

Grenzerfahrungen des Menschlichen: psychisches Leiden als Herausforderung der Philosophie

Nach einem Referat am Jahres-Symposium der Psychiatrie Baselland «Konzepte verstehender Psychopathologie und Psychodynamik in der Behandlung psychotischer Störungen» (14.11.2013)

Emil Angehrn

Philosophisches Seminar, Universität Basel, Schweiz

Funding / potential competing interests: No financial support and no other potential conflict of interest relevant to this article was reported.

Summary

Borderline experiences of the human condition: psychic suffering as a philosophical challenge

As well as the pursuit of happiness, the experience of suffering is part of human life. Suffering is more than the experience of damage or pain; not suffering as such, but the absurdity of suffering poses the real problem according to Nietzsche. This problem is all the more part of mental suffering. In this regard, interpretive psychopathology and negative anthropology develop opposing perspectives: the former aims to understand the meaning of the illness on the basis of the will of life, the latter tries to decipher the existential orientation of life in disturbed behaviour. Mental suffering reveals the basic problems of the human condition. Therein lies its importance and challenge for philosophy.

Key words: psychic suffering; borderline experience

Erfahrungen der Grenze

Auf vielerlei Grenzen stösst der Mensch. Wir sind endliche Wesen im Raum und in der Zeit: Wir leben an einem bestimmten Ort, unser Sichtkreis ist durch einen Horizont begrenzt, unser Leben geht auf ein Ende zu. Grenzen sind uns durch unsere Natur gesetzt: Tiere haben schärfere Sinne und überlegene Körperkraft, Computer rechnen schneller und zuverlässiger; unser Gedächtnis, unsere Einfühlung, unsere Intelligenz sind endliche Vermögen. In unserem Tun und Erleben haben wir mit äusseren und inneren Grenzen zu tun, mit dem Widerstand der Dinge und der Begrenztheit des eigenen Könnens. Im Erkennen und technischen Bewirken, im Gestalten unseres Lebens und im Lenken der Geschichte erfahren wir die Schranken unserer Macht. Wir sind nicht Herrscher der Welt und nach Freud nicht einmal Herr im eigenen Hause.

Nun meint die Rede von Grenzen im menschlichen Leben nicht nur dessen konstitutive Endlichkeit, nicht nur die äussere Begrenztheit innerhalb einer Skala, die über den

Grenzpunkt hinausgeht (wie die stärkere Körperkraft oder höhere Wahrnehmungsschärfe anderer Tiere). Diese Grenze wäre für sich genommen kein Irritationspunkt und kein besonderes Thema im Alltag oder in der philosophischen Reflexion. Doch lässt sich neben dieser ersten Begriffsverwendung in zumindest zwei anderen Bedeutungen von Grenze sprechen, steht die Konfrontation mit Grenzen für den Menschen nach zwei anderen Hinsichten in Frage.

Nach einer zweiten Bedeutung geht es darum, dass wir in der Erfahrung der Grenze mit dem Jenseits der Grenze zu tun haben. Jenseits des Lebens ist der Tod, jenseits der Gesundheit die Krankheit, jenseits des Sinns der Nichtigkeit. Der Mensch ist herausgefordert durch das Andere, Entgegengesetzte, das nicht ein indifferentes Jenseits ist, sondern eines, das ihn in seinem Eigensten betrifft. Die Bedrohung des Todes gehört zum Leben, der Sinnentzug zum Verstehenwollen –, während das immense Speichervermögen der Festplatte unsere begrenzte Erinnerungskraft nicht in Frage stellt. In Frage steht nicht ein (an sich verschiebbarer) Grenzpunkt auf einer einsinnigen, gerichteten Skala, sondern der Zentralpunkt einer Polarität entgegengesetzter Bestimmungen, der Umschlagpunkt vom Positiven ins Negative. Mit der Grenze konfrontiert werden heisst hier, mit dem Anderen dessen, was wir wollen oder worauf unser Leben gerichtet ist, zu tun zu haben. Auf die Grenze unseres Verstehens zu stossen kann heissen, Sinnkrisen zu erleben; die Grenze unserer Lebenskraft können wir erfahren, indem wir auf fremde Aggression, aber auch auf destruktive Tendenzen in uns selbst stossen. Im Ganzen geht es hier um Erfahrungen von Negativität, die dem fundamentalen Streben des Lebens zuwiderlaufen und mit denen umzugehen für dieses zur Herausforderung wird.

Schliesslich gibt es, drittens, die Rede von der Grenze als einem Äussersten, an welchem etwas nicht ins Entgegengesetzte umschlägt, sondern zu seinem Höchsten, seinem Extrem gelangt (wie bei einer Höchstleistung, in der jemand an die Grenze seines Könnens geht). Es ist eine Grenze, an welcher etwas nicht mit dem Anderen konfrontiert ist, sondern in sein Eigenstes kommt, sich selbst in seinem Wesen realisiert oder kennenlernt. Wir können in diesem Sinne von Grenzerfahrungen sprechen, in denen jemand sich selbst begegnet, seiner selbst gewahr wird. Dies ist die existenzphilosophische Bedeutung von Grenzerfahrung, wie sie namentlich in Karl Jaspers' Konzept der «Grenzsituationen» reflektiert wird – als jener Möglichkeiten, die den Menschen «im Wesen seines Seins treffen» und in deren Vollzug er als er selbst existiert [1].

Korrespondenz:
Professor Emil Angehrn
Universität Basel
Philosophisches Seminar
Steinengraben 5
CH-4051 Basel
Schweiz
Emil.Angehrn[at]unibas.ch

So haben wir drei distinkte Aspekte der Grenze im menschlichen Leben vor uns: die in der Endlichkeit liegende Begrenztheit des menschlichen Seins und Vermögens, die Grenze als Trennung und Umschlagpunkt zwischen polar entgegengesetzten Bestimmungen, und die Grenze als ein Äusserstes, in welchem eines zu sich selbst kommt.

Allerdings sind die drei Formen der Grenzerfahrung im menschlichen Leben nicht voneinander abgelöst. Die Endlichkeit des Menschen ist selbst eine wesentliche, konstitutive Bestimmung seines Seins, in welcher der Mensch sich in seiner Wahrheit begegnet, und sie ist zugleich Voraussetzung dafür, dass er dem Anderen und der Negativität ausgesetzt ist. Die Erfahrung von Negativität ihrerseits ist die konkrete Gestalt jener Grenzerfahrung, in welcher er mit sich selbst konfrontiert wird und Einblick in die Verfasstheit seines Seins erhält. Ich versuche diesen Komplex im Folgenden zu verdeutlichen, indem ich zunächst die Negativitätserfahrung für sich herausstelle, um dann die Frage aufzunehmen, in welcher Weise wir aus dem Negativen und der Erfahrung der Grenze zu Aussagen über die menschliche Existenz gelangen. Auf dieser Grundlage möchte ich dann den Fragen nachgehen, die diesen Überlegungen als Leitfrage vorausliegen, in welcher Weise wir vom kranken, insbesondere vom psychisch leidenden Menschen her etwas über den Menschen als solchen erfahren und die Psychopathologie zur Herausforderung der Philosophie wird.

Erfahrungen der Negativität – Leiden und Sinnentzug

Dass der Mensch in seiner Lebenserfahrung ebenso sehr mit Leiden wie mit Glück, mit dem Mangel wie mit Erfüllung zu tun hat, ist den kulturellen Zeugnissen seit Beginn der Menschheitsgeschichte zu entnehmen. Die Klagen der Tragödie über die Ohnmacht der Sterblichen und die Grausamkeit des Schicksals prägen ein Lebensgefühl, das in der modernen Selbstbehauptung des Menschen zwar auf eine Gegenmacht stösst, von dieser aber nicht wirklich überwunden wird. In der Geschichte als Ganzes sind nach Hegel die Perioden des Glücks leere Blätter [2], und Freud meint gar, das Glück sei für den Menschen im Schöpfungsplan nicht vorgesehen [3]. Auffallend ist, dass es in der Existenzphilosophie des 19. und 20. Jahrhunderts gerade Negativafekte wie Angst, Verzweiflung, auch Langeweile und Leere sind, in denen der Mensch die tiefste Kenntnis seiner selbst gewinnt. Dominante Strömungen dieser Periode situieren sich im Zeichen eines Negativismus, der sich seiner Grundlagen nicht von einem positiven Fundament her vergewissert, sondern aus dem Negativen heraus – in der Sensibilität für und im Widerstand gegen das Negative – die Wahrheit über den Menschen artikuliert.

Karl Jaspers hat den Grenzsituationen eine zentrale Funktion in dem eingeräumt, was er Existenzhellung nennt: «Wir werden wir selbst, indem wir in die Grenzsituationen offenen Auges eintreten» [1, S. 204]. Es sind Situationen, in denen wir in unvertretbarer Einsamkeit nicht mit irgendwelchen Problemen und Aufgaben, sondern mit dem Ganzen unseres Daseins befasst sind, Situationen, in denen unsere Existenz als solche für uns in Frage steht. Erfahrungen solcher Art beschreibt Jaspers namentlich in vier For-

men: in der Begegnung mit dem Tod, im Leiden, im Kampf und in der Schuld. Es sind existentielle Situationen, die nach ihm notwendig und unhintergebar zum Dasein gehören: die Erschütterung durch die Angst vor dem Nichtsein, das Leiden, dem ich ausgeliefert bin, der Kampf, zuletzt ums Dasein, in den ich mich einlassen muss, und die Schuld, in die ich mich als in der Welt Handelnder unweigerlich verstricke. Ich will hier nicht der Systematik dieser Grenzsituationen im Einzelnen nachgehen; bemerkenswert ist, dass Jaspers in der früheren *Psychologie der Weltanschauungen* (1919) das Leiden als Grundmerkmal aller Grenzsituationen (und nicht wie in der *Philosophie* [1932] als eine Grenzsituation neben anderen) beschreibt. Es steht gewissermassen für den Negativitätsindex, der den Grenzerfahrungen als solchen zukommt. Leiden ist die grundlegende Erfahrung dessen, was uns zustoßt, was wir nicht wollen und nicht wollen können, exemplarische Instanz des Negativen und Herausforderung für die praktische Lebensführung wie die theoretische Bewältigung.

In unzähligen Abschattungen ist die Erfahrung des – begangenen und erlittenen – Übels in der Literatur beschrieben und in der philosophischen Theorie reflektiert worden, im Bemühen, es ernst zu nehmen oder wegzurationalisieren, es in unser Weltbild und unsere Existenz aufzunehmen oder es zu verdrängen. Vom äusseren Schicksalsschlag und der säkularen Katastrophe über das Erleben sozialen Unrechts und persönlicher Erniedrigung bis zum physischen Schmerz bildet das Negative einen Impuls der Revolte, eine Herausforderung an die Vernunft oder einen Gegenstand des Scheiterns in unserem Verstehenwollen. Hiobs Anklage gegen die Ungerechtigkeit Gottes, Voltaires Empörung über das Erdbeben von Lissabon, Adornos Erinnerung an die menschliche Katastrophe Auschwitz sind Zeugnisse eines die Menschheitsgeschichte durchziehenden Protests.

Dabei kommt in solcher Negativität immer ein Zweifaches zum Tragen. Es ist nicht nur das direkte Ausgeliefertsein an das, was uns unterdrückt, uns schadet oder uns leiden lässt, sondern ebenso das Versagen in unserem Bemühen, das Negative rational zu erklären und lebensweltlich zu bewältigen. Nietzsche, der die Entstehung der asketischen Ideale aus dem Leiden erklärt, meint, dass «nicht das Leiden selbst das Problem war, 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 der durch die religiöse Auslegung überwunden wurde [4]. Ergänzend zum Erleiden von Gewalt und Empfinden von Schmerz gibt es das Erleben im Medium des Sinns, den reflexiven Bezug auf das Negative im Versuch einer Deutung, welche das Negative in unser Verständnis der Welt und in die Orientierung des eigenen Lebens einfügt. Das Leiden kann sich in reflexiver Form geradezu auf die Sinnhaftigkeit bzw. Sinnlosigkeit des Lebens richten. Diese kann selbst ein Quell des Leidens sein, und sie kann erfahrenes Leid potenzieren. Das Scheitern des Verstehens ist nicht nur ein kognitives Versagen, sondern selbst ein existentielles Erleben: Der Sinnentzug steht nicht nur als komplementäres Defizit neben dem erlittenem Übel, und er verstärkt nicht nur das Leiden; er wird selbst als ein Negativum erlebt, steht für ein Leiden eigener Art.

Das Wechselspiel zwischen Negativem und Positivem: Verstehende Pathologie und negative Anthropologie

Beide Formen der Negativität, das erlittene Übel und der Sinnentzug, das Leiden und die Unmöglichkeit seiner sinnhaften Bewältigung, sind konstitutive Momente der *conditio humana*. Der Mensch strebt nach Glück und nach Sinn – und ist in beidem mit dem Scheitern konfrontiert: Leiden und Nichtverstehen gehören zu den nicht überwindbaren, nicht abschaffbaren Bedingungen der Existenz. Wie beide Bestimmungen im Positiven verschränkt sind, das Glück letztlich eine Sinnerfahrung ist – es darin besteht, dass ein bestimmtes Tun und Erleben uns sinnhaft erfüllt, unserem Leben Sinn gibt –, so sind beide Seiten im Negativen, im Leiden und Sinnentzug, ineinander verwoben. Dies weist zurück auf die existenzphilosophische These, wonach der Mensch gerade in der Negativitätserfahrung mit den Grundbedingungen der Existenz, dem Ganzen seines Daseins zu tun hat. Die Frage stellt sich, worin dieses Privileg des Negativen gründet, inwiefern wir das Wesentliche des Menschen nicht vorrangig im affirmativen Streben und Vollenden, sondern im Verfehlen und im Verlust erkennen.

Dass die Analyse des kranken oder gestörten Verhaltens eine besondere Erschliessungskraft für das Verstehen der menschlichen Existenz besitzt, ist in phänomenologischen Beschreibungen wiederholt erprobt worden. Stellvertretend sei auf die Beschreibungen von Maurice Merleau-Ponty verwiesen, der am Beispiel eines Kriegsverletzten aus dem ersten Weltkrieg in den Defiziten des – kognitiven, sprachlichen, sozialen, sexuellen – Verhaltens *ex negativo* entziffert, worin der lebensweltliche Sinn menschlichen (normalen) Verhaltens besteht. Den Sinn des Lebens vom Scheitern her zu erfassen, ist gewissermassen die spiegelbildliche Umkehrung zum Bemühen, das Verfehlen auf seinen Sinn hin zu lesen. Die Sensibilität für das, was fehlt, was unterdrückt oder behindert ist, öffnet den Blick auf das, was sein sollte und «eigentlich» erstrebt wird. In reflektierter Weise, im medizinisch-therapeutischen Zugang geht es nicht nur um die Sensibilität für das, was fehlt, sondern für das, was das kranke Verhalten selber sagt und zu verstehen gibt. Eine Krankheit verstehen heisst mehr als ein Defizit zu registrieren oder eine Störung zu klassifizieren. Es heisst, das Problem erkennen, an dessen Lösung der Mensch scheitert, und dies meint auch: den Lebenswillen erkennen, der auch in der Krankheit wirksam ist. Noch im gestörten Verhalten, das seine Bedeutung verdeckt, gilt es eine Äusserung der Gestaltungskraft des Lebens zu erkennen. Man mag darin einen «paradoxen Versuch der Selbstaffirmation des Lebens» [5, S. 46] – oder mit Viktor von Weizsäcker die nicht gelingende und nicht verstandene Lösung eines Lebensproblems [6, vgl. auch 7] – sehen und den «semantischen Optimismus» des verstehenden Zugangs geradezu auf eine «Metaphysik des Lebens» zurückführen [5]. Doch ist es eine Affirmation und sinnhafte Gestaltung, die ebenso in ihren Grenzen ernst zu nehmen ist; verstehen heisst auch begreifen, dass nicht alles verstanden werden kann.

So haben wir gewissermassen zwei komplementäre, gegenläufige Perspektiven vor uns. Die eine zielt darauf, in der Krankheit die vorausliegende Wirksamkeit des Lebens, der Gestaltungs- und Sinnkraft zur Geltung zu bringen, vom

Leben her den Sinn einer Krankheit zu erfassen; dies ist die Perspektive einer verstehenden Pathologie. Die andere Perspektive will umgekehrt aus dem Defizit heraus den Sinn des Lebens erkennen, im gestörten, verzerrten Verhalten das Leben in seiner existentiell-sinnhaften Ausrichtung erfassen; dies ist die Zugangsweise einer negativistischen Phänomenologie. Abstrakt gesehen, verlaufen beide Relationen in entgegengesetzter Richtung, stehen sie sich als konträre Zugangsweisen, vom Positiven oder vom Negativen her, gegenüber. Indessen sind beide Betrachtungsrichtungen, zwar formell entgegengesetzt, zugleich auf verschiedener Ebene situiert. Das eine Mal wird das Positive als Seinsgrund (*ratio essendi*) des Negativen, das Leben als Basis der Gerichtetheit auch in der Krankheit erfasst; das andere Mal fungiert das Negative als Erkenntnisgrund (*ratio cognoscendi*) des Positiven, die Krankheit als Zugang zur Sinnhaftigkeit der Existenz. In Wahrheit durchdringen und bekräftigen sich beide Perspektiven in einem verstehenden Zugang zur Negativität, zur Krankheit und zum Mangel. Es ist ein Verständnis des Fehlens und Verfehlens, das gleichzeitig als negativer Zugang zum Wesen dient. Die Krankheit verstehen und den Menschen verstehen sind zwei Pole *eines* Verstehens.

Artikuliert sind damit zwei Perspektiven einer existentiellen Hermeneutik, deren Grundlage der leidende Mensch bildet. In Frage steht erneut der Konnex zwischen Menschsein und Negativität. Er kann von Seiten des Leidens, im Besonderen des seelischen Leidens, wie der Anthropologie angegangen werden.

Psychisches Leiden und die Hellhörigkeit des Daseins

Die Affinität des psychischen Leidens zu Grundfragen der Existenz resultiert daraus, dass in ihm die Verstehens- und Sinnproblematik nicht zusätzlich, sondern von vornherein aufbricht. Von der kognitiven Dysfunktion bis zur existentiellen Desorientierung sind in ganz unterschiedlicher Weise Grenzen des Verstehens virulent, die das Dasein als Ganzes betreffen. Problematisch wird im seelischen Leiden das Verstehen der Welt ebenso wie das Verständnis seiner selbst. Entscheidend sind nicht irgendwelche kognitiven Defizite, wie sie in bestimmten krankhaften Verhaltensweisen auffallend sein mögen, sondern eine grundlegende Störung unserer Selbst- und Welterfahrung, ein Unvermögen im sinnhaften Wirklichkeitsbezug. Verloren geht die basale Selbstverständlichkeit [8], die unsere Existenz, unseren Umgang mit anderen Menschen und mit den Dingen trägt und ermöglicht. Wo sich nichts mehr von selbst versteht, gerät Verstehen überhaupt in Schwierigkeiten. In typischen Formen ereignet sich eine Spaltung zwischen Privatheit und öffentlich-geteilter Welt, eine Unfähigkeit, an der Gemeinsamkeit des Sprechens und Handelns teilzunehmen, sich in der Welt zurechtzufinden, in ihr zu Hause zu sein. Die Zugänglichkeit, aber auch die Verlässlichkeit der Welt und der anderen lösen sich auf, es kommt zu einer Erosion des Grundvertrauens, dessen wir zum Leben bedürfen und das alle unsere Beziehungen umfasst, das Selbstverhältnis wie das Verhältnis zu anderen Menschen und zur Welt. In sich, aber auch bei den anderen Menschen und in der umgeben-

den Welt findet der seelisch Leidende nicht den Halt und die Transparenz, auf die er im Handeln wie im Verstehen und Sich-Orientieren angewiesen ist. Der Verlust des verstehenden Selbst- und Weltbezugs geht einher mit einer Desintegration des Sprachvermögens. Wem die Welt als Lebensraum zerbricht, kann keine Erfahrungen machen, keine Geschichten erzählen, wer sich selbst entgleitet, kann sein Leben für sich und andere nicht artikulieren, sich nicht mitteilen. Es zerfällt das Vermögen, die Teile des Lebens zu integrieren, die Kraft, aus Bruchstücken des Erlebens, der Wünsche, Ängste und Strebungen ein kohärentes Ganzes zu gestalten.

In solchen Beschreibungen wird fassbar, inwiefern Ausprägungen seelischen Leidens mit Erfahrungen zu tun haben, die in den Grundbedingungen der Existenz wurzeln. Die fundamentale Verunsicherung, die abgründige Desorientierung, die Unheimlichkeit des Seins in der Welt stehen für Aspekte dessen, was die Existenzphilosophie unter dem Titel der Angst analysiert hat. Im Gegensatz zur Furcht, die sich auf eine bestimmte Bedrohung oder identifizierbare feindliche Macht richtet (gegen welche sie sich entsprechend wappnen kann), ist die Angst ohne Gegenstand; sie verbleibt im Unbestimmten, ja, sie ist nach Heidegger geradezu durch die Nichtbestimmbarkeit dessen, wovor wir uns ängstigen, definiert. Man hat als ihren Nukleus einerseits das Nichts, die Abwesenheit von Bestimmtheit und Ordnung in der Welt, auch die Konfrontation mit dem Tod als dem eigenen Nicht-mehr-Sein, andererseits die innere Unbestimmtheit, das Gewährwerden der Freiheit ausgemacht und in beidem das Erleben der Bodenlosigkeit und Haltlosigkeit betont. Zu den Urbedürfnissen des Menschen gehört es, Sicherheit und Geborgenheit zu finden – ein Verlangen, das ebenso ursprünglich ist wie der Wunsch nach Erfüllung oder die Sehnsucht nach Heimat. Die Angst ist ihr diametraler Gegensatz – als die Erfahrung, gänzlich auf sich gestellt zu sein, in der Welt verloren, nicht zu Hause zu sein, keine Stütze zu finden. Solches Exponiertsein ist nach Heidegger eine Last, die das Dasein überfordert: Die radikale Angst ist nicht wirklich lebbar, die abgründige Haltlosigkeit nicht aushaltbar, die totale Freiheit nicht stabilisierungsfähig. Sie muss verdrängt werden, überwunden durch Zuflucht bei der öffentlichen Normalität. Auf die existentielle Angst, die dem Freisein erwächst, reagiert die Selbstflucht. Sie ist zugleich die Flucht in das, was Heidegger die Uneigentlichkeit nennt und Sartre als Unaufrichtigkeit, *mauvaise foi*, beschreibt: das Nicht-zudem-Stehen, was der Mensch seinem Wesen nach ist. Das Übernehmen der geltenden Vorurteile, das Sich-Anpassen an Gewohnheit und öffentliche Sitte dispensiert von der Selbstinfragestellung, die mit der Ungebundenheit des Selbst gekoppelt ist.

Die Konfrontation mit der radikalen Ungebundenheit des eigenen Selbst, mit der Kontingenz meiner Geschichte und der Haltlosigkeit der Welt, stellt, so unabdingbar und «ehrlich» sie sei, auch eine Überforderung im lebensweltlichen Handeln und Fühlen dar. Ihr gegenüber bedarf das Individuum der Entlastung, der Einschränkung des unbegrenzt Offenen, der zumindest provisorischen Festlegung und Abstützung. Ein gewisses Mass an Zurückstellung, ja, Verdrängung der unbestimmten Offenheit, des bevorstehenden Nichtseins ist für den normalen Lebensvollzug unver-

zichtbar. Gleichzeitig bleibt festzuhalten, dass die Flucht aus der Eigentlichkeit, so notwendig sie für das alltägliche Leben und die normale Gesundheit sein mag, im strengen Sinn nicht vollzogen werden kann. Die Flucht gelingt nicht, die Negativität und Haltlosigkeit, von der wir zurückschrecken, kann nicht verdeckt werden, das Verdrängte kehrt wieder. Dies gilt für das alltägliche, normale Leben; in aufdringlicher Weise wird es in den Manifestationen psychischen Leidens präsent. Aufdringlich ist es in ihnen, sofern zum einen die Verleugnung darin noch offenkundiger ist, die Verdrängung nicht in Normalität und Quasi-Gesundheit übergeht, sondern in Anomalie und pathologisches Verhalten umschlägt, und sofern zum anderen das Brüchigwerden der Zurückdrängung, das Nachdrängen der Bedrohung und Wiederaufbrechen der Angst als akutes Leiden erfahren werden. Das Unsichtbarmachen der existentiellen Aporien in der Durchschnittlichkeit des Alltags ist nicht nur lebensförderlich, sondern seinerseits bedrohlich, und es offenbart diese Qualität gerade dort, wo die Verdeckung nicht gelingt – und damit auch die alltägliche, leidensfreie Normalität nicht zustande kommt. Das Unzuhausesein, das den Menschen zu einem Fremdling auf Erden macht, wird dann als reale, belastende Entfremdung erlebt. Die *conditio humana* wird in der Verhaltensstörung wie im psychischen Leiden in ihren Strukturmerkmalen offenbar, als die Grundsituation des Menschen, die nicht bewältigt wird.

Die intime Verschränkung zwischen seelischem Leiden und menschlicher Seinsverfassung wird in unterschiedlichen Deutungsansätzen der verstehenden Psychopathologie reflektiert. In exemplarischer Weise kommt sie in der sogenannten Daseinsanalyse zur Sprache, wie sie, in Anknüpfung an Heidegger, durch Ludwig Binswanger und Medard Boss entwickelt worden ist; Alice Holzhey-Kunz hat in deren Horizont den Bezug zwischen seelischer Erkrankung und Grundbedingungen der Existenz in profilierter Weise herausgearbeitet. Nach ihr zeichnet sich der seelisch leidende Mensch durch eine besondere Hellhörigkeit für die Grundprobleme des Menschseins aus [9, S. 154]. Konkret geht es darum, dass der psychisch Kranke die von Heidegger betonte Doppelstufigkeit von existenziellen und existenzialen (bzw. ontischen und ontologischen) Problemen zum Tragen bringt, das heisst: dass er im konkreten Faktum das allgemeine Problem erlebt und artikuliert, beispielsweise in einem sinnlosen Ereignis die generelle Sinnlosigkeit des Lebens erfährt, in einer besonderen Bedrohung die allgemeine Brüchigkeit der Existenz erlebt. In diesem Sinne erscheint etwa depressives Leiden als «unverhülltes Vernehmen des existenzialen Unzuhauseseins»; generell offenbaren sich psychische Krankheiten als Konstellationen eines «Leidens am Dasein» [9, S. 197]. Darin bekräftigt sich eine genuine Nähe des psychischen Leidens zur Philosophie, die man auch dahingehend formulieren kann, dass der Mensch nur als Mensch, der seinem Wesen nach philosophischer Natur ist und sich im Besonderen zugleich auf das Allgemeine bezieht (es im Medium des Begriffs auffasst), seelisch leiden kann (während das Tier nur Schmerz erleidet). Dabei bleibt nach Holzhey-Kunz die Differenz entscheidend, dass der «philosophisch Hellhörige» sich des Unterschieds der Dimensionen bewusst ist und das besondere Leiden von der umfassenden existenziellen Erschütterung abzulösen ver-

mag, während «für die Hellhörigkeit des seelisch Leidenden» die ontologische Tiefendimension in die konkrete «ontische Erfahrung «eingeschlossen» bleibt» [9, S. 159]. Der Kranke kann sich in der konkreten Verwirrung nicht von der allgemeinen Desorientierung freimachen. Dass er diese durchlebt, macht seine Erfahrung zum bevorzugten Medium einer existenziellen Hermeneutik, aber auch zum ausgeweglosen Ort des Leidens.

Das Leiden als Herausforderung der Philosophie

Abschliessend haben wir die Perspektive, erneut umzukehren und zu fragen, inwiefern der Ausgang vom Leiden für das philosophische Verstehen erhellend ist: Statt das seelische Leiden aus seiner philosophischen Hellhörigkeit zu deuten, geht es darum, wie die Philosophie ihrerseits hellhörig für die Krankheit und das Leiden ist. Diese Perspektive ist kennzeichnend für eine negativistische Anthropologie, die sich über den Menschen im Ausgang vom Negativen verständigt. Für diese Optik ist das psychische Leiden ein herausgehobener Bezugspunkt, da es eine besondere Sensibilität für die Seinsverfassung des Menschen bezeugt und darin die Krankheit gleichsam von sich aus anschlussfähig für die philosophische Reflexion macht. Allerdings geht die negativistische Perspektive darin nicht auf. Sie steht in einem umfassenderen philosophischen Kontext und opponiert einem traditionellen metaphysischen Verständnis, das von der Geordnetheit der Welt und der Güte des Menschen ausgeht. Gegen diese beharrt sie auf der Herausforderung, welche die Begegnung mit dem Negativen, dem Bösen und dem Leiden für das philosophische Denken darstellt, und sie artikuliert eine menschliche Grunderfahrung, von der, wie oben vermerkt, die Kulturgeschichte seit ihren Anfängen reichlich Zeugnis ablegt. Einer der Denker, die mit grösstem Nachdruck die Negativitätserfahrung ins Zentrum der Philosophie gerückt haben, Theodor W. Adorno, erinnert an die Bemerkung von Georg Simmel [10], es sei erstaunlich, wie wenig man der Philosophiegeschichte die Leiden der Menschheit ansehe [11], und formuliert im Gegenzug die berühmte Leitidee Negativer Dialektik: «Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit.» [12]. Dabei kommt Leiden jeder Art in den Blick: von der Auseinandersetzung mit dem Chaos der Welt und dem blinden Schicksal über das Erleiden herrschenden Unrechts bis hin zum unerträglichen physischen Schmerz. Gerade Letzterer hat eine besondere Dignität darin, dass er sich jeder rationalisierenden Beschwichtigung verweigert – als letzter Widerstandspunkt gegen die Vernunft, der seinerseits in unmittelbarster Form den Widerstand, das Neinsagen («Weh spricht: Vergeh!») provoziert.

In solchen Überlegungen überschneidet sich eine negativistische Anthropologie mit Problemstellungen der Theozie und Geschichtsphilosophie, in denen die Frage

verhandelt wird, wie Gewalt und Unrecht mit dem Vernunftanspruch des Erkennens – oder dem Glauben an einen gütigen Gott – vereinbar sein sollen. Doch geht es dem Negativismus nicht allein um metaphysisch-spekulative Fragen, sondern mit gleicher Eindringlichkeit um unmittelbare Leidenserfahrungen. Auch in ihnen bildet, wie in jenen, das Problem des Verstehens und die Möglichkeit des sinnhaften Deutens einen zentralen, kritischen Punkt. Die Sinnlosigkeit des Leidens ist ein innerster Kern des Leidens selbst. Gerade weil dem so ist, kommt dem seelischen Leiden, das den Sinnentzug in besonderer Weise zum Tragen bringt, ein zentraler Stellenwert für die Philosophie zu. Seelisches Leiden ist Urbild und Gradmesser menschlichen Leidens überhaupt, sofern es sensibel ist für jene Negativität, die nicht äusseren Widrigkeiten, sondern der Dimension des Menschlichen als solcher entstammt. Philosophie, welche – im Gegenzug zur Diagnose Simmels – die Erfahrung der Negativität ernst nehmen will, ist solchem Leiden im Innersten verbunden. Sich ihm zu stellen, bedeutet für die Philosophie nicht nur eine thematische Ausweitung, sondern eine Herausforderung, in der sie sich mit ihren eigensten Grundlagen, auch ihren Grenzen kritisch auseinanderzusetzen hat: ihren Grundlagen, sofern Philosophie auf dem Vertrauen in den Sinn und in die Kraft der Sprache gründet, ihren Grenzen, sofern sie das Jenseits der Vernunft nicht nur als ihr Anderes wahrzunehmen hat, sondern als eines, das sie im Innersten affiziert. Um sich solchen Erfahrungen in instruierter und verstehender Weise zu öffnen, kommt für die Philosophie dem interdisziplinären Gespräch mit Psychiatrie und Psychoanalyse eminente Bedeutung zu.

Literatur

- 1 Jaspers K. Philosophie II: Existenzzerhellung. Berlin/Heidelberg/New York: Springer Verlag; 1973. p. 204f.
- 2 Hegel GWF. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke Bd. 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag; 1970. p. 42.
- 3 Freud S. Das Unbehagen in der Kultur. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag; 1930. p. 434.
- 4 Nietzsche F. Zur Genealogie der Moral. In: Colli G, Montinari M (Hrsg.). Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Band 5. München: dtv/de Gruyter; 1980. p. 411f.
- 5 Porée J. Limites de l'explication, limites de la compréhension: le moment phénoménologique. In: Pierron JP (dir.). Introduction à l'herméneutique médicale: L'interprétation médicale. Une dialectique de l'expliquer et du comprendre. Paris: Vrin; 2011. p. 45–61.
- 6 von Weizsäcker V. Medizin und Logik. In: Gesammelte Schriften 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1987. p. 334–65, hier S. 355ff.
- 7 Graetzl S. Philosophie et médecine dans l'anthropologie médicale en Allemagne au XX^e siècle. In: Pierron KP (dir.). Introduction à l'herméneutique médicale: L'interprétation médicale. Une dialectique de l'expliquer et du comprendre. Paris: Vrin; 2011. p. 137–44.
- 8 Blankenburg W. Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit: Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien. Stuttgart: Enke; 1971.
- 9 Holzhey-Kunz A. Leiden am Dasein. Die Daseinsanalyse und die Aufgabe einer Hermeneutik psychopathologischer Probleme. 2. Auflage. Wien: Passagen Verlag; 2001.
- 10 Simmel G. Fragmente und Aufsätze. Kantorowicz G (Hrsg.). München: Drei Masken Verlag; 1923, (Nachdruck 1967). p. 17.
- 11 Adorno TW. Philosophische Terminologie. Band 2. 5. Auflage. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1989. p. 178.
- 12 Adorno TW. Negative Dialektik. Frankfurt am Main: Suhrkamp; 1966. p. 27.