

Seele, Existenz  
und Leben  
Band 29

Rolf Kühn (Hg.)

# Pathos und Schmerz

Beiträge zur phänomenologisch-  
therapeutischen Relevanz  
immanenter Lebensaffektion

VERLAG KARL ALBER



Rolf Kühn (Hg.)

# Pathos und Schmerz

VERLAG KARL ALBER





Seele, Existenz und Leben

Band 29:

Rolf Kühn (Hg.)

Pathos und Schmerz

Beiträge zur phänomenologisch-  
therapeutischen Relevanz  
immanenter Lebensaffektion

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Rolf Kühn (Ed.)

## Pathos and Pain

Contributions to the phenomenological and therapeutic relevance of immanent affections of life

All pain and suffering has its a priori enablement in the self-affection of life as the suffering of one's self and the delighting in one's self. The collective volume on hand is primarily concerned with the psychotherapeutic consequences of such a radical phenomenological primal testing on individual healing processes. In connection with the development of the affective-material phenomenology of life, the growing psychotherapeutic reception of depth psychological and existential analytical praxis on a radical phenomenological foundation has also emerged. Here, affect and its translation into a purely immanent »exchange of forces« forms the centre of therapeutic events. The following contributions examine this perspective of a continually existing pathic presence of the self for all individuals, in particular in view of the question of »mental suffering« and its »healing«. This raises the subject not only of philosophical fundamental questions, but also possible psychiatric, (neo-)psychoanalytic and psychotherapeutic applications of such a phenomenologically founded praxis. This provides a more advanced framework for this subject in the current context of a primarily hermeneutically, medically, neurophysiologically, systemically or sociologically substantiated therapy.

The editor:

Rolf Kühn, born 1944, is a lecturer at Freiburg University, where he is director of the »Research Centre for early French Religious Philosophy«, as well as founder of the international »Research Group of the Phenomenology of Life« in Berlin, Chambéry, Freiburg im Breisgau and Innsbruck. He is Instructor and Supervisor for Existential Analysis (Association des Logothérapeutes Francophones – ALF); he has numerous scientific publications in the research area of phenomenology, psychological anthropology, religious and cultural philosophy. Literature: [www.lebensphaenomenologie.de](http://www.lebensphaenomenologie.de).

Rolf Kühn (Hg.)

## Pathos und Schmerz

Beiträge zur phänomenologisch-therapeutischen Relevanz  
immanenter Lebensaffektion

Jeder Schmerz und jedes Leiden besitzt seine apriorische Ermöglichung in der Selbstaffektion des Lebens als dessen Sich-Selbst-Erleiden und Sich-Selbst-Erfreuen. Im vorliegenden Sammelband werden vor allem die psychotherapeutischen Konsequenzen aus einer solch radikal phänomenologischen Ur-Erprobung auf individuelle Heilungsprozesse angewandt. Im Zusammenhang mit der Weiterentwicklung der affektiv-materialen Lebensphänomenologie hat sich auch die zunehmende psychotherapeutische Rezeption einer tiefenpsychologisch und existenzanalytischen Praxis auf radikal phänomenologischer Grundlage ergeben, wo der Affekt und dessen Übertragung als rein immanenter »Kräfteaustausch« im Zentrum des therapeutischen Geschehens stehen. Die folgenden Beiträge untersuchen diese Sichtweise einer stets gegebenen pathischen Selbstpräsenz für alle Individuen besonders mit Blick auf die Frage des »seelischen Leidens« und dessen »Heilung«. Dabei kommen sowohl philosophische Grundsatfragen wie psychiatrisch, (neo-)psychoanalytisch und psychotherapeutisch mögliche Anwendungen einer solchen phänomenologisch begründeten Praxis zur Sprache, um im gegenwärtigen Kontext einer hauptsächlich hermeneutischen, medizinischen, neurophysiologischen, systemischen oder soziologischen Fundierung der Therapie einen vertieften Rahmen für dieselbe anzubieten.

Der Herausgeber:

Rolf Kühn, geb. 1944, ist Univ.-Dozent in Freiburg i. Br., dort Leiter der »Forschungsstelle für jüngere französische Religionsphilosophie«, sowie Begründer des internationalen »Forschungskreises Lebensphänomenologie« in Berlin, Chambéry, Freiburg i. Br. und Innsbruck; Ausbilder und Supervisor für Existenzanalyse (Association des Logothérapeutes Francophones – ALF); zahlreiche wissenschaftliche Veröffentlichungen im Forschungsbereich Phänomenologie, psychologische Anthropologie, Religions- und Kulturphilosophie. Literatur [www.lebensphaenomenologie.de](http://www.lebensphaenomenologie.de).

# Seele, Existenz und Leben

Herausgegeben von  
Rolf Kühn und Frédéric Seyler

Forschungsstelle für jüngere französische Religionsphilosophie,  
Forschungskreis Lebensphänomenologie, Universität Freiburg i. Br.

und

Department of Philosophy  
DePaul University, Chicago

Gedruckt mit engagierter Unterstützung des »Forschungskreises  
Lebensphänomenologie« in Berlin und Innsbruck.

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER  
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2017  
Alle Rechte vorbehalten  
[www.verlag-alber.de](http://www.verlag-alber.de)

Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier  
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN (Buch) 978-3-495-48923-9  
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-81390-4

# Inhalt

Vorbemerkung . . . . .	9
------------------------	---

## I. GRUNDLAGEN UND ANFRAGEN

MICHEL HENRY (†): Leid und Leben . . . . .	13
--	----

KARL HEINZ WITTE: Psychoanalytische und mystische Erkenntnisweisen – Äquivalenzen . . . . .	27
--	----

SONJA RINOFNER-KREIDL: »Das Leben sich selbst sagen lassen«. Zum Modell einer lebensphänomenologisch fundierten Psychotherapie . . . . .	44
--	----

NOLBERTO ALVARO ESPINOSA (†): »Patho-genese und Fülle des Lebens« – eine Stellungnahme . . . . .	73
---	----

## II. RADIKAL PHÄNOMENOLOGISCHE ANALYSEN

FRÉDÉRIC SEYLER: Der Begriff des Unbewussten in der Philosophie Michel Henrys . . . . .	99
--	----

SUSANNE BROOKMANN: Das Leben <i>im</i> Trauma. Zur Bewegung der Lebensselbststeigerung bei Traumatisierung . . . . .	109
--	-----

ROLAND VASCHALDE: Selbstvergessen und vergessen(d)es Leben. Eine phänomenologische Betrachtung der Alzheimer- krankheit . . . . .	136
---	-----



### III. DIALOG MIT MEDIZIN UND PSYCHOANALYSE

ANNETTE HILT: Monadische Begegnung und Erfahrung – Viktor von Weizsäckers Einführung des Subjektes in die Medizin . . . . .	147
BORIS WANDRUSZKA: Leiden am Unbewussten? Überlegungen zur Dialektik von Unbewusstem und Leiden	169
MICHEL LAHOUD: Das Vorsprachliche bei Jacques Lacan und Michel Henry . . . . .	193
ROLF KÜHN: Einheit von Begehren und Sinn. Zur Grundlage therapeutischen Handelns in Psychoanalyse und Lebensphänomenologie . . . . .	214
Gesamtbibliographie . . . . .	239
Quellenverzeichnis . . . . .	247
Autorenverzeichnis . . . . .	249

## Vorbemerkung

Die *Selbstaffektion* ist seit Kant ein transzendentaler Begriff für die Selbstzeitigung des Subjekts, was durch die phänomenologischen Analysen Michel Henrys im Sinne eines vorzeitlichen oder rein immanenten Pathos des absolut subjektiven Lebens radikalisiert wurde. Damit besitzt jeder Schmerz und jedes Leiden seine apriorische Ermöglichung in der Selbstaffektion des Lebens als dessen Sich-Selbst-Erleiden und Sich-Selbst-Erfreuen. Im vorliegenden Sammelband werden vor allem die psychotherapeutischen Konsequenzen aus einer solch radikal phänomenologischen Ur-Erprobung auf individuelle Heilungsprozesse angewandt, wie dies die lebensphänomenologische Lesart Freuds durch Henry seit den 1980er Jahren prinzipiell in die Wege geleitet hatte. Inzwischen hat sich im Zusammenhang mit der Weiterentwicklung der affektiv-materialen Lebensphänomenologie auch die zunehmende psychotherapeutische Rezeption einer tiefenpsychologischen und existenzanalytischen Praxis auf radikal phänomenologischer Grundlage entwickelt, wo der Affekt und dessen Übertragung als rein immanenter »Kräfteaustausch« im Zentrum des therapeutischen Geschehens stehen.

Die folgenden Beiträge untersuchen diese Sichtweise einer stets gegebenen pathischen Selbstpräsenz für alle Individuen besonders mit Blick auf die Frage des »seelischen Leidens« und dessen »Heilung«. Dabei kommen sowohl phänomenologische Grundsatzfragen wie psychiatrisch, (neo-)psychoanalytisch und psychotherapeutisch mögliche Anwendungen einer solchen phänomenologisch begründeten Praxis zur Sprache. Sie wollen im gegenwärtigen Kontext einer hauptsächlich hermeneutischen, medizinischen, neurophysiologischen, systemischen oder soziologischen Fundierung der Therapie einen vertieften Rahmen für dieselbe anzubieten. Mit anderen Worten werden die unterschiedlichen Methoden der diversen Therapierichtungen sowohl epistemologisch wie phänomenologisch auf eine selbstaffektive Grundlage hin kritisch reflektiert, um den transzen-

## Vorbemerkung

dentalen Zugang zur lebendigen Subjektivität als unhintergehbaren Ort des Pathos und seiner inneren Genealogie für die Zukunft aus dem Blick nicht zu verlieren.

Wir danken allen Mitautoren für ihre große Bereitschaft hinsichtlich einer solchen interdisziplinären Kooperation und hoffen damit insgesamt einen Band vorzulegen, der sowohl die theoretischen wie praktischen Möglichkeiten von Philosophie und Therapie in ihrem komplexen Verhältnis zueinander zum Wohl der Patienten befruchten kann.

Freiburg im Breisgau, Sommer 2017

Der Herausgeber

## I. GRUNDLAGEN UND ANFRAGEN



MICHEL HENRY (†) (Montpellier)

## Leid und Leben

Wir wollen vom Leben und vom Leid sprechen, welches ihm eigentümlich ist; aber zunächst müssen wir genau den geschichtlichen Augenblick kennzeichnen, von dem aus unser Fragen sich erhebt. Es geschieht nicht mehr nach der Weise der Griechen in einer Bio-logie. Ein griechischer Diskurs, welcher als Logos den *bíos* betrifft, war ein Diskurs, worin die Tiere in Betracht gezogen wurden, so wie sie sich uns in der Welt zeigen und in dieser Hinsicht eine gewisse Anzahl von Eigenschaften darbieten – denn die Erkenntnis, welche wir von ihnen in der Welt haben, ist eine sinnliche Erkenntnis. Dies ist der Gesichtspunkt, an den sich auch noch Heidegger hält, wenn er in »Sein und Zeit« schreibt: »Leben ist eine eigene Scinsart, aber wesentlich nur zugänglich im Dasein« (1967, 50), das heißt im In-der-Welt-sein, mit anderen Worten in der Welt.

Nach Galilei, der uns erklärt hat, dass die sinnliche Erkenntnis nur ein Lockmittel sei, da die das Universum bevölkernden Dinge weder Farben, Gerüche noch Geschmack oder Töne haben, sondern ausgedehnte materielle Körper versehen mit Formen und Figuren sind, welche durch die Geometrie auf rationale Weise greifbar werden, ist die griechische Bedeutung des Wortes »Biologie« verschwunden, auch wenn sie als Betitelung noch weiter besteht. Nach François Jacob »befragt man heute in den Laboratorien nicht mehr das Leben« (1970, 320). In der Tat untersucht man dort blinde Materieprozesse, welche jenen gleichförmig sind, die das Thema der Physik bilden.

Zwei Bemerkungen erlegen sich hier auf. Die erste lautet, dass sich Galileis Ideen unmittelbar durch das gebildete Europa verbreiten und eine neue Wissenschaft bestimmen, welche die geometrisch-mathematische Erkenntnis des materiellen Universums als Organisationsprinzip der modernen Gesellschaften ansetzen, um ihnen ein völlig verschiedenes Gesicht von den traditionellen Gesellschaften zu verleihen.

Meine zweite Bemerkung lautet dahingehend, dass im Augenblick selber, in dem ein anderer genialer Denker, nämlich Descartes, der galileischen Entscheidung zustimmt, welche die Welt der Menschen auf die Welt der Wissenschaft reduziert, von ihm das vollzogen wird, was eine *Gegenreduktion* genannt werden muss. Anstatt einfach die sinnlichen Eigenschaften, das heißt die Sinnlichkeit, die Leidenschaften, die Gefühle, den Willen, kurz gesagt die Subjektivität gemäß all ihren Modalitäten, aus der Erkenntnisosphäre auszuschließen, greift Descartes sie hingegen wieder auf. Zweifellos haben sie keinen Platz in den Dingen, aber sie bilden die Substanz unseres Seins. Die Dinge empfinden nichts und empfinden auch nicht sich selber. Das Eigentümliche unserer Empfindungen, unserer Affektionen, unserer Leidenschaften und Begehren besteht darin, sich selbst zu erleben oder zu erproben. Descartes nannte sie *cogitationes*. Ein seltsamer Name in der Tat, schlecht gewählt, denn er sollte nicht nur ein völliges Unverständnis des Cogito bei den großen Cartesianern zur Folge haben, sondern bis heute missverstanden werden, wo dieses Unverständnis zahlreiche Kritiken und Krisen des Subjekts hervorrief, welche weiterhin die zeitgenössische Kultur irreleiten (vgl. Henry 1985).

Um von vornherein eine radikale Klärung hinsichtlich der Frage nach dem Schmerz oder Leid in ihrem Verhältnis zum Leben herbeizuführen, wollen wir diese Frage auf der phänomenologischen Ebene stellen. Die Phänomenologie befragt sich nicht über die Dinge, sondern über die Art und Weise, wie sie sich uns zeigen, über das »Wie« ihrer Erscheinung und ihrer Offenbarung. Dabei gibt es zwei grundlegende Weisen, wonach sich die Erscheinung von allem vollzieht, was sich uns gibt: das Erscheinen der Welt und das Erscheinen des Lebens.

Das Erscheinen der Welt ist ein Medium reiner Außenheit, das »Außer-sich«, von dem der zweite Teil in »Sein und Zeit« zeigt, dass es sich in der gemeinsamen Eröffnung der zeitlichen Ekstasen von Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit auftut, welche zusammen jenen Horizont der Sichtbarmachung formen, welcher das Welterscheinen ist. In dem Maße, wie das Welterscheinen das Außer-sich ist, worin sich uns alles zeigt, was wir sehen und sehen können, errichtet sich eine prinzipielle Differenz zwischen dem, was in der Welt erscheint, und dem Welterscheinen selber – ein Erscheinen, welches aus dieser Differenz hervorbricht und in ihr aufleuchtet (vgl. auch Henry 1992).

Die dem Leben eigentümliche Offenbarung setzt sich in allen Zügen dem Welterscheinen entgegen. Während letzteres im »Außer-sich« entbirgt, so dass alles, was es entbirgt, äußerlich, anderes, different ist, trägt der erste entscheidende Zug der Lebensoffenbarung keinerlei Kluft in sich und unterscheidet sich niemals von ihr, denn sie besteht darin, nur sich selbst zu offenbaren. Das Leben offenbart sich; es ist eine Selbstoffenbarung. Die dem Leben eigentümliche und nur ihm zugehörige Offenbarung will zweierlei besagen. Dass das Leben einerseits kein blinder und unbewusster Prozess ist, sondern dieses Leben das ursprüngliche Werk der Offenbarung vollzieht, so wie andererseits das, was in diesem Werk der Offenbarung, welches sich im Leben vollzieht, offenbart wird, tatsächlich es selbst ist. Somit verschwindet im Fall des Lebens der Gegensatz zwischen dem Erscheinenden und dem reinen Erscheinen, so wie er schon im klassischen Denken gegenwärtig war und durch die zeitgenössische Phänomenologie in den Vordergrund gestellt wurde. Die dem Leben eigentümliche Offenbarung und das von ihr Offenbarte sind eins. Niemals kommt man zum Leben von einem Offenbarungsvermögen aus, welches anders als das Leben wäre. Nur in ihm, von ihm aus, hat man Zugang zum Leben (vgl. Henry 2005, 13 ff.).

Diese entscheidende Situation, welche dafür verantwortlich ist, dass das Leben niemals eines von ihm verschiedenen Erkenntnisvermögens bedarf, um sich zu kennen, scheint durch jede Lebensmodalität, den einfachsten Eindruck hindurch. Betrachten wir also von neuem einen Schmerz. In der gewöhnlichen Auffassung wird der Schmerz meistens so auf einen Teil des objektiven Körpers bezogen, als ob er seinen Sitz darin hätte. Um dieses »falsche Urteil« auszuscheiden, wie Descartes sagt (1959, 45 f.), wollen wir hinsichtlich des Schmerzes eine phänomenologische Reduktion vollziehen, welche nur seinen schmerzhaften Charakter, das »Schmerzhaftes als solches« zurückbehält – das rein affektive Element des Leids, welches den Schmerz bildet. Dieses »reine Leid« offenbart sich selbst, was besagt, dass allein das Leid uns zu wissen erlaubt, was das Leid ist, und dass das, was in dieser Offenbarung als Tatsache des Leids offenbart wird, genau in diesem Leid besteht. Dass in dieser Modalität unseres Lebens das »Außer-sich« der Welt abwesend ist, erkennt man daran, dass keinerlei Kluft das Leid von ihm selbst trennt und, indem es auf sich allein zurückgeworfen ist, überwältigt von seinem eigenen Gewicht, es nicht imstande ist, angesichts seiner selbst irgendeinen Rückzug, eine Fluchtdimension zu eröffnen, mit deren



Hilfe es ihm möglich wäre, sich selbst und dem zu entweichen, was es an seinem Sein niederdrückt. Da jede dem Leid innere Kluft abwesend ist, wird die Möglichkeit selbst ausgeschlossen, einen Blick darauf zu richten. Niemand hat jemals seinen Schmerz oder sein Leid gesehen. Das Leid ist unsichtbar, wie das Leben.

Wir stoßen hier auf zwei Schwierigkeiten. Wir sagen, das Leid offenbart das Leid, und aus diesem alleinigen Grund können wir, die wir leiden, tatsächlich wissen, was das Leid ist. Aber unsere konkrete Existenz besteht nicht nur aus Schmerz und Leid; wir erleben auch Lust, Begehren, großes Glück. Auch sie jedoch erproben wir auf solche Weise, dass sie es jedes Mal sind, welche uns über sich selbst belehren, und keine Wörter oder Begriffe, die – wie unangemessen sie auch immer sein mögen – eben jene ursprünglich phänomenologische Gegebenheit des Gefühls in sich selbst voraussetzen, ohne die keine Vorstellung, keine Theoriebildung, keine Therapie der affektiven Existenz denkbar wäre. Mit anderen Worten vermag die Selbstoffenbarung des Leids, welche sich im Leid vollzieht, nicht die Tatsache des in seinem besonderen Gehalt betrachteten Leids sein, wenn wahr ist, dass diese ursprüngliche Selbstgebung sowohl in der Freude wie in der Angst oder auch in der Anstrengung am Werk ist. Wenn sich aber die Selbstgebung in jedem Gefühl unabhängig von seiner Besonderheit wieder findet, hält sie sich dann nicht erneut außerhalb dieses Gefühls, um seinem spezifischen Eindrucksgehalt gegenüber fremd zu sein, wie beispielsweise gegenüber dem schmerzhaften Charakter des Schmerzes?

Die zweite Schwierigkeit ergibt sich aus der Betrachtung jener Vielzahl an Befindlichkeiten oder Stimmungen, welche unsere Existenz durchmacht und deren Geflecht sie bilden. Weil diese Befindlichkeiten nicht nur unterschiedlich sind, sondern oft auch entgegengesetzt, wenn nicht sogar widersprüchlich, muss ihre Aufeinanderfolge, welche die uns eigene Geschichte bildet, dann nicht zusammenhangslos, vielleicht sogar als widersinnig erscheinen? Und wenn das Prinzip dieser Stimmungen, der Grund ihres Daseins, nicht in einem gemeinsamen Wesen, in jener Selbstoffenbarung beruht, von der wir hier sprechen, ist es dann nicht angebracht, die »Ursache« oder das »Motiv« dafür nach Art des gesunden Menschenverstandes in den Weltphänomenen zu suchen, wo sich unsere Existenz abspielt, wie man sagt? »Ein Unglück ist geschehen.« Dies bedeutet, dass ein objektives Ereignis – Unfall, beruflicher oder affektiver Misserfolg, Krankheit, Trauerfall – ein Leid bis an den Punkt hervorgebracht hat,

dass es mit diesem gleichgesetzt wird. Wie dramatisch ein solches Ereignis auch immer sei, so vermag es ein Leidgefühl jedoch nur bei einem Wesen hervorzurufen, welches in transzendentaler Hinsicht so konstituiert ist, dass es Gefühle – und insbesondere das genannte des Leids – erfahren kann, das heißt bei einem Wesen, welches zu leiden imstande ist. Denn die Frage, welche gestellt bleibt, besteht darin, warum das Gefühl, welches dieses Wesen erfährt, eher die Form dieser affektiven Befindlichkeit als einer anderen annimmt.

Wie ließe sich hier nicht beobachten, dass sich alle Modalitäten unseres Lebens gemäß der Aufspaltung einer entscheidenden Dichotomie zwischen den als positiv erlebten Modalitäten (Eindrücke der Lust und des Glücks) und den negativ geheißenen Modalitäten (Eindrücke des Schmerzes und der Traurigkeit) verteilen? Auf diese Weise scheint unsere gesamte Existenz in ein affektives Werden hineingenommen zu sein, welches keineswegs unbestimmt ist, da es unaufhörlich zwischen Unbehagen und Befriedigung, Leid und Freude hin und her schwingt – wobei sich die Befindlichkeiten wie Verlangen und Gleichgültigkeit als eine Art Neutralisierung dieses ursprünglichen Hin- und Herschwingens darstellen. Wie ist von dieser Dichotomie Rechenschaft abzulegen, wenn sie ihre letzte Bedingung in uns selbst, in unserem Leben finden muss, da sie einer Art verborgener Regel gehorcht und nicht das bloße Ergebnis der Weltzufälle bildet?

Folglich ist die Phänomenologie des Lebens weiter zu befragen. Das Leben, so sagten wir, wird in sich selbst ankünftig. Nur im Leben kann man ins Leben kommen; in jenem ursprünglichen und absoluten Prozess, durch den es in sich selbst ankünftig wird, sich gegen sich selbst erdrückt; in dieser Selbsterprobung, welche sein ihm eigentümliches Wesen bildet, sich selbsterprobt. Doch ereignet sich keinerlei Erprobung als Selbsterprobung, wenn das Leben nicht in sich die Selbstheit (Ipseität) zeugt, in welcher es ihm gegeben ist, sich selbst zu erproben und sich seiner zu erfreuen. Insoweit wir hier nicht vom Begriff »Leben« sprechen, sondern von einem wirklichen, phänomenologisch effektiven Leben, ist auch die Ipseität, in welcher dieses wirkliche Leben dadurch in sich selbst kommt, dass es sich selbsterprobt, nicht nur der Begriff der »Ipseität«; es ist ein wirkliches, phänomenologisch effektives Sich (Selbst), in welchem das Leben, indem es sich effektiv selbsterprobt, sich an sich selbst offenbart, zum Leben wird. Mithin kein Leben ohne einen Lebendigen; ohne jenes lebendige Sich, welches jedes Leben insoweit in sich trägt, wie es sich selbsterprobt. Aber auch kein Sich ohne dieses Leben, worin

jedes Sich an sich selbst gegeben wird; außerhalb dessen keinerlei Sich möglich ist.

Dass das In-Sich-Kommen des Lebens die Ipseitität eines tatsächlichen Sich als die immanente Bedingung seines Vollzugs zeugt, ist ein originäres Faktum, dessen Wichtigkeit sich uns darlegen wird. Aber die Phänomenologie verlangt mehr. Sie verlangt, dass die Phänomenalität dieser Erprobung in sich selbst erkannt wird, wenn sie sich grundsätzlich von der Weltaußenheit unterscheidet, worin uns alles als »Ob-jekt« oder »Gegen-über« gegeben ist. Daher ist die rein phänomenologische Materialität des »Sich-Selbst-Erprobens«, welches jedem Leben und somit jedem lebendigen Sich eigentümlich ist, worin sich dieses »Sich-Selbst-Erproben« vollzieht, eine ursprüngliche Affektivität oder ein Pathos, wie wir von jetzt ab sagen werden. Insofern das Leben der Welt und seinem »Außer-sich« gegenüber fremd ist, mithin akosmisch und nicht-ekstatisch, haben wir von ihm gesagt, es sei unsichtbar. Hier sieht man, wie sehr das Unsichtbare nicht der antithetische Begriff der Phänomenalität ist und uns irgendeine Hinterwelt eröffnet, welche mit Träumen und Fäseleien ausgefüllt wäre, wie es unsere arme Welt zu denken beliebt, da sie ausnahmslos der Herrschaft des Objektivismus und Positivismus ausgeliefert ist. Indem das Unsichtbare zum ursprünglichen Wesen der Offenbarung zurückgeführt wird, verweist es auf die gewichtigste und unbezweifelbarste Wirklichkeit, nämlich auf jenes Pathos unseres Lebens, welches aus letzterem und aus uns das macht, was wir sind.

Insofern also die Affektivität die phänomenologische Wirklichkeit des Lebens in seinem »Sich-Selbst-Erproben« bildet, bleibt sie keineswegs unbestimmt. Nicht nur findet sich ursprünglich darin bestimmt, dass jedes »Sich-Selbst-Erproben« notwendigerweise jenes Sich in sich trägt, in dem es sich erprobt, so dass sich jede denkbar affektive Befindlichkeit als eine unzurückführbar einzelne oder individuelle Befindlichkeit darbietet, nämlich als diese oder jene, was die Zugehörigkeit zu einem solchen oder einem anderen Sich bedeutet. Vielmehr liegt hier in der Tat noch mehr vor, denn jede ursprünglich ipseisierte Befindlichkeit empfängt in ihrem besonderen affektiven Gehalt eine im eigentlichen Sinne affektive Bestimmung, welche ihr von der Affektivität als phänomenologischer Wirklichkeit des »Sich-Selbst-Erprobens« her zukommt, das jeglichem Leben eigentümlich ist. Und zwar auf folgende Weise.

In seiner pathischen Unmittelbarkeit ist das »Sich-Selbst-Er-

proben« ein »Sich-Selbst-Hinnehmen«, ein »Sich-Selbst-Ertragen«, ein »Sich-Selbst-Erleiden«, mithin ein reines »Leiden«. Dieses »Leiden« versieht alles, was seine Offenbarung vom Pathos her bezieht, jedes Gefühl, jede Form des Lebens, mit einer unübersteigbaren Passivität. Jedes Leben ist eine Passion, ein Leiden. Jede Befindlichkeit erprobt sich in dieser radikalen Passivität sich selbst gegenüber; sie macht die Erfahrung ihrer selbst als ein unwiderrufliches Ausgeliefertsein an sich selbst, um zu sein, was sie ist – für immer mit ihrem eigenen Gewicht beladen. Diese Erfahrung ist eine solch grundlegende Ohnmacht als jene Unmöglichkeit, sich selbst zu verändern; auf das Gefühl insofern nicht einwirken zu können, als in der Weise selber, wie es sich selbst gegeben ist, eine radikale Passivität herrscht, welche stärker als alle Freiheit ist. Somit gibt die Affektivität die Unbestimmtheit auf, welche aus ihr einen bloßen Begriff machen würde, denn im uranfänglichen Leiden, worin sich das Sich-Selbst-Empfinden des Lebens vollzieht, empfängt die Affektivität, welche ein solches Sichempfinden letztlich möglich macht, das Merkmal eines ursprünglichen Leids. Wie man sieht, stammt dieses nicht von irgendeinem äußeren Ereignis her, welches uns in der Art und Weise einer von außen kommenden Aggression träge; das Leid erfolgt nicht durch eine Fremdaffektion, durch eine Affektion seitens eines innerweltlich Seienden oder durch die Welt. Das Leid steigt aus der innersten Möglichkeit des Lebens selber empor; es gehört zu dem Prozess, worin das Leben in jenem radikalen und unumgehbaren Sinne so in sich kommt, dass sich jedes »Sich-Selbst-Empfinden« phänomenologisch in diesem uranfänglichen Leiden als »Sich-Selbst-Erleiden« vollzieht. Das Leiden ist eine ursprünglich phänomenologische Befindlichkeit des Lebens.

Nur von diesem allerersten Leiden aus ist jedes besondere Leid möglich. Alle Leiden, die zu jedem Augenblick in unserer Existenz als Folge feststellbarer Ereignisse oder ganz unvorhergesehen bzw. sogar als unverständlich hervorbrechen, all diese »Leiderfahrungen«, welche von der Psychologie jedes Mal als zufällige Tatsächlichkeiten behandelt werden, sind in ihrem verborgenen Ursprung nichts dergleichen. Es sind die zahlreichen Deklinationen dieses ursprünglich ersten Leidens und beziehen sich notwendigerweise darauf als ein Apriori, welches im Unsichtbaren des Lebens verborgen ist. Dass sie nur von diesem genannten Leiden aus möglich sind, will besagen: sie werden in ihm ankünftig und sind sich nur in ihm selbst gegeben. Aus diesem Grund haben wir, als wir beispielsweise in jedem

Schmerz dem darin enthaltenen Element reinen Leids begegnet sind, diese radikale Passivität als Pathos erkannt; das heißt die Unmöglichkeit, jenes unzerstörbare Band zu zerreißen, welches jede affektive Befindlichkeit insofern an sie selbst bindet, als es sowohl für ihre Affektivität wie für ihre Ipseität konstitutiv ist.

Was in der radikalen Passivität des Leidens und infolgedessen in jeder leidenden Befindlichkeit verwirklicht wird, mit anderen Worten in der Unmöglichkeit für das Leid, sich selbst zu entkommen, ist eben sein In-Sich-Selbst-Kommen, sein Sich-Selbst-Gegeben-Sein, sein durch sich selbst Ergriffen-Sein, sein in vollkommener Verbindung mit sich selbst Verwachsen-Sein, und zwar in jener Selbsterprobung, welche die Selbsterlangung, das Hervorbrechen des Gefühls in sich selbst im Genuss (*jouissance*) seiner selbst und in seiner Freude ist. Hier klärt sich uns die zweite phänomenologische Grundbefindlichkeit des Lebens auf. Wenn das Leben also im Erleiden in sich ankünftig wird, dann erfreut es sich seiner selbst auch in diesem Erleiden, indem es sich selbst erfährt oder erprobt. Die Ohnmacht des Gefühls, seine Ohnmacht, sich nicht von sich selbst befreien zu können, ist mit seiner Mächtigkeit identisch; es ist die gründende Vereinigung, worin das Leben mit sich selbst eins ist und sich selbst umschlingt; sein Eindringen in sich selbst, das Aufblitzen seiner ursprünglichen Anwesenheit im pathischen An-wesen des Lebens. Die Freude ist keine Folge dieser Parusie; sie kommt nicht nach dieser letzteren; das heißt nach dem Kommen dessen, was ankünftig wird, als eine »Verwunderung« vor dem Sein nach Art und Weise des platonischen *thaumázein* (Theaetetus 155, d2–5). Aus diesem Grund hat das Sicherfreuen oder Sichgenießen, von dem hier die Rede ist und wovon jede »positiv« genannte Befindlichkeit eine Modalisierung darstellt, nichts mit einer Stellungnahme vor dem zu tun, was bereits da wäre, anders gesagt mit einer Haltung gegenüber irgendeinem Ding, mit irgendeiner Begeisterung des Denkers oder des Philosophen. Dieser freudige Genuss gehört gleichursprünglich zur transzendentalen Möglichkeit des »Sich-Selbst-Erprobens«, welches für das Leben im verbalen Sinne von »leben« konstitutiv ist. In dieser Hinsicht handelt es sich ausdrücklich um eine genauso phänomenologisch gründende Befindlichkeit wie das Leiden, aus dem es hervorgeht und mit dem es identisch ist. Leiden und Genuss, Leid und Freude bilden und bezeichnen zusammen sowie ohne Unterschied in ihrer ursprünglichen Möglichkeit die Phänomenalisierungsweise des Lebens in seiner ihm eigentümlichen Phänomenalität, die Wirkatsächlichkeit seiner Parusie.

Die Einheit des Leidens und des Sicherfreuens in der Selbstankünftigkei des Lebens innerhalb seines Sich-Selbst-Erprobens kann man verstehen. Das Leiden ist ein Sicherfreuen, weil sich im Leiden und durch dasselbe das Sich-Selbst-Gegeben-Sein des Lebens, sein freudiges Sichgenießen vollzieht, denn die phänomenologisch effektive Verwirklichung dieses Leidens ist Genießen als Freude. Gleichweise beinhaltet das freudige Genießen in sich das genannte Leiden, insofern das Genießen als Freude sich im Sich-Selbst-Erproben des Leidens – und nur in diesem – verwirklicht. Somit lässt sich in der phänomenologischen Affektivität eines jeden denkbaren Lebens im verbalen Sinne von »leben« jene Affektivität oder vielmehr ursprüngliche Gleichzeitigkeit von Leiden und Sicherfreuen erkennen.

Die Gleichzeitigkeit des Leidens und Sicherfreuens im ursprünglichen Wesen des Lebens erklärt die Dichotomie der Affektivität, ihre rätselhafte Aufteilung zwischen den negativen und positiven Befindlichkeiten oder Gefühlen unseres Lebens. Ebenso wie die ersteren mit ihren zahlreich gegebenen Nuancen – der Unlust, des Unangenehmen, des Unbehagens, des Mühevollen bis hin zu den äußersten Formen des brennenden Schmerzes, des unerträglichen Leids und schließlich der Verzweiflung – ihre phänomenologische Möglichkeit im uranfänglichen Leiden finden, welches gleichzeitig mit zur Erprobung des Lebens gehört, ebenso sind gleichfalls die anderen, die positiv genannten Befindlichkeiten wie Gefühle mit ihren zahlreichen Abstufungen des Angenehmen, der Befriedigung, der Erfüllung, der Lust, der Freude des Glücks oder schließlich der Seligkeit im uranfänglichen Sicherfreuen als Genießen verwurzelt, worin sich das Leben in der Fülle seiner Anwesenheit erprobt, denn sie sind in der Tat nur die unterschiedlichen Arten und Weisen, durch die sich jenes In-Sich-Kommen des Lebens vollzieht.

Jedoch tritt mit der Unterschiedlichkeit all dieser Befindlichkeiten, Stimmungen und Gefühle eine Schwierigkeit auf, welche genau phänomenologischer Natur ist. Betrachtet man ein Befindlichkeitspaar, wo sich die Dichotomie wie beispielsweise von Schmerz und Lust ausdrückt, und nimmt man sie so, wie sie erlebt werden – erscheinen sie dann nicht nur als unterschiedliche, sondern sogar als gegensätzliche Erfahrungen? Wie lässt sich dann behaupten, dass zwei gegensätzliche Befindlichkeiten wie das Leid und die Freude trotzdem einem gemeinsamen Ursprung entstammen, nämlich dem einzigen phänomenologischen Wesen des Lebens?

Dieser Gegensatz, wie weiterhin eingewandt werden kann, ist so

entscheidend, dass durch ihn das menschliche Handeln überhaupt motiviert wird, welches in einer Anstrengung besteht, dem Schmerz zu entfliehen und die Lust oder Freude aufzusuchen. Eine solche Anstrengung verwirklicht sich spontan auf der unmittelbaren Ebene des Verlangens und Begehrens, deren Spannung eben auf die Verwandlung des ans Bedürfen gebundenen Unbehagens in seine Befriedigung abzielt, so dass eine positive Befindlichkeit eine negative ersetzt.

Aber hier zerstört sich der Einwand selber. Solange man jede affektive Befindlichkeit als eine getrennte und selbständige Wesenheit betrachtet, sieht man sich den größten Schwierigkeiten ausgeliefert, um zu verstehen, wie sie sich von sich selbst aus sowie durch sich selbst verändert und in die entgegengesetzte Befindlichkeit verwandelt, so wie ein Leid zum Glück führen kann. Was allerdings im bescheidensten Begehren sowie auch im menschlichen Handeln allgemein deutlich wird, ist gerade kein Addieren sich abzeichnender und jeweils in sich verschlossener Befindlichkeiten, welches eine Existenz wie die unsrige zu definieren vermöchte, sondern es ist in der Tat der ständige Übergang dieser Befindlichkeiten untereinander. Und dieser Übergang muss erklärt werden. Wenn gesagt wird, das Glück sei zerbrechlich, dann deshalb, weil es in sich selbst die apriorische und transzendente Möglichkeit trägt, sich in die gegensätzliche Stimmung des Unglücks zu verwandeln, und zwar von sich selbst aus sowie in gewisser Weise durch sich selbst. Wenn eine Verwandlung dieser Art wie zum Beispiel eine Depression bei jemandem in dessen Existenz eintritt, so ist es normal, die »Ursachen« oder »Motivationen« dazu in gewissen Traumata zu suchen und sich zu bemühen, auf diese letzteren einzuwirken. Aber die radikale Veränderung, welche in dieser Existenz geschehen ist, war trotz allem in sie als eine prinzipielle Möglichkeit eingeschrieben. Worin besteht diese? Wie kann sich ein Leiden in Freude verwandeln, oder das Glück in eine unauslöschbare Traurigkeit?

Das Leid kann sich in Freude umwandeln, weil das, von dem aus jede Form des Leids möglich ist (das uranfängliche Leiden, worin sich das Leben sich selbst gegenüber hinnimmt und erträgt), genau in dem besteht, worin es von sich Besitz ergreift, sich selbst erprobt und sich seiner im Genießen dieses Sicherfreuens erfreut. Gleichermassen kann sich jede Form des Glücks in Leid wandeln, weil das Sicherfreuen des Lebens niemals von dem uranfänglichen Leiden getrennt ist, worin dieses Leben in sich selbst kommt – von jenem Leiden, welches potentiell auf die verschiedenen Leidformen hin öffnet. In diesem ur-

anfänglichen Einsatz von Leiden und Sicherfreuen wird das geboren, was man Depression nennt, und genau dort wird sie auch wieder überwunden werden können. Diese ursprüngliche Verknüpfung des Leidens mit dem Sicherfreuen muss vertieft werden, wenn wir die rätselhaften Gesetze des phänomenologischen Lebens näherhin fassen wollen, welche sowohl das Kommen des Glücks wie auch des Unglücks in uns in Händen halten. Um dieses Vorhaben zu verwirklichen, werden wir die Depression unter ihrer äußersten Form betrachten, welche sie in der Verzweiflung annimmt, wobei wir voraussetzen, dass jede Depression in der Tiefe ihrer selbst Verzweiflung ist. Um diese Voraussetzung zu rechtfertigen, beziehen wir uns auf die großartige Analyse Kierkegaards in seinem Werk »Die Krankheit zum Tode«.

Erinnern wir hier an zwei Ergebnisse unseres Vorgehens, wobei das eine ausdrücklich genannt wurde, das andere implizit ist. Das erste Ergebnis, nämlich die Theorie der Zeugung der Ipseität eines wirklichen Sich als immanent phänomenologische Bedingung des »Sich-Selbst-Erprobens«, jedes möglichen Lebens, begründet nicht nur jene triviale Erkenntnis, wonach jede Depression *jemanden* betrifft – und kein anonymer, unpersönlicher, materieller, blinder und somit unbewusster Vorgang ist. Eine solch triviale Erkenntnis ist im Übrigen zur heutigen Zeit des materiellen Objektivismus und infolgedessen der »Subjekt«- und »Identitätskrisen« eine relative Feststellung, welche überall von der Philosophie, der Medienideologie, den Filmen und bis hin zu den Frauenillustrierten herausgestellt wird. Ohne Zweifel ist die Depression eine wirkliche Identitätskrise, aber nicht im Sinne eines Verschwindens und mithin der Abwesenheit von Identität. Vielmehr ist in der Verzweiflung, in der Depression, das Ich im Gegenteil mehr da als jemals sonst. Weil die Verzweiflung ihren Sitz im Leben hat und es betrifft, handelt es sich stets um eine Verzweiflung des Ich und darüber hinaus um eine Verzweiflung des Ich hinsichtlich seiner selbst, so wie Kierkegaard es mit außergewöhnlicher Kraft sagt: »Man verzweifelt nicht daran, nicht Cäsar geworden zu sein, sondern an diesem Ich, welches es nicht geworden ist.« Damit findet sich die Analyse von der Welt aus, woher alles zu kommen scheint, an das Sich zurückverwiesen, wo alles geschieht. Denn in Wirklichkeit verzweifelt man immer an diesem Sich, welches man selbst ist. Und genau dies lässt die Verzweiflung – das heißt jede Depression in ihrer Tiefe – in die Qual eintreten, welche die ihre ist.

Gerade diese Qual erlaubt es uns, das zweite Ergebnis unseres



Vorgehens besser zu verstehen; jene ursprüngliche Verknüpfung des Leidens mit dem Sicherfreuen, welche jedem Leben und jedem möglichen Sich gleichwesenhaft ist. Denn das Sich ist nichts anderes als ein Selbstverhältnis; aber ein Selbstverhältnis ist in der welthaften Außenheit unmöglich, da es nie ein äußeres Verhältnis ist. Was das Sich auf es selbst bezieht und so aus ihm ein Sich macht, ist die pathische Unmittelbarkeit des Lebens, eben jene ursprüngliche Verknüpfung des Leidens mit dem Sicherfreuen. Was bedeutet es dann für das Sich, an sich selbst zu verzweifeln? Das Sich wird sich selbst in der radikalen Passivität des »Sich-Selbst-Erleidens« gegeben, welches im eigentlichen Sinne sein Wesen bildet. In der Unmöglichkeit, diese Passivität zu überwinden, sich dem Gewicht seines eigenen Seins – der »Last der Existenz«, wie man sagt – zu entziehen, wird sein Leid geboren, welches mit der Erprobung dieser Last identisch ist. In diesem Leid und in der Struktur seines Leidens wird ein Wollen geboren, seinem Leid zu entgehen, sich von ihm los zu machen. Verzweifeln, »an seinem Selbst zu verzweifeln«, besagt daher, »sich seines Ich entledigen zu wollen, nicht mehr man selbst sein wollen«. Sich seines Ich zu entledigen, mithin das Band zu zerreißen, welches das Ich an es selbst bindet – dazu ist das Ich indessen nicht in der Lage. Sich von sich selbst zu trennen, bedeutet für das Sich, sich zu zerstören; aber diese Trennung von sich sowie diese Zerstörung seiner selbst ist unmöglich. Daher ist es oberflächlich zu sagen, der Verzweifelte zerstöre sein Ich, denn wie Kierkegaard festhält, »ist er zu seiner großen Verzweiflung [...] hierzu gerade nicht imstande« (1957, 73).

Die Unfähigkeit, worin sich das Ich befindet, um sich von sich selbst zu lösen, macht in der Verzweiflung das aus, was das Ich an dieses selbst gibt und aus ihm eine Erfahrung werden lässt. Die Verzweiflung ist eine Erfahrung, weil ihre Anstrengung, sich von sich selbst zu befreien, prinzipiell in ihr bleibt, denn sie ereignet sich in jener Sphäre radikaler Immanenz, wo das Leben sich selbst umschlingt, ohne sich jemals von sich selbst lösen zu können. Deshalb stößt das Wollen, sich von sich selbst zu befreien, welches der Verzweiflung eigentümlich ist, in sich auf den inneren Zusammenhalt seines Seins, auf das unzerstörbare Wesen des Lebens. Dies ist mithin der ungeheure Widerspruch, »der entsetzliche Widerspruch der Verzweiflung«. Die Verzweiflung ist die »tödliche Krankheit«. Indem er sich von sich selbst befreien will, möchte der Verzweifelte sterben; aber dieses Wollen ist widersprüchlich und gelangt nicht an sein Ziel. Sterben zu wollen, ohne jedoch zu sterben – seinen Tod so zu sterben,