

Year: 2003

Leiden und Erkenntnis

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5251807>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (2003) Leiden und Erkenntnis. In: Das Mass des Leidens : klinische und theoretische Aspekte seelischen Krankseins. Würzburg, S. 25-43.

Emil Angehrn

Leiden und Erkenntnis

Wie sie es mit dem Leiden zu halten habe, darüber ist sich die Philosophie nie einig gewesen. Georg Simmel hat beklagt, wie wenig man der Geschichte der Philosophie die Schmerzen der Menschheit ansehe¹, und Theodor W. Adorno hat im Gegenzug den berühmten Satz formuliert: „Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit.“² Das Leiden als Maß der Erkenntnis zu behaupten, widersetzt sich dem Hauptstrang der Philosophie, deren höchstes Prinzip seit Platon das Gute ist und deren höchste Aufgabe nach Hegel darin besteht, den Menschen mit der Welt zu versöhnen. Zwar ist das Schlechte seit immer als Herausforderung für die Philosophie erkannt worden, sowohl, nach der auf Leibniz zurückgehenden Unterscheidung, das moralische wie das physische und das metaphysische Schlechte: das Böse, das Leiden, das Unvollkommene. Das Böse ist gerade in den vergangenen Jahren wieder zu einem zentralen Thema philosophischer Reflexion geworden, nachdem in der offiziellen Geschichtsschreibung das moralische Problem von Gut und Böse eher obsolet geworden schien. Vor allem aber das Leiden, das von den Menschen erlittene Übel, ist von der Philosophie als Stein des Anstoßes empfunden worden: als Irritation für eine Weltsicht, die die Ordnung, den positiven Grund in allem Wirklichen aufweisen wollte, als Provokation für eine philosophische Theologie, welche die Güte Gottes mit dem Elend der Welt in Einklang zu bringen hatte. Die Theodizee sollte Gott angesichts des Unrechts und Leidens in der Welt rechtfertigen; Hiobs Anklage ist zur Herausforderung für die Metaphysik geworden. Autoren wie Schopenhauer allerdings haben sich diesem Beweisziel widersetzt. Gegen den metaphysischen Optimismus Leibniz'scher Prägung, den er nicht nur als unhaltbar verwirft, sondern geradezu als „ruchlose Denkungsart“ und „bitteren Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit“ anprangert³, will Schopenhauer „ernstlich und ehrlich“ den Beweis erbringen, dass die bestehende Welt nicht die beste, sondern „die schlechteste unter den möglichen sei“⁴. Indessen wird zu fragen sein, wieweit nicht die Antithese

¹ G. Simmel, *Fragmente und Aufsätze*, hrsg. von G. Kantorowics, München 1923, (Nachdruck 1967), 17.

² T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main 1966, 27.

³ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, Stuttgart / Frankfurt am Main 1968, Band I, 447.

⁴ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, a.a.O., Band II, 747.

eines metaphysischen Pessimismus ihrerseits zu einer Verharmlosung des Leidens führt.

Die folgenden Überlegungen gelten einem Denken, für welches das Leiden eine zentrale Größe, ein Stachel philosophischer Reflexion bleibt. Es geht um ein Denken, dessen Erkenntniskraft und Wahrheitsfähigkeit nach dem Diktum von Adorno darin gründen, dass es sich vom Leiden ansprechen lässt, durch das Leiden herausgefordert wird, dem Leiden Sprache verleiht. Bevor ich das Thema auf dieser Ebene aufnehme, möchte ich jedoch der Frage nachgehen, welche Erkenntnis dem leidenden Subjekt selber durch sein Leiden zuwächst, und zuvor, worin sein Leiden besteht.

In einem *ersten* Schritt ist somit zu fragen, *was Leiden ist*, welches die Erlebensformen des Leidens sind und worin seine existentielle Bedeutung besteht. Die *zweite* Frage betrifft den Erkenntnis- und Deutungsraum des Leidens: das *kognitive und interpretatorische Potential des Leidens*, den Erfahrungs- und Sinnhorizont, die Interpretations- und Verarbeitungsformen, in denen das Subjekt sein Leiden erfährt. *Drittens* ist zu fragen, in welcher Weise Kultur, Wissenschaft, Philosophie den Reflex des Leidens in sich aufnehmen, *dem Leiden Sprache verleihen* sollen, inwiefern für sie das Leiden zum *Maß der Wahrheit* wird.

1. Formen des Leidens

Der Leidensbegriff umfasst verschiedene Bedeutungen, deren Einheit nicht ohne weiteres ersichtlich ist; es scheint wichtig, sowohl die Differenz wie die Verbindung der verschiedenen Aspekte zu erfassen. Ich möchte drei Hauptformen des Leidens unterscheiden: 1. das "Erleiden" als passives Erleben, Hinnehmen eines dem Subjekt Zustoßenden; 2. das Leiden als Erleben von Schmerz, Schädigung, Unglück, als Hinnehmen von etwas, wovor das Subjekt zurückschreckt und was es zu meiden sucht; 3. das Leiden, das nicht im direkten Erleben aufgeht, sondern über eine Interpretation vermittelt ist und auf die existentielle Befindlichkeit und die Sinnfrage bezogen ist (Angst, Verzweiflung, Sinnlosigkeit, "reflexives" Leiden). Fließende Übergänge zwischen diesen Formen liegen ebenso auf der Hand wie die klaren strukturellen Differenzen. Das Bedeutungsfeld des Worts ist um die beiden Brennpunkte der Passivität und des negativen Affekts herum angelegt.

Es ist nicht uninteressant zu sehen, wie schon die älteste Begriffsreflexion zu ähnlichen Unterscheidungen gelangt. *Paschein / pathos / pati / passio* enthält die analoge Doppelbedeutung des passiven Er-

lebens und des schmerzhaften Erleidens. Aristoteles unterscheidet im Begriffskatalog der Metaphysik (V.21) vier Hauptbedeutungen von *pathos*: 1. die Qualität (Affektion), hinsichtlich derer ein Ding sich ändern kann (weiß, schwarz, im Gegensatz zur unveränderlichen Wesensbestimmung); 2. das Erleiden der Veränderung selber; 3. „im strengeren Sinn nennt man Affektionen die schädlichen Veränderungen und Bewegungen und am meisten die schmerzhaften“; 4. „ferner werden übergroße Unglücksfälle Leiden genannt“ (1022b15-21). Die zweite und dritte Bedeutung nehmen die oben genannte Hauptunterscheidung zwischen passivem Erleben und Schmerz auf, wobei Aristoteles die interessante Zusatzdifferenzierung zwischen dem Schädlichen und dem Schmerzhaften anfügt. Das zuletzt genannte übergroße Unglück kann exemplarisch im Leiden des tragischen Helden gesehen werden, das über den körperlichen Schmerz hinaus durch Schuld und Schicksal, d.h. sinnhaft gedeutetes Leid gebildet wird. Auch das deutsche Wort "Leiden" enthält etymologisch eine analoge Bedeutungsverbindung.⁵ Versuchen wir die einzelnen Aspekte kurz für sich zu vergegenwärtigen, um ihren Gehalt und ihre gegenseitige Beziehung zu verdeutlichen.

(a) Passives Erleben

Der Urgegensatz ist der zwischen Aktivität und Passivität, Tätigsein und Leidendsein. Als logischer und struktureller Gegensatz ist er wertneutral; anthropologisch kann gerade die passive Erlebensfähigkeit als wesentliches Merkmal, als wertvolle Eigenschaft des menschlichen Seins – auch kulturkritisch gegen die Verkümmern der rezeptiven Fähigkeit durch die Zentrierung auf Verstandestätigkeit oder auf Haltungen des Machens und Hervorbringens – betont werden. „Sinnlich sein ist leidend sein“, betont Karl Marx mit Ludwig Feuerbach gegen das idealistisch-spiritualistische Menschenbild.⁶ Wesentliche menschliche Seinsweisen und Erkenntnisvollzüge gründen in solcher Passivität: sinnliche Empfindung und Wahrnehmung, Gefühle und Leidenschaften, ästhetische Empfänglichkeit, emphatische Erfahrung, zwischenmenschliche Beziehungen: Wer nicht in der Lage ist, sich von anderen affizieren zu lassen, für anderes empfänglich zu

⁵ Etymologisch sind zwei unabhängige Wurzeln zu nennen: 1. "leid" (hässlich, unangenehm, betrübend) bzw. "Leid" (Bedrückung, Schmerz, Kummer, Plage); 2. "leiden" mit der ursprünglichen Bedeutung "gehen, fahren, reisen", später als "dulden, ertragen (auch durchmachen, erfahren), Schmerz empfinden"; die Bedeutungsverbindung ist wahrscheinlich bedingt durch die christliche Vorstellung vom Leben der Menschen als einer Reise durch das irdische Jammertal.

⁶ "Ökonomisch-philosophische Manuskripte", in: K. Marx / F. Engels, *Werke*, Ergänzungsband I, Berlin 1968, 579.

sein, dem bleibt ein lebendiges Verhältnis zu sich, zur Welt und zu anderen Menschen verschlossen. Grundlegende Bestimmungen der *conditio humana* gehen mit dieser Empfänglichkeit einher: Die Bedingtheit, Leiblichkeit, Endlichkeit, Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins sind ebenso viele Modalitäten des Bestimmt- und Affiziert-werdenkönnens durch anderes: durch die Außenwelt, den eigenen Körper, andere Menschen.⁷

Es ist vielleicht nicht unschwer nachzuvollziehen, wie die Bestimmungen des Passiven und Endlichen eine negative Färbung annehmen können: Das Erleiden wird in seinem Gegensatz zur Eigentätigkeit des Subjekts, als Begrenztwerden und Hinnehmenmüssen erlebt. Leidend und endlich zu sein, wird als Mangel erfahren gegenüber dem, worauf das Streben ursprünglich oder zumindest in seiner Hauptstoßrichtung geht: als Mangel gegenüber der Selbstermächtigung des Subjekts, gegenüber seinem Willen, über die eigenen Lebensumstände zu verfügen, durch sich selber seine Ziele zu realisieren und dasjenige sein zu können, was es sein will. Endlichkeit wird als Ohnmacht erlebt, als Behindertsein im eigenen Tun, als Erduldenmüssen eines Fremden, in stärkerer Form: als Opfersein, als Verletzbarsein. Die Klage über die Ohnmacht der Sterblichen ist der archaischen Lyrik und antiken Tragödie vertraut; das Bestreben, der blinden Zufallsmacht zu widerstehen und sein Schicksal in die eigenen Hände zu nehmen, geht als Motiv in die moderne Geschichtsphilosophie ein. Wenn auch nicht alternativelos, ist das Bild des souveränen, tätigen Subjekts prägend für die herrschende Vorstellung vom Menschen durch die Zeiten gewesen. Das Nichtverfügen über diese Macht wird als Defizit, als Fehlen von etwas, was da sein sollte, erlebt.

(b) Das schmerzhaftes Erleiden: Schaden, Schmerz, Unglück

Die zweite Bedeutungskomponente des Leidens – neben dem Affiziertwerden – ist das Erleiden eines Negativen, das Erdulden von etwas, das dem eigenen Streben zuwiderläuft. Die aristotelische Zusatzdifferenzierung zwischen dem Schädlichen und dem Schmerzhaften hält zwei Formen dieses Negativen auseinander, je nachdem, ob dieses gleichsam aus der Außenperspektive, mit Bezug auf die

⁷ In der Art und Weise, wie solches Affiziertwerden zustande kommt, können wir das für die menschliche Existenz grundlegende Element des Geprägtwerdens und Bedingtheits durch anderes vom Erlebnis des plötzlichen Überwältigtwerdens, des Ergriffenwerdens unterscheiden, das seinerseits als erfüllend oder als bedrohend erfahren werden kann. Vgl. B. Waldenfels, "Das überbewältigte Leiden", in: W. Oel-müller (Hrsg.), *Leiden*, Paderborn 1986, 129-140 (131).

objektive Seins- und Funktionsweise von etwas, oder aus der Binnenperspektive des Erlebens einer Behinderung oder Unterdrückung beschrieben wird. Diese Bedeutung des Leidens verweist auf basale anthropologische Sachverhalte, auf den zur Dynamik des Lebens gehörenden Gegensatz von Streben und Abwehr, Gut und Übel, Lust und Schmerz; die Bewegung hin zum erstrebten Gut und die Flucht weg vom Schädlich-Unangenehmen sind ebenso grundlegend wie die Dualität von Erfülltsein und Mangel.⁸ Weitere Unterscheidungen kommen hinzu: Leiden kann im unausgefüllten Mangel als solchem oder im aktuellen Verletztwerden, im Erleben des zugefügten Schmerzes bestehen. Es ist nicht abstrakt zu entscheiden, sondern von Umständen, Intensität und Dauer abhängig, welche Form des Leidens tiefer, akuter ist. Für Schopenhauer ist das Leiden dem Leben wesentlich, weil dieses durch ein Streben definiert ist, das unausweichlich ohne Erfüllung bleibt: Es pendelt zwischen der Bedürftigkeit, dem Schmerz unerfüllten Strebens und einer Erfüllung, die sich nicht stabilisieren kann, sondern alsbald in Last und Langeweile umschlägt.⁹ Es kann im einzelnen eine Frage der näheren Spezifizierung sein, wie weit nicht dieses Streben, auch wenn es als unausgefülltes ein Negativum, ein zu Überwindendes ist, doch konstitutiver Bestandteil der Lust, des erfüllten Lebens ist; die ausschließliche Zuordnung zur Nichtigkeitserfahrung bleibt einseitig und tendenziös. Wenn neuere Theorien das Begehren zu einem existentiellen Grundbegriff gemacht haben, so durchaus im Sinne eines affirmativen Fundaments, dessen Gegeninstanz nicht einfach die Befriedigung, sondern eher, wie Hobbes meinte, das Totsein ist.¹⁰ Hegel hat in der *Phänomenologie des Geistes* den Schmerz des Außersichseins – etwa im unglücklichen Bewusstsein, das sein Wesen außerhalb seiner hat – beschrieben, zugleich aber die Unverzichtbarkeit dieser Negativität betont: Die Idee des göttlichen Lebens „als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ... sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt.“¹¹ Nicht der leere Selbstbezug, die reine Selbstgleichheit, sondern nur die aus dem Selbstverlust, der Abwesenheit und dem Mangel gewonnene – oder erstrebte – Selbstkoinzidenz definiert das wahrhafte Sein. Allerdings ist die Kluft nicht zu übersehen, die solche ins Leben aufgenommene Negativität von der gleichsam verhärteten Erfahrung des Mangels, der ausweglosen Ohnmacht, dem chronischen Schmerz abtrennt. In Letzterem wird spürbar, was die Leidensqualität des

⁸ Vgl. z.B. Th. Hobbes, *Leviathan*, Darmstadt / Neuwied 1966, 6. Kap.

⁹ A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, a.a.O., Band I, 422 ff.

¹⁰ Th. Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., 56.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952, 20.

Mangels, der nicht durch die Aussicht auf sein Anderes gemildert wird, ausmacht.

Eine andere Unterscheidung, die hier zuweilen ins Spiel kommt, ist die zwischen psychischem und physischem Leiden. Im körperlichen Schmerz scheint das Leiden gleichsam direkter, unausweichlicher, unerbittlicher präsent. Aus diesem Grund beharrt ein Denken, das dem Schmerz gerecht werden will, auf dem somatischen Moment des Leidens, das sich aller Beschwichtigung und interpretatorischen Bewältigung entzieht. "Leid physisch" notiert Adorno als Titelstichwort¹²; das Körperliche ist nach Adorno im Negativen ebenso konstitutiv wie das Sinnliche im Glück. Die Einrichtung der besseren Welt „hätte ihr Telos an der Negation des physischen Leidens noch des letzten ihrer Mitglieder“, wie umgekehrt Philosophieren nach Auschwitz durch die „Abscheu vor dem unerträglichen physischen Schmerz“ getragen ist, der Individuen angetan wurde.¹³ Der Blick auf extreme Formen körperlichen Leidens und körperlicher Schmerzzufügung, etwa in der Folter, demonstriert zum einen, wie über den Körper „alles auf dem Spiel steht, was zur menschlichen Existenz gehört“, und verbietet zugleich, Leiden – auch in sozialen Kontexten der Machtausübung und Unterdrückung – in kulturalistischen Konstruktionen aufzulösen.¹⁴ Körperlicher Schmerz wird durch kein Argument berührt, durch keine Interpretation absorbiert. Wenn wir durch den Leib zur Rezeptivität fähig sind, so ist der Leib auch die Dimension, durch die wir leidensfähig und dem Schmerz unterworfen sind. Noch das körperliche Leiden, das außerhalb des moralischen Raums, als Krankheit eintritt, wird – wie in Camus' *La Peste* – zur Anklage gegen die Schöpfung.

Nun sind solche Unterscheidungen und Akzentuierungen offensichtlich nur partiell zutreffend. Die Unhintergebarkeit, Unauflösbarkeit körperlichen Schmerzes stellt ihn weder der Qualität noch der Intensität nach über das psychische Leiden. Womöglich ist der Unterschied nach einer anderen Hinsicht greifbarer: als Unterschied zwischen der Lokalisierbarkeit körperlichen Schmerzempfindens und dem Betroffensein der Person im ganzen.¹⁵ Zwar ist auch hier die Trennung keine absolute; doch lässt sich die unterschiedliche Weise des Betroffenseins beschreiben, wenn wir auf der einen Seite in unse-

¹² T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., 200 ff.

¹³ Ebd. 201, 356.

¹⁴ E. List, "Schmerz – Manifestationen des Lebendigen und ihre kulturellen Transformationen" in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Nr. 47 (1999), Heft 5, 763-779 (775f.).

¹⁵ Zum Teil ist diese Differenz anhand der Begriffe der Schmerzempfindung und des Schmerzgefühls gefasst worden (wobei das Verhältnis in einzelnen Fällen so bestimmt ist, dass die Gemütsbewegung eine Antwort auf den empfundenen Schmerz darstellt): vgl. E. List, a.a.O., 769 f.

rem Körper, ggf. punktuell, in einer genau umgrenzten Körperregion Schmerzen empfinden – so dass, wenn das Glied nicht mehr schmerzt, wir ohne Leiden sind –, während wir andererseits als ganze Person in das Leiden involviert sein können (das durchaus von körperlichen Schmerzen ausgehen oder uns über körperliche Schmerzen zugefügt werden kann). Hier sind wir als Personen von einem Leiden getroffen, das nicht mit dem momentanen Nachlassen des Schmerzes verschwindet. Schwere Krankheit, extremer Schmerz können uns im Ganzen unseres Seins erschüttern; wer die Folter überlebt hat, bleibt nach Jean Améry für sein Leben gezeichnet und hat die Fähigkeit verloren, sich je wieder zuhause, sicher zu fühlen.¹⁶ Dass wir über unseren Körper ergriffen, im Innersten unseres Selbst erschüttert, vernichtet werden können, dass körperlicher Schmerz in seiner Unentrinnbarkeit einen innersten Kern menschlichen Leidens ausmacht, ist Ausdruck der wesentlichen Leiblichkeit unserer Existenz; jene Unentrinnbarkeit betont die von Adorno angemahnte Reflexion auf das physische Leid. Doch machen die Beschreibungen klar, dass letztlich nicht die "Verortung" im Körper oder in der Seele, sondern die Betroffenheit der Person als ganzer den entscheidenden Punkt bildet.

(c) "Reflexives Leiden" – Leiden an der Sinnlosigkeit

Hier führt die Phänomenologie des Leidens über den reinen Selbstbezug hinaus. Das zuletzt genannte radikale Ergriffensein im Ganzen meines Seins ist weder ein "inersomatischer" noch ein "innerpsychischer" Vorgang. Eine Folter, die mich als Person zerstört, betrifft mich in meinem Verhältnis zu anderen Menschen und zur Welt; was zerstört wird, ist ebenso meine Welt wie ich selber – wie mir umgekehrt, wenn ich glücklich bin, nicht nur mein Zustand angenehm ist, sondern die Welt selber hell wird. Genauer geht menschliches Leiden nach zwei Hinsichten über einen bloßen Zustand, eine Affektion der Person hinaus: Es transzendiert das *subjektive Selbst*, sofern es ebenso den Bezug zur Wirklichkeit, ja das Sein der Welt selber betrifft, und es geht über das *unmittelbare Erleben* hinaus, sofern es ein Verstehen, eine bestimmte Interpretation einschließt.

Für beides ist ein Blick auf die allgemeine Theorie der Affekte lehrreich. Dass Gefühle nicht private Zustände seelischer Innenwelten sind, hat in besonders eindringlicher Weise Hermann Schmitz herausgearbeitet; nach ihm bestehen sie im Gegenteil im leiblich-spürbaren Hineingeraten in den Bann räumlich ausgedehnter Atmosphären – wie wenn wir zu einer festlichen Gesellschaft stoßen oder in die be-

¹⁶ J. Améry, *Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, München 1966.

drückte Stimmung einer Trauergemeinde geraten.¹⁷ Wenn Heidegger das menschliche Dasein als In-der-Welt-Sein beschreibt, so verliert diese Formel hier den bloß metaphorischen Sinn: Wenn die Welt düster und verschlossen oder hell und freundlich sein kann, so sind dies nicht Nach-außen-Projektionen einer inneren seelischen Verfassung, sondern genuine Modalitäten unseres Verzweifelt- oder Glücklichsseins: Wir sind nicht in uns, sondern dort, in der Welt, bei den anderen glücklich oder deprimiert. Um je tiefere, existentiell grundlegendere Affekte es sich handelt, desto deutlicher wird dieses Aufsprengen des Binnenraums und des Selbstbezugs. Die Stufenfolge von Lust, Freude und Glück ist in der positiven Skala ein sprechendes Beispiel; körperliche Lusterregung kann ohne Glücksgefühl, ohne die für das Glück konstitutive Wirklichkeitserschließung oder gar das Einssein mit der Welt geschehen. Analog sind auf der Gegenseite Zahnschmerzen und depressive Stimmungen mit einer ganz unterschiedlichen Weite des Wirklichkeitsbezugs versehen. Dabei geht es nicht nur um ein externes Bezugnehmen auf die Welt; die Welt selber nimmt gleichsam die Färbung der Befindlichkeit an, in der sich das Subjekt befindet, sie tritt ihm selber als Elend oder Seligkeit entgegen.

Eine weitere Affinität zwischen der Phänomenologie des Leidens und der philosophischen Anthropologie der Affekte lässt sich auch darin sehen, dass die Gefühlstheorie einen besonderen Anhaltspunkt und Schwerpunkt in negativen Affekten hat: Die philosophische Reflexion auf die menschlichen Gefühle bewegt sich nicht einfach in der gleichrangigen Polarität von Lust und Unlust, sondern hat einen unverkennbaren Schwerpunkt in Gefühlen wie Angst, Schwermut, Verzweiflung, Langeweile, Ekel. All dies sind gewissermaßen privilegierte Instanzen des gefühlsmäßigen Betroffenseins, sofern sie nicht einfach ein bestimmtes, positiv oder negativ besetztes emotionales Verhältnis zu bestimmten Gegenständen anzeigen, sondern das Subjekt mit sich selber und seiner Situation, mit dem Stand des Menschen in der Wirklichkeit konfrontieren. Angst ist für die Existenzphilosophie das Gewahrwerden der grundlegenden Kontingenz und Haltlosigkeit des eigenen Selbst. Affekte wie die genannten definieren Formen eines Leidens, das den Menschen als ganzen betrifft und dem er durch seine Seinsverfassung, nicht durch partikuläre Beeinträchtigungen oder pathologische Störungen unterworfen ist.

Leiden ist in alledem eine reflexiver Zustand, nicht einfach ein bestimmtes, unmittelbares Affiziertwerden, sondern ein Sich-Verhalten zu sich und zur Welt, das ein Verstehen, eine bestimmte Deutung enthält; dem entspricht, dass auch die Existenzphilosophie die Befind-

¹⁷ H. Schmitz, *System der Philosophie*, Bd. III: *Der Raum*, 2. Teil: *Der Gefühlsraum*, Bonn 1969 (2. Aufl. 1981).

lichkeit als Modus der Erschlossenheit behandelt. Leiden, das über die direkte Schmerzempfindung hinausgeht, ist ein Erleben im Medium des Sinns: Es enthält einen deutenden Bezug zum eigenen Leben und zur Wirklichkeit, und es kann sich in reflexiver Form geradezu auf die Sinnhaftigkeit bzw. Sinnlosigkeit des Lebens richten. Diese kann selber ein Quell des Leidens sein, und sie kann unabhängig davon gegebenes Leiden potenzieren, worauf sich nach Nietzsche die Funktion asketischer Ideale bezieht: „Nicht das Leiden selbst war das Problem, sondern dass die Antwort fehlte für den Schrei der Frage "wozu leiden" ... Die Sinnlosigkeit des Leidens, nicht das Leiden war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag – und das asketische Ideal bot hier einen Sinn! ... In ihm war das Leiden ausgelegt; die ungeheure Leere schien ausgefüllt ... Die Auslegung brachte neues Leiden mit sich, tieferes ... aber trotz alledem – der Mensch war damit gerettet, er hatte einen Sinn.“¹⁸ Das von Pascal oder Heidegger beschriebene Grundgefühl der Langeweile ist das Ausgesetztsein in der Sinnlosigkeit, das Erleben der Unmöglichkeit, sein Leben auf sinnhafte Tätigkeiten oder Zwecke hin zu entwerfen. Allgemein geht es darum, dass das Leiden etwas ist, zu dem sich das Subjekt selber interpretierend verhält. Menschliches Leiden enthält immer einen verstehenden Umgang mit dem Erlittenen und dem eigenen Leiden, wobei dieses Verstehen sowohl zur Bewältigung, zur resignierenden Akzeptanz wie auch zur rationalisierenden Verdrängung oder im Gegenteil zur Verzweiflung angesichts des Nichtbewältigbaren führen kann. In diesem Sinn scheint mir der von Schopenhauer entworfene metaphysische Pessimismus zu kurz zu greifen, dem menschlichen Leiden die Spitze zu nehmen, wenn er es als gemeinsamen Grundzug allen Lebens beschreibt: Die Nichtigkeit, Ziellosigkeit und Unerfüllbarkeit des in allem sich manifestierenden Willens ist nur insoweit mehr als ein metaphysisch-naturphilosophischer Tatbestand, als sie über eine menschliche Sinnreflexion, eine normative Sinnfrage vermittelt ist.

Solche Deutung des Leidens wird sowohl individuell geleistet wie in kulturellen Mustern tradiert, und sie hat ihren Ausgangspunkt sowohl in Grundbedingungen der Vergänglichkeit und Vergeblichkeit, im Konfrontiertsein mit dem Mangel, dem Gebrechen und dem Tod wie in konkreten Erlebnissen der Zerstörung und des Bösen, im Elend der Kriege und Katastrophen. Sie kristallisiert sich in kulturellen Formen der künstlerischen Darstellung und wissenschaftlichen Reflexion, die dem leidenden Subjekt das Instrument und die Sprache bieten, um sein Leiden auszudrücken, es zu verstehen und zu bewältigen. Das

¹⁸ F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, in: *Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, München 1980, Bd. 5, 411 f.

Leiden der Menschen ist nicht unabhängig von der Art und Weise, wie sie sich selber und ihre Welt verstehen. Das Leiden des Märtyrers, des Stoikers, des verzweiferten Nihilisten wird nicht nur verschieden ausgelegt, sondern ist ein anderes. Leiden ist ohne Frage – auch – ein "Interpretationskonstrukt" (H. Lenk), zumal es nur selten ein exklusives Erleben des betroffenen Subjekts, zumeist aber ein Geschehen im sozialen Raum, ein auch von anderen Erlebtes und Gedeutetes ist. Gleichwohl widersetzt sich gerade Leiden der Absorbierung ins kulturelle Konstrukt. Es bleibt, exemplarisch im physischen Schmerz und emphatisch dort, wo das Subjekt im Innersten seines Seins getroffen, überwältigt wird, ein nicht Konstruiertes: Hier weist die Erfahrung auf die Ausgangsbedeutung, die Vorstellung des passiven Erleidens zurück.

2. Das kognitive und interpretative Potential des Leidens

(a) Einsicht und Erfahrung

Nicht nur die Alltagserfahrung weiß, dass man aus Schaden klug wird. Von Aischylos stammt die Formel, die eine Quintessenz des Tragischen ausspricht, dass Menschen durch Leiden lernen.¹⁹ Gemeint ist nicht ein Erinnern von diesem oder jenem, sondern letztlich die Einsicht in die Schuldhaftigkeit und Ohnmacht alles Menschlichen: Leiden ist der Weg, auf dem der Mensch des Menschseins in seiner Endlichkeit, in seinem Unterschied zum Göttlichen inne wird. Mehrere Konnotationen, die etwa die Hermeneutik hervorhebt, gehen in den Zusammenhang *pathein-mathein* ein. Grundlage ist das Element des *Passiv-Rezeptiven*: Lernen, Erfahrenwerden ist ein Vorgang, in dem etwas uns zustößt und uns zukommt: Erkennen, trotz aller konstruktiven Anteile, die die neuere Erkenntnistheorie hervorhebt, ist zunächst ein Aufnehmen, ein Affiziertwerden durch das, was uns begegnet. Der emphatische Begriff des verstehenden Erfahrens, wie ihn Hans-Georg Gadamer herausgearbeitet hat, markiert einen Gegenakzent zum Hervorbringen und Machen: Erfahrungen gewinnt der Mensch, der offen ist für das Fremde, das auf ihn zukommt, für das Wort, das an ihn gerichtet ist. Solche Erfahrung hat zum zweiten einen eigentümlich *negativen* Sinn: Erfahrungen machen heißt in den eigenen Haltungen und Projektionen korrigiert werden, Widerstand erfahren; in besonderer Prägnanz ist es die schmerzliche und unangenehme Erfahrung, die sich uns einprägt und unseren Erwartungshorizont modifiziert.

¹⁹ *Agamemnon*, V. 249 f.

Schließlich, so Gadamer, ist es für wirkliche Erfahrung konstitutiv, dass das Subjekt in seinem Selbstverständnis in sie involviert wird, dass sie *Selbsterfahrung* ist: Erfahrungen machen heißt nicht nur etwas über die Welt erfahren, sondern selber erfahren werden, sich selber verändern. Erleben, Erleiden, Leiden ist ein Weg des theoretischen wie praktischen Erfahren- und Einsichtigwerdens.²⁰

Leiden ist ein spezifischer, existentieller Zugang zu sich, zu anderen und zur Welt. Es ist ein Zugang, der zugleich die Möglichkeit der Partizipation eröffnet: Mitleiden ist seinerseits ein privilegiertes Medium des Erkennens, unterschieden von anderen Modi des empathischen Nachvollziehens von Intentionen oder Affekten. Wagners Parsifal-Motiv "durch Mitleid wissend" artikuliert einen innersten Kern zwischenmenschlicher Kommunikation. Was die Mitleidsethik im Moralischen heraushebt: die besondere Betroffenheit durch das Leiden anderer, die geradezu zum Rechtsgrund moralischer Pflicht werden kann, ist analog für die Erkenntnis geltend zu machen. Mitleid ist selber Leiden: Es beruht nicht nur auf einer speziellen erkenntnismäßigen Zugänglichkeit fremden Leidens, sondern auf der eigenen Verletzlichkeit und Verletztheit; in *dieser* gründet die Kraft analytischer Einsicht, die nicht nur das Leiden anderer als fremdpsychischen Vorgang, sondern das darin Erlittene, die darin erfahrene Wirklichkeit erschließt. Von daher legt sich die Forderung nahe, auch die wissenschaftliche – medizinische oder sozialwissenschaftliche – Beschäftigung mit dem Leiden nicht allein dem objektivierenden Expertenwissen anzuvertrauen, sondern sie in der (vielleicht stummen) Sprache und Perspektive der Opfer zu begründen.

(b) Gedächtnis, Schmerz, Spur

Eine besondere Seite des Konnexes von Leiden und Erkenntnis ist der Zusammenhang von Schmerz und Gedächtnis. Das Erleiden oder Zufügen von Schmerzen kann geradezu als „Medium der Schaffung von Gedächtnis“ angesehen werden.²¹ Auch hier können wir die Figur zunächst allgemeiner fassen: Erlebnisse hinterlassen Spuren, Überreste, Narben, die als Zeugnisse erhalten bleiben und immer neu ge-

²⁰ Man könnte in der kognitiven Komponente des Leidens eine spezifische Variante der emotionalen Intelligenz sehen: Sie illustriert die allgemeine These, dass Gefühle nicht nur seelische Zustände in der Polarität von Begehren und Abwehr sind, sondern Vorstellungen über die Welt artikulieren und Wirklichkeit in bestimmter Weise erschließen. Illustriert wird darin ebenso der Tatbestand, dass es um eine Erkenntnis geht, die nicht nur eine Spezialkompetenz des Subjekts abruf, sondern in die das Subjekt selber in seinem Sein und Selbstverständnis involviert ist.

²¹ V. Das, "Anthropologie des Schmerzes" in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Nr. 47 (1999), Heft 5, 817-832 (820).

lesen werden können. Gegenwartsautoren wie Lévinas, Ricœur und Derrida haben den Begriff der Spur zum zentralen Begriff gemacht; Derrida hat ihn mit dem Begriff der Schrift, der ursprünglichen Einschreibung verknüpft und dabei zugleich das Gewaltsame, Schmerzhaftes des Schreibakts als Einritzen, Einschneiden, Eingravieren betont. Dass schmerzhaftes Erlebnisse besonders dauerhaft im Gedächtnis haften, ist ein bekannter Sachverhalt, auch wenn man sich nach gängiger Meinung vor allem an die schönen Erlebnisse erinnert und die schlechten aus dem Gedächtnis verbannt; zumal wo sie die Fähigkeit der Verarbeitung übersteigen und als nichtbewältigbare zurückbleiben, spricht man zurecht davon, dass das Vergangene nicht vergehen will, nicht zum Vergangenen wird. Dass solche Art Einschreibung nicht einfach irgendwo eine Datenregistrierung bewirkt, sondern gleichsam in die Person eindringt, sie in ihrem Innersten zeichnet, macht die Dauerhaftigkeit solcher Zeichen – z.T. aber auch die Schwierigkeit ihrer Entzifferung – aus. Derrida nimmt Freuds Begriff der Bahnung (aus dem frühen "Entwurf einer Psychologie") auf, der ganz im Räumlichen den Vorgang beschreibt, in welchem in der Folge äußerer, teils gewaltsamer Einwirkungen Wege eröffnet, durch Wiederholungen verfestigt, Widerstände gebrochen, Spuren hinterlassen werden.²² Emile Durkheim schildert, wie die Totenbilder, welche die soziale Zugehörigkeit der Gruppenmitglieder definieren, nicht nur auf Mauern und Geräten dargestellt, sondern in Initiationsriten auf die Haut gemalt oder ins Fleisch geritzt werden.²³ In der ursprünglichen Einschreibung, die der Initiative des Subjekts immer schon vorgängig, ihm aufgenötigt ist, sieht Derrida eine „ursprüngliche Gewalt“²⁴. Es gibt, meint er mit Bezug auf Freud, keine Bahnung ohne einen Beginn von Schmerz; das Schmerzliche hinterlässt besonders tiefe, dauerhafte Spuren.²⁵ Spuren sind für das Subjekt Spuren des Anderen, eines Negativen, dem es ausgesetzt ist; die Frage ist, wieweit dieses Negative assimiliert, ins Eigene integriert, oder aber stehen gelassen oder abgedrängt wird. Ricœur betont das Moment der nicht assimilierbaren Andersheit, im Kontrast zu Hegels Ideal einer restlosen Vermittlung, nach welcher „die Wunden des Geistes heilen, ohne dass Narben bleiben“²⁶. Ganz anders geht es hier darum, dass Narben

²² J. Derrida, "Freud et la scène de l'écriture", in: *L'écriture et la différence*, Paris 1967, 293-340.

²³ E. Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main 1981, 162.

²⁴ J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, 182.

²⁵ J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris 1967, 301.

²⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., 470; P. Ricoeur, *Temps et récit*, III, Paris 1985, 280 ff.

bleiben, wieder aufbrechen können, dass keine restlose Vermittlung des Negativen dieses aufheben kann.

In besonders drastischer Form kommt dies Junktim von Schmerz und Gedächtnisbildung dort zum Tragen, wo über das Gedächtnis Machtverhältnisse etabliert und stabilisiert werden. Zwei Parabeln illustrieren den Zusammenhang in extremer Gestalt. Kafkas Erzählung "In der Strafkolonie" berichtet, wie einem Gefangenen mit einer monströsen Einschreibungsmaschine das Gesetz in den eigenen Körper eingeschrieben, eingeritzt wird, wobei das Ende dieser intimen Vereinigung mit dem Gesetz zugleich der Tod des Gefangenen ist. Nietzsches Herkunftsgeschichte der Schuld aus dem Gläubiger-Schuldner-Verhältnis erzählt, wie es darum ging, dem Schuldner, der die Rückgabe des ausgeliehenen Gutes verspricht, „ein Gedächtnis zu machen“, was dadurch geschieht, dass der Gläubiger als Unterpfand des gegebenen Versprechens die Befugnis erhält, „dem Leib des Schuldners alle Arten Schmach und Folter anzutun, z.B. so viel davon herauszuschneiden als der Größe der Schuld angemessen schien“.²⁷ Indessen brauchen wir uns nicht auf solche literarischen Parabeln zurückzuziehen, um den Zusammenhang von Gewalt und Gedächtnis vor Augen zu stellen: Massenhaft vorkommende Folter auch in der Gegenwart hat zur Wirkung, teils zum Zweck, in Körper und Seele der Betroffenen unauslöschliche Spuren zu hinterlassen. Die indische Kulturanthropologin Veena Das zeichnet politische Ereignisse der vergangenen Jahre nach, in denen Nationen ihren Namen nicht nur einem geographischen Raum, sondern auch dem weiteren, intimeren Territorium der Körper gewaltsam einschreiben.²⁸ Auch die "stellvertretende" Folter, die über den einzelnen Körper einem ganzen Kollektiv Schmerz zufügen und ihm das Gedächtnis der Schmach einbrennen will, ist in diesem Zusammenhang zu sehen, im besonderen auch jene, wo „Körper der Frauen als Körper des Schuldners“ behandelt werden²⁹ (wie schon in Nietzsches Schilderung der Schuldner statt des geschuldeten Vermögens "seinen Leib oder sein Weib" geben kann). Die symbolische Überformung, die Doppelkodierung des physischen Akts ist augenfällig und selber eine Potenzierung des Schmerzes; doch darf sie nicht dazu führen, die Verletzung zum symbolischen Konstrukt zu verflüchtigen. Sie ist nicht „Zeichen ...“, sondern Teil des Terrors selbst³⁰. Folter, Vergewaltigung, vernichtender Terror sind Extremformen der Erfahrung, worin dasjenige, was dem Subjekt angetan wird, dieses selber verändert, es zu einem anderen macht,

²⁷ F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, a.a.O., 299.

²⁸ V. Das, a.a.O., 823 ff.

²⁹ Ebd. 824.

³⁰ Ebd. 823.

sein Bild von sich und der Welt neu zeichnet, in diesem Sinn seine "Erkenntnis" verwandelt – auch wenn sie gerade zur Verstümmelung der Sprache, zum Stummwerden des Ausdrucks und Blindwerden des Erkennens führen.

(c) Interpretation und Bewältigung

Die Wirklichkeitserschließung, die sich im Leiden vollzieht, ist nicht nur Resultat passiven Erlebens und physischer Gewalt, sondern ebenso eigener Auslegung: Bei aller Härte der dem Subjekt angetanen Gewalt ist sein Leiden nicht ohne eigenes Verstehen. Wir haben dieses Verstehen oben in jener Variante angesprochen, wo es als Sinnlosigkeitsverdikt das Leiden steigert; im weiteren Horizont sind hier alle Modalitäten der Interpretation, Erklärung, Integration des Leidens in den eigenen Lebensentwurf zu nennen. Dass solche Interpretation auf den Plan gerufen ist, ist mehr als ein Ausdruck der allgemeinen Tatsache, dass menschliche Lebensformen immer reflexiv von einem Verständnis ihrer selbst, einer Selbstbeschreibung begleitet sind. Leiden ruft nach Interpretation, weil es etwas ist, was wir so nicht wollen, nicht akzeptieren können: Interpretation ist zur Bewältigung, zum Zurechtkommen mit dem Leiden verlangt. Diese Bewältigung kann in vielerlei Weise stattfinden: dadurch, dass wir Leiden als negatives Moment in einen umfassenderen Zusammenhang integrieren, dass wir es als Moment eines Lebenslaufs sehen, mit dem wir uns im Ganzen identifizieren, dass wir es in seinem Recht als Resultat einer Schuld anerkennen, dass wir es in seiner positiven Funktion für das Heil und die Läuterung erkennen, dass wir es in seinem Bedingtheit durch die Mangelstruktur alles Lebendigen begreifen und dadurch relativieren – oder dass wir an seiner Bewältigung scheitern, es als Unbegreifliches stehen lassen, gegen es Protest zum Ausdruck bringen. Jede Form des Verstehens, des begreifenden Einordnens ist ein Modus der Bewältigung, sei es der Relativierung und Beschwichtigung, sei es der sinnhaften Integration, sei es der anklagenden Repräsentation. Doch steht jede Bewältigung nicht nur vor der Frage, wieweit sie wirklich gelingt – oder äußere Fassade bleibt, gegen welche das Erlittene Widerstand anmeldet, in Symptomen durchbricht. Grundlegender ist sie mit der Ambivalenz jeder Bewältigung konfrontiert, mit der Frage, wieweit Leiden als Bestandteil menschlicher Existenz angenommen werden muss, ab wann Bewältigung in Überbewältigung umschlägt, die zur Quelle neuen Leidens wird.³¹ Die vielgeschmähte "Kultur der Analgetika" (Kolakowski) steht für eine Ver-

³¹ Vgl. B. Waldenfels, "Das überbewältigte Leiden", a.a.O., 129-140.

waltung des Leidens, in welcher dessen Zurückdrängung mit der Entsensibilisierung, d.h. auch Enthumanisierung der Leidenden einhergeht.

Ungeachtet dieser Ambivalenz ist daran festzuhalten, dass es für das Individuum unverzichtbar ist, sein Leiden in den Zusammenhang seines Lebens und seines Weltverhältnisses zu stellen; es steht vor der Herausforderung, sein Leiden sinnhaft begreifen, in einen Sinnzusammenhang integrieren, mit seinem Leiden sinnvoll leben zu können. Dazu bedient es sich der verschiedenartigsten Muster und Denkformen, und es stellt diese in den Dienst einer ganz individuellen Lebenskonstruktion, es bezieht sie auf seine ganz individuelle Leidensbilanz. Die Frage, wieweit sein Leiden mit dem Sinn, den es seinem Leben geben will, vereinbar ist, ist die letzte, entscheidende Frage, die an es gestellt ist.

3. Leiden als Maß der Wahrheit

(a) Das Leiden als Herausforderung des Denkens

Wenn man zwar der Geschichte der Philosophie nach Simmel die Leiden der Menschheit nur wenig ansieht, so ist doch das Leiden wie das Böse und das Übel eine eminente Herausforderung für das Denken gewesen. Es ist das Irrationale, Vernunftwidrige, das sich nicht sinnvoll begreifen lässt, es markiert eine Grenze des Verstehens und der Vernunft. Namentlich das schuldlose Leiden, das Leiden von Kindern, steht für das Skandalon, das moralisch Unerträgliches, das nicht nur unvereinbar mit der Idee eines guten Schöpfergottes ist, sondern sich in überhaupt kein konsistentes Weltbild, keine erträgliche Vorstellung vom Menschen und der Weltordnung integrieren lässt. Vom Mythos über die Hochreligionen zur Philosophie hat sich kulturelle Denkarbeit darum bemüht, mit dieser historisch realen Provokation zurechtzukommen. Das klassische Muster ist die Einfügung in ein *teleologisches Sinn-geschehen*, innerhalb dessen das Negative entweder zur nur vorläufigen Gestalt, zur bloßen Oberfläche, zur Kehrseite oder zum Durchgangsmoment eines letztlich und im Ganzen Positiven herabgesetzt, damit in seiner Anstößigkeit relativiert, teils in seiner positiven Funktion für das Ganze gewürdigt wird: Die Sünde wird als Weg des Heils verstanden, die Gewalt als Mittel der Rechtsdurchsetzung, die Katastrophe als Beginn der Umkehr. *Theodizee* und *Geschichtsphilosophie* haben sich innerhalb der Philosophie der Aufgabe dieser Rationalisierung angenommen. Nach Hegel ist die Geschichtsphilosophie selber die eigentliche Theodizee, die das

Walten der Vernunft in der Geschichte aufzuweisen und damit zugleich die Rechtfertigung Gottes zu erbringen hat. Wenn solche Interpretationsmuster dazu tendieren, das Leiden und das Böse zu entschärfen, so lassen es andere Lesarten in seiner Härte bestehen, tragen aber zu seiner Bewältigung bei, indem sie es "erklären": als Folge einer Schuld, eines von den Göttern ergangenen Fluchs, als Moment einer fatalistischen Seinsordnung. Auch solche, nur begrenzt tröstliche Deutungen machen das Leiden, in dem sie es sinnhaft assimilierbar, in einen umfassenderen Rahmen einordbar machen, in gewissem Maße erträglicher, nehmen ihm etwas von seiner Undurchdringlichkeit, seiner stummen Gewalt. Religiöse Auslegungen, wie die Geschichte Hiobs, gehen bis an die Grenze des Zumutbaren, an der sie trotz allem Versöhnung ermöglichen. Den meisten Versionen ist das Motiv einer Entlastung Gottes angesichts der Übel in der Welt – gleichsam als letzter Referenzpunkt einer sinnvollen Wirklichkeitsanschauung – gemeinsam: sei es, dass diese Entlastung wie bei Augustin durch die Erbsündenlehre (die die Übel auf den freien Willen der Menschen zurückführt) zustande kommt, durch die "optimistische" Umdeutung der Welt und der Weltgeschichte (mit entsprechender Herabsetzung des Übels zum Schein, Mittel oder Durchgangsstadium) oder schließlich durch die aufklärerische Autonomiebehauptung des Menschen, der die Geschichte in die eigenen Hände nimmt (und entsprechend ihre Verfehlungen sich selber zuschreibt – so das geschichtsphilosophische Modell nach Marquard). Doch ist deutlich, dass diese rein negative Entlastungsstrategie, so unverzichtbar ihre Weltbildfunktion ist, nur begrenzt zur Bewältigung des Leidens beiträgt. Dringlicher ist das positive Sinnverlangen, das Bedürfnis, einen Sinnzusammenhang erkennen bzw. konstruieren zu können, innerhalb dessen Schmerzen und Leiden, wenn nicht an ihnen selber sinnvoll, so doch erträglich und annehmbar werden: einen Sinnzusammenhang, innerhalb dessen der Mensch sich mit der Wirklichkeit, in der er lebt, mit seinem eigenen Leiden versöhnen kann. Religion und philosophische Einsicht sollen vor dem Ekel, der Schwermut, der Verzweiflung bewahren.

Von besonderem Gewicht sind solche Entwürfe für die Philosophie insofern, als sie nicht irgendwelche Erkenntnis- und Explikationsaufgaben benennen, sondern mit der eigensten Funktion der Philosophie zu tun haben. Dies ist zumal nach jenem Verständnis so, welches die Philosophie nicht einfach als spezielle theoretische Disziplin definiert, sondern sie in ihrer lebensweltlichen und kulturellen Bestimmung ernst nimmt. Als Beispiel sei nur auf Hegel verwiesen, der in der frühen Differenzschrift die Entzweiung als „Quell des Bedürfnisses der

Philosophie“³² bezeichnet und in der späteren Geistesphilosophie der Philosophie als höchste Aufgabe zuweist, die Versöhnung mit der Wirklichkeit zu leisten.

(b) Dem Leiden Sprache verleihen

Einer solchen Versöhnung verweigert sich ein Denken, das seine erste Aufgabe darin sieht, „Leiden beredt werden zu lassen“³³. Für Adorno, der hier stellvertretend zu Wort kommen soll, ist vielmehr Unversöhnlichkeit erste Bedingung der Wahrheit. Nur im Widerstand, im unbeirrten Neinsagen zu dem, was ist und herrscht, rettet Philosophie ihre Wahrheit – und den Vorschein der Versöhnung. Zugrunde liegt solchem Denken eine zweifache fundamentale Überzeugung: zum einen die Überzeugung von der tiefen Nichtversöhntheit, der Vorherrschaft des Negativen in der Welt, zum anderen die methodologische Entscheidung, nicht vom positiven Grund her und auf ein affirmatives Ziel hin, sondern allein aus dem Negativen heraus zu denken und Wahrheit nur in der Negation des Defizienten, Nichtseinsollenden zu suchen. Was Schopenhauers Pessimismus aus dem Wesen des Lebendigen ableitete, ist für Horkheimer und Adorno durch die reale Geschichte bekräftigt und radikalisiert worden: Jede Versöhnung verbietet sich angesichts des „Grauens dessen, was geschehen ist und noch geschieht“³⁴. Es ist die Permanenz des Leidens in der Geschichte, das in der jüngsten Vergangenheit ins Unermessliche gesteigert wurde und von da aus gleichsam auf die Geschichte im ganzen zurückschlägt und sie als Prozess des „absoluten Leidens“³⁵ erscheinen lässt – „von der nie zuvor erfahrenen Marter und Erniedrigung der in Viehwagen Verschleppten [fällt] das tödlich grelle Licht noch auf die fernste Vergangenheit“³⁶. Dieses Leiden entzieht sich der denkenden Erfassung und Bewältigung: „Gelähmt ist die Fähigkeit zur Metaphysik, weil, was geschah, dem spekulativen metaphysischen Gedanken die Basis seiner Vereinbarkeit mit der Erfahrung zerschlug.“³⁷ Wenn das Erdbeben von Lissabon Voltaire von der Leibnizschen Theodizee abbrachte, so war die Katastrophe der ersten

³² G. W. F. Hegel, Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, in: *Werke in 20 Bänden*, Frankfurt am Main 1970, Bd. 2, 20.

³³ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., 29.

³⁴ M. Horkheimer, "Pessimismus heute" in: *Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt am Main 1972, 140.

³⁵ Ebd. 312.

³⁶ T. W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt am Main 1951, 315.

³⁷ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., 352.

Natur unbeträchtlich im Vergleich zur realen Hölle, die das menschliche Böse bereitete.³⁸

Solches Leiden entzieht sich nicht nur der beschwichtigenden Rationalisierung, sondern schon dem darstellenden Begriff.³⁹ Wie es selber zur Stummheit verurteilt ist, nur als seelisches und körperliches Trauma Spuren hinterlässt, so wird es von der kulturellen Repräsentation in authentischer Form in dieser Sprachlosigkeit evoziert: Namentlich der Musik Schönbergs attestiert Adorno, dass sie gleichsam die reale Gewalt, die den Subjekten angetan wird, seismographisch registriert, dass sie die Spuren, Narben und Traumata ohne Versöhnung im ästhetischen Schein unverstellt zum Ausdruck bringt.⁴⁰ Nicht ästhetische Verklärung, sondern das Protokoll physischer Schocks wird zum Medium, in welchem die Sprache gerettet wird. Dem Verstümmelten und Verstummtten wieder Sprache zu verleihen, an das unabgegoltene Leiden zu erinnern und sich dem von der Kulturindustrie verwalteten Vergessen entgegenzustellen, wird zur hohen Aufgabe der Kunst und Kultur. In klassischer Form hat Walter Benjamin in seinen geschichtsphilosophischen Thesen die Figur einer Leidens-erinnerung ausgeführt, die auf der Unabgeschlossenheit, der Nicht-Festgeschriebenheit des Vergangenen beharrt und gerade dem zu seinem Recht, seiner Zukunft verhelfen soll, was unterdrückt, spurlos untergegangen ist.

Wieweit in solcher Erinnerung Hoffnung aufscheint – oder jeder solcher Vorschein mit der zurückgewiesenen Verklärung paktiert –, ist eine der zentralen Fragen, zu denen ein negativistisches Denken Stellung beziehen muss. Für Benjamin wie für Adorno und Horkheimer gilt das jüdische Bilderverbot: Die Erinnerung des Leidens darf nicht vom Ausgriff auf die erreichte Versöhnung, vom Bild der erlösten Menschheit getragen sein. Ihr emanzipatorisches Potential soll sich allein der Versenkung in den Gegenstand, der kompromisslosen Beschreibung des Negativen verdanken. Gleichwohl ist solche Beschreibung nicht abgelöst vom Ausgriff auf das Andere: Namentlich Adorno variiert mehrfach den Gedanken, dass ohne Widerschein der Transzendenz keine Erkenntnis möglich sei: „Kein Licht ist auf den Menschen und Dingen, in dem nicht Transzendenz widerschiene“.⁴¹ Doch darf dieses Andere nicht fixiert, zum Bild hypostasiert werden, ohne es gerade seiner transzendierenden Kraft zu berauben: „Gerettet wird

³⁸ Ebd.

³⁹ Vgl. T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main 1970, 35: „Leiden, auf den Begriff gebracht, bleibt stumm.“

⁴⁰ T. W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, Frankfurt am Main 1978, 43 ff.

⁴¹ T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, a.a.O., 394.

das Recht des Bildes in der treuen Durchführung seines Verbots.“⁴² Über diese widersprüchliche Figur kommt Leidenserinnerung nicht hinaus. Sie gilt nicht nur für die denkerische Bewältigung des Leidens, sondern analog für den künstlerischen Ausdruck. Radikale Musik, die das "unverklärte Leid der Menschen" darstellt, ist in ihrer Schein- und Bildlosigkeit ein Dementi der Versöhnung und widerruft in gewissem Sinne die Autonomie der Kunst selber.⁴³ Und dennoch ist sie in dem Maße, wie sie als Kunst gelingt, der einzige Weg, dem Leiden, indem sie es zu Wort kommen lässt, gewissermaßen zu seiner Würde und seiner Geltung zu verhelfen – und darin trotz allem die Hoffnung auf Versöhnung aufscheinen zu lassen. Wie immer die Balance zwischen Kritik und Utopie, zwischen Anklage und Versprechen sich bestimmt, bestehen bleibt das für beide Seiten gleichermaßen grundlegende Wechselverhältnis: Wie authentische Kunst und authentisches Denken dem Leiden zu seiner Sprache, zu seiner Würde, seiner Rettung verhelfen können, so hat Denken seinerseits im Eingedenken des Leidens das Maß seiner Wahrheit. Wieweit dieser von Adorno für sein eigenes Theoretisieren mit größter Konsequenz in Anspruch genommene Grundsatz für die Philosophie – aber auch die Kunst und kulturelle Arbeit – überhaupt zu gelten hat, bleibt eine der großen Fragen und Herausforderungen an diese.

⁴² T. W. Adorno / M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1969, 30.

⁴³ T. W. Adorno, *Philosophie der neuen Musik*, a. a. O., 45 f.

