228
6.3.2. Die Leidensgestalten des Stimmungslebens	231
6.3.3. Die Leidensgestalten des Affektlebens . . .	234
6.3.3.1. Die überwiegend bejahenden Affektleiden . . . . .	234
6.3.3.2. Die überwiegend verneinenden Affektleiden . . . . .	234
6.3.3.3. Die verzweifelten Affektleiden . . .	235
6.3.3.4. Die extremen Affektleiden . . . . .	235
6.4. Die Zeitlichkeit der vollwirklichen Leidensgestalten (Teil 2) . . . . .	236
7. Pragmatische, theoretische und poetische Grundleiden	241
8. Die Verflechtung der drei Hauptlebenszweige und das Leiden – Einheit und Grenzen dieser Verflechtung . . .	243
<b>B Auf der Grenze des Phänomenalen . . . . .</b>	<b>249</b>
<b>IX. Das Leiden in der Welt . . . . .</b>	<b>251</b>
1. Allgemeine Vorbemerkung . . . . .	251
2. Leiden und Tun, Leiden als Tun, Leiden als Selbst- und Weltentwurf . . . . .	253
3. Raumstruktur, Leiblichkeit und Intersubjektivität des Leidens . . . . .	256
4. Leiden und Lust . . . . .	263
5. Notleiden und Krankheit . . . . .	270
6. Die komplexe Zeitstruktur des Leidens (Teil 3): die Leidensgradation in der Zeit . . . . .	275
<b>X. Leiden und Leib . . . . .</b>	<b>279</b>
1. Allgemeine Vorbemerkung . . . . .	279
2. Der Leib als Quelle des Leidens . . . . .	280
3. Der Zugang zum Leib: seine immanent-transzendente Wirklichkeit . . . . .	284

4.	Die Grundstruktur des Leibes: sinnliche Fülle, dynamische Ordnung, substantielle Medialität . . . . .	290
5.	Leib und Körper . . . . .	305
6.	Leib, Bedürfnis und Leiden (das Rubikonmodell nach Heinz Heckhausen) . . . . .	316
7.	Grundformen leiblichen Leidens: Schmerz, Erschöpfung, Verletzung, Krankheit, Verstümmelung, Behinderung, Entstellung . . . . .	319
8.	Der Leib als erkenntnistheoretisches Problem . . . . .	324
<b>XI.</b>	<b>Das Unbewusste und das Leiden</b> . . . . .	<b>339</b>
1.	Der transempirische Status des Unbewussten und seine Spuren in der Erfahrung . . . . .	339
2.	Formen des Unbewussten . . . . .	340
3.	Das Unbewusste und das Leiden . . . . .	343
4.	Psychodynamik des Leidens . . . . .	344
<b>XII.</b>	<b>Die Sozialität des Leidens</b> . . . . .	<b>349</b>
1.	Grundsätzliches und Allgemeines . . . . .	349
2.	Mitgefühl und Mitleid . . . . .	356
3.	Devianz und soziale Krankheit . . . . .	362
<b>XIII.</b>	<b>Genese des Leidens</b> . . . . .	<b>365</b>
1.	Allgemeine Vorbemerkung . . . . .	365
2.	Die direkten Triebfaktoren der Entwicklung . . . . .	367
3.	Die indirekten Triebfaktoren der Entwicklung: Mangel, Grenze, Problem, Konflikt, Gefahr, Konkurrenz . . . . .	368
4.	Der Funktionskreis von Organismus und Umwelt . . . . .	370
5.	Selbstsein und Anderssein . . . . .	370
6.	Organismische Grundverhaltungen gegenüber der Umwelt . . . . .	371
7.	Stufen der Genese des Leidens . . . . .	372
8.	Das Problem von Genese und Dialektik . . . . .	388

<b>XIV. Leiden und Kausalität</b> . . . . .	397
1. Das Problem der Kausalität als Realitätszusammenhang	397
2. Der Ausgang und die Methode zur Klärung der Kausalfrage . . . . .	398
3. Das Problem der Kausalität als Verstandesform . . . . .	400
4. Kants Apriorität der Anschauungs- und Denkformen und der Traum . . . . .	401
5. Die drei denkbaren Grundformen der Kausalität . . . . .	407
6. Die einzig mögliche Kausalität und ihre drei Dimensionen (causa qualitatis, causa conditionalis, causa regularis) . . . . .	409
7. Kausalität, Erleiden und Leiden . . . . .	410
8. Der extrapathische Kausalnexuss oder die Formen des Erleidens . . . . .	411
8.1. Konstellationen der Betroffenheit und Getroffenheit	412
8.2. Die Grundkonstellationen zwischen dem Akt des Leidens und seinem Übel . . . . .	414
8.3. Die Wechselwirkungsmodi des Erleidens oder die neun Kausalformen der Konfrontation und Affektion (bzw. Affliktion) . . . . .	416
8.3.1. Die einfache Affektion: Belastung und Belästigung (Irritation) . . . . .	416
8.3.2. Nichttraumatische Überforderung und Versagen . . . . .	417
8.3.3. Die traumatische Überforderung und das Trauma . . . . .	417
8.3.4. Versagung und Enttäuschung (Frustration)	418
8.3.5. Unterforderung und Entbehrung (Deprivation) als passive Minus- Stimulierung . . . . .	419
8.3.6. Die Privation . . . . .	421
8.3.7. Die Hemmung als Form der verhindernden oder statischen Gegenstimulierung . . . . .	421
8.3.8. Die Störung als ungeordnete oder Fehlstimulierung . . . . .	422
8.3.9. Der Konflikt als konträre oder gegenläufig- dynamische Stimulierung . . . . .	424

<b>XV. Sinn und Unsinn des Leidens</b> . . . . .	431
1. Allgemeine Vorbemerkung . . . . .	431
2. Der Seinsstruktursinn des Leidens . . . . .	433
<b>XVI. Die Stellung der phänomenologischen Ontologie des Leidens im Leben und im Reich der Wissenschaften</b> . . . . .	439
1. Das Leiden innerhalb der Lebenszweige . . . . .	439
2. Die Phänomenologie des Leidens als Wissenschaft . . . . .	440
3. Die Stellung der Phänomenologie des Leidens innerhalb der wissenschaftlichen Welt . . . . .	441
4. Medizin, Pädagogik und Therapeutik im Lichte des Leidens . . . . .	448
<b>C Jenseits des Phänomenalen</b> . . . . .	451
<b>XVII. Der Übergang von der Phänomenologie des Leidens zur Metaphysik des Leidens: ein Ausblick</b> . . . . .	453
1. Allgemeine Vorbemerkung . . . . .	453
2. Freiheit und Notwendigkeit im Leiden . . . . .	455
3. Die Zeit als Quelle des Leidens . . . . .	458
4. Eros und Mühsal als Quelle des Leidens . . . . .	459
5. Die Individuation als Quelle des Leidens . . . . .	460
6. Pluralität und Kampf als Quelle des Leidens . . . . .	461
7. Die exilische Existenz des Menschen . . . . .	462
8. Das Leiden und das Absolute . . . . .	465
<b>XVIII. Zusammenfassung</b> . . . . .	469
<b>Literaturverzeichnis</b> . . . . .	473
<b>Register</b> . . . . .	487

# Einleitung

»Aber der verheimlichte Schmerz  
wird seine Frucht tragen.«  
(Aus einem Brief des Luís de Camões)<sup>1</sup>

Nach jahrelangen Vorarbeiten lege ich hiermit den ersten Band einer *Philosophie des Leidens* vor, deren Ursprünge bis in meine Jugendzeit zurückreichen, als ich von schwerer Krankheit aus der natürlichen Lebensbahn geworfen wurde.<sup>2</sup> Damals, in jungen Jahren, stellte ich die Frage nach dem Sinn des Leidens, nicht in bloßer Gedankenspielerlei, sondern unter dem Druck einer zusammenbrechenden Existenz. Mir war klar, dass ein Leben, das in solchem Maße von Schmerz, Leid, Not, Behinderung, Verzicht und Scheitern gezeichnet war, nicht durchgehalten werden könnte, ohne eine zureichende Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Leids gefunden zu haben. Also begab ich mich an die Arbeit und suchte um eine Hilfe bei den großen Denkern, zum anderen versuchte ich mich zur Klärung der vom Leben auferlegten Aufgabe, »an der Sache selbst« zu erproben. Mit etwa zwanzig Jahren formulierte ich dann *drei Grundfragen*, die den Rahmen des Vorhabens absteckten und zu den sechs Grundwissenschaften des Leidens führten:

*Was ist das Leiden überhaupt, seinem inneren Sein und Vorgehen nach?* Hat es eine Struktur, ja, eine Grundstruktur bzw. Grunddynamik oder nicht? Mit dieser ersten Frage, der Was-Frage, war die Wissenschaft vom Sein und Wesen des Leidens, die *Ontologie oder Phänomenologie des Leidens* eröffnet. Ohne ihre Beantwortung war nach meiner Überzeugung kein Fortkommen in der Sinnfrage des Leidens zu erwarten. Ja, ich war davon überzeugt, dass das Sein oder genauer das bestimmte Sein des Leidens, sein grundlegendes Sosein, seine Essenz, seine Beschaffenheit, im Kern mit dem Sinn des Leidens

---

<sup>1</sup> Zitiert bei Reinhold Schneider, 1959, 62.

<sup>2</sup> In Wahrheit handelte es sich um eine der vielen Traumatisierungen, die mit der Geburt begannen und sich alle paar Jahre wiederholten.

identisch sei oder doch wenigstens den entscheidenden Horizont des Sinns des Leidens frei geben würde.

*Woher rührt alles Leiden, was sind seine letzten Ursachen?* Auf dem Boden der einigermaßen zureichend geklärten Frage nach der immanenten Seinsbeschaffenheit des Leidens sollte zweitens die Frage nach der Herkunft, nach dem Ursprung, nach den letzten und vorletzten Ermöglichungsgründen des Leidens gestellt und erarbeitet werden. Wie muss eine Welt beschaffen sein, dass darin ein leidendes Wesen auftreten kann? Durch diese *Woher-Wodurch-Frage* wird die Wissenschaft vom umfassenden, alle Empirie überschreitenden, »transzendierenden« Wirklichkeitszusammenhang des Leidens, also jenes Gegenstandsfeld eröffnet, das sich traditionell in der Obhut der Metaphysik befindet. Darum nannte ich diesen Teil der Leidenslehre die *Metaphysik des Leidens*. In ihren Grenzen werden auch die Probleme des *vormenschlichen Leidens*, die *Stellung und der Sinn des menschlichen Leidens im Kosmos* und das Verhältnis von Leid und Gott, also die so genannte *Theodizeefrage* erörtert.

Von diesen beiden ersten Leidenswissenschaften getragen, galt es schließlich, die dritte Frage zu stellen, die Frage nach dem *Wozu des Leidens* bzw. nach dem rechten und unrechten, hilfreichen und schädlichen Umgang mit dem Leiden. Diese Leidensfrage im engeren Sinne zielt, leicht ersichtlich, auf eine *Ethik des Leidens* ab, in der es darum geht zu klären, wie wir mit dem Leiden umzugehen haben. Wie kann ich mein Leid gut bewältigen? Was sollte ich tun, was lassen? Das Leiden wird hier also im Horizont eines Wert-Unwert-Verhältnisses erforscht. Spätestens an dieser Stelle mündet die Philosophie des Leidens in das konkrete bzw. praktische Leben ein und sieht sich mit existenziellen Herausforderungen, die etwa in der Medizin, Psychotherapie und Pastoraltheologie zum Tragen kommen, konfrontiert.

Bei der genaueren Besinnung auf das ethische Problem des Leidens ergab sich allerdings, dass zu seiner vollen Aufklärung einerseits die Frage nach dem *Verhältnis von Handeln und Leiden*, andererseits die Frage nach dem *Verhältnis von Erkennen und Leiden* und schließlich die Frage nach dem Verhältnis von *künstlerischer bzw. überhaupt emotionaler Gestaltung und Leiden* behandelt und geklärt werden musste. Aus diesem Grunde habe ich vor die Ethik des Leidens einerseits eine *Pragmatik des Leidens*, andererseits eine *Theoretik oder Erkenntnistheorie des Leidens* und schließlich eine *Poietik bzw. Gestaltungslehre des Leidens* eingeschaltet, die ihren Platz nach der Metaphysik des Leidens und vor der Ethik des Leidens erhalten. Mit

diesen drei Wissenschaften werden weniger die Fragen nach dem Was und Wodurch als die Frage nach dem *Wie*, d. h. nach den Weisen des Vollzuges des Leidens, untersucht und zu beantworten gesucht.

Schließlich und endlich erwies es sich, dass eine Philosophie des Leidens nicht auf die religiöse Dimension des Leidens verzichten kann. In meinem Buch, *Der heilige Tausch. Ideen zu einer größeren Zukunft des Christentums* von 2021, habe ich einen ersten Versuch unternommen, dieser Dimension bis in den *Sinn und Unsinn des Kreuzesleidens* hinein gerecht zu werden. In einem letzten Sinne darf hier darum von einer regelrechten *Kreuzeswissenschaft*<sup>3</sup> gesprochen werden, die vor allem das Verhältnis von *Gott und Leiden* zu klären unternimmt.

Worin bestanden nun aber die Quellen, aus denen ich zur Bewältigung dieser Lebensaufgabe schöpfen konnte? Drei sind zu nennen: Zum Ersten das eigene Leiden, das in meinem Falle schon bald nach der Geburt einsetzte, sich in kurzen Abständen wiederholte und sich durch mein gesamtes bisheriges Leben wie ein roter Faden zog. Dabei nahm es zeitweise eine Intensität, Schwere und Tiefe an, die mit dem »normalen« Leben nicht vereinbar war. Da galt es ganz leibhaftig, Leiden zu tragen, zu dulden und bewältigen zu lernen.

Die zweite Quelle, aus der ich schöpfte, war mein Medizinstudium, auf das eine psychotherapeutische Ausbildung folgte. Hier sah ich mich mit allen erdenklichen körperlichen, seelischen, sozialen und geistigen Leiden konfrontiert, die überhaupt denkbar oder eigentlich nicht mehr denkbar sind, sondern nur erfahren werden können. Wenn darum *Martin Heidegger* meint,<sup>4</sup> dass der Mensch zur Eigentlichkeit seiner Existenz erst durch das Vorlaufen in den, ja, in seinen je eigenen Tod finde, dann war mir schon damals klar, dass dies kaum möglich ist, da es sich im Falle des Sterbens um ein Geschehen handelt, das in seiner existenziellen Wahrheit und Wucht nur konkret-leibhaft erlitten und nicht mental vorweggenommen werden kann, und zwar nur einmal, eben dann, wenn es geschieht. Da sich der eigene Tod mit seinem ganzen ungeheuren existenziellen Gewicht nicht ante rem vergegenwärtigen lässt, bleibt er dem Menschen wesenhaft entzogen und muss im Ungewissen erwartet werden. Immerhin aber vermag uns das konkret erlebte Leiden und Sterben der Mitmenschen eine

---

<sup>3</sup> Entscheidende Vorläufer für dieses Unternehmen sind z. B. der Apostel Paulus, Johannes vom Kreuz und Edith Stein.

<sup>4</sup> Heidegger, 1979, 260ff.

Ahnung von der Radikalität des Leidens und Sterbens zu geben, die ohne solche Erfahrung nur abstraktes Denken bliebe. Die Arbeit als Arzt und Therapeut bot mir dafür reichlichen Anschauungsunterricht, dem ich nicht aus dem Weg gegangen bin.

Die dritte Quelle schließlich, aus der ich schöpfen konnte, fand ich in der Philosophie und in der Geistesgeschichte der Religionen, und hier vor allem in *Buddhismus* und *Christentum*. Entsprechend begann ich ein Philosophiestudium parallel zum Medizinstudium. Bald jedoch erkannte ich, dass die geistesgeschichtliche Tradition zwar unendlich viel zum Thema Leiden zu sagen hat, aber nirgends zu einer durchgreifenden systematischen Durchdringung der Problematik vorstieß, selbst bei *Arthur Schopenhauer* und *Buddha* nicht. Vor allem, und das verwunderte am meisten, fehlte es an einer Klärung der ersten Leidensfrage, also danach, *was denn das Leiden überhaupt und als solches sei*. Anscheinend hielt man diese ontologische Dimension für so offensichtlich und evident, dass sofort zu den weiteren Leidensfragen, also den metaphysischen und ethischen, übergegangen wurde. Dadurch musste es aber zwangsläufig zu Verwerfungen bzw. voreiligen Theorien vom Leiden kommen, etwa zu seiner einseitig negativ-resignativen oder einseitig positiv-heroischen Bewertung. Nicht von ungefähr sieht *Buddha* z. B. im Leiden primär und fast ausschließlich eine Erfahrung, die verhindert und gemieden werden soll, während *Friedrich Nietzsche* im Leiden geradezu *das Mittel* sieht, als Mensch geistig und seelisch zu wachsen. Wer hat da Recht? Das konnte offenbar nur dadurch geklärt werden, dass ermittelt würde, was das Leiden überhaupt sei, und d. h., welche grundlegende ontologische Struktur diesem Urphänomen des Lebens zu eigen ist.

Die Klärung dieser ersten Leidensgrundfrage erwies sich nun aber doch als äußerst schwierig und erschien zeitweise sogar aussichtslos. Wenige Jahre nach meinem Medizinstudium, etwa im Alter von 30 Jahren, gelang dann der Durchbruch, doch dauerte es, verhindert durch eine erneute langjährige und schwere Krankheit, nochmals zehn Jahre, bis eine erste schriftliche Fassung möglich wurde. In meiner medizinischen Dissertation von 2001 unter dem Titel »Leidensdruck und Leidenswiderstand« näherte ich mich der Problematik von einer medizinisch-psychotherapeutischen Seite her und legte den Schwerpunkt auf die Phänomene Leiden, Leidensdruck, Leidenswiderstand, Therapiemotivation und therapeutische Beziehung.

In dem hier vorgelegten ersten Band einer Philosophie des Leidens wird nun der Versuch gemacht, die Problematik des Leidens

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

Wie man leicht sieht, gliedert sich der hier vorliegende erste Teil meiner Arbeit in drei große Abschnitte:

- A Innerhalb der Grenzen des Phänomenalen
- B Auf der Grenze des Phänomenalen
- C Jenseits des Phänomenalen.

Die Kernaussage findet sich im ersten Abschnitt, hier wird die Grund- oder Wesensstruktur des Leidens im Sinne einer phänomenologischen Ontologie entschlüsselt. Der zweite Abschnitt beschäftigt sich mit Problemen des Leidens, die allein phänomenologisch nicht mehr zu bewältigen sind, wie z. B. den Problemen der Leiblichkeit, des Unbewussten, der Kausalität und der Intersubjektivität des Leidens. Hier sind andere Verfahren, vor allem das reduktiv-regressive Rückschlussverfahren, d. h. das Zurückfragen in die als notwendig oder wahrscheinlich anzunehmenden, erfahrungsmäßig nicht mehr direkt zugänglichen Seinsvoraussetzungen bestimmter Leidensphänomene, von Nöten.

Ich danke dem Karl Alber, jetzt Nomos Verlag, und hier besonders Herrn Lukas Trabert, Herrn Fabian Wahl und Frau Monika Mühlpfordt, dass sie es mir möglich machen, meine philosophische Dissertation aus dem Jahre 2009 neu und verbessert aufzulegen und vor allem im Gesamtrahmen meiner Philosophie des Leidens zu veröffentlichen. Denn nur so kann der systematische Gesamtzusammenhang und damit die Seinsordnung, in der das Leiden steht, mit ihrem spezifischen Sinnpotential durchsichtig werden, ein Zusammenhang, ohne den Stellung und Sinn des Leidens im Ganzen der Wirklichkeit dunkel bleiben müssten. Ich hoffe daher, von Seiten der

## Einleitung

vita contemplativa, die allerdings aus der vita activa schöpft, einen Beitrag geleistet zu haben, der die Existenz des Menschen erhellt, klarer orientiert und dadurch vom Grunde her freudvoller sein lässt.

**A**  
**Innerhalb der Grenzen  
des Phänomenalen**



# I. Der Horizont des Vorhabens

» [ ... ] hinab bis in die tiefste Tiefe meiner Leiden [ ... ] «  
(Friedrich Hölderlin)<sup>5</sup>

## 1. Fragestellung und Zielsetzung

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

Betrachtet man die Geistesgeschichte im Überblick, drängt sich der Eindruck auf, dass sich sowohl die Individuen als auch die Weltanschauungen danach gruppieren, in welcher Weise sie das Leiden deuten und welche existenziellen Antworten sie darauf geben.

In der ersten Gruppe, die hier zu nennen ist, überwiegt das Moment der Negation, etwa in den Formen der Leidverleugnung, Leidvermeidung und Leidbekämpfung. Im Blick auf diese grundsätzliche Möglichkeit ist die Kritik aufschlussreich, die *Nicole Stratmann* an der gesamten abendländischen Philosophie übt.<sup>6</sup> Sie attestiert ihr nämlich eine »hypertrophe noetische Weltauslegung« (163), die das Leiden als »kategoriale Daseinsmacht« aus ihrer vorherrschend rationalistisch-aktivistischen Ontologie gestrichen und entweder, wie bei *Immanuel Kant*, zu einem bloßen Kausalaspekt oder, wie bei *Aristoteles*, zu einem bloß grammatischen Phänomen degradiert habe. In ihrer Arbeit unternimmt Stratmann daher den Versuch einer »existenzialontologischen Restitution des Leidens« (167), in der das Leiden als welt- und daseinserschließende Kategorie zurückgewonnen wird.

---

<sup>5</sup> Hölderlin, 1984 (Hyperion, zweiter Band, zweites Buch), 706.

<sup>6</sup> Stratmann, 1994, 163–167.

Meines Erachtens gelingt dies der Autorin allerdings nur bedingt, da sie vornehmlich philosophiegeschichtlich und kaum systematisch vorgeht und daher keine durchdringende phänomenologische Analyse vorlegt, in der erstens die Grundstruktur des Leidens aufgedeckt und zweitens die Phänomene Leiden (1), Leid-Übel (2) und Erleiden (3) als Akt und Befindlichkeit (1), als Gegenstand des Leidens (2) und als Widerfahrnis (3) im Rahmen eines mundanen Wechselwirkungsgeschehens klar und deutlich differenziert würden. Beachten wir die Grundvoraussetzung von Stratmanns existenzialontologischer Deutung, verstehen wir das Dilemma, in dem sich die Autorin befindet, geht sie doch a priori von der »tatsächlichen Unfassbarkeit des Leidens, die sich jedem Begründungsversuch entzieht« (166), aus.<sup>7</sup> Dagegen ist ihre Einsicht, dass das Leid ontologisch ohne »den Vorrang des Einzelseienden« (165), d. h. ohne die Thematisierung des konkret existierenden und betroffenen Subjektes, nicht in den Blick kommt, mit Wertschätzung zu bewahren. Denn in der Tat muss alle Ontologie, die das Leiden erfassen will, eine Ontologie des lebendigen, sei es individuellen, sei es kollektiven Subjektes sein. Ohne die Ausfaltung des *Seinssinns des Betroffenseins, also des Pathischen überhaupt*, bleibt das Leiden nämlich hoffnungslos dunkel und vermag weder Welt noch Sein noch die condition humaine aufzuschließen.<sup>8</sup>

In der zweiten Gruppe dominiert im Umgang mit dem Leiden dagegen das Moment der Affirmation: Leidduldung, Leidergebung, ja eine Leidbejahung, die das Leiden eventuell sogar, wie z. B. bei *Friedrich Nietzsche* aus einer heroischen oder liebenden Gesinnung heraus, höher schätzt als Zufriedenheit und Glück, sind die Gestalten solcher Leidaffirmation.

Zwischen diesen beiden Positionen liegen die Haltungen der Gleichgültigkeit oder Indifferenz, der orientierungslosen Unentschiedenheit oder des verzweifelten Hin- und Hergerissenseins, die schlussendlich von zwei Extremen, die das Leben direkt angreifen und beenden können, umrahmt werden: von der tödlichen Lähmung (Apathie, Katatonie, Stupor), so z. B. in der schweren Depression, und

---

<sup>7</sup> Hierin folgt sie Theodor W. Adorno (1970a, 35), der sagt: »Leiden, auf den Begriff gebracht, bleibt stumm und konsequenzlos.« Diese extrem skeptisch-antirationalistische Aussage wird von jeder Psychotherapie, die ein Leiden auf seine Bedingungen, Umstände und Ursachen, seinen Sinn und Unsinn hin durchsichtig zu machen versucht, widerlegt.

<sup>8</sup> Denker wie Viktor Frankl und Viktor von Weizsäcker haben die Dimension des Pathischen grundsätzlich in Blick genommen.

von der mörderischen Raserei, wie sie etwa in Panik und Amoklauf zum Ausdruck kommt.

Auf dem Hintergrund der erschütternd-subversiven Kraft des Leidens und seiner globalen Ubiquität verwundert es nicht, dass manche Denker in ihren metaphysischen, das ganze Sein zu erfassen bestrebten Überlegungen das Leid als notwendigen Bestandteil des Welt- und Lebensprozesses betrachten, der noch die Pflanzen und Einzeller, ja die tote Materie einschließt und ihre Entwicklung antreibt. Große spirituelle Geister wie *Anaximander*,<sup>9</sup> *Buddha*,<sup>10</sup> *Platon*,<sup>11</sup> *Paulus*,<sup>12</sup> *Hegel*,<sup>13</sup> *Schopenhauer*,<sup>14</sup> *Marx*,<sup>15</sup> *Kierkegaard*,

<sup>9</sup> »Woraus aber die Dinge ihre Entstehung haben, darin findet auch ihr Untergang statt, gemäß der Schuldigkeit. Denn sie leisten einander Sühne und Buße für ihre Ungerechtigkeit, gemäß der Verordnung der Zeit.« (zit. bei Capelle, 1968, 82).

<sup>10</sup> Gemäß Buddha (1998, 32–52) ist alles Leben aufgrund seiner unerfüllbaren Seinsgier leidvoll, sodass das Leiden nur durch den Verzicht auf alles Wollen und Begehren beendet und der Kreislauf des Samsara in der erleuchteten Versenkung verlassen werden kann.

<sup>11</sup> Da Platon den Menschen als fundamental konflikträchtiges Wesen bestimmt, so z. B. im Dialog Phaidros (1982, 435–437) unter dem Bild des Wagenlenkers und der beiden Rosse, wobei der Lenker für die Vernunft, das rechte Ross für die Gefühls- bzw. Mutseele, das linke Ross für die Trieb- bzw. Bedürfnisseele steht, kann der Mensch das Leiden nur durch einen umfassenden Läuterungs-, Reifungs- und Vergeistigungsprozess überwinden, der ihn letztlich in das Reich der Ideen, d. h. der gestaltbildenden Urmächte des Seins, zurückführt.

<sup>12</sup> Vielleicht das Tiefste über das Leiden hat der Apostel Paulus im 8. Kapitel seines Römerbriefes im Neuen Testament geschrieben, indem er nicht nur den gesamten Kosmos als Leidensprozess, sondern als schmerzvollen Geburtsvorgang deutet.

<sup>13</sup> Nachweislich verdankt sich Georg Wilhelm Friedrich Hegels Dialektik (1986, 46–63) persönlichen und allgemein-geschichtlichen Leidenserfahrungen, ja, diese Dialektik von These, Antithese und Synthese konstituiert sich selbst erst in leidvoller Spannung, in der Diskrepanz gegensätzlicher Kräfte und in deren schlussendlicher Versöhnung nämlich. Daher betrachtet auch Hegel den Weltprozess als den Geburtsprozess des Weltgeistes, der im Menschen und seiner Geschichte selbstreflexiv zu sich kommt und damit die Geschichte abschließt.

<sup>14</sup> Arthur Schopenhauer (1859) betrachtet in seinem Hauptwerk die gesamte sichtbare Welt (einschließlich des Menschen) als Objektivierung des unsichtbaren metaphysischen Willens, der als bewusstlos-blinder Drang ewig ziellos strebend die konkreten endlichen Weltwesen hervorbringt, sich in ihnen zur Darstellung durchringt, aber immer, da diese Manifestation begrenzt bleibt, unbefriedigt-tragisch weiterdrängt und seine bisherigen, immer zu engen, weil endlichen Konkretionen zerstört. Nur wenn es gelingt, den ewig durstigen Lebenswillen in sich zu verneinen, kann der Mensch diesem Kreislauf des Leidens, Bildens und Zerstörens nach Schopenhauer entkommen.

<sup>15</sup> Was Karl Marx betrifft, sei an seine Entfremdungstheorie erinnert: Im Laufe seiner Menschwerdung entfernt sich der Mensch durch bestimmte Herrschaftsbildungen immer mehr von der Natur, von Seinesgleichen und von sich selbst, vor allem dadurch,

Freud,<sup>16</sup> Sartre,<sup>17</sup> Heidegger,<sup>18</sup> Whitehead u. v. a. m. erblicken im gesamten Kosmos oder doch wenigstens im Menschenleben einen Leidensprozess, der unvermeidlich an das Werden und dessen ewigen Seinshunger und damit Seinsverzehr gebunden ist. Da mit diesem Werdegesehen sowohl Aufbau und Kreativität als auch Abbau und Zerstörung verbunden sind, neigen die philosophischen Weltanschauungen je nach Betonung des einen bzw. des anderen Aspektes zu mehr positiven oder mehr negativen Sichtweisen. Wird dieser Prozess grundsätzlich positiv gedeutet, erscheint er, wie bei Paulus, als große Seinsgeburt, die zu ihrem natürlich-übernatürlichen Abschluss kommt, wenn sie das Göttliche – meist in Gestalt des erlöst-erlösenden Gottmenschen – aus sich entbunden hat und zu einer letzten unvergänglichen Glückseligkeit führt. Ins Säkulare gewendet, arbeiten Denker wie *Giambattista Vico* (1992), *Gottfried Wilhelm Friedrich Hegel* (1986), *Jean Gebser* (1992), *Mircea Eliade* (1994), *Julian Jaynes* (1988), *Erich Neumann* (1999) und *Jean Piaget* (1988) überzeugend heraus, dass sowohl die ontogenetisch-individuelle als

---

dass er seine Arbeitskraft immer mehr zur Ware verdinglicht und schließlich die Natur, den Anderen und sich selbst zu reinen Profitzwecken ausbeutet. Am Ende leidet die Natur, leidet die ausgebeutete Klasse und leidet das Individuum.

<sup>16</sup> Für Sigmund Freud (1970, 9–11) ist der Mensch ein fundamental ambivalent-konfliktuöses Wesen: Von zwei Seiten wird das Ich (die Vernunft, das Bewusstsein) ohne Unterlass bedrängt und untergraben, vom Es der leiblich-affektiven Triebe und von der sozialen Außenwelt her, die, als Über-Ich internalisiert, den Menschen mit ihren Geboten und Verboten drangsaliert. Einen wirklichen Ausgleich der Kräfte gibt es erst im Nirwana des Todes.

<sup>17</sup> Für Jean-Paul Sartre (1997, 1055ff.) stellt der Mensch den verunglückten, letztlich unmöglichen Versuch dar, aus dem absoluten An-sich-Sein der Naturdinge über das reflektierte menschliche Für-sich-Sein zum absoluten Selbstsein Gottes zu avancieren. Dabei ist nach Sartre das An-sich die bis zum Ekel seinsüberquellende Naturealität und das Für-Sich die von Mangel, Leere und Ungenügen geschlagene Bewusstseinsrealität, die ihre eigene Negativität nie aufheben kann (im Gegensatz zu Hegel und ganz ähnlich wie bei Freud).

<sup>18</sup> Martin Heidegger (1979, 41–52) bestimmt den Menschen, den er als Dasein bezeichnet (d. h. als Da des Seins), wesentlich durch den Bezug zum Sein schlechthin. Da der Mensch als konkretes, vereinzelter und geschichtliches Weltwesen aber immer nur ein Seiendes ist, in dem das Sein nie als solches, d. h. in seiner vollen Unverborgenheit, erscheint, bleibt der Mensch unerlösbar in der wenn auch stets offen-dynamischen ontologischen Differenz zwischen Seiendem und Sein gefangen. Dabei gibt es uneigentliche Daseinsformen wie das Leben im Man und eigentliche Formen, die die Endlichkeit des Lebens im Vorlauf zum Tode heroisch auf sich nehmen. Beide Formen sind aber niemals in der Lage, Leid und existenziales Unheil endgültig zu überwinden.

auch die kollektive Entfaltung des Bewusstseins unumgänglich durch Engen und Nöte, Konflikte und Krisen hindurchgehen muss, um das zumeist in kämpferisch durchlebten und durchlittenen Sprüngen gemeisterte und im Bewusstseinskern dunkel verborgene Potential des Betroffenen zu aktualisieren.

Mit dem nebenbei eingeflossenen Wort *Glück* fällt nun aber auch der entscheidende Gegenbegriff zum Leiden. Schon nach *Aristoteles*<sup>19</sup> streben alle Geschöpfe dieses Kosmos, einschließlich des Menschen, nach der Glückseligkeit, und sie erreichen sie nach dem griechischen Philosophen, wenn sie ihr innerstes, potentiell angelegtes Wesen, also seinen Sinn und seine Aufgabe in der Welt, vollständig aktualisieren, d. h. aktiv ergreifen und dynamisch-schöpferisch ausfalten. Genau diese Entfaltung wird nun aber vom Leiden, d. h. durch innere und äußere Hemmungen, Widersprüche, Konflikte und Verletzungen, behindert oder sogar zerstört, was überzeugend die weit verbreitete Beschäftigung mit dem Leiden erklärt, geht es darin doch um nichts weniger als um das Gelingen und Glück, aristotelisch verstanden um die Vollendung der inneren Form, der Entelechie, des eigensten, tiefsten und letzten Lebenssinnes, religiös gesprochen, um das existenzielle Heil einer jeden Kreatur.

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

»Was eigentlich gegen das Leiden empört, ist nicht das Leiden an sich, sondern das Sinnlose am Leiden.«<sup>20</sup>

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

Beide Gedankengänge zeigen, dass der Mensch sich in seinem Weltbezug primär und spontan aus der subjektiv und emotional bzw. durch persönliche Betroffenheit bestimmten Perspektive des Wertes bzw. Unwertes seines Lebens und Leidens anschaut und befragt. Erst sekundär fragt er in einem eigenen theoretisch initiativen Akt dann

<sup>19</sup> Aristoteles, 1983, A 6 und 9.

<sup>20</sup> Friedrich Nietzsche, 1954, 809.

auch nach dem objektiven *Sein des Leidens als solchem*: Was ist Leiden überhaupt? Als solches? In sich? Hat es eine *Struktur* und wenn ja, welche? Schauen wir uns in der Geistesgeschichte um, hat der Mensch darauf zwar viele, aber doch nur bruchstückhafte und unzusammenhängende, also weitgehend unsystematische Antworten gegeben.

Das Ziel dieser Untersuchung ist darum, die Seins- und damit Sinnstruktur des Leidens, falls vorhanden, zu ermitteln. Wir stellen also die Frage nach seinem charakteristischen Sein, seinem Sosein, seinem Wesen bzw. nach seiner eigentümlichen Beschaffenheit. Dabei wollen wir zwischen der vollen, vielgestaltig lebendigen und immer auch individualen Strukturgestalt und der nur basalen, einfachsten und allgemeinen Grundstruktur des Leidens unterscheiden. Philosophisch-ontologisch soll diese Absicht heißen, insofern sie die mögliche *Grundstruktur* und *Grunddynamik* des Leidens bestimmt, eine Struktur und Dynamik also, die alles, was auf ihr aufbaut, trägt und insofern einen Grund, ein Fundament abgibt, als sie durch nichts Weiteres mehr bedingt, sprich nur noch durch sich selbst bestimmt ist. Die Vollgestalt des Leidens umfasst demgegenüber alles, was über dieses Grundsein hinausgeht und phänomenologisch beschrieben und analytisch ermittelt werden kann und neben universalen Momenten auch spezifische und letztlich individuelle Aspekte umfasst.

Aufgrund dieser zwei Hinsichten haben wir es bei der Wissenschaft vom Leiden mit einer typischen *Zwischenwissenschaft* zu tun.<sup>21</sup> Einerseits ist sie eine Grundwissenschaft, eben weil sie bis zu den Grundmomenten der Leidensstruktur vorzudringen sucht, ist also originäre Philosophie, andererseits ist sie, da sie ein spezifisches Lebensphänomen (und etwa nicht das Sein überhaupt) in den Blick nimmt, eine Spezialwissenschaft. Beides muss, um dem Leidend-Sein gerecht zu werden, berücksichtigt und integriert werden. Das wiederum heißt, dass wir sowohl grundwissenschaftliche Erkenntnismethoden, so vor allem die reduktive Analyse,<sup>22</sup> als auch spezialwissen-

---

<sup>21</sup> Vgl. Béla von Brandenstein, 1953, 1.

<sup>22</sup> Vgl. Akos von Pauler, 1929, 269ff.; Johannes Hessen, 1932, 158–160; von Brandenstein, 1965b, 249ff. Während sich die reduktive Analyse vom konkret-einzeln Gegebenen zu dessen Grundbestimmungen, Prinzipien, Erstgründen, und damit zum Allgemeinen zurückarbeitet, gleichsam von der Oberfläche in die Tiefe, dringt die induktive Analyse zwar auch vom Einzelnen zum Allgemeinen vor, aber, da sie das allgemein Gemeinsame von vielen Konkreta durch Vergleich herausarbeitet, nicht in der Tiefe der Gründe, sondern in der Breite des Gesetzmäßigen. Davon im Methodenteil später mehr.

schaftliche Methoden, so die induktive Analyse, anwenden müssen, die einerseits aus einer strukturellen Tiefenanalyse, andererseits aus einer breiten Empirie des Sachverhaltes selbst schöpfen.

Wenn wir eine solche Philosophie des Leidens erstreben, kann mit Recht gefragt werden, welchen *Zweck* ein solches Unternehmen verfolgt? Nun, gewiss keinen pragmatischen Nutzzweck – einen materiellen oder sozialen Gewinn wird eine solche Arbeit kaum abwerfen. Der primäre Zweck kann nur die Erkenntnis der Sache selbst, und d. h. doch die Erkenntnis ihrer Wahrheit, ihres zu erkennenden So-und-So-Strukturiertseins, ihrer *ureigensten Gestalt* sein.

Darüber hinaus sollte der mit der Aufdeckung dieser Wahrheit grundsätzlich erkenntnisbejahende Mensch erstens seine ihm mitgegebene *Seinspotenz*, d. h. seine aristotelisch verstandene Entelechie, besser entwickeln können, was mindernd auf seine Daseinslast wirkt und die Freude an der eigenen geistigen Entwicklung fördert, und zweitens dadurch ein besseres Verständnis der Weltzusammenhänge erreichen, was wiederum den Radius für ein angemesseneres und erfolgreicherer Handeln vergrößert. Denn wie sollten wir in eine Welt eingreifen und diese bzw. uns selbst darin umgestalten können, wenn wir von dieser Welt völlig abwegige Vorstellungen besäßen und im Übrigen nicht wüssten, nach welchen inneren, welthaften und zwischenmenschlichen Kriterien wir unser Leben planen und führen sollen? Das ist ganz unmöglich. Der Nutzwert setzt also sachlich den Wahrheits- und Erkenntniswert voraus, nicht umgekehrt, wie die Philosophie des Pragmatismus behauptet.

Mit einer Philosophie des Leidens, die eine Fundamentalontologie, eine ganzheitlich-lebensweltliche Phänomenologie, eine Metaphysik, Pragmatik, Epistemologie, Poietik, Ethik und Religionsphilosophie des Leidens umfasst, soll schlussendlich ein Fundament für die praktischen Lebenswissenschaften, so vor allem für die Medizin und alle Psychotherapie, gelegt werden. Denn diese befassen sich bekanntlich nicht nur mit Krankheiten, Störungen, Entgleisungen, Entstellungen, Verletzungen, Konflikten und Belastungen aller Art, sondern vor allem mit dem Leiden *an* eben diesen Krankheiten und Störungen, also mit dem betroffenen Subjekt und seinen Bewältigungsversuchen. Eine genauere Sicht der Dinge wird nämlich zeigen, dass ein physisches oder soziales Phänomen erst dadurch zur Störung wird, dass ein Menschen-Ich oder Menschen-Wir *daran leidet*, also *aus eigener Kraft und Entscheidung dazu kognitiv, emotional und praktisch Stellung bezieht*. So dürfen wir mit *Alexander Mitscherlich*

sagen, dass es erst das Leiden ist, das, weil erweisbar von einem Moment der Freiheit durchwirkt, die Krankheit in den Rang des Humanum erhebt.<sup>23</sup>

Es ist also gerade das Leiden, das, geboren aus der metaphysischen Ausgesetztheit und Gebundenheit des Menschen, die Freiheit herausfordert und zur Selbstbewusstwerdung aufruft, was schon *Friedrich Schiller* sah und in seinen Figuren zur Darstellung brachte.<sup>24</sup> Es sollte also nicht unnütz sein, nach Wesen und Wahrheit des Leidens zu fragen und zu versuchen, eine zusammenhängende, aus dem Leiden und seiner inneren Ordnung selbst geschöpfte Antwort zu finden.

## 2. Das Leiden als Urphänomen des Lebens

»Kein Mensch lebt ohne Leid [ ... ] Leid ist überall.«<sup>25</sup>

resümiert *Euripides*, der dritte der drei großen griechischen Dramatiker, der mit diesen Worten wie die ganze, weitgehend fatalistisch eingestellte Antike die Unausweichlichkeit des Leidens hervorhebt. Nicht von ungefähr deutet *Immanuel Kant* den Schrei des Neugeborenen als Protest gegen ein Dasein, das mit Schmerz, Zwang und Fremdbestimmung beginnt,<sup>26</sup> hinter die wir durch keine noch so angestrenzte Selbstbestimmung zurückgreifen können – alle Geburt ist prekäre Gabe und prekäres Geschick. Ganz in diesem Sinne sahen alle Religionen und Mythen die irdische Existenz als einen Sturz aus einer ursprünglich heilen Heimat in eine lebensfeindliche Wüsten-, Zwischen- und Unterwelt, in der sich der Mensch nur unter

---

<sup>23</sup> Zum wirklichen Gesunden und Heilen »gehört aber unabdingbar ein Hinnehmen des der menschlichen Existenz stets mitgegebenen Leides. So erreicht sie oft nicht mehr als die Verwandlung von Krankheit in Leid. Aber ein Leid, das den Rang des homo sapiens erhöht, weil es seine Freiheit nicht vernichtet. Und darin ist die Voraussetzung für alles, was er gegenüber dem Unentrinnbaren zu erreichen vermag, beschlossen.« (Mitscherlich, 1948, 131).

<sup>24</sup> Schiller, 1966, 257–285.

<sup>25</sup> Siehe bei Emil Staiger, 1940, 68.

<sup>26</sup> Wörtlich sagt Kant (1983, § 82, 213–214): »Ja das Kind, welches sich nur eben dem mütterlichen Schoße entwunden hat, scheint zum Unterschied von allen anderen Tieren bloß deswegen mit lautem Geschrei in die Welt zu treten, weil es sein Unvermögen, sich seiner Gliedmaßen zu bedienen, für Zwang ansieht und so einen Anspruch auf Freiheit (wovon kein anderes Tier eine Vorstellung hat) sofort ankündigt.«

Mühsalen, Entsagungen, Krankheit, Leiden, Schuld, Kampf und Tod behaupten kann und, daran reifend, behaupten soll.

So scheint nach diesen mythischen Urbildern die menschliche Existenz nicht unabhängig vom Leiden bestehen zu können, was durch die Einsicht ergänzt und bekräftigt wird, dass der unausweichlich der Zeit, dem Werden und der Entwicklung unterworfenen Mensch nur durch Schmerzen, Fehler, Verirrungen, Täuschungen, Illusionen und Leiden hindurch zu einem eigenständigen und verantwortungsvollen Weltwesen heranreift. *Johann Wolfgang von Goethes* »Stirb und werde«<sup>27</sup> wird so zu einem übergreifenden Anruf an die menschliche Existenz, sich immer wieder neu zu formieren, Altes loszulassen und Neues zu wagen. Dass solches Wagnis nicht frei von Irrtümern und Verirrungen sein kann, liegt auf der Hand, und darum ist wenigstens für den Menschen das Leiden eine Urtatsache, die zu leugnen oder zu fliehen selbst wieder zu einer größten Leidquelle wird. Denn überall droht das Scheitern, zuletzt im Tode, der uns total aus dem Weltsein reißt und eine »absolute« Stellungnahme vom Menschen erzwingt, in welcher erst, wie *Martin Heidegger* betont,<sup>28</sup> die Existenz vollständig in die eigene Verantwortung genommen wird.

Doch ist zu fragen, ob der Mensch wirklich, ausschließlich auf sich zurückgeworfen, sein Dasein übernehmen, tragen und verantworten kann oder ob hierzu nicht jene im Geheimnis der Geburt verhüllte Macht, die uns ins Sein entließ, mitbefragt und miteinbezogen werden muss.<sup>29</sup> Damit aber stellt sich die Frage nach dem Urgrund, der Urquelle und dem Ursinn des Leidens – eine Frage, die zweifellos unser Welt-dasein radikal überschreitet und schwerlich mit den weltimmanenten Versuchen des neuzeitlichen Menschen, das Leiden technokratisch auszumerzen und ein hiesiges Paradies zu errichten, beantwortet werden kann.

Die Urtatsache des Leidens lässt sich aber auch anders, noch tiefer und radikaler erweisen. Als wesentlich selbsttätiges Wesen kommt der Mensch nämlich nur durch die Setzung einer Tat, eben die, selbst sein zu wollen, zu sich und zur Welt. Diese Tat vollzieht sich für ein anfangendes Wesen allerdings nur in der Zeit und ist

---

<sup>27</sup> Der Vers stammt aus Goethes Gedicht »Selige Sehnsucht« und steht im west-östlichen Divan.

<sup>28</sup> Heidegger, 1979, 260.

<sup>29</sup> Im Gegensatz zum frühen Heidegger erkennt der späte Heidegger (1969, 46ff.) mit seiner Lehre vom »Seinsgeschick« die grundsätzliche Pathik der menschlichen Existenz an, vielleicht angeregt durch Hannah Arendt (1981) und ihr Konzept der Natalität.

also endlich. Damit, dass die Tat eine Grenze setzt, setzen muss, setzt sie jedoch auch die Möglichkeit und Notwendigkeit, die Grenze zu überschreiten. Da der Mensch als selbsttätiges Wesen wesenhaft schöpferisch ist, kann er sich in endlicher Gestalt niemals realisieren – selbst seine eigenste Tat wird ihm irgendwann zur Zwangsjacke, die er überwinden muss. Dieses Übersteigen, dieses Transzendieren kann aber wiederum nur in endlicher Gestalt erfolgen, wodurch sich ein existenziales Dilemma konstituiert, das durch die menschliche Selbsttätigkeit prinzipiell nicht auflösbar ist. Schon in der Selbsttätigkeit des Menschen ist das Leiden also, wenigstens als Möglichkeit, mitgegeben. Wer Mensch sein, Mensch werden will, muss sich dem Ungenügen, dem Vorläufigen, dem Ewig-Vorläufigen, das den Durst nach Selbstwerdung und Fülle des Seins nie stillt, aussetzen. Wie das Leid von außen, von unserer Weltstellung her, so wird es auch vom Innersten unserer geistigen Konstitution her zur existenziellen Uratsache.

### 3. Die konstitutionelle Konflikträchtigkeit des Menschen: eine anthropologische Skizze

»Es ist erstaunlich, wie wenig von den Schmerzen der Menschheit in ihre Philosophie übergegangen ist.« (Georg Simmel)<sup>30</sup>

Aus vielen Richtungen können wir auf ein Phänomen zugehen und es zu erfassen versuchen. Der direkteste Weg besteht, wenn es erfahrbar ist, darin, es unmittelbar in seinem Da- und Sosein zu betrachten – diesen Weg werden wir im Falle des Leidens beschreiten.

Nicht weniger sinnvoll ist es, ein Phänomen von seinem Vor- und Umfeld oder vom Ganzen her in den Blick zu nehmen. Letzteres käme bei unserem Vorhaben zum Zuge, wenn wir die integralen anthropologischen Voraussetzungen des Leidens untersuchten, also der Frage nachgingen, wodurch der Mensch konstitutionell, d. h. grundlegend, in seiner physischen, seelischen, geistigen und sozialen Verfassung bestimmt wird, sodass Leiden möglich ist. Natürlich kann eine solche Untersuchung an dieser Stelle nicht in extenso geleistet werden, aber eine kurze anthropologische Skizze wird als Einleitung zum Thema dienlich sein.

---

<sup>30</sup> Simmel, 1923, 17.

Das Erste, was vom Menschen ins Auge fällt, ist seine spezifische Erscheinung, seine *Leibhaftigkeit*. Diese wiederum ist nichts anderes als der sinnlich lebendige Ausdruck der Tatsache, ein Lebewesen zu sein. Als solches ist der Mensch wie jedes Tier ein aus vielen Teilen und Funktionen gewachsenes, gegliedertes und integriertes Ganzes, ein Organismus, der sich sowohl im Raum als auch in der Zeit trotz aller Dynamik und immerwährenden Wandlung in einer charakteristischen Identität »zusammenhält«. Insofern der Mensch ein Organismus ist, ist er ein System, das in das übergeordnete System Umwelt passend hineingestellt ist, aber sich auch aktiv selbst einpassen muss, um sich darin zu erhalten.

Dieses System weist drei eigenartige Dynamismen auf: Es vereint als typisches *Fließgleichgewicht*<sup>31</sup> homöostatische, progressive und regressive Tendenzen. In einem fort müssen Stoffe und Energien aufgenommen, umgesetzt und abgegeben werden, da anders als durch solches Werden, den so genannten Stoffwechsel, das Lebewesen seine Struktur nicht erhalten kann. Hinter diesem Phänomen steht das homöostatische Prinzip, das im Kern konservativer Natur ist und den Organismus mit seiner Grundstruktur und seinen Grundfunktionen zu bewahren sucht. Auch die Fortpflanzung fällt weitgehend unter seine Herrschaft.

Diesem Prinzip steht ein anderes, progressives Prinzip gegenüber, das Wachstum, Reifung und Weiterentwicklung garantiert. Beide Prinzipien befinden sich in einer Spannung, die sich manchmal zum Konflikt auswachsen kann.

Schließlich und endlich gibt es ein abbauendes, rückbildendes, regressives Prinzip, ohne das Leben ebenfalls nicht möglich ist. Von Anfang an müssen gewisse Stoffe, Strukturen und Funktionen abgebaut, ausgemerzt, ausgeschieden oder unterdrückt werden, so z. B. die primitiven Reflexe im Verlauf der Reifung des Kindes.<sup>32</sup> Schließlich

---

<sup>31</sup> Vgl. Ludwig von Bertalanffy, 1968.

<sup>32</sup> Nach Konrad Lorenz (1973, Bd. 2, 176–200) ist alle höhere Kulturentwicklung ohne *Domestikation*, d. h. ohne die Hemmung primitiverer angeborener Aktions- und Reaktionsmechanismen, unmöglich. Da diese Hemmung aber gelernt werden muss und gestört werden kann, ist sie wesentlich labil und »zweischneidig«, wie Lorenz sagt, und kann sowohl im Sinne eines Zuviel als auch eines Zuwenig an Selbstdressur die Ursache vieler Dissonanzen und Desintegrationen werden, so nach Lorenz vor allem im Fall des Aggressionstriebes. – Problematisch an dieser »Kulturanthropologie« ist die verabsolutierte Rolle der Domestikation, die Lorenz auf zufällige Mutationen zurückführt: Unmöglich kann sie die Menschwerdung erklären, da sie ja den »mensch-

gehen die Tatsachen des Alterns, des Verfalls und des Todes auf das Konto des regressiven Prinzips.

Im Falle des Menschen kommt es im Verhältnis dieser drei Prinzipien zu einer wahren Revolution, nämlich dadurch, dass das progressive Prinzip in den Vordergrund tritt und eine *potential-unendliche Gestalt* annimmt. Während die progressive Tendenz beim Tier wesentlich zyklisch-endlich ist und im individuellen Tod ihr definitives Ende findet, transzendiert der Mensch sowohl individuell als auch kollektiv den physischen Tod. So versucht er, das Leben schon rein physisch zu verlängern, und geistig geht er in seinem Kulturschaffen erst recht unendlich über alles Naturhafte hinaus. Daher sind sich alle tiefergehenden anthropologischen Konzeptionen<sup>33</sup> darin einig, dass der Mensch unter allen Gebilden des Universums eine eigenartig herausgehobene Mittel- und Doppelstellung aufweist, weil er zugleich Objekt (Geschöpf) und Subjekt (Schöpfer), Natur- und Kulturwesen, endlich und grenzenlos, gebunden und frei, ein vereinzelt Individuum mit einer unauslotbaren Tiefe und ein sich sittlich verpflichtendes oder sich in der Liebeshingabe nahezu auflösendes Gemeinschaftswesen ist. Schon rein biologisch, erst recht psychologisch, soziologisch und geistig-kulturell ist er daher ein zutiefst – man möchte fast sagen: unheilbar – komplexes, polares, ambivalentes und somit unfertiges, unsicheres und konfliktträchtiges Wesen.

---

lichen Faktor«, also ein übervitales, weil vital hemmendes Prinzip, immer schon voraussetzt. Zweifellos aber erklärt diese Theorie, die im Menschen durchaus seine *Wesenszwiefalt* sieht, einen Teil der Unsicherheiten, Spannungen, Konflikte, Brüche und Leiden im individuellen und kollektiven Leben des Menschen.

<sup>33</sup> Eine hilfreiche, wenn auch nicht tief genug gehende Einführung in die philosophische Anthropologie bietet Christian Thies (2004) in seinem gleichnamigen Buch. Die umfassendste und tiefdringendste, aber leider bisher allgemein nicht beachtete philosophische Anthropologie legte Béla von Brandenstein (1947, 561–584) unter dem Titel »Der Mensch und seine Stellung im All« vor. 1979 wurde die knappere Nachfolgeschrift »Wesen und Weltstellung des Menschen« als Leitfaden für eine Vorlesungsreihe veröffentlicht. Ein schöner, alle anthropologischen »Schulen« integrierender Aufsatz findet sich in »Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte« (1957, Kap. 13: Vom Wesen des Menschen, 156–165). Von biologischer Seite ragt das Buch von Friedrich A. Kipp (1991) heraus, in dem er überzeugend nachweist, dass der Mensch schon als vital-leibliches Wesen aus der Evolutionsreihe herausfällt und rein darwinistisch nicht verstanden werden kann. Oder anders: Schon die leibliche Entwicklung des Menschen ist nur durch das Auftreten eines neuen, absolut individuierenden Faktors erklärbar: durch den personalen Geist.

### 3. Die konstitutionelle Konfliktrichtigkeit des Menschen

»Der innere Krieg des Menschen [ ... ]; (es) kann der Mensch nicht ohne Kampf sein [ ... ] so ist er immer geteilt und im Widerspruch mit sich selbst.«<sup>34</sup>

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

» [...] das noch nicht festgestellte Tier.«<sup>35</sup>

Obwohl der Mensch sich mit jeder Entscheidung (und erst recht mit seinen Einstellungen und Gewohnheiten) festlegt und festlegen muss, geht ihm die sichernde, angst- und konfliktbefreiende Umwelteingepasstheit der Tiere ab, die ihre angestammten Grenzen aus innerem Antrieb nicht überschreiten. Diese Uneingepasstheit weckt im Menschen eine sich nie beruhigende Neugier<sup>36</sup> und zwingt ihn zu einer endlos neu- und weiterbauenden Selbstaktivität, die der Grund und Quell all seiner lebensbewältigenden und kulturschaffenden Selbst- und Weltgestaltung ist. Der Mensch ist das einzige Wesen, das sich, wie der Renaissancephilosoph *Pico della Mirandola*<sup>37</sup> sagt, selbst erfinden muss, und zwar individuell wie kollektiv. So spricht bei Pico Gott zum Menschen:

»Wir haben dir keinen bestimmten Wohnsitz noch ein eigenes Gesicht, noch irgendeine besondere Gabe verliehen, o Adam, damit du jeden beliebigen Wohnsitz, jedes beliebige Gesicht und alle Gaben, die du dir sicher wünschst, auch nach deinem Willen und nach deiner eigenen Meinung haben und besitzen mögest. Den übrigen Wesen ist ihre Natur durch die von uns vorgeschriebenen Gesetze bestimmt

<sup>34</sup> Siehe Blaise Pascal, Gedanken, Nr. 137.

<sup>35</sup> Siehe Friedrich Nietzsche, 1954, 623.

<sup>36</sup> Sehr überzeugend stellt Konrad Lorenz (1973, 176–200) den Wesenszusammenhang von Instinktungsicherheit bzw. Weltoffenheit, Neugierverhalten und endlosem Weiterbauen dar, der so nur dem Menschen eigen ist. Wohl zeigen auch andere Tiere solche Eigenarten, aber nur eine begrenzte Zeit lang, vor allem in der Kindheits- und Jugendphase, nie jedoch, wie beim Menschen, bis ins hohe Alter. Tiere vergeisen früh, der Mensch bleibt wesenhaft und u. U. bis ans Ende jung (vgl. auch und besonders Kipp, 1991, 24ff.).

<sup>37</sup> della Mirandola, 1988, 10–11.

und wird dadurch in Schranken gehalten. Du bist durch keinerlei unüberwindliche Schranken gehemmt, sondern du sollst nach deinem eigenen freien Willen, in dessen Hand ich dein Geschick gelegt habe, sogar jene Natur dir selbst vorherbestimmen. Ich habe dich in die Mitte der Welt gesetzt, damit du von dort bequem um dich schaust, was es alles in dieser Welt gibt. Wir haben dich weder als einen Himmlischen noch als einen Irdischen, weder als einen Sterblichen noch als einen Unsterblichen geschaffen, damit du als dein eigener, vollkommen frei und ehrenhalber schaltender Bildhauer und Dichter dir selbst die Form bestimmst, in der du zu leben wünschst. Es steht dir frei, in die Unterwelt des Viehes zu entarten. Es steht dir ebenso frei, in die höhere Welt des Göttlichen dich durch den Entschluss deines eigenen Geistes zu erheben.«

Nichts anderes meint *Jean-Paul Sartre*,<sup>38</sup> wenn er – sicherlich überspitzt – behauptet, der Mensch sei nur das, wozu er sich mache: »L'homme n' est rien d' autre que ce qu'il se fait.« Durch diese Selbstaufgegebenheit erweist sich das Menschsein aber als ein fundamental »prekäres«, nach *Arnold Gehlen*<sup>39</sup> sogar primär mangelhaftes Wesen, das eine vom Tier grundsätzlich abweichende Existenzverfassung aufweist: Der Mensch ist, wie *Max Scheler*<sup>40</sup> zuerst herausgearbeitet hat, weltoffen<sup>41</sup> und weltausgesetzt, ungesichert, schutzbedürftig und selbstsicherungsfähig, unfertig, prägsam und lernfähig, initiativ und anpassungsfähig, wird von unumstößlichen Naturgesetzen beschränkt und gestaltet darin doch sein Leben zwecksetzend frei.

Die Weltoffenheit wiederum weckt zwar die kognitiven, emotiven und volitiven Fähigkeiten des Menschen wie Neugier, praktische

---

<sup>38</sup> Sartre, 1973, 11.

<sup>39</sup> Gehlen, 1944, 31.

<sup>40</sup> Scheler, 1947, 36.

<sup>41</sup> Der zentrale anthropologische Begriff der Weltoffenheit hat mehrere Aspekte. Er meint zunächst, dass der im Fall des Tieres weitgehend instinkthaft geschlossene Kreis von Merk- und Wirkmal gleichsam aufgebrochen ist und Platz für Imagination und Spiel schafft. Darüber hinaus bedeutet er, dass beim Menschen die Welt als Welt in ihrer Eigenständigkeit dem Menschengest gegenübergestellt werden kann, sodass sie ein echt Anderes wird (und dadurch der Mensch ein echt Anderer gegenüber der Welt), und auf diese Weise sowohl das Gegenstands- als auch das Selbstbewusstsein konstituiert werden können. Drittens beinhaltet die Weltoffenheit die Offenheit für die Tiefen, das Geheimnis, die Fülle und den schöpferischen Quellcharakter der Welt. Und schließlich meint sie die Fähigkeit des Menschen, selbst Welt zu bilden, geistig-imaginativ zu ersinnen, künstlerisch zu gestalten und praktisch zu bewerkstelligen.

Intelligenz, künstlerisches Gestalten etc.,<sup>42</sup> setzt ihn aber auch großer Gefahr und Not aus: Offen für alle Reize und Einwirkungen dieser Welt kann er in eine verwirrende Reizüberflutung geraten, die das Tier nicht kennt und die zur Reizselektion nötigt. Dieser Zwang zu Wertung, Auswahl und Steuerung setzt aber nicht nur Freiheit und Vernunft voraus, sondern bringt den Menschen oft in Entscheidungsnot, die ihrerseits die Möglichkeit bedingt, aus Unwissenheit und Ungeschicklichkeit gegen die eigenen mitgegebenen Seinsvoraussetzungen, z. B. gegen gewisse leibliche oder ökologische Funktionskreise, zu handeln.

Damit nicht genug findet sich der Mensch von Anbeginn in der polar-konfliktrichtigen Situation vor, zugleich ein radikales Einzel- und ein radikales Gemeinschaftswesen zu sein, das als »physiologische Frühgeburt«<sup>43</sup> schon vorgeburtlich unter die immer prekäre und bedrohliche mitmenschliche Fremdbestimmung gerät und – um der gelingenden Menschwerdung willen – geraten muss. Gerade die physiologische Unfertigkeit im ersten Lebensjahr macht den Menschen für seine Mitwelt, für die personale Beziehung, für Sprache und Kultur empfänglich wie kein anderes Lebewesen. Auch ließe sich anders kaum erklären, warum schon mit der Geburt die Sinnes- und Kommunikationsorgane, nicht aber die motorischen Fähigkeiten so auffällig stark entwickelt sind und sogleich Beziehung suchen und herstellen.

Innerhalb dieser sozialen Matrix bildet sich schließlich das »Wunder des Ichseins« aus und setzt sich in selbstbewussten Gegensatz zu seiner Um- und Mitwelt, damit beweisend, dass im Menschen

---

<sup>42</sup> Selbst die Fähigkeit, ja Notwendigkeit für Religiosität hat in der menschlichen Weltoffenheit eine wesentliche Wurzel!

<sup>43</sup> Adolf Portmann (1969, 57–60; 1970) weist nach, dass der Mensch gemäß seiner Primaten- und Säugetierkonstitution eigentlich ein Jahr länger ausgetragen werden müsste, um bis zum Zeitpunkt der Geburt seine typisch menschlichen Eigenschaften – den aufrechten Gang, die Sprache und das einsichtige Handeln – zu entwickeln. Da dies aber ohne das soziale Umfeld unmöglich ist, muss er früher zur Welt kommen. Portmann (1970, 195) spricht bei diesem extrauterinen Frühjahr daher treffend vom »sozialen Uterus«. Zusammen mit der langen Kindheit ermöglicht er die Aneignung des gewaltigen nicht-vererbaren menschlichen Traditionsgutes. Würde der Mensch wie die Primaten geboren, besäße sein Gehirn einen Umfang, der die Geburt praktisch unmöglich machte. Aufgrund all dieser Umstände nennt Portmann den Menschen einen »sekundären Nesthocker« (1969, 65). Diese existenzielle »Ursituation« ist gewiss eine Grundbedingung seiner einzigartigen Sozialisation und geistigen Sonderstellung.

ein Faktor wirkt, der auf Fremdbestimmung nicht<sup>44</sup> reduzierbar ist, sondern früh und deutlich auf seine Selbstbestimmungsfähigkeit pocht. Mit dem Icherleben wird sich der Mensch aber wie kein anderes Wesen seiner selbst inne und findet, wie *Max Scheler*<sup>45</sup> richtig sah, den letztlich nicht objektivierbaren, nichtsdestotrotz erfahrbaren, weil als innere Quelle stets lebendig-ungegenständlichen Ansatzpunkt, von dem aus alle Weltsicht konstituiert wird. So entsteht die Möglichkeit, sich die Welt als echt Anderes gegenüberzustellen und zu vergegenständlichen; es entsteht aber auch die Möglichkeit, den Mitmenschen als anderes Innesein zu gewahren und mit ihm in eine schillernde Beziehung von Vertraut- und Fremdheit zu treten; ja, es entsteht die Möglichkeit, in der Reflexion zu sich selbst in eine eigenartige Nähe-Distanz zu treten, sich selbst anzuschauen<sup>46</sup> und zu »behandeln«.

All dies fasst *Helmuth Plessner*<sup>47</sup> unter dem Begriff der »exzentrischen Positionalität« zusammen, die negativ besagt, dass der Mensch niemals so wie das Tier in einer ruhenden (allerdings dunklen) Mitte verbleibt, positiv dagegen meint, dass der Mensch die Fähigkeit und Tendenz besitzt, seine Mitte immer mehr aufzuhellen und stets über sich hinauszugehen.<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> In fast zwanghafter Weise versucht die Wissenschaft, ja in weiten Kreisen sogar die Philosophie, den Menschen »von außen« und »von unten« zu bestimmen. So heißt es z. B. bei dem ansonsten sehr besonnenen Leibanthropologen Thomas Fuchs, »aus dem Du entsteht das Ich« (2000, 298), bzw. er behauptet, das Ich entstünde durch die äußere Hemmung des Triebverhaltens (2000, 253). Wenn auch beides psychologisch zweifellos zutrifft, so ist doch das Du selbst erstens immer schon ein Ich, zweitens kann es ein Ich nur wecken, nicht machen (was erweisbar unmöglich ist), und drittens kann durch den ja bloß negativ wirksamen Hemmungsprozess nichts Neues wie das Ich, die Sprache etc. gesetzt, höchstens provoziert werden.

<sup>45</sup> Scheler, 1947, 44ff.

<sup>46</sup> Béla von Brandenstein (1957, 156) nennt den Menschen geradezu das Wesen, »das gern und immer wieder in den Spiegel schaut.«

<sup>47</sup> Plessner, 1981, 360–365.

<sup>48</sup> »Der Mensch als das lebendige Ding, das in die Mitte seiner Existenz gestellt ist, weiß diese Mitte, erlebt sie und ist darum über sie hinaus. Er erlebt die Bindung im absoluten Hier-Jetzt, die Totalkonvergenz des Umfeldes und des eigenen Leibes gegen das Zentrum seiner Position und ist darum nicht mehr von ihr gebunden. Er erlebt das unmittelbare Anheben seiner Aktionen, die Impulsivität seiner Regungen und Bewegungen, das radikale Urhebertum seines lebendigen Daseins, das Stehen zwischen Aktion und Aktion, die Wahl ebenso wie die Hingerissenheit in Affekt und Trieb, er weiß sich frei und trotz dieser Freiheit in eine Existenz gebannt, die ihn hemmt und mit der er kämpfen muss. Ist das Leben des Tieres zentrisch, so ist das

Am schärfsten kommt dies dann im Nein-Sagen zum Ausdruck: Hier grenzt sich der Mensch ab, definiert Eigenes und Fremdes, ja vertieft seine Individuation, oft bis zur Selbstisolation. Dabei ist zu beachten, dass die Negation zwei Aspekte aufweist: Sie kann sich rein negativ äußern, z. B. in Hemmung, Verstockung, Verweigerung und Zerstörung; sie kann sich aber auch, wie *Jean-Paul Sartre*<sup>49</sup> betont, gegen die normale Realität durch die Schöpfung einer imaginativen oder imaginären Welt realisieren. Welche Fülle an Dissonanzen, Konflikten und Leiden diese im weiten Sinne verstandene Exzentrizität impliziert, lässt sich leicht ausmalen: Bei-sich-Sein und Sich-Verlieren, Vertrautsein und Entfremdung, Vereinzelung und Vergemeinschaftung, Jasagen und Neinsagen, Revolte und Unterwerfung, Realitätsverfallenheit und imaginärer Realitätsverlust u. v. a. m. werden zu Quellen von Schmerz und Not.

Mit der Fähigkeit, die Welt und sich selbst auf Distanz zu halten und zu vergegenständlichen, entsteht schließlich die einzigartige, nur dem Menschen eigene Möglichkeit, das Seiende *als es selbst*, losgelöst von allen vitalen Interessen, Vorteilen und Nutzungen, zu betrachten und *wissenschaftlich* zu untersuchen. Das Seiende – die Naturdinge, der Mensch, die Kulturgüter – werden zu etwas Einmaligen mit einem ureigenen Seinswert, in dem die Selbstwerthaftigkeit allen Seins aufscheint, vor allem in den Urwerten des Guten, Wahren, Schönen und Heiligen, die aus der transzendenten Sphäre des Urseins als »beseligender Abglanz« in die Welt leuchten und den Menschen zum Sein in seinem reinen Urstand erheben.<sup>50</sup> Kunst, Religion, Politik,

---

Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, doch zugleich aus ihr heraus, exzentrisch. Exzentrizität ist die für den Menschen charakteristische Form seiner frontalen Gestelltheit gegen das Umfeld.« (Plessner, 1981, 364) Auch hier zeigt sich also eine fundamentale, in der Seinsstruktur des Menschen wurzelnde Leidensquelle: die unaufhebbare Spannung zwischen Zentralität und Exzentrizität.

<sup>49</sup> Sartre, 1994, 28–32, 197–279.

<sup>50</sup> Dies wird am klarsten und tiefstinnigsten von den großen, leider oft unbeachteten Wertphilosophen und Ethikern des letzten Jahrhunderts, vom frühen Max Scheler, von Dietrich v. Hildebrand (1954, z. B. 25–34, 251–268), Johannes Hessen (1954) und von Béla von Brandenstein (1968b) gesehen und überzeugend philosophisch dargelegt. Hildebrand z. B. hebt hervor, dass sich das Wesen des Menschen nicht nur, wie die Existenzialphilosophen betonen, in einem fort selbst transzendiert, sondern dass es sich von einer je schon über den Menschen hinausgehenden Transzendenz gleichsam beleuchtet sieht und aus der Welt der höchsten Werte und ihrer Wirklichkeitsbasis, Gott, meist ohne dass sich der Mensch dessen bewusst ist, von einem »Überfluss« an Wert- und damit seelisch-geistiger Seinsfülle als beschenkt erlebt. Ja, eigentlich

Wissenschaft und Philosophie entspringen letztlich dem intuitiven Wissen, dass alles Sein nicht nur nützlich oder angenehm, sondern im Wurzelsinn zwecklos ist und gerade deswegen als solches betrachtet und geschätzt werden kann. Die Dinge zu lassen und sich an ihnen und ihrem objektiven Wertsein »interesselos«<sup>51</sup> zu erfreuen, wird dem Menschen so zu einer höchsten Möglichkeit und Aufgabe, die dem Tier, das stets nur ein Hedoniker und Utilitarist ist, nicht einmal keimhaft gegeben ist. Dass durch die Wesensdifferenz und Dialektik von Nutz- und Selbst-, Mittel- und Endwertigkeit eine problematische, im Konfliktfall leidvolle Dynamik heraufbeschworen wird, liegt auf der Hand und ist eines der Hauptthemen aller Ethik und gerade unserer allzu utilitaristischen Waren-, Konsum- und Leistungsgesellschaft.

Über die moralischen Konflikte hinaus wird die rationale Sachlichkeit mit dem Verlust des intimen Weltkontaktes, das geometrische Bewusstsein mit der naturfremden Berechnung und Ausbeutung der Natur, das verselbständigte Zeitbewusstsein mit der Erkenntnis der Endlichkeit und die Weltoffenheit insgesamt mit der Gefahr des technischen Übergriffs der instrumentellen Vernunft auf das Leben bezahlt.

Schließlich und endlich eröffnet die Objektivierungsfähigkeit des Menschen die Möglichkeit, reine Vernunftwahrheiten, d. h. notwendige Wahrheitszusammenhänge, zu erkennen, ja, die radikale Seinsfrage<sup>52</sup> zu stellen. Während das Tier (und das kleine Kind), wie *Gottfried Wilhelm Leibniz* in der Vorrede zu seiner Schrift »Neue Studien über den menschlichen Verstand«<sup>53</sup> betont, ein reiner Empiriker ist, der nur zufällig-einzelne Tatsachenwahrheiten erfasst und bestenfalls induktiv verallgemeinern kann, vermag die erwachte Vernunft absolut notwendige Erkenntnisse, etwa in der Mathematik, Logik, Ethik und Metaphysik apriorisch und diskursiv aus der Erfahrung ihrer eigenen Substanz und unabhängig von der äußeren Empirie herzuleiten.

Damit nicht genug, können wir auf allen biologischen, psychologischen, soziologischen und geistigen Ebenen feststellen, dass der Mensch in eine geradezu endlose Vielzahl dynamisch-konfliktiver Polaritäten eingespannt ist, die er ständig neu zu integrieren hat.

---

kann er ohne diesen unsichtbaren Seins- und Wertstrom gar nicht Mensch sein. Erst diese spezifische Transzendenz mit ihrem besonderen »Überfluss« konstituiert die »Personalität« des Menschen.

<sup>51</sup> Kant, 1981, 69ff.

<sup>52</sup> Heidegger, 1979, 2.

<sup>53</sup> Leibniz, 1967, 117–120.

Neben der wohl fundamentalsten Polarität von Sein und Nichtsein ist es vor allem die Polarität von Sein und Werden bzw. Struktur und Dynamik, in der sich Dauer und Veränderung, bleibende, stabile und kohärente Struktur und anpassungsfähige, dynamisch-offene Funktionalität vereinen. Gerade in der Psychopathologie zeigt sich die Bedeutung dieser Polarität, gibt es doch Störungen, die überwiegend die Struktur, und Störungen, die überwiegend die funktionelle Anpassung, die Flexibilität und die Dynamik betreffen. Wird allerdings die Struktur beeinträchtigt, wie bei den so genannten Persönlichkeitsstörungen, sind immer auch die Funktionen mitbetroffen. Dagegen ist bei den so genannten neurotischen Störungen, die mehr auf Konflikten beruhen, die gewisse Ichfunktionen hemmen und einschränken, die Struktur der Persönlichkeit in der Regel intakt.

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

Überhaupt darf nicht übersehen werden, dass unser Leib, in dem sich die gesamte Evolution inkarniert, vielerlei Bruchstellen, Konflikt dispositionen und Leidquellen aufweist, die die menschliche Existenz labilisieren. So bedingt der aufrechte Gang, vermittelt über zwei kleine Fußflächen, zum einen die Unsicherheit des Gehens und die Notwendigkeit einer komplexen Gleichgewichtssteuerung; zum anderen kommt es durch die schwerkraftbedingte Überlastung

der unteren Körperhälfte zu Störungen der Durchblutung, was etwa Krampfaderleiden, Thrombosen und Dystrophien zur Folge hat. Zudem verkrümmte sich als Ausgleich zur Aufrichtung des Leibes die Lendenwirbelsäule in S-förmiger Weise – die Quelle zahlloser Rückenleiden und Bandscheibenvorfälle. Vergessen wir des Weiteren nicht den durch psychische Verarbeitungsprozesse stets belasteten, darum sehr anfälligen Schlaf, die leicht verletzliche, weil unbedeckte, dafür der Fühlungnahme so geeignete Haut, die leibbedingte Vergesslichkeit, die labile Pubertät und das niemals zur Ruhe gelangende Geschlechterverhältnis. Noch folgenschwerer erwies sich schließlich die durch die körperliche Aufrichtung ermöglichte Vergrößerung des Gehirns bzw. des Schädels, durch die die Geburt für Mutter und Kind seither zur tödlichen Gefahr wurde, der viele Menschen zum Opfer fallen. Aber nicht nur das. Wohl im Zusammenhang mit dieser zunehmenden Zerebralisation schwanden immer mehr die Instinkte: Aus dem existenzsicheren Menschenaffen wurde ein unsicheres, hilfloses, wenig orientiertes, sehr gefährdetes Menschenkind, das ohne den jahrelangen Beistand seiner Eltern keine Überlebenschance hat und an Stelle der Instinkte bald, teils als Kompensation, teils als originäre Schöpfung, die Sprache entwickelt. Rätselhafterweise ließ aber mit der Instinktabschwächung der biologische, z. B. sexuelle und aggressive Triebdruck keineswegs nach, sondern verstärkte sich noch. Brunftzeiten entfallen, der Mensch wird sexuell daueraktiv und in aggressiver Hinsicht hemmungslos. Das bedeutet wiederum, dass der menschliche gegenüber dem tierischen Leib an Autonomie gewinnt und zum potentiellen Widerpart des Menschen als Person wird (etwa in der Pubertät und beim Altern), die um so mehr gefordert ist, die Natur- und Triebhaftigkeit der eigenen Leiblichkeit zu kontrollieren, zu gestalten und zu zivilisieren, oft dabei in Einseitigkeiten, Übertreibungen und Selbstvergewaltigungen verfallend, wie *Norbert Elias*<sup>54</sup> in seinem Hauptwerk »Über den Prozess der Zivilisation« eindrucksvoll dargestellt hat.

»Keine Gesellschaft kann bestehen ohne eine Kanalisierung der individuellen Triebe und Affekte, ohne eine ganz bestimmte Regelung des individuellen Verhaltens. Keine solche Regelung ist möglich, ohne dass

---

<sup>54</sup> Elias, 1997, 458.

die Menschen aufeinander Zwang ausüben und jeder Zwang setzt sich bei dem Gezwungenen in Angst der einen oder anderen Art um.«<sup>55</sup>

Doch nicht nur aus dem Zwang der leiblichen Mängel, sondern auch aus Neigung sucht der Mensch, seinen Leib der Dumpfheit der Animalität zu entreißen und ihn zu überhöhen, zu vergeistigen und zu vermenschlichen, z. B. durch Schmuck, Mode, Maske, Tanz, Tätowierung, Akrobatik und leibliche Virtuosität. Auch hier offenbart sich der von *Arnold Gehlen*<sup>56</sup> festgestellte, nicht mehr durch Instinkte gebundene »Antriebsüberschuss« – eine Kreativität, ein Handlungsbedürfnis, das sich auf natürlichem Wege nicht erschöpft und darum kulturbildend wird. Schließlich und endlich brauchen wir, wie ebenfalls *Gehlen*<sup>57</sup> zeigte, die zeitüberdauernden gesellschaftlichen Einrichtungen, Rituale, Mythen, Gesetze, Regeln und Institutionen, um uns von unserer ständig geforderten, ja überforderten Freiheit zu entlasten. Solche überindividuellen Gewohnheitsstrukturen können dann allerdings wieder (wie die individuellen Gewohnheiten bekanntlich auch) die Freiheit fesseln und lähmen. Die Unausweichlichkeit von revolutionären Verjüngungskuren in der Geschichte der Menschheit hat darin eine wesentliche Wurzel. Also wieder: Konflikt, Kampf und Leiden allenthalben.

Diese Konfliktträchtigkeit der biologischen Basis steigert sich ins nahezu Unabsehbare im Leben der Psyche und der Sozietät. So wie *Sigmund Freuds* gesamte Psychologie von Es-Ich-Überich nichts anderes ist als eine grundlegende Theorie des intrapsychischen Konfliktes, so ist etwa *Ralf Dahrendorfs*<sup>58</sup> Herrschafts- und Rollenfunktionslehre nichts anderes als der Versuch einer grundlegend intersubjektiv-soziologischen Theorie des Konfliktes, die beide anzei-

---

<sup>55</sup> Die prekäre Dialektik zwischen Angst und Zwang gestaltet sich demnach folgendermaßen: Um die Ängste vor Willkür und Gewalt unter den Menschen zu bannen, müssen Regeln und Gesetze aufgestellt, muss also Zwang ausgeübt werden. Der Zwang schafft so zwar Sicherheit, Zuverlässigkeit, Überschaubarkeit und Ruhe, doch erhält er seine Wirksamkeit nur dadurch, dass er mit Strafe droht, also Angst macht. Die Verunsicherung verlagert sich von außen nach innen, wird also verinnerlicht und dadurch unsichtbar. Selbstzwänge stellen sich ein, um diese innere Gefahr zu bannen. Die Zivilisierung erreicht das Innenleben und macht es ängstlich und unfrei. Dass es sich hierbei um kein schicksalhaft determiniertes Geschehen handelt, zeigen an historischem Material die Historiker und Archäologen David Graeber und David Wengrow in ihrem Buch (2022), *Anfänge*.

<sup>56</sup> Gehlen, 1944, 56.

<sup>57</sup> Gehlen, 1944, 487–514.

<sup>58</sup> Dahrendorf, 1970, 112.

gen, dass das Wesen des Menschen, gleich von welcher Seite her man es betrachtet, antagonistisch, konfliktrüchchtig und damit prekär ist.<sup>59</sup> Sein und Nichts, Sein und Werden, Autonomie und Bindung sind nun allerdings nicht die einzigen Polaritäten, die es zu integrieren gilt, meist unter Mühen und verbunden mit Leiden, Not und Scheitern.

Vielfältige Polaritäten wie Bewusstsein und Unbewusstsein, Vernunft und Gefühl, Wille und Trieb, männlich und weiblich, Tat und Kontemplation, Willkür und Gewissen, Kultur und Natur, Exzentricität und Zentralität, Extraversion und Introversion, Freiheit und Zwang, Vergangenheit und Zukunft usw. durchziehen, wie *Peter Wust*<sup>60</sup> in seinem großen Werk zur Dialektik des Geistes nicht müde wird zu schildern, das menschliche Leben und beschwören, wenn sie nicht im Gleichgewicht gehalten werden, die Dämonen von Unsicherheit, Angst, Not, Entgleisung und Leiden herauf. Sie sind es in der Tat, die den Menschen immer wieder aus seiner Mitte zu reißen drohen und ihn nötigen, zeitlebens nach jener Konzentration und Mittigkeit zu suchen, die das Tier immer schon (in Wahrheit aber ganz anders!) hat und nie eigentlich verliert, die er aber, der Mensch, anscheinend nie oder nur zeitweise erreichen kann, da seine Mitte letztlich über alle erreichte Existenz hinausliegt. Darin offenbart sich eine Wesensdynamik, die *Béla von Brandenstein*<sup>61</sup> die an Seinsgehalt *unerschöpfliche Potentialunendlichkeit* des Menschen, seine pU-Wesenhaftigkeit, nennt und die von *Johann Wolfgang von Goethe* in seinem Drama *Faust* in den Rang eines Menschheitssymbols erhoben wurde.

Rückblickend lehrt uns diese Dynamik, dass der Mensch in Wahrheit nur vordergründig betrachtet ein Mängelwesen, in Wahr-

---

<sup>59</sup> Sowohl Freud als auch Dahrendorf erklären sich die Konfliktrüchtigkeit des Menschen anthropologisch durch das Axiom der primären Asozialität des Menschen, der dann mit äußerem, eben sozialem Druck und Zwang, also mit Herrschaftszwang »sozialisiert« werden müsse. Die Ergebnisse aller Wissenschaften – von der Biologie über die Psychologie bis zur Soziologie – widerlegen unzweideutig dieses »Hobbesche« Bild des Menschen als »homo homini lupus est«. Zwar ist der Mensch originär ein Egoist mit oft asozialen Tendenzen, aber ebenso ist er originär ein soziales Wesen, und zwar bereits biologisch, dann aber auch psychologisch und sozial, wie die moderne Bindungstheorie beweist. Eine wesentliche Quelle der Konfliktrüchtigkeit des Menschen wurzelt darum nicht allein in seinem elementaren Egoismus, sondern in der Polarität von selbstischer *und* bindungssuchender Strebung, die verunsichert und immer wieder neu ins Gleichgewicht gebracht werden muss.

<sup>60</sup> Wust, 1928.

<sup>61</sup> von Brandenstein, 1966, 388–395; 1979, 141–184, bes. 153ff.

heit vielmehr ein nicht einseitig-spezifiziertes, ein vielseitiges, fast möchte man sagen, potentiell allseitiges Wesen, ein großer *Generalist* ist, der fast alles kann und gar nicht so schlecht kann, wenn er sich darum bemüht. Als »Spezialist auf das Unspezialisiertsein« (Konrad Lorenz/Irenäus von Eibl-Eibesfeldt),<sup>62</sup> als Universalist und Kosmopolit ist er jedenfalls dazu berufen, sich für »Alles« zu öffnen, alles zu schätzen und alles aus der Dunkelheit ans Licht seines Bewusstseins zu heben,<sup>63</sup> und d. h., die Bewusstwerdung zum Selbstzweck zu erheben.

Das aber legt eine weitere, eine letzte Quelle der menschlichen Konfliktrichtigkeit frei, die dem Tier grundsätzlich fehlt: das Sich-Nie-Abschließen-und-Vollenden-Können, die nie stillbare Sehnsucht nach dem All-Einen, dem All-Vollkommenen. Während *Buddha*<sup>64</sup> unter diesem totalen Seinsdurst der Menschennatur litt und nur im Verlöschen des Lebenswillens die Erlösung sah, besang *Augustinus*<sup>65</sup> diese nie zur Ruhe kommende Potentialunendlichkeit der Seele, weil ihr innerster Seinslohn die Aktualunendlichkeit Gottes ist, in der sie ihr Ende und ihre Erfüllung findet:

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

Verbunden mit der polar-widerstreitenden Vielschichtigkeit macht diese Ruhelosigkeit den Mikrokosmos Mensch zum *gefährdetsten und gefährlichsten* Geschöpf des Universums. Zwei Nebenwirkungen, die mit dem potentialunendlichen (pU) Seinsgehalt des Menschen verbunden sind, eine innere und eine äußere, müssen dabei an erster Stelle genannt werden. Zum einen bleibt der Mensch ewig jung, ja muss immer wieder, wie *Goethe* mit seinem Konzept der wiederholten Pubertäten (West-östlicher Diwan) betonte, durch pubertäre Unreifen mit all ihren Unsicherheiten, Unberechenbarkeiten, Verblendungen und Übertreibungen hindurch; zum anderen übersteigt sein pU-Wesen alle endlichen Daseinsformen und droht sie zu zerreißen, so vor allem den endlichen Leib und die sich in einem subtilen

---

<sup>62</sup> Lorenz, 1973, 177ff.; Eibl-Eibesfeldt, 1997, 821ff. Ähnliches erkannten schon Aristoteles, die Stoa, Leibniz und Herder.

<sup>63</sup> Vergleiche hierzu die Kritik Adolf Portmanns (1970, 200–209) an der Mängelwesenthese in seinem Aufsatz: »Der Mensch – ein Mängelwesen?« Darin macht Portmann deutlich, dass in dieser Frage sehr fein differenziert werden muss.

<sup>64</sup> Buddha, 1998, 52.

<sup>65</sup> Augustinus, 1958, 15.

endlichen Gleichgewicht befindliche terrestrische Natur. Die vielen Psychosomatosen unserer hektisch-getriebenen, »nervösen« Zeit und die vielleicht nicht mehr zu stoppende Entgleisung des globalen Klimas sind ein besonders drastischer Ausdruck dieser ungeheuren Seinsdynamik und letzten Ortlosigkeit<sup>66</sup> des Menschen, die eine Bürde darstellen, die den Menschen zu überfordern scheint. *Sophokles*<sup>67</sup> trifft darum zu Recht in den Kern, wenn er sagt:

»Ungeheuer ist viel, doch nichts ist ungeheurer als der Mensch.«<sup>68</sup>

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

---

<sup>66</sup> Der »utopisch-ortlose« Charakter des Menschen, sein Unbehaustsein, erhält damit einen über den geschichtlichen Sinn hinausweisenden existenzial-ontologischen Sinn. Der Mensch ist nicht erst auf die Zukunft bezogen ortlos, sondern schon hier und jetzt. Darum eben muss er sich in seine Kulturwelt immer wieder neu »einhausen«. Weltanschauungen, die wie die von Jean-Jaques Rousseau, Karl Marx, Ernst Bloch und Erich Fromm die Erreichbarkeit des Ideals im Hiesigen lehren, »verendlichen« daher den Menschen und rauben ihm seine wesenhaft utopische Konstitution, sein je und je Über-alle-Welt-Hinaussein.

<sup>67</sup> Sophokles, *Antigone*, 2. Akt, VV 332–383.

<sup>68</sup> Staiger, 1940, 41.

## II. Ausgangspunkt und Methode

»Ich bin ja noch kein Wissender im Wehe [ ... ] .«  
(Rainer Maria Rilke)<sup>69</sup>

### 1. Der Sinn des Begriffs »Ontologie«

Alle Wissenschaft basiert auf dem Bemühen, ihren Erkenntnissertrag zu rechtfertigen, was sie dadurch leistet, dass sie den Weg, das Wie bzw. die Methode ihrer Erkenntnisgewinnung aufweist. Ohne den Weg gegangen zu sein, ist die Mitteilung eines Ergebnisses nahezu wertlos, wenigstens im wissenschaftlich-philosophischen Zusammenhang. Der Erkenntnisweg wiederum muss darüber hinaus nachvollziehbar und schlüssig, das Ergebnis in seiner Erkenntlichkeit also begründet sein. Begründet wiederum ist ein Wissen aber erst dann, wenn es auf seine sachhaften und logischen Gründe hin durchsichtig geworden ist, d. h., wenn es mit jenen letzten Seins- und Erkenntnisbedingungen bewusstseinsmäßig verknüpft wird, die keiner weiteren epistemologischen Rechtfertigung mehr bedürfen, weil sie keine weitere Rechtfertigung verlangen.

Den Weg, einen Sachverhalt in geregelter Weise durchsichtig zu machen, nennt man Methode (griechisch: hodos = Weg, meta = nach, hinter). Es liegt auf der Hand, dass sie ein Janusgesicht trägt: Sie kann den infrage stehenden Sachverhalt nur dadurch aufhellen, dass sie sich seinem Dasein direkt zuwendet und seinem einmaligen Sosein so fein und zwanglos anschmiegt, dass sie seiner inneren Seinsgestalt geistig habhaft wird. Auf der anderen Seite steht sie im Dienst des erkennenden Subjektes und muss seine Erkenntnisbedingungen und Grenzen berücksichtigen, damit der zu erkennende Sachverhalt im Subjekt erscheinen und durchsichtig werden kann. Da ein Denken *nicht* erkennt, wenn es *nichts* erkennt, hat der zu erkennende Sachverhalt in seiner Phänomenalität den Vorrang vor der Selbstkritik

---

<sup>69</sup> Rilke (1903), »Vielleicht« (Das Buch von der Armut und vom Tode).

des Denkens. Erst im Verlauf des Erkenntnisprozesses, d. h. also am zu erkennenden Gegenstand entlang, kann sich das Denken auch seiner Vollzugsweise, seiner Erkenntnisart, ja überhaupt seiner selbst gewahr werden. Es muss also etwas, ein Seiendes im weitesten Sinne, da sein, auf das sich das Denken bezieht, damit es sich als erkennende Tätigkeit überhaupt aktualisieren und dann auch selbstreferentiell kritisieren kann.

Die Erfahrung eines On, eines Seienden, eines Sachverhaltes geht darum, wenn auch nicht notwendig zeitlich, so zumindest doch sachlogisch der Erfahrung der Erkenntnisweise, sprich einer Erkenntnistheorie (und damit einer »Kritik der Vernunft«) voraus. Aus diesem Grunde ist mit der Deskription und deskriptiven Analyse eines phänomenalen Seins und seiner Struktur und eben nicht, wie *Immanuel Kant* meint, mit der Kritik des Denkens zu beginnen.

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

eine Metaphysik des Leidens, die sachlich wie logisch die Ontologie des Leidens voraussetzt.

An dieser Stelle ist die Abgrenzung von dem großen Arzt und »Leidendenker« Viktor von Weizsäcker<sup>70</sup> angebracht, der »Ontologie« in einem engeren Sinne als üblich versteht und seiner »Pathosophie« diametral gegenüberstellt. Auf den Punkt gebracht, versteht er unter »Ontologie« die rein verstandesmäßige Beschäftigung mit leblosen oder leblos gemachten Gegenständen, die dem erkennenden Subjekt distanziert oder sogar entfremdet gegenüberstehen und einer rein logisch-sachlichen Analyse zugeführt werden. Seine Pathosophie kreist dagegen um das letztlich nicht zu vergegenständlichende, undistanzierbare *Leben*, um das leidende Subjekt in seinem ungegenständlichen Vollzug, das nicht (allein) durch Analyse, sondern durch Teilhabe und Teilnahme erfahren und erfasst wird, und umfasst die Lebensakte des Leidens, Erleidens, der Leidenschaft, des Konfliktes, ja des Erlebens überhaupt.

Dass Pathos bei von Weizsäcker nicht nur Leiden bzw. Erleiden, sondern Erleben überhaupt meint, wird durch die Aufstellung der pathischen Grundkategorien bestätigt, die von Weizsäcker<sup>71</sup> vornimmt: Im so genannten *pathischen Pentagramm* setzt er die nach seinem Verständnis antilogischen, immer potentiell konflikthaften fünf Kategorien des Wollens, Sollens, Dürfens, Könnens und Müssens in einen ganzheitlichen Bezug. Diese Kategorien bezeichnen personale Vollzüge des Lebens, die nicht notwendig leidvoll, sondern wie das Wollen, Dürfen und Können durchaus lustvoll sein können, aber immer aus der Abhängigkeit von einem *verborgenen Grund*<sup>72</sup> vollzogen werden.

Offensichtlich handelt es sich hier um Seinsweisen des Erlebens und Erleidens überhaupt, also um das Personale eines endlichen, abhängigen Subjektes mit seinen initiativen Handlungen und seinen passiv erlittenen Widerfahrnissen. Da diese Seinsweisen notwendig mit dem Werden verbunden sind, taucht unweigerlich das Nichtsein in ihnen auf, nicht nur als Nichtkönnen, Nichtdürfen usw., sondern z. B. als Wollen von etwas, das nicht mehr oder noch nicht ist. Das Pathische vereinigt somit bei von Weizsäcker<sup>73</sup> stets das Positive mit dem Negativen, während die ontologische Betrachtung in seiner Sicht

<sup>70</sup> von Weizsäcker, 1946, 9–12; 2005, 67–94.

<sup>71</sup> von Weizsäcker, 2005, 70–94.

<sup>72</sup> von Weizsäcker, 1946, 9.

<sup>73</sup> von Weizsäcker, 1946, 9–20.