

POLYLOGE

Materialien aus der Europäischen Akademie für biopsychosoziale Gesundheit Eine Internetzeitschrift für „Integrative Therapie“ (peer reviewed)

2001 gegründet und herausgegeben von:

Univ.-Prof. Dr. mult. **Hilarion G. Petzold**, Europäische Akademie für biopsychosoziale Gesundheit, Hückeswagen,
Donau-Universität Krems, Institut St. Denis, Paris, emer. Freie Universität Amsterdam

In Verbindung mit:

Dr. med. **Dietrich Eck**, Dipl. Psych., Hamburg, Europäische Akademie für biopsychosoziale Gesundheit,
Hückeswagen

Univ.-Prof. Dr. phil. **Liliana Igrić**, Universität Zagreb

Univ.-Prof. Dr. phil. **Nitza Katz-Bernstein**, Universität Dortmund

Prof. Dr. med. **Anton Leitner**, Department für Psychosoziale Medizin und Psychotherapie, Donau-Universität Krems

Dipl.-Päd. **Bruno Metzmacher**, Europäische Akademie für biopsychosoziale Gesundheit, Düsseldorf/Hückeswagen

Lic. phil. **Lotti Müller**, MSc., Psychiatrische Universitätsklinik Zürich, Stiftung Europäische Akademie für biopsychosoziale
Gesundheit, Rorschach

Dipl.-Sup. **Ilse Orth**, MSc., Europäische Akademie für biopsychosoziale Gesundheit, Düsseldorf/Hückeswagen

Dr. phil. **Sylvie Petitjean**, Universitäre Psychiatrische Kliniken Basel, Stiftung Europäische Akademie für biopsychosoziale
Gesundheit, Rorschach

Prof. Dr. päd. **Waldemar Schuch**, M.A., Department für Psychosoziale Medizin, Donau-Universität Krems, Europäische
Akademie für biopsychosoziale Gesundheit, Hückeswagen

Prof. Dr. phil. **Johanna Sieper**, Institut St. Denis, Paris, Europäische Akademie für biopsychosoziale Gesundheit,
Hückeswagen

© FPI-Publikationen, Verlag Petzold + Sieper Hückeswagen.

Ausgabe 15/2013

Marcel, Gabriel: Leibliche Begegnung

**Aus: Petzold, H.G. (1985g): Leiblichkeit.
Paderborn: Junfermann, 15-46***

* Aus der „Europäischen Akademie für biopsychosoziale Gesundheit“ (EAG), staatlich anerkannte Einrichtung der beruflichen Weiterbildung (Leitung: Univ.-Prof. Dr. mult. Hilarion G. Petzold, Prof. Dr. phil. Johanna Sieper, Hückeswagen <mailto:forschung.eag@t-online.de>, oder: EAG.FPI@t-online.de, Information: <http://www.Integrative-Therapie.de>).

Leibliche Begegnung

Notizen aus einem gemeinsamen Gedankengang

Gabriel Marcel †

In den Jahren 1964 bis 1973 hat *Gabriel Marcel* gemeinsam mit mir, dem jüngeren Freunde, versucht, die seinen Lebens- und Denk-Weg bestimmenden Probleme und Einsichten noch einmal zusammenzufassen und, wenn nicht systematisch, so doch methodisch zu ordnen. Aufgrund dieser Rekapitulation und zuweilen rigorosen Selbstkritik gelang es ihm, einige weiterführende Konsequenzen zu ziehen.

Der gemeinsame Gedankengang ist von der grundlegenden Unterscheidung des Körpers, den ich habe, vom Leibe, der ich bin, — *corps que j'ai/corps que je suis* — ausgegangen. Bald zeigte sich, daß eben diese Unterscheidung in sich außerordentlich problematisch ist; die phänomenologischen, epistemologischen und ontologischen Fragen, die sie aufwirft, sind nicht nur die philosophiegeschichtlich bedeutsamste Entdeckung *Gabriel Marcells*, sie verweisen in die Mitte jener „einen, entscheidenden Frage, um die sich alle Einsichten dieses langen Lebens kristallinisch ordnen“.

Die Gespräche wurden in beiden Sprachen, Deutsch und Französisch, geführt, dann aber aus Gründen terminologischer Deutlichkeit deutsch notiert. *Marcel* hat die Aufzeichnungen mehrfach überarbeitet, korrigiert und ergänzt. Vor seinem Tode autorisierte er diese Dokumentation als eine neue, deutsche Fassung seiner Gedanken.

Nachfolgend habe ich einige Stationen dieses gemeinsamen Gedankengangs zusammengestellt als Zeichen der Dankbarkeit *Gabriel Marcells*, in der er sich *Hubertus Tellenbach* freundschaftlich verbunden fühlte.

Hans A. Fischer-Barnicol

I.

Im Unterschied zum Wissenschaftler hat der Philosoph seine Gedanken selber zu denken und zu verantworten. Er kann sich nicht in ein unpersönliches oder gar entpersönlichtes Subjekt des Wissens flüchten, in eine imaginäre Position, von der aus irgendwelche abstrakten

Gesetze erlassen und schematische Urteile ausgesprochen werden können. Die besondere kritische Aufgabe der Philosophie besteht gerade darin, nachzuweisen, daß es einen solchen archimedischen Punkt, ein imaginäres Observatorium, von dem aus sich die Wirklichkeit wie ein beliebiger Gegenstand beobachten und analysieren ließe, nicht geben kann.

Philosophen, die in ihrer Eigenschaft als Philosophen urteilen, die sich mit ihrer gesellschaftlichen oder akademischen Funktion als Philosophen identifizieren, verdienen extremes Mißtrauen. Sie geraten immer wieder in Gefahr, im Zentrum ihrer eigenen Existenz eine Scheidung vorzunehmen, durch die ihr Denken unheilbar verstümmelt wird. Das dialektische Instrumentarium ihrer Überlegungen droht ganz für sich, nach seinen eigenen Gesetzen im Leeren zu spielen. Die wesentlichen Denker des letzten Jahrhunderts haben deshalb unermüdlich auf die Dialektik aufmerksam gemacht, durch die ein Philosoph gezwungen wird, sich selber zu übersteigen, sich als den bloßen Fachmann, den Spezialisten für Philosophie zurückzulassen. Denn das echte philosophische Denken beginnt mit dem existentiell Unbezweifelbaren.

Das Existierende als das Unbezweifelbare ist mit einem Bewußtsein seiner selbst verbunden. Dieses Bewußtsein ist durch nichts vermittelt und bedarf auch keiner Vermittlungen. Es ist ein Gewahrwerden. In ihm wird das Selbst wachgerufen, verwirklicht sich das „Ich bin“. Ich bin mir selber jedoch ein undurchdringliches, aller Anzweiflung in seine Wirklichkeit entrücktes Geheimnis. Als solches bin ich mein Leib. Das heißt, daß dieser Leib nicht wie ein Werkzeug betrachtet und gehandhabt werden kann; mein Leib ist nie Objekt unter anderen, sondern die Voraussetzung aller denkbaren und möglichen objektiven Verhaltensweisen und aller Wahrnehmungen im Objektiven. Er ist mein Leib und existiert als solcher nur für andere. Zwar leide ich an den Krankheiten und Gebrechlichkeiten meines Leibes, aber der Sinn dieses Leidens ist gerade die Erfahrung des Verwachsenseins mit dem Leibe. Dasein ist immer nur inkarniertes Sein.

Es ist mein Leib, der meine besondere und von keinem einzunehmende Form begründet, mich der Welt einzufügen. Inkarnation muß zugleich als eine geheimnishafte und erhellende Gegebenheit erkannt werden, die darin besteht, daß ich Leib bin. Insofern ist Inkarnation, wiewohl sie in der Geschichte der abendländischen Philosophie kaum bedacht wurde, Grund und Stütze aller denkbaren Metaphysik: die Entscheidung der Erkenntnis zur konkreten Philosophie. Denn existieren heißt eben inkarniert sein. Wenn ich das Wort existieren gebrau-

che, beziehe ich mich überhaupt nicht auf ein Objekt, sofern es nur als Objekt betrachtet wird, sondern auf meinen Leib, insofern dieser mehr und etwas anderes ist als ein Instrument, das heißt, insofern ich mich vom Leibe gar nicht trennen und unterscheiden kann. Wird dieser Leib, als der ich inkarniert lebe, objektiviert, so erscheint mein Körper, das Mißverständnis des Leibes. Dieser Körper kann, wie die imaginäre Seele, die ihn informieren soll, in beliebiger Weise objektiv betrachtet, klinisch untersucht und chirurgisch amputiert werden. Diesen Körper habe ich; ich bin aber mein Leib.

Da mein Leib auf keine Weise Objekt abstrakter Kenntnisnahme werden kann, stigmatisiert die Verbindung zwischen dem Leibe und mir selbst als dem denkenden Ich des cartesianischen *cogito* mein Einbezogensein in die Welt; als Leib bin ich in geheimnisvoller Weise immer schon auf alles, was da ist, bezogen. Ich bin leibhaftig der Welt verwachsen. Die Inkarnation: die Situation eines Wesens, das sich leibhaftig erscheint, ist deshalb die zentrale Gegebenheit der Metaphysik. Sie stellt eine Ursituation dar, die, streng genommen, überhaupt nicht beherrscht, gemeistert, nicht einmal analysiert werden kann. Sie ist eine Gegebenheit, durch die der Bestand der Tatsachen, die Begegnung mit den Objekten und jede innerhalb der Objekt-Subjekt-Spaltung mögliche Leistung des Denkens und der Technik erst möglich werden. Inkarnation als solche entzieht sich der Objekt-Subjekt-Spaltung, ist ihr transzendent. Deshalb kann es keine Definition des Seins oder Daseins geben, denn Definitionen sind nur im Schema Objektivität — Subjektivität möglich.

Da die Objektivität per definitionem gleichsam der Ort ist, in dem das dialektische Denken sich entfaltet und von dem aus es von Frage zu Antwort fortschreitet, bedeutet das Existenzurteil (*jugement d'existence*) den Bruch mit der dialektischen Möglichkeit. Zur Existenz eines Wesens habe ich nur durch eine Art unmittelbare Gewißheit Zugang, die wesentlich nicht von derjenigen unterschieden ist, durch die ich selber existiere. Die Subjektivität übersteigt die Objektivität oder, wenn man will, sie ist deren Paroxysmus. Dabei gilt es zu beachten, daß ich mir einen lebendigen Leib nur vorstellen kann als einen Leib von jemandem, der geboren worden ist, aufgewachsen ist, möglicherweise geheiratet hat, Vater oder Mutter von Kindern ist, sterben wird, kurzum, der eine Lebensgeschichte sein eigen nennt. Mit der Leiblichkeit ist immer die Geschichtlichkeit gegeben.

Zugleich aber — und dies ist eine andere, ebenso unbestreitbare Dimension leibhaften Daseins — verbindet uns der Leib allem, was wir zur Hand nehmen, anrühren, halten und haben können; im Leibe ist

das Haben, das unsere phänomenologischen Analysen so rigoros vom Sein unterschieden haben, verankert. Der Leib ist die Wurzel des Habens und die Bedingung jedes dinghaften Besitzes. Trotzdem ist und bleibt er unverfügbar. Hier bricht die abgründige Zweideutigkeit der Leibhaftigkeit auf, die nun in der Tat — mein anfänglicher Verdacht gegenüber diesen Möglichkeiten der deutschen Sprache bestätigt sich jetzt — durch die auf deutsch mögliche Unterscheidung zwischen dem Körper, der ich bin: dem Leibe — und dem Körper, den ich habe, unklar zu werden droht. Daß es möglich ist, zwei Worte einzusetzen und als Begriffe zu bestimmen, erleichtert zwar das Verständnis der verschiedenen Aspekte, unter denen gefragt und gedacht wird, bringt aber in Gefahr, deren innere Verschränkung außer acht zu lassen. Das Zugleich von Leibsein und Einen-Körper-Haben bleibt unter Umständen undeutlich. Dieses Zugleich steht aber in Frage. Es läßt sich in der deutschen verbalen Unterscheidung nur etwas mühsam formulieren: indem ich Leib bin, habe ich einen Körper — aber zugleich verfüge ich nur scheinbar über diesen Körper, eben weil ich Leib bin.

Das wird deutlicher im Problem des Selbstmörders: er meint, über seinen Körper, den er wie eine Hülle als quälendes Anhängsel betrachtet, verfügen zu können. Er will dieses irdene Gefäß zerbrechen, diese Last abwerfen. Aber indem er versucht, sich zu töten, sich zu entleiben, wie es heißt, stürzt ihn dieses Verfügenwollen über den Körper in die Unfähigkeit, über diesen Körper zu verfügen: womöglich wird er wider Willen gerettet und findet sich wieder, ans Klinikbett gefesselt, noch immer leibhaftig, in wütender Verzweiflung. Nach wie vor hat er diesen Körper, dem er — und mit ihm der Welt, an die ihn dieser Körper kettet, zu entfliehen trachtete.

So erscheint uns der Körper als die Grundform des Habens. Was ich habe, habe ich durch ihn, kann ich allein erfassen, weil ich einen Körper habe. Wie alles Habhafte kann mich mein Körper tyrannisieren und entmachten. Stets bin ich ihm und seinen Schmerzen ausgesetzt, immer in Gefahr, mich an ihn zu verlieren, mich in ihm, dem ich auf rätselhafte Weise anhafte, aufzulösen. In dem Maße, in dem er ein Haben bedeutet, frißt er mich auf wie alle Besitztümer, die irgendwie an ihm angebracht, aufgehängt, festgemacht sind. Schließlich lande ich — so heißt es schon im *Journal Métaphysique* — im nackten Widersinn: da ist mein Körper, ein Objekt unter anderen und wie alle anderen, und ich — bin nichts. Nun wählt der Idealismus die Ausflucht, ich sei eben der Akt, der die objektive Realität dieses meines Körpers setze. Ich fürchte, das ist nichts als ein Taschenspielertrick. Zwischen dieser Art von Idealismus und einem schieren Materialismus

besteht nur ein Unterschied, der kaum zu bemerken ist. Womöglich wird er nur behauptet oder eingebildet.

Die langwierige, oft recht mühselige Aufklärungsarbeit, die das Metaphysische Tagebuch beschreibt, ist hier nicht in allen Reflexionen und gelegentlichen Abschweifungen wiederzugeben; gerade die Umwege haben sich späterhin als notwendig erwiesen, immer wieder kommt der Gedankengang auf die entscheidende Ausgangsfrage zurück. Nun, im Positiven, läßt sie sich noch schwieriger klarstellen als zuvor im Negativen: galt es erst einmal, die Betrachtungsweise des Körpers als eines Instruments einzugrenzen und in ihrer Unzulänglichkeit zu zeigen, so ist nun die Aufmerksamkeit auf die Tatsache zu richten, daß ich, wiewohl ich einsehe, daß mir meine leibhafte Existenz dadurch nicht verständlich wird, doch tagtäglich mit meinem Körper umgehe, als sei er nichts anderes als ein Instrument, und ihn — zum Beispiel medizinisch — unter bestimmten Bedingungen auch gar nicht anders betrachten kann, es sei denn als Gegenstand, der mir seltsamerweise zur Verfügung gegeben ist. Eben diese Bedingungen, unter denen ich, wie es scheint, tatsächlich meinen Körper *habe*, wären genau zu bestimmen. Wodurch werden sie geschaffen, ermöglicht, hergestellt?

Der Leib ist also die Wurzel des Habens, wiewohl er *kein* Gegenstand ist, den ich *habe*. Er ermöglicht jede Form des dinghaften Besitzes, wiewohl er selber nicht zu besitzen und nicht verfügbar ist. Wenn ich mich selber töte, ergibt sich aus diesem Versuch, über meinen Körper zu verfügen, im Tode lediglich die absolute Unfähigkeit, über mich selber zu verfügen. Leibhaft bin ich mir selber gegeben, ohne die Möglichkeit zu haben, diese Gabe auszuschlagen. Leiblich bin ich mir selber ein Geheimnis.

In diesem Lichte wird verständlich, daß einem Denken, das diese konkrete Offenheit zum unabschließbar Konkreten, damit auch die Verwundung durch den *Biß des Realen* nicht aufweist, die kritische Disziplin und die eigentliche philosophische Würde abgesprochen werden muß.

II.

In gewisser Weise gilt das gleiche für unser inneres Erleben. In Wirklichkeit ist nichts so kompliziert und vieldeutig wie die Beziehung, die mich mit mir selber verbindet. Durch eine ärgerliche Vereinfachung der geistigen Realität konnten Philosophen lange Zeit diese Verbindung, die das Ich zu sich selber unterhält und die, tiefer betrachtet, das Ich als solches erst konstituiert, unter dem Gesichtspunkt der Identität

zu denken versuchen. Es handelt sich in Wahrheit in mir um ein geistiges Gemeinwesen, das fähig ist, ebenso vielfältige, ebenso abgestufte Formen anzunehmen wie die soziale Gemeinschaft selber. Ich kann mit mir selber wie ein Liebhaber, wie ein Freund, wie ein Bruder, aber auch mißtrauisch und feindselig wie der ärgste Gegner umgehen. Solange diese verschiedenen Modalitäten des Mit-sich-selbst-Seins gar nicht untersucht worden sind, bleiben die Wirklichkeiten der Seele ein Rätsel.

Könnten die Konsequenzen dieser Überlegung hier ausgeführt werden, so würde deutlich, daß die meisten psychologischen Theorien in einer verwunderlichen Naivität von kritisch überhaupt nicht reflektierten Annahmen ausgehen, z. B.: daß es nämlich so etwas wie ein Ich gäbe, dem irgendwelche Fähigkeiten oder Unfähigkeiten, normale oder vermeintlich anormale Eigenschaften zukommen sollen. Dieses imaginäre Ich, das sich phänomenologisch überhaupt nicht auffinden läßt, soll Neurosen, Psychosen, Komplexe „haben“. Sofern man den psychologischen Theorien Glauben schenken darf, erklären sich diese Krankheiten, die das Ich „hat“, zumeist aus einem unregelmäßig oder ungeschickten Umgang mit dem vermeintlichen Instrumentarium psychischer Kräfte und Vermögen. Bringt man den Leuten durch etwas Aufklärung und analytische Freiübungen bei, wie sie „richtig“ mit ihren Trieben und Regungen und unbewußten Kräften umgehen können, soll ihr Leben wieder in Ordnung kommen. Absurd an diesen Vorstellungen, von denen die meisten psychologischen Theorien ausgehen, ist vor allem, daß sie eine in der abendländischen Metaphysik leider vorherrschende Einbildung: daß nämlich eine abgelöste Innerlichkeit die instrumentell verstandene Äußerlichkeit, eine imaginäre Seele einen abstrakten Körper handhaben könne, ins innere Erleben des Menschen projizieren. Damit werden die Aporien lediglich verdoppelt.

Das gilt, mutatis mutandis, für alle psychologischen Theorien oder Kategorien oder Begriffe oder — wie man wohl richtiger und ehrlicher sagen sollte: Vorstellungen, die sich räumlicher Assoziationen bedienen. Vorstellungen sind es, nichts anderes, mit denen man „tiefen“-psychologisch die Dimensionen seelischen Erlebens raumhaft verständlich machen möchte als Vorgänge in einem „Unter“- oder gar „Über“-Bewußtsein oder schlichtweg im Un-Bewußten, das wie eine Region schmutziger, trister Vorstädte die City des Bewußtseins, die Zitadelle des Ichs umgibt. Jeder von uns nennt dann, solchen Vorstellungen zufolge, ein recht düsteres, beängstigendes Kellerchen sein eigen, in dem sich lediglich der Psychoanalytiker, der gelegentlich mit

seiner Taschenlampe hineinleuchtet, etwas auskennt. Sobald räumliche Vorstellungen in unser psychisches Erleben projiziert werden, ohne mit kritischen Warnungen versehen zu sein, gerät auch und gerade die scharfsinnigste Analyse in Gefahr, illegitim zu objektivieren und sich letzten Endes ins Absurde zu verlieren.

Daß sich solche „Tiefen“-Psychologie dann gern den himmelblauen Mantel eingeweihter Gnosis umwirft, ist übrigens nur zu verständlich; gnostisches Bescheid-Wissen versucht eben den Aporien zu entkommen, und sei es ins Absurde, weil es das Unerkennbare, das Geheimnis, nicht zu ertragen und nicht anzuerkennen vermag. Ließ sich schon das obligate Leib-Seele-Problem im Zuge der Geschichte abendländischen Denkens nicht aufklären, weil es vom Ansatz her falsch gestellt war, so werden nun auch alle psychologischen Fragen unaufklärbar, wenn sie von der Abstraktion eines Ich aus gestellt werden, dem seelische Fähigkeiten objektiv wie Instrumente gegeben sein sollen.

Demgegenüber hat Philosophie darauf aufmerksam zu machen, daß alle fiktiven Absonderungen einer abstrakten Subjektivität von einer nicht minder abstrakten Objektivität der inneren Spaltung des menschlichen Selbstbewußtseins und Selbstverständnisses entsprechen. Wird das Leibsein zum Körperhaben objektiviert, zerfällt die innere Einheit des Wesens, die wir Seele nennen, gleichermaßen in ein unauffindbares, sich selbst lediglich postulierendes und behauptendes Ich und in verschiedene Fähigkeiten, die ihm als psychische Vermögen zugeschrieben werden. Äußere und innere Entgegensetzungen rufen sich wechselseitig hervor. In ihnen wird die Existenz wie das Konkrete undenkbar.

Denn nur unzerspalten, als sich innen wie außen, physisch, psychisch wie geistig — gleichsam dreidimensional — entfaltende Einheit leibhafter Präsenz ist Existenz zu erfragen. Mit diesem ihrem leiblichen Einbezogensein in Natur und Welt wird auch die Wirklichkeit selber als das konkrete Ganze undenkbar. Das gilt gleichermaßen für alle sozialen Beziehungen. Sie können nur funktional als Relationen oder Interaktionen für sich bestehender abstrakter Wesenheiten erfaßt und interpretiert werden, solange dieses zu Grunde liegende Einbezogensein der Existenz als Leib nicht erkannt und verstanden worden ist. Dies zwingt zu weitreichenden methodischen Konsequenzen, unter anderem zur kritischen Relativierung der Möglichkeiten, aber auch zur unnachgiebigen Aufklärung der Gefahren, die durch die psychologischen und soziologischen Wissenschaften heraufbeschworen werden. Denn indem sie sich als Wissenschaften nach dem Vorbild der exakten Naturwissenschaften zu entwickeln und zu verstehen suchen, indem

sie also objektivieren, verstellen sie die Realitäten, nach denen sie fragen. Sie müssen den ontologischen Grund der seelischen und sozialen Wirklichkeit außer acht lassen, um die psychischen und sozialen Phänomene als Gegenstände betrachten zu können.

Mehr noch: Sobald ihre in vorgefaßten und deshalb immer der Relativierung bedürftigen Perspektiven gewonnenen Einsichten für normativ gehalten und anerkannt werden, verfälschen und verderben diese Wissenschaften, indem sie sozialen und politischen Einfluß gewinnen, das Selbstverständnis und das Verhalten der Menschen. In dem Maße, in dem sie die Fiktion erwecken, überschaubar und verfügbar könne werden, was wesentlich undurchschaubar und unverfügbar ist, werden diese Wissenschaften zum Symptom der Krankheit, die sie zu heilen vorgeben.

III.

Was mir aus den vielfältigen Reflexionen des *Journal Métaphysique* über diese Problematik nach wie vor gültig zu sein scheint, ist die simple Feststellung, daß ein Instrument nur von einem Vermögen gehandhabt werden kann, das als solches nicht instrumental verstanden werden kann. Alles, was ich handhabe, setzt die Hand voraus, die es halten und manipulieren kann. Alles Instrumentelle setzt etwas voraus, was nicht instrumental zu denken ist. Denn betrachte ich diese Hand selbst wiederum als bloßes Instrument, überantworte ich mich einem Regreß ad infinitum, der zuletzt denjenigen, der das Instrument handhabt und beherrscht, unauffindbar werden läßt. Als Instrument ein möglicherweise reich differenziertes oder registriertes Organon ohne Organisten.

Daraus läßt sich schließen, daß alle Vermittlung auf Beziehungen, auf ein Bezogen-Sein, vielleicht läßt sich sagen: auf ein Einvernehmen angewiesen ist, das keiner Vermittlung bedarf. Wie differenziert sie sich auch entfalten, alle Modi der Kommunikation setzen etwas voraus, das der Telepathie ähnlich ist. Der Telepathie als wirklicher Sym-pathie. Je mehr sich nun die Mittel der Kommunikation in den Vordergrund drängen, desto weniger kommt jenes unvermittelte Einvernehmen, das allen Mitteilungsmöglichkeiten zugrunde liegt, zum Vorschein. Die Mittel überwiegen und verdecken. Was sich nicht vermitteln läßt und auch gar keiner Vermittlung bedarf: das spontane Gewahrwerden erstickt in den Vermittlungen.

Selbstverständlich, dies gilt in besonders deutlicher Weise für die Sprache als Medium oder Organ der Vermittlung: sie teilt nichts mehr

mit, wenn sie nur noch und nichts anderes mehr als Vermittlung ist; ohne Schweigen würde sie verstummen bzw. sich ins bedeutungslose Wortgeräusch verlieren.

Das gilt auch nicht nur im konkreten Erleben, in dem sich Menschen, je mehr sie sich auf das Mittelbare einlassen, des Unmittelbaren entwöhnen. (Auch hier ist die merkwürdige Beziehung zwischen Sich-Verlassen und Sich-Einlassen-Auf ... zu dem, was eben dadurch Macht über mich gewinnt, zu beobachten.) Es gilt vor allem theoretisch. Denn theoretisch — und ich zögere nicht zu erklären, daß sich in dieser Problematik u. a. entscheidet, ob im Ernst von Theorie gesprochen werden darf, ob Theorie möglich ist oder lediglich die Methode, mit der sie von den Wissenschaften, vom Positivismus nur zu gern verwechselt wird — theoretisch stellt die Mißachtung des unvermittelten, durch nichts zu vermittelnden und, wie gesagt, auch keiner Vermittlung bedürftigen Gewährwerdens eine grobe Fahrlässigkeit dar. Nur kritiklose Unaufmerksamkeit vermag von Vermittlungen zu reden, ohne reflexiv des Unvermittelbaren gewahr zu werden. Für ein aufmerksames Denken ist das unstatthaft, weil es undenkbar ist.

In diesem Sinne müßte eine *Theorie der Medizin* oder, wie es gelegentlich formuliert wird, eine *Anthropologie der Heilkunde* im Unvermittelten einsetzen. Im Unbezweifelbaren — im Gewährwerden des Leibes. Sie müßte den Mut aufbringen, wirklich Theorie zu sein. Gerne würde ich in diesem Sinn mit Ärzten wie *Tellenbach* oder *Kimura* zusammenarbeiten, sofern sie nicht davor zurückschrecken — aus übrigens nur zu verständlichen Gründen — metaphysisch und, was die seelischen Phänomene angeht, wahrhaft metapsychisch und metapsychologisch zu denken. In diesem Sinn hat, glaube ich, *Bergson* das Wertvollste, was er gesagt hat, in Richtung auf eine sach-, d. h. wesensgemäße Psychologie gesagt. Selbstverständlich, der strikte oder gar fanatische Antipsychologismus, in dem sich manche Philosophen gefallen, ist verräterisch und ungerecht. Andererseits scheint mir jedoch in dem, was psychologisch bislang zum Besten gegeben wurde, das eigentliche Thema der Psychologie ähnlich undeutlich zu bleiben wie der Leib in der Physiologie. Und das dürfte auch auf die nämliche Ablendung eines für alle Psychologie, die diesen Namen verdiente, fundamentalen Problems zurückzuführen sein: auf die Weigerung, Sterblichkeit und Tod zu bedenken; auf die Befangenheit gegenüber den unbestreitbaren Phänomenen der sog. Parapsychologie, deren theoretische Bedeutung deshalb gar nicht wahrgenommen werden kann. Das ist beklagenswert. Denn ohne Metapsychologie ist eine psychologische Theorie womöglich gar nicht zu entwerfen.

Wie Anwesenheit erfahren wird und worin, wodurch sie sich zu erkennen gibt — diese Vorfrage bleibt auf diese Weise dunkel. Wenn nun atmosphärische Phänomene die Aufmerksamkeit gewinnen, die sie verdienen, wenn Psychiatrie sich zur Anerkennung des „Zwischen“ bereitfindet, aus dem sich ein jeder von uns empfängt, um zu sich selbst zu kommen — so dürfen diese Probleme nicht psychologisch verstanden werden. Im einen wie im anderen Fall erkundigt man sich, wenn ich recht verstanden habe, nach dem Leib. Das Atmosphärische ist wesentlich Ausstrahlung des Leibes, und im Unterschied zum Körper-Haben, das sich gleichsam isoliert, erschließt sich das Leib-Sein dieser Sphäre des „Zwischen“, ja, es konstituiert sich in ihr.

Nicht zuletzt daraus ließe sich dann auch bestätigen, was *Kimura* zum „therapeutischen“ Gespräch bemerkt, das er meines Erachtens mit Recht ablehnt. Die japanische Sensibilität spürt hier durchaus richtig, daß die Spontaneität möglicherweise verletzt wird, durch die im Gespräch in wechselseitiger Unbefangenheit und ungefiltert durch Reflexionen Austausch, Teilnahme, Begegnung eintreten können. Absichtslos — auch im Therapeutischen. Dies sollte doch zum Selbstverständnis des wirklichen Arztes gehören, daß allen seinen diagnostischen Reflexionen und therapeutischen Anstrengungen ein spontanes Gewährwerden des anderen Menschen voraus und zugrunde liegt, dank dessen wir immer schon, gleichsam ursprünglich, jedenfalls stets unwillkürlich beim anderen sind, mit ihm, für ihn da. Aus dieser Teilnahme, dieser Fähigkeit, sich auf den Anderen rückhaltlos einzulassen und sich im Mit-Sein mit ihm zu entdecken: daraus ergibt sich doch alles ärztliche Tun.

Mir scheint auch evident zu sein, daß eine solche philosophisch-ärztliche Anthropologie dazu beitragen könnte, jene „Beziehung“, die mich mit mir selbst verbindet, aufzuklären, weil sie zugleich dazu verhilft, mich als einbezogen und eingebunden in das zu bestimmen und zu verstehen, was meistens völlig abstrakt heutzutage „die Gesellschaft“ genannt wird. Ich weiß nicht, was soll das bedeuten ... ich kenne „die Gesellschaft“ nicht. Ich kenne Familien, Freundeskreise, Wohngemeinschaften, Gemeinden, Betriebsgruppen, Belegschaften, Vereinigungen etc. — aber das sind so vielfältig strukturierte Gesellschaften, daß mir der Singular dieses Wortes Gesellschaft nahezu ohne Inhalt zu sein scheint. Wie ehemals das Sein, meinethalben auch das Seyn, dünkt mich dieser Begriff ebenso umfassend wie leer. Dies vorausgesetzt, vermag ich nicht einzusehen, wie es möglich ist, psychisches Erleben aus seinem sozialen Kontext zu lösen, also in einem strikten Sinn Individual-Psychologie zu treiben. Auch dies wäre eine

Abstraktion der Unaufmerksamkeit. Insofern hat jede Psychologie stets Sozialpsychologie zu sein. Die pathologischen Erscheinungen treten nur in der Beziehung eines Menschen zu anderen auf, als Störungen seiner sozialen Situation, genauer gesagt: seines *Einbezogenseins*. Die sog. seelischen oder geistigen Störungen lassen sich samt und sonders als Störungen, als Zerfall oder gar als Entzug des „Zwischen“ verstehen.

Dies sind nur vorläufige Hinweise, aber doch mehr als Vermutungen; Aufgaben künftiger Forschung. Gerade die ärztliche Praxis kann ihr den Weg weisen. Sie kann darauf aufmerksam machen, daß im spontanen Dabeisein, in offener, wacher Anwesenheit ein zugrundeliegendes Beisammen-, ein Mitsammensein, das Mit-Sein enthalten ist und erfahrbar wird, ein Moment der Inkorporation mit dem Anderen, bei dem ich bin. Präsenz steht in Beziehung. Anwesenheit ist nicht für sich selbst da. Ich bin, indem ich immer schon dem Anderen verbunden und der Gemeinschaft anderer Menschen einbezogen bin; Gesellung, Gemeinsamkeit, Beisammensein wird dann nicht mehr als Funktion zwischen Individuen verstanden, die negative Konflikte aufweist und positiv geregelt werden müßte — sondern als Grund der Existenz selber.

In diesem Sinn ist den heutigen sozialen Theorien und vermeintlich modernen Soziologien entgegenzuhalten, daß sie philosophisch im 19. oder gar im 18. Jahrhundert verwurzelt sind. Tendieren sie nun nach rechts oder nach links, sie denken reaktionär. Der Mensch, den sie kennen, ist nicht eigentlich, vom Grunde seiner Existenz her, beim Du; ein *mit* anderen lebendes Wesen, das nicht nur metaphorisch „Wir“ sagt. Er ist, als solcher bestätigt oder kollektiviert, ein Individuum für sich — im Konzept des deutschen Idealismus.

Gerade die Erkrankung eines Menschen läßt deutlich werden, daß er als der Einzelne, der leidet, nicht nur auf andere angewiesen, sondern immer schon in Gemeinschaft ist. Das Mit-Sein ist ursprünglich. Das menschliche Selbst ist nicht nur nicht ablösbar; es ist vielleicht nichts anderes als dieses Beim-Anderen-Sein. Psychische Erkrankung ist darum immer auch in irgendeiner Weise soziale Krankheit. Interpretationen der sog. Geisteskrankheiten im Sinne des Idealismus sind stets falsch.

Angesichts dessen gibt ein Terminus wie Sozial-Psychologie nicht mehr als eine Verlegenheit zu erkennen. Würde nur verstanden, was der Leib ist, könnte Psychologie stets als Sozialpsychologie verstanden werden; ich möchte sogleich hinzufügen: dann müßte Soziologie auch immer Aufschluß über das seelische Erleben bieten als Lehre von den

Formen und Funktionen der Kommunikation oder Kommunion, in der sich die Existenz des Einzelnen erfährt und verstehen kann.

Andererseits sei nicht verschwiegen, daß beinahe alles, was vom buddhistischen Denken zu dieser Problematik mit oft verwunderlicher Präention geäußert wird, mir unzureichend zu sein scheint. Ich werde den Verdacht nicht los, daß da einfach unernst gesprochen wird. Was vom Nicht-Ich gesagt, wie eine ominöse Ich-Losigkeit proklamiert wird, verrät wenig Verständnis der Problematik, aber eine überraschende Selbstsicherheit in der Diagnose abendländischer Ichhaftigkeit. Als ließen sich mit solchen Wörtern alle Rätsel lösen, verschreibt man uns Paradoxien als Medikament. Vermutlich ergibt sich dieser peinliche Eindruck, weil Hinweise, die ein erfahrener Meister seinem die mystische Erfahrung suchenden Schüler gibt, als philosophische Termini mißbraucht werden. Man überträgt einfach Sprachbilder aus dem intimen Dialog in das offizielle, öffentliche Gespräch philosophischer Vergewisserung, in dessen kritischen Reflexionen die bloße Negation einer Sache, von der man nicht weiß und nicht wissen kann, was sie ist, schlechterdings keinen Sinn ergibt. Insofern ärgert mich die Rede, um nicht zu sagen das Gerede, vom Nicht-Ich — als ob man zu sagen wüßte, was dieses Ich in seiner nahezu unauffindbaren Lichtlosigkeit denn sei. Die Negation dieses Unkenntlichen mag meditativ gelegentlich auf die Sprünge helfen, philosophisch erklärt sie nichts. Vielmehr läßt sie auch das wenige, worin sich dem Wort „Ich“ ein unbestreitbarer und unaufgebbbarer Sinn verbindet, undeutlich werden; Aussagen wie „ich erkenne“, „ich liebe“, „ich vertraue“, „ich glaube“ oder auch „ich verantworte dies“, „ich bereue“, die doch nicht nur Vordergründiges bedeuten, entspringen einem Bereich, in dem das Ich nicht ersetzt werden kann und nicht gelehnet werden darf.

Selbstverständlich ist das Ich nicht ursprünglich — hierzu ließe sich wohl aus der Kinderpsychologie viel lernen. Aber das Heranwachsen, das Reiferwerden führt dann in diese Welt der Beziehungen zwischen den Einzelnen. Der Zustand zwischen Mutter und Kind, wie innig er sein mag, nach der leiblichen die noch jahrelange, gleichsam intra-uterine Geborgenheit der Seele, muß überwunden werden. Diese seelische Abnabelung schmerzt, ist aber notwendig. Auch das Heimweh nach jenem verlorenen Paradies muß überwunden werden. Der Einzelne hat sich anzunehmen.

Auch dieses kindliche Inne-Sein ist ein Zustand *vor* dem Zwischen, im „Vor-Zwischen“, wie es *Kimura* anzudeuten versucht. Distanz und damit der Raum haben sich noch nicht aufgetan. Dieser Zustand gehört nicht zum Körper, aber zum Leib, zu seiner „Geschichte“ als

Zeit-Gestalt. Und in gewisser Weise ließe sich wohl auch soziologisch ein Vor-Zwischen denken und aufdecken.

Diese Zustände sind vorgängig und liegen gewiß der Ausbildung des Zwischen zugrunde. Jedoch nicht als innigere Vorformen in paradiesischer Unschuld. Das Heimweh nach ihnen trägt. Wenn ich überhaupt verstehe, was mit einem Vor-Zwischen gemeint ist, scheint es mir im Zwischen zur Entfaltung zu gelangen. Es büßt jedoch in der Entfaltung seine Ursprünglichkeit nicht ein. Es erschließt sich in der artikulierten Beziehung, im verantwortlichen, gewissenhaften Mit-Sein. Dieses gleichsam offene (und auch öffentliche) Geheimnis kann sich nur ausbilden und klar werden, wenn — wie wenig ursprünglich das Ich auch ist — der Einzelne als Ausgang der Subjektivität, dieses Ich als unersetzlicher Ansatz akzeptiert wird. Sonst bleibt die konkrete Situation unartikuliert. Die Existenz bleibt diffus — ohne Tragik, ohne Verantwortung. In einer scheinbaren Unschuld büßt sie mit der Möglichkeit des Mit-Seins auch die der Freiheit ein.

Wie vorläufig alle Philosophie bleiben muß, die vom cogito ihren Ausgang nimmt, glaube ich zu wissen. Und ich zögere auch nicht einzugestehen, daß mit jener Entfaltung noch nicht alles erreicht ist. Darüber hinaus ist in einem religiösen Sinn das „Wir“ zu denken, das philosophisch allenfalls angedeutet werden kann. Philosophie ist wie Sand, in dem eine Quelle versickert ... alles, was sich ursprünglich ereignet und ins Transhistorische mündet ... Musik läßt mir in diesem Sinne das „Wir“ viel deutlicher werden. Doch wie dem auch sei — in keinem Fall schließen die Betroffenheit, das Beisammen-Sein, die Intimität des Mit-Seins den Abstand aus. Ich werde nicht eingeschmolzen — sondern eingefordert, gerufen, bestimmt, vielleicht sogar erwählt und geliebt.

Entscheidend für die Richtigstellung unseres Problems dürfte sein, daß wir versuchen, jene raumhaften Vorstellungen von einer „Innensphäre“ gegenüber der „Außenwelt“ zu überwinden. Das heißt: Psychologie wie Soziologie sind als Disziplinen in jenen metaphysischen Horizont zu verweisen, in dem ihr „Gegenstand“, der Mensch, sich befindet — als Seele und zugleich als Wesen in Gemeinschaft. Deshalb beharre ich darauf, daß die Sprache und die Kategorien einer korrekten Psychologie aus der Metapsychologie gewonnen werden können, wie erst Metasozioleogie lehren könnte, die Formen, die Strukturen und den Sinn menschlicher Gesellschaften adäquat zu bestimmen.

Der Philosophie, die in der besonderen Aufmerksamkeit (*awareness*) dem Konkreten zuliebe ihre eigenen methodischen Kriterien gewinnt, kommt dabei ein Wächteramt zu: Sie hat die Möglichkeit der

Freiheit zu hüten, indem sie die Denkmöglichkeit der Freiheit verteidigt. An der Schwelle der Katakomben, die sich vielleicht schon bald wieder über uns schließen werden, hat sie daran zu erinnern, daß dieselben Kräfte schöpferischer Treue, die sich in glücklichen Zeiten in Architektur, Musik und Dichtung entfalten konnten, heute die Tapferkeit derer bestärken, die in sich und um sich herum der Verleugnung des Menschen durch den Menschen widerstehen.

IV.

Die Frage der zweiten Reflexion: Aus welchem offenbar verborgenen Zentrum wird jener unendliche Prozeß analytischer Aufgliederung, Entflechtung und Zersetzung in Gang gesetzt und fortgeführt, der in der ersten Reflexion zu beobachten ist? Man übersieht die Auswirkungen dieser Frage auf die Problematik im ganzen, wenn man meint, in der zweiten Reflexion werde das Denken unversehens durch einen jähen Sprung ins Metaproblematische versetzt. Die entscheidende Bedeutung der zweiten Reflexion, die heimkehrt ins Konkrete, ist indessen darin zu sehen, daß in ihr kein Sprung erfolgt, sondern ein schrittweiser, in jeder Bewegung bedachter und methodisch verantworteter Überstieg. In ihm findet das fragende Denken nichts mehr vor, was als Anhalt dienen könnte, keine Idee, kein Prinzip; nichts, an dem sich als an einem objektiv gegebenen Anker das Floß einer Gewißheit, ein systematisches Gefüge welcher Art auch immer, festmachen ließe. Das Denken wird vielmehr zurückgeworfen auf ein wesentlich Unfaßliches, durch das es sich ermöglicht und in das es sich immer schon eingesenkt erfährt: auf die Existenz als leibliches Dasein, wahrnehmbar allein aufgrund einer *versunkenen Intuition, eingelassen ins Konkrete* und selbst ganz konkret, weil unabgrenzbar. Dieser entscheidende Durchbruch widerfährt dem Fragen, wenn es sich dazu bereit findet, nach der Möglichkeit, dem Grund, den Voraussetzungen seines Fragens zu fragen. Indem es dies tut, tritt es ins Metaproblematische, in das, was ich in philosophischem Sinn das Geheimnis nenne. Und nur hier, im Metaproblematischen, läßt sich der Punkt finden, um den sich die Erkenntnisse im Problematischen kristallinisch anordnen. Jede Idee eines Ganzen, die offenbar oder insgeheim dem geordneten Denken und jeder methodischen Frage, aller sinnvollen Erkenntnis innen und voraus liegt, erweist sich nun als die Ausspiegelung der mysteriösen Einheit, die wir selber sind, der Existenz. Deren innerste Dramatik bildet sie nach: ausgespannt und unterwegs zu sein zu der Identität mit sich selbst, die sich als das undurchdringliche Geheimnis ihrer selbst empfängt.

Die Kritik der wissenschaftlichen Möglichkeiten zwingt zurück zur Sache selbst; was die Philosophie unter der zweiten Reflexion versteht, ist jeder Wissenschaft, insbesondere Psychologie und Soziologie, heutzutage unausweichlich aufgetragen, will sie nicht gegen ihre eigentlichen Kriterien, gegen die Wissenschaftlichkeit verstoßen. Das erzwingt eine methodologische Engführung, durch die allein, wie es scheint, der Zugang zum Konkreten gebahnt werden kann. Im Problem, das als Problem problematisch bleibt, und das auf seine Möglichkeit hin befragt werden muß, hat sich das Denken der metaproblematischen Präsenz als Mysterium zu vergewissern.

Der *Leib* ist beides in einem: erfragbar, insofern ich über ihn verfügen kann und sagen darf, ich habe einen Körper; unerfragbar und unverfügbar, insofern ich — soll nicht außer acht bleiben, was diesen ersten Satz möglich macht, ihn begründet und sinnvoll werden läßt — *im gleichen Atemzug* sagen muß, daß ich mein Leib bin. In der zweiten Reflexion sieht sich das reflektierende Denken somit zurückgeworfen auf die leibhafte Existenz in Welt; es sieht sich nicht durch einen Sprung ins Unmittelbare, sondern durch kritische Konsequenz in eine Erfahrung versetzt, die der Inbegriff menschlichen Daseins in Welt ist — darf ich sagen, nicht nur „In-Welt“, sondern menschlichen Welt-Seins. Seiner Verwurzelung in dieser Erfahrung gewahr werden heißt heimkehren ins Konkrete inkarnierter Existenz. Diese „Wiedergewinnung des Konkreten“ wird kritisch notwendig für heutiges Philosophieren.

Für unsere Unterscheidungen zwischen dem Leib, der ich bin, und dem Körper, den ich habe, zwischen Sein und Haben, zwischen Meta-problematischem und Problematik, zwischen Mysterium und Technik, können Überlegungen leitend sein, die zwischen Verfügbarkeit und Verfügungsfähigkeit zu unterscheiden versuchen.

Bedeutsam ist dabei mein Verhalten gegenüber mir selbst: Verfügungsfähig bin ich nur durch und über den Körper, und nur insofern ich verfügen kann, habe ich einen Körper. Dabei wird das Ich stets als der Wille gedacht, durch den das Instrument des Körpers in Bewegung gesetzt wird und auf Gegenstände der Außenwelt wie eine Zange zugreift. Die Gegenüberstellung wird klar, wenn man davon ausgeht, daß innerhalb der Erfahrungen des Leibes, der ich bin, das Haben zunichte gemacht wird: es geht buchstäblich zugrunde. Das wird besonders deutlich in der Krankheit, die mich nicht zuletzt dessen vergewissert, daß dieser Leib, der ich bin, mir nicht restlos zur Verfügung steht, ja, daß er in dem Maße, indem er mein Leib ist, der ich wirklich und wahrhaftig bin, wesentlich unverfügbar ist.

Hinlängliche Klarheit herrscht lediglich auf der einen Seite, auf der ein Ich, irgendein Subjekt als Träger eines Willens, einem Körper gegenübersteht, der wie ein Instrument verstanden und gehandhabt wird, und der dieses Ich dazu befähigt, in der Außenwelt technische Manipulationen durchzuführen. Auf der anderen Seite entschwindet diese Klarheit der Gegenüberstellung vollkommen. Denn in dem Moment, in dem ich, weil ich krank bin, nicht mehr über meinen Leib verfügen kann, wird mir darin die Unverfügbarkeit meines Leibes bewußt, ist das Ich ohne einen ihm entgegengesetzten Pol, oder umgekehrt: dieser Leib kennt kein ihn bestimmendes Subjekt mehr. Die Behauptung, ich habe eine Krankheit, wird dann einigermäßen sinnlos gegenüber dem schlichten Satz: Ich bin krank. Aber auch hier gilt es, noch genauer zu unterscheiden.

Deutlicher noch als in einer akuten Krankheit, deren Schmerz provoziert und wiederum das Ich ins Spiel ruft, wird die Auflösung des Ich als Subjekt erkennbar im Unwohlsein. Derjenige, der sich unwohl befindet, verfügt nicht mehr, er steht auch nicht mehr gegenüber. Das Ich wird für ihn gleichsam in diesem maladen Körper absorbiert. Wer sich unwohl befindet, hat keinen schmerzhaft kranken Organismus. Er ist unwohl. Ihm widerfährt etwas Ähnliches wie dem Glücklichen, dessen Ich eingeschmolzen ist im Glück der Ruhe.

Wenn schon die Ruhe in ihrem Phänomenbestand keinerlei gegenständliche Bestimmungen zuläßt, um wieviel weniger das Glück, dessen Grund die Ruhe ist. Die phänomenologischen Unterschiede zwischen Ruhe und Glück scheinen am deutlichsten gekennzeichnet zu sein dadurch, daß Ruhe herbeigeführt werden kann, genauer gesagt: daß etwa durch Versenkung oder Meditation ein Zustand erlangt werden kann, in dem mit der Ich-Aktivität alles zur Ruhe gelangt. Die Ruhe steigt wie Grundwasser im Wesen auf und erfüllt es; sie erfüllt zugleich die in der Versenkung abgeblendete Umgebung, die im wach-bewußten Zustand jedoch einbezogen ist ins universale Ruhigsein. Ruhe zeigt sich also erst in ihrer Aktualisierung als etwas, das uns widerfährt; sie ist erreichbar. Glück ist wesentlich unzugänglich. Glück tritt ein. Glück ist ein reines Widerfahrnis. Im Glück ist jedoch ebenso wie in der Ruhe die Struktur der Sorge als Existential, das die Verfassung unseres Daseins charakterisiert, eigentümlich „überformt“. Glück ist sorglos wie die Ruhe. Glück ist in diesem Sinne begründet in dem Urphänomen, das allein der ontologische Widerpart der Angst ist, im Ruhigsein. Das hat *Carl Albrecht* klargestellt.

Aufschlußreich ist, daß in der Ruhe nicht nur die Sorge erlischt und ein gleichsam unbekümmertes Zeiterleben vielleicht nicht eigentlich

Dauer, aber doch strömende, vom Entgleiten nicht beängstigte Präsenz erfährt; alle Habseligkeit ist entschwunden; die Sphäre des Instrumentellen ist zerfallen. Die Räder stehen still. Ruhe ist reine Leib-Erfahrung, in der sich der Körper nahezu aufgelöst hat, gleichsam gewichtslos schwimmend im tragenden Wasser der Ruhe.

Bemerkenswert ist, daß ich, wenn ich mich unwohl fühle, nicht an der Hinfälligkeit eines Instrumentes leide, sondern ich leide. Das Ich leidet. Das Eigentümliche am Unwohlsein ist dabei die relative Abgeschlossenheit dieses leidenden Ich. Das leidende Ich ist nicht in einer besonderen Weise empfänglich, es ist ganz passiv in sich selber verschlossen. Empfänglichkeit als die Bestimmung des Ich wird im Unwohlsein so gemindert zugunsten einer dumpf vor sich hinleidenden Passivität, die so weit gehen kann, daß Unwohlsein eigentlich gar nicht mehr leidet, daß das Ich gleichsam verschluckt wird vom Gefühl des Unwohlseins. Und auch dieses ist phänomenologisch noch komplizierter. Am Unwohlsein läßt sich beispielhaft zeigen, daß es sich selber erst identifizieren muß. Es ist an sich ein nahezu „ich-loses“ Erleben. Kommt jemand zu mir und sagt: „Du siehst heute aber schlecht aus“ — dann übersetze ich dieses Erleben in ein ich-bezogenes Bewußtsein. Von der Sprache her werde ich dialogisch dazu erweckt, daß ich mich unwohl fühle. So erst — was natürlich auch in mir selber durch einen inneren Zuspruch geschehen kann — werde ich mir meines Unwohlseins bewußt. Wie in anderen Beziehungen, tritt das Ich im Unwohlsein nur *dialogisch* in Erscheinung. Es ist darauf angewiesen, angesprochen und wachgerufen zu werden.

Durch diese Beobachtungen werden die gängigen Vorstellungen, daß ein Ich die aktive Mitte der Bestimmungen des Lebens sei, in Frage gestellt. Aus solchen Vorstellungen entwickelt sich der Begriff der Verfügbarkeit; durch diese Vorstellungen wird der Begriff der Verfügbarkeit auf ganz bestimmte und vor allem sehr enge Grenzen festgelegt. Nur innerhalb dieser bestimmbar Grenzen gewinnt er einen gewissen Sinn. Außerhalb dieser Grenzen wird er sinnlos. Damit hängt zusammen, daß dieser Begriff offenbar den Anforderungen menschlicher Bequemlichkeit genügt. Es ist nämlich einfachhin bequem, im Begriff des Verfügens, des Habens, der Technik das Ich und den Körper in eine wie auch immer reflektierte und gespannte Zusammenstellung zu denken. Indem ich den Körper als Instrument ansehe, gerate ich zwar immer in die Gefahr, mich selber zu verlieren, insofern dieser Körper und alles, was ich durch ihn begreifen kann, das heißt die Welt des Habens, der Kosmos des Habhaften, mich überwältigen und gleichsam

erschlagen. Die Beziehung zwischen dem Ich und dem, was ich habe, ist stets gespannt.

Nun tritt aber im Begriff eines Körpers, den ich habe — noch deutlicher in der Imagination, ein mir begebender Mensch sei nicht mehr als ein Körper, der von irgendeiner Seele besessen ist —, eine für das Denken durchaus bequeme Situation ein, in der diese Spannung abgeblendet ist. Sie ist nichts anderes als die Imagination eines gewissen Hochmutes.

Beim Unwohlsein aber gerate ich *unter* dieses Ich-Niveau. Ist das Glück, das ich selber in gar keiner Weise reflexiv begründen kann, unter Umständen über dieses Ich-Niveau erhoben, wird das Ich in der Ruhe etwa transzendiert, bin ich mir und meinem Ich als Glücklicher entronnen, enthoben — so sinke ich in den Zuständen des Unwohlseins unter das Niveau eines normalen Ich-Bewußtseins hinab. Dieses Absinken im Unwohlsein wäre nun phänomenologisch im einzelnen zu untersuchen. Entscheidend ist aber, daß in ihm das Ich sich als ein sekundäres Phänomen erweist. Ohne Sprache bleibt es undenkbar, es ist in jedem Fall provoziert. Ohne Sprache, ohne Angesprochensein, wird das Ich-Bewußtsein zu einem sinnlosen Begriff. Das Wohlbefinden, das Glück, die Ruhe sind sprachlos; Liebenden versagt die Sprache; Worte sind für die eigentliche Verfassung der Existenz stets unzureichend.

Zu beachten ist, daß im Unterschied zum beinahe ich-losen Wohlsein oder Unwohlsein der Schmerz durchaus ich-bewußt und das Ich provozierend erfahren wird. In ihm ist das Ich gegenwärtig wie in der Angst. Schmerz ist ein Appell. Meine Aktivität wird aufgerufen, die Forderung nach irgendeinem Handeln, das den Schmerz lindert, ist gegeben. Der Schmerz beängstigt und wird gerade dadurch unerträglich. Angst aber ist immer konzentriert auf das Ich, oft sogar so sehr, daß die Angst ein Du gar nicht wahrzunehmen vermag. Angst wird gesprengt und aufgelöst, wird von sich selber befreit, wenn das Ich angerufen und durch alle Schranken und Sperren der Angst hindurch von einem Du berührt wird. Angst ist wesentlich allein. Die Überwindung der Angst geschieht vom Du her.

Ohne Zweifel wäre es nun notwendig und auch möglich, diese Vorstellungen von einem Ich, das einen Körper besitzt, sorgsam und gründlich genug zu analysieren, um sie als Objektivationen oder Imaginationen einer verborgenen Angst aufzudecken, die das heutige Denken allenthalben beherrscht. Diese Angst erzwingt eine Gebärde herrischer Selbstbehauptung, die sich alles, auch den eigenen Körper, aber

auch den anderen als Körper, untertan machen möchte. Ihr Machtanspruch annektiert, indem er das andere zu einem verfügbaren Gegenstand werden läßt. Angst will *haben*. Sie möchte versuchen, ihr eigenes Nichtigsein durch die Tyrannei, ja durch das Vernichten der anderen zu betäuben. Aus einer illegitimen Identifikation mit sich selber verführt sie dazu, auch dem eigenen Körper, der eigenen Existenz gegenüber unachtsam zu sein, ja, sie macht sich der Unbarmherzigkeit gegenüber dem eigenen Ich schuldig. Diese Mitleidlosigkeit mit sich selber mißachtet vor allem die Tatsache, daß ich in mir selbst nicht allein bin, sondern stets eine Gemeinschaft darstelle, und sie weist auch sich selber gegenüber die alte Weisheit zurück, daß allein Mitleid erkenntnisfähig werden läßt.

Dieses Mitleiden mit mir selber darf nicht verwechselt werden mit einem sentimental Mitleid-haben mit sich selbst; es ist einer solchen Mitleidigkeit geradezu entgegengesetzt, von der *Nietzsche* zu Recht fordert, ein vornehmer Mensch habe sie als erstes zu verlernen. Hier geht es darum, daß das Leiden als mein Leid konkret angenommen wird, und zwar so angenommen wird, daß es zugleich ein Leiden an meiner Situation, an meiner Verfassung, an mir selber ist, wie es ein Leiden in einer Situation durch andere und unter der Konstitution der anderen ist. Dieses Zugleich von Leiden in mir, an mir und unter den Bedingungen des Daseins ist offenzuhalten für die Möglichkeit der Tröstung. Wenn ich nicht mitleide mit mir selber, kann ich dieses Leiden nicht dahingehend transzendieren, daß ich mich, als den Leidenden, der ich bin, verlasse in jener Gelassenheit im Leiden, die bereit ist oder bereit werden kann, sich trösten und — falls das möglich ist — durch die Verwandlung meiner selbst erlösen zu lassen.

Damit sind zwei Pole der weiterführenden Überlegungen gegeben: Der eine ist durch die Reflexion der Verfassung des Ich und des Menschseins im Unwohlsein, im Schmerz, in Verzweiflung und Ratlosigkeit, im Leiden gegeben; der andere durch die durch alle diese Reflexionen in keiner Weise verhinderten oder verstellten Möglichkeiten, auf die Veränderung meiner Verfassung zu warten, auf das Befreitwerden durch erlösendes Weinen, in der Gelassenheit, im Vertrauen, in der Hoffnung, im wahrhaften Trost. Zwischen diesen beiden phänomenologisch erkennbaren Polen, der Annahme der eigenen Existenz im Leiden und der unbeirrbar Hoffnung auf eine Befreiung aus dem Leiden der Existenz, spannen sich die Probleme, durch die allein Krankheit als Kranksein und Heilung als Heilwerden erfragt werden können.

V.

Von Pathologie — sei es nun im Sinn einer Pathologie des Zeitalters, der Gesellschaften oder der Individuen, menschlichen Verhaltens oder menschlicher Beziehungen wie Erotik und Sexualität — darf und kann nur die Rede sein, wenn das Wesen des „Pathos“, des Leidens, gründlich genug erfragt worden ist. Existenz ist nie frei vom Leid. Als Dasein in Zeit ist sie immer leidvoll. Alle Pathologien, die sich auf diesen undurchsichtigen Kern des Problems nicht beziehen oder beziehen lassen, bleiben oberflächlich. In einem gewissen Sinne sind sie unmenschlich: indem sie das Leiden der Existenz bagatellisieren und trivial werden lassen, verstellen sie die Möglichkeit zur Heilung: indem sie *Hoffnung auf Heil* in die Zuversicht pervertieren, der individuelle organische oder der soziale kollektive Apparat werde schon über kurz oder lang durch therapeutische Techniken repariert werden können.

Derartige Erwartungen, wie sie durch die verschiedenen politischen und szientistischen Ideologien heutzutage geweckt werden, sind nicht nur utopisch, sie sind leiblos und leblos.

Denn in dieser Hinsicht bedeutsam an den bisherigen Überlegungen ist doch, daß Leiberfahrungen wie das Unwohlsein, der Schmerz, das Leiden in jedem Falle auf eine konkrete Geschichte bezogen sind. Ich erfahre mich als dieser Leib, und der Arzt hat den Leib eines Kranken in diesem Sinne als die Gestalt zu erkennen, die ein besonderes Schicksal, eine unübertragbare, nur diesem Wesen zukommende Lebensgeschichte angenommen hat. In das Angesicht dieses Leibes sind die Erfahrungen, Leiden und Freuden, ist die Möglichkeit dieses Menschen eingeschrieben. Wer ihm offenen Auges entgegentritt, vermag ihn als Existenz, als leibhafte Möglichkeit wahrzunehmen. Leib ist eine Zeitgestalt.

Der Kliniker, der einen Körper unter den Röntgenschirm legt oder irgendwelche Präparate mikroskopisch untersucht, wird demgegenüber immer in die Versuchung geraten, sich seinen Gegenstand, den leibhaften Menschen, zeitlos vorzustellen. Denn der Körper läßt sich untersuchen, wiegen, messen und sezieren, ohne daß man sich seiner Geschichte vergewissert. Einen Leib kann ich aber nicht wahrnehmen, ohne zugleich seine Geschichte wahrzunehmen, mitzuerfahren und mitzuerleiden: zu *verstehen*. Insofern genügt es nicht zu sagen, daß ich mein Leib bin. Ich bin als Leib auch immer meine Vergangenheit, ja meine Zukunft. Negativ ist im gleichen Atemzug zu formulieren, daß hinsichtlich meines Erlebens, hinsichtlich meiner Vergangenheit, hinsichtlich dessen, was mich in meinem Ich-Bewußtsein aus meiner

Geschichte, die ich habe und die mir zukommt, konstituiert, die Kategorie des Habens, damit also der Körper, ganz und gar sinnlos und inadäquat wird. In dem Maße, in dem ich einen Körper habe, kann ich bestenfalls Gegenstand volkswirtschaftlicher und raumtechnischer Untersuchungen sein, etwa als Verbraucher, als Verkehrsteilnehmer, als potentiell Mitglied irgendeiner Partei, das heißt in bereits abstrahierten Situationen, in denen ich mich als Teil unter anderen Teilen vorfinde. Als Körper brauche ich mich nicht geschichtlich zu verstehen. Dem entspricht, daß die Menschheit in dem Maße ihre Geschichte einbüßt, in dem sie sich in raumhaften, lediglich auf den Körper bezogenen Kategorien zu begreifen sucht.

Hierzu ist eine Anmerkung notwendig: Mit diesen Überlegungen ist eine Frage gesetzt, die für die Methodologie verschiedener Wissenschaften entscheidend sein kann, insbesondere für die Geschichtswissenschaften; aber auch für Philosophie und Theologie, sofern diese sich als Reflexion der Geschichtlichkeit des Denkens verstehen. Die Frage lautet: Kann der Satz „Ich habe Geschichte“ ontologisch irgendeinen guten Sinn haben? Bedeutet die Betrachtung eines Geschehens, das vergangen ist — als sei es etwa wie die Vorgänge unterm Okular einer Perspektive in meine Verfügung gerückt, als handle es sich um eine habhafte Gegenständlichkeit —, nicht immer schon einen Verstoß gegen das Wesen geschichtlicher Wirklichkeit? Scheint doch der Bezugspunkt solcher historischer Perspektiven und ihrer Untersuchungsmethoden genaugenommen der Körper, den ich habe, zu sein.

Ontologisch wäre nun zu fragen, ob damit nicht eine methodologische Aporie gesetzt ist: Kann denn der Körper als derjenige, den ich habe, der wenig oder gar keine geschichtlichen Bestimmungen aufweist, Fluchtpunkt von Perspektiven sein, in denen ich geschichtliches Verständnis zu gewinnen suche? Ist nicht diese auf den Körper bezogene Betrachtungsweise katexochen unfähig dazu, Geschichte zu verstehen; ja, vielleicht sogar unfähig dazu, Geschichte überhaupt wahrzunehmen? Bedeuten diese vermeintlich objektiven historischen Techniken nicht im Grunde genommen dasselbe wie die Sektion eines Leichnams? Und erliegt damit die historische Methode und die historische Kritik nicht, ohne es zu wissen und vermutlich auch ohne es aus sich selbst heraus reflektieren zu können, der Schwerkraft ihrer Voraussetzungen, das heißt dem Magnetismus ihres Ansatzes: der raumhaften Körperlichkeit, auf die alles Habhafte bezogen ist und durch die alles, was sich haben läßt, bestimmt ist. Damit verfielen freilich auch das Bedürfnis, aus der Geschichte zu lernen, der Kritik; denn es imaginiert Geschichte als einen Raum, als ein unermessliches Archiv von

Erfahrungen, dem man Kartothekkarten mit Hinweisen auf die Möglichkeiten der Zukunft entnehmen könnte.

Halten wir fest: Mein Leib als Gestalt meines Lebens und Sterbens ist nicht wie der Körper nahezu zeitlos zu betrachten und zu verstehen, sondern nur geschichtlich: als eine nicht klar konturierte, nicht eindeutig abgrenzbare, vieldimensionale — oder polyphone — Form meiner Anwesenheit. In ihr präsentieren sich symbolisch meine Vergangenheit, das in mir fortlebende Erbe meiner Ahnen, meiner Tradition, wie meine ebenso uneingrenzbaeren Möglichkeiten und Verheißungen in Zukunft. *Als Präsentation ist der Leib eine Zeitgestalt.* Als solche kann und darf er deshalb nicht objektiviert werden. Auch Begriffe wie Karma und Reinkarnation, in denen sich das Geheimnis symbolisiert, daß unser Wesen leibliche Gestalt in Zeit annimmt und ihm über die Zeiten hinweg Anwesenheit gewährt wird, dürften deswegen nicht vergegenständlicht werden, als springe ein ominöses Ich von einer zeitlichen Existenz in die andere, von Punkt zu Punkt auf der Zeitlinie.

In diesem Zusammenhang wäre eine andere Frage aufzuklären, die für das moderne Bewußtsein sehr schwer zugänglich ist: daß nämlich leibhafte Existenz nicht ohne ein spezifisches Schicksal zu denken ist. Das Schicksal haftet gleichsam dem Leibe an, ja bildet sich in ihm aus. Leib selbst ist ein Schicksal. Der Leib ist vielleicht nichts anderes als die uns faßbare Gestalt jener universalen dynamischen Satzung oder Verfügung oder Ordnung des wesentlich Unverfügbaren, das wir Schicksal nennen. Zumindest spiegelt sich in der Unverfügbarkeit des Leibes das furchtbar Zufällige, Unvorhersehbare und Unvorstellbare, das Unausdenkbare und deshalb so Unausweichliche wider, Kontingenz.

Was immer im abendländischen Denken unter dieser vom Ursprung her wirkenden und alles durchwaltenden Macht verstanden worden ist, die unsere Existenz bestimmt und eine Überwindung ihrer ontologischen Verfassung, die Befreiung herausfordert — Schicksal betrifft nie mich allein. Der Sinn des bestimmenden Geschicks gilt für alle. Er faßt mich mit allen anderen in eine Schicksalsgemeinschaft zusammen. Diese Schicksalsgemeinschaft, in der alle Lebenden und Toten miteinander verbunden sind, wird nicht nur in den verschiedenen Formen der Kulturen und Gesellschaften erkennbar, sie nimmt insgeheim immer schon in jeder konkreten leibhaften Existenz Gestalt an. Denn Existenz ist immer schon bei und mit anderen, eingesenkt in das Beisammensein mit vertrauten, geliebten, ihr brüderlich verbundenen Menschen, die in irgendeiner Weise durch ihre Anwesenheit unseren Leib als Zeitgestalt mitbestimmen und ausbilden. Vielleicht darf diese undurchsich-

tige Beziehung der Einzelexistenz zu allen anderen Wesen so zur Sprache gebracht werden: In unserem Leibe nimmt die Beziehung zu allen Menschen, die wir lieben, und nimmt die Geschichte unseres Einbezogenseins ins Universum Gestalt an.

Daß die Menschheit als ganze in einer geheimnisvollen organischen Einheit verstanden werden muß, ist in verschiedenen Bildern und Symbolen von den Kulturen gedacht worden. So im Bild des *Adam Kadmon*, des Urmenschen, aus dem wir alle erwachsen sind und zu dem wir wieder in eins gefügt werden sollen; im symbolischen Begriff des *Purusha*, im Gedanken der universalen Buddhanatur wie in der Idee eines *Corpus Christi Mysticum*, dem alle menschliche Existenz einverleibt wird. Diese universale Bruderschaft wurde nicht als eine äußere, auch nicht als bloß psychische Lebensgemeinschaft im wechselseitigen Austausch der Erfahrungen verstanden, sondern als eine ontologische Gegebenheit, durch die Teilnahme am Schicksal des Gefährten, durch die Schicksalsgemeinschaft erst möglich wird.

Für eine solche Schicksalsgemeinschaft kann ich mich nicht entscheiden. In sie bin ich immer schon eingeboren und mit allen Fasern meines Wesens eingeflochten. Sie entspringt nicht der Einwilligung ihrer Teilnehmer in dieses Beisammensein (was die Möglichkeit voraussetzen würde, sie könnten in ihrem Selbstverständnis die Autonomie aufbringen, die sich gegen dieses Beisammensein entscheidet), vielmehr ergeben sich alle Möglichkeiten menschlicher Selbstauslegung und menschlichen Selbstverständnisses, wie vielfältig sie auch sein mögen, aus diesem zugrundeliegenden Beisammensein.

Dieser Gedanke hat weitreichende Konsequenzen. Würde die Verwurzelung des Einzelnen und der Gemeinschaften in dieser konkreten Lebens- und Schicksalseinheit aller aufgeklärt, so ließen sich sowohl die individuellen, leiblichen und seelischen Erkrankungen wie auch die Störungen zwischen den Gruppen und Gesellschaften, deren Auswirkungen wir in wirtschaftlichem Mißbrauch der technischen Möglichkeiten, in weltweiter Ungerechtigkeit, in sozialen Konflikten und kriegerischen Auseinandersetzungen beobachten können, auf Perversionen des Selbstverständnisses und ihnen zugrundeliegenden Schädigungen des gemeinsamen Organismus zurückführen. Im Leben der Einzelnen wie der Gemeinschaften ergibt sich nämlich ein falsches Selbstverständnis, das zumeist versucht, sich im Widerspruch und Gegensatz zu anderen zu konstituieren und zu behaupten, aus einer Störung der Beziehung zu diesen anderen. Innere Krankheit erwächst aus einer Erkrankung des Bezuges zu anderen. Krankheit tritt überhaupt nur in

jenem „Raum“ auf, der uns mit den anderen verbindet. Krankheit ist wirklich ein Phänomen des „Zwischen“.

Dieses „Zwischen“ ist eine im strengen Sinne ontologische Kategorie, die den Bereich bestimmt, in dem allein Existenz sich erkennen kann. Es ist der Bereich dessen, was ich etwas ungeschickt *Intersubjektivität* genannt habe.

Dies macht erklärlich und darf nun auf einer tieferen Windung der meditativen Spirale noch einmal wiederholt werden, daß alle soziologischen und psychologischen Theorien, die uns heute vorliegen, insgeheim oder offensichtlich so tief unbefriedigend bleiben. Sie fordern weder dazu heraus noch lassen sie es zu, sich der Wirklichkeit unserer Existenz in ihrem konkreten Einbezogensein zu vergewissern. Sie genügen nicht einmal den Anforderungen einer korrekten Phänomenologie: indem sie versuchen, soziale Phänomene ohne Rücksicht auf ihre psychologisch allein erfaßbaren Konstituentien zu verstehen, und indem sie zugleich außer acht lassen, daß sich diese psychischen Phänomene nur innerhalb der konkreten sozialen Beziehungen feststellen lassen. Weil ihre Abstraktion von jenem geheimnisvollen Zwischenbereich absieht und deshalb die den Phänomenen zugrundeliegenden ontologischen Strukturen gar nicht wahrnehmen kann, bleiben selbstverständlich auch die Interpretationen der politischen Geschehnisse, der Konflikte zwischen den Nationen, den Konfessionen und Kulturen ganz und gar vordergründig und unzulänglich.

In diesem Zusammenhang verdient ein Gedanke erwähnt zu werden, der, wenn er richtig interpretiert wird, das Problem klarstellen kann: die Intuition *Nietzsches* von der *Ewigen Wiederkehr des Gleichen* im *amor fati*. Dieser Gedanke spricht eine vom Grund des Seins und der Existenz erwachende Bejahung aus, die dem Willen zur Inkarnation entspricht. Diese Einwilligung in die ewige Wiederkehr des Gleichen ist der Müdigkeit, dem Gefühl des Genug- und Übergenugseins, der Erschöpfung und dem Mißmut radikal entgegengesetzt, wenn sie auch nicht frei ist von der Gefahr einer ebenso radikalen Ungenügsamkeit, die sich von der Gier gefangennehmen läßt. Recht verstanden kann eine solche Einwilligung als Bewährung der dankerfüllten Bewunderung, des ursprünglichen Staunens begriffen werden, jener überschwenglichen Erfahrung, durch die sich das abendländische Denken zur Frage ermächtigt weiß und in der das Sein mit dem Unererschöpflichen koinzidiert. In dieser Erfahrung kommt die eigentliche geistige Vitalität zum Ausdruck.

Nicht zufällig verbindet sich dieser Intuition *Nietzsches* die Forderung, das Schicksal und das Leben des Menschen einer Daseinsinter-

pretation „am Leitfaden des Leibes“ zu unterziehen. Lassen wir dahingestellt, ob Nietzsche imstande gewesen ist, den Leib und konkrete Leiberfahrungen zu denken, wie es Maine de Biran ohne Zweifel getan hat, oder ob er sich letzten Endes nicht doch in der Proklamation erschöpft hat, — entscheidend ist, daß er die Frage richtig gestellt hat. Als könne der Leib, die schicksalhafte Zeitgestalt der Existenz, nur erfragt werden, wenn sich das Denken zur Annahme seiner Zeitlichkeit, seiner Geschicklichkeit, seines Geschicks bereitfindet, tritt die Frage nach dem Leibe hier zum ersten Mal wieder in großer Klarheit und Tiefe auf. Sie ist nicht abzulösen von der Frage nach dem Wesen des Krankseins.

VI.

Aus dem bisher Gesagten läßt sich ablesen, von welchen Voraussetzungen aus nach einer Pathologie zwischenmenschlicher Beziehungen, etwa in Erotik und Sexualität, gefragt werden kann. Solche Erkrankungen sind nur vordergründig auf individuelle Unfähigkeiten zu Kontakt und Zärtlichkeit, auf Fehler in frühkindlicher Erziehung, auf Störungen in der Persönlichkeitsentfaltung usw. zurückzuführen. Ihnen liegen tiefere Schädigungen im Gesamtbezug der Existenz zu anderen Existenzen, zur Welt im ganzen zugrunde, denen nicht selten die Unfähigkeit entspricht, das Dasein des Menschen in seiner Einbezogenheit zu verstehen. Diese Erkrankungen müssen tatsächlich als Störungen, ja oft als die Zerstörung des Zwischen gedeutet werden. Gerade sie können einer Heilung überhaupt nicht zugeführt werden, wenn das Wesen, das Geheimnis dieses Zwischenbereiches nicht erkannt und anerkannt wird. Sobald sich die tatsächlich gegebene Fähigkeit des Menschen, über seine Beziehungen zu anderen zu verfügen, des Zwischen bemächtigt, wird dieses Geheimnis um sein Wesen, um seine Möglichkeit gebracht. Es wird zerstört — durch eigenmächtige, willkürliche Manipulationen, durch den Machtanspruch, durch den Terror der Konventionen wie durch den therapeutischen Eingriff.

Um dies im einzelnen zu erklären, müßte deutlich gemacht werden, wie der Leib des Menschen in Mitleidenschaft gezogen werden kann durch den objektiven Mißbrauch des Körpers. Im Bereich der körperlichen Kategorien lassen sich z. B. die tragischen Probleme der Sexualität überhaupt nicht aufklären. Sobald der Körper wie ein Instrument verwendet wird, sobald leibliche Anwesenheit als Hingabe an das unverfügbare Geschehen verweigert wird, ist die Begegnung unmöglich geworden. Dies gilt natürlich auch für gewisse asketische Anwei-

sungen, die lediglich die körperlichen Begierden verbieten, eine leibliche Präsenz aber weder erklären noch herbeiführen.

Deshalb läßt sich nicht ohne Zynismus über die Moral und die Ethik der Zivilisation sprechen, die meist nichts anderes waren als eine mißverständliche spirituelle Hygiene. Das Wesen, und das heißt, die Geheimnisse der wahren Beziehungen zwischen leibhaften Existenzen in der Sexualität wurden nur sehr selten aufgeklärt. Hier öffnet sich ein im Abendland bislang verschlossenes Feld für künftige gemeinsame Forschungen; Phänomenologie und Ontologie der Sexualität sind vorerst ungeklärte Aufgaben. Vieles spricht dafür, daß nicht einmal die Voraussetzungen, die Vorfragen für diese Aufgabenstellung im philosophischen Bewußtsein, geschweige denn im allgemeinen Bewußtsein unserer Tage vorliegen.

Die Besinnung auf das Sein zum Tode, auf die Sterblichkeit unserer leiblichen Existenz, müßte ihre wesentliche Ergänzung finden in Reflexionen auf die gleicherweise unergründliche Problematik der Zeugung, die bis hinein in den biologischen Befund eine rätselhafte Zufälligkeit in Erscheinung treten läßt, in Reflexionen auf die durch die Möglichkeit zur Zeugung bestimmte leibliche Vereinigung von Mann und Frau. Denn sicherlich bietet die Sexualität, wenn der Leib als Körper und sie selbst als körperliche Betätigung zum Lustgewinn zwecks Senkung des Hormonpegels mißverstanden wird, ein Muster jenes Mißbrauches des Leibes. Die religiösen Traditionen der Menschheit sind im Recht, wenn sie auf die Sündhaftigkeit eines solchen Mißbrauches hinweisen. Die Überbetonung durch Prüderie und neoplatonische Leibfeindlichkeit in gewissen Spielarten christlicher Moralthologie darf nicht davon abhalten, den ernstesten Sinn solcher Warnungen anzuerkennen. Denn in der Tat geht es in der leiblichen Beziehung von Mann und Frau in letzter Wahrheit „ums Ganze“. Dem entspricht, daß in diesem Bereich der Mensch auch am deutlichsten den Sinn seiner Ganzheit und seiner Beziehungen zur Ganzheit der Schöpfung einbüßen kann.

Halten wir fest: Ein rechtes Verständnis des Leibes als Zeit- und Schicksalsgestalt wäre der Grund und der Grundbegriff einer möglichen Moral, die den Anforderungen philosophischer Kritik genügen könnte. Intersubjektivität ist das Kriterium, und zwar nicht nur in dem Sinne, daß das Ich immer schon auf ein Du als unverfügbares Geheimnis und nicht objektivierbare Anwesenheit bezogen ist, sondern auch in jenem Sinne, daß es als ein in geheimnisvoller Weise sich selbst enteignetes Wesen vom Du her allein sich in Empfang nehmen darf. In der Begegnung von Leib und Leib und in der geschlechtlichen Vereinigung

treffen Schicksal und Schicksal, Lebensgeschichte und Lebensgeschichte aufeinander und durchdringen sich in unerkennbarer Tiefe.

Das wird besonders deutlich in zufälligen sexuellen Begegnungen. In sie kann die Geschichte eines Lebens, kann das Schicksal nicht eingebracht werden. Prostitution in diesem Sinne ist ganz und gar geschichtslos. Sie kann deshalb bloß körperlich sein, ein Spiel im Verfügbaren, ein Warenaustausch, ein Verfahren im Bereich der Käuflichkeit.

Dem entspricht, daß das Unverfügbare in einer echten Begegnung durchsichtig werden und *bleiben* kann; hier wäre eine Phänomenologie der Erfahrungen *après* aufschlußreich. Ist das Verlangen prostitutiv befriedigt, wird der bloße Körper des Partners als ein Gegenstand erfahren, der alles Interesse verloren hat.

Der Moral in Theologie und Tradition ist in diesem Zusammenhang der Vorwurf zu machen, daß sie das Phänomen der Sexualität durch eine falsche Betrachtung ihrerseits pervertierte. Sie hat das Verlangen, das ein Mensch zu einem anderen empfinden kann, wenn nicht ausschließlich, so doch vorwiegend aus der Begierde, und das heißt eben: aus der Verfügbarkeit des anderen Körpers zu erklären versucht. Damit mißachtete sie, daß in der liebenden Vereinigung von Leib und Leib sich eine Innigkeit ergeben kann, die einen völlig begierdelosen, gelassenen Blick, eine gelassene Erfahrung des Vereinigtseins gewährt. In diesem Zusammenhang wird deutlich, daß die Gelassenheit, die sich selbst vergessen und gelassen hat, eine Voraussetzung zur Vereinigung ist; sie allein gewährt auch jene Durchsichtigkeit, die fähig ist, Gestalt wahrzunehmen. Dem entspricht, daß die Prostituierte als Gegenstand der Begierde, und zwar einer rein körperlich manipulierbaren Begierde, in käuflicher Objektivität, ganz und gar undurchsichtig bleibt. Genaugenommen besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen einer Hure und dem Bidet, dessen Gebrauch ihre Verwendung empfehlenswert werden läßt.

Sobald ich aber anerkenne, daß die geliebte Frau für mich absolut unverfügbar bleibt, daß ich sie nie „erobern“, geschweige denn „besitzen“ kann, gewinne ich, oder genauer gesagt, wird mir eine Gelassenheit zuteil, die mich dazu befähigen kann, sie als das zu sehen, was sie ist, so, wie sie ist, sie anzurufen als den konkreten anderen Menschen, auf den ich angewiesen bin. Ich darf nun selber jene Frage sein, die nur durch sie beantwortet werden kann. Denn in dem Maße, in dem der Mensch dem Menschen als Frage begegnet, kann er allein durch die Liebe und Hingabe des anderen wahrhaft als Existenz beantwortet werden. Beide Partner einer solchen Vereinigung sind füreinander und für

sich selbst in dieser Transzendenz ihrer selbst durchsichtig. Diese Transparenz ergibt sich aus der wechselseitigen Erfahrung und Anerkennung des Geheimnisses, das der andere als wahrhaft anderer ist. Das setzt natürlich voraus, daß man zurücktritt. Eine gewisse Verhaltenheit läßt Vereinigung überhaupt erst möglich werden.

Dieses Sich-Verhalten, ja Von-sich-Absehen, um dadurch dem anderen mehr oder minder, wenn möglich ganz absichtslos sich zu öffnen und entgegenzutreten, ist das Gegenteil einer Vergewaltigung. Es ist auch jener falschen Nähe, die äußerste Entfernung bedeuten kann, entgegengesetzt, die durch eine pansexuelle Propaganda provoziert und durch gewisse Moden unter den jungen Menschen unserer Tage verbreitet wird. Für eine echte Vereinigung ist der Wegfall der Unterscheidung, ja der Unterscheidbarkeit von innen und außen kennzeichnend. In dieser Erfahrung wird realisiert, was Leib als Einbezogenheit, als immer schon Verbundensein mit dem anderen in letzter Wahrheit ist: Wesensgestalt des Menschen ohne Ausschluß irgend eines anderen Seienden, das umfassende Präsentsein in Gemeinschaft. Und gerade dies wird in der Erfahrung geschlechtlicher Vereinigung offenbar.

Eine genauere Analyse würde, wie gesagt, auch biologisch erkennbar werden lassen, daß die Zeugung eines Kindes im wesentlichen, das heißt, hinsichtlich des Wesens, das zur Welt kommen soll, vollkommen unverfügbar und absichtslos ist. Sätze wie „Ich zeuge einen Sohn“ oder „Ich bringe eine Tochter zur Welt“ sind in komischer Weise absurd. Auch wenn unsere biologischen Kenntnisse viel weiter reichen würden, bliebe die Wesensbestimmung des Lebens, das in der Vereinigung von Mann und Frau hervorgerufen wird, unbestimmt. Unter den Millionen von Spermatozoen, die notwendig sind, um die Eihaut aufzulösen, kann nur ein einziges, zufällig, eindringen und das Ei befruchten. Es kennzeichnet auch in dieser Hinsicht leibliche Existenz, daß sie unbestimmbar bleibt. So wie wir sind und als das, was wir sind, gelangen wir gleichsam durch einen Zufallstreffer ins Leben. Der Mensch entspringt dem Unerklärlichen, wesentlich absichtslos.

Dieses Geheimnis wird besonders deutlich in der Möglichkeit, die dem Menschen gegeben ist, es zu verletzen. Sicherlich wird es angetastet durch die verschiedenen Techniken der Empfängnisverhütung, die in sich eine höchst komplizierte, hier nicht aufzuklärende Problematik darstellen. Es wird verletzt in der Abtreibung, einem, wie immer man die Fragen wenden will, eindeutigen Mord. Dies ist nüchtern anzuerkennen, ohne daß wir damit die tragischen Möglichkeiten leugnen dürfen, die soziale oder medizinische Indikationen ratsam erscheinen lassen. In letzter Konsequenz läßt sich vielleicht sagen, daß diese Probleme

matik, so tragisch sie auch ist, eine Scheinproblematik darstellt, weil sie etwas als verfügbar ausgibt, das der Verfügungsgewalt des Menschen in seinem Wesen entzogen bleibt. Diese Scheinproblematik entspricht der Scheinhaftigkeit des uneigentlichen, sich selber verstellten Daseins, der Absurdität des Selbstmordes. Freilich ist auch offenbar, daß hier moralische Urteile, Wertungen aufgrund anderer als letzter, ontologischer Prinzipien nur irreführen können.

VII.

Dies führt zu einer letzten Überlegung:

Wie zu bezweifeln ist, ob das Wesen des Leibes und damit leiblicher Vereinigung in den Beobachtungsmöglichkeiten und Kategorien heutiger psychologischer oder physiologischer Wissenschaft adäquat zu beschreiben ist, so kann mit Fug und Recht bestritten werden, daß Eros und Sexualität durch die Kriterien herkömmlicher Moral und traditioneller religiöser Ethik erfaßt, bestimmt und diszipliniert werden. Zumeist liegt den moralischen Postulaten ein unzulängliches Verständnis von leiblicher Existenz und leiblicher Leidenschaft, von Liebe zugrunde.

Vor allem bieten die Denkmöglichkeiten der Philosophien vorerst nur geringe Chancen, auch die leibliche Liebe als ein echtes Bewußtseinserleben, als „Erkennen“ verstehen zu lernen. Dafür wäre es notwendig, die Erfahrung der Liebenden in einer ganz neuen Weise ernst zu nehmen, was wiederum voraussetzte, daß Liebende diese ihre Erfahrungen adäquat reflektieren und zur Sprache bringen könnten. Der alttestamentarische Ausdruck „... und Adam *erkannte* sein Weib“ ist in diesem Zusammenhang von unüberbietbarer Genauigkeit, und zwar wechselseitig: klarer läßt sich nicht sagen, worum es in der leiblichen Vereinigung geht — und was Erkennen gewährt und gewährleistet. Wird der Leib in diesem Sinn als das Organ und die Gestalt einer universalen Kommunion verstanden, darf von ihm als einem erkennenden Leib gesprochen werden: das Organ des Erkennens, in dem alle sinnhaften und geistigen Wahrnehmungsfähigkeiten integriert und der Wirklichkeit empfangend aufgetan sind.

Viele Beobachtungen sprechen jedenfalls dafür, daß zwei Menschen, die einander lieben, gleichsam leibhaft die äußersten existentiellen Möglichkeiten des Geliebten wahrzunehmen vermögen. Weit entfernt davon, blind zu sein, scheint Liebe geradezu hell-sichtig für die Möglichkeiten des anderen Menschen zu machen. Dies muß nicht, kann aber eintreten.

Damit stellt sich ganz allgemein die Problematik, wie Liebe, sei es im Sinne des Alten Testaments oder in einer präziseren Form der Wahrnehmungslehre, als Erkennen verstanden werden kann. Es ist eine äußerst schwierige Frage. Sie läßt sich nicht einmal in ihren Voraussetzungen als eine möglicherweise sinnvolle Frage erklären. Sicher ist immerhin, daß damit nicht gemeint sein kann, Liebe sei, wie es *Spinoza* versuchte, mit vernunftmäßiger Erkenntnis zu identifizieren. Eine Annäherung an das Problem könnte vielmehr durch die Phänomenologie des Befremdetseins und jener Vorgänge erlangt werden, die zu einem schrittweisen, allmählich anwachsenden Vertrautwerden, ins Vertrauen und zum endgültigen Vertrautsein führen. Von ihnen her ließe sich vielleicht Liebe als ein Erkennen im Sinne eines Einsehens verstehen, das der unbegrenzten und durch Reflexion auch gar nicht bestimmbar Dimension des Du gewahr zu werden vermag, eine Einsicht, die sich in gar keiner Weise objektivieren läßt. Dieses Erkennen läßt sich am ehesten unter dem Begriff der „*awareness*“ erfassen, als inneres Bewußtwerden, nicht ein Bewußtsein von, sondern ein Gewahren, in dem ein mehr oder minder vollkommenes Einbezogen-sein, ja ein Einswerden mit dem geliebten Menschen geheimnisvoll Gestalt und offenbare Gewißheit annimmt.

Zu überlegen wäre wohl im Lichte dieser Vorfragen, ob eine ähnliche Form des Sich-auf-den-anderen-Einlassens — so daß ich sein Leben und damit auch seinen Leib als Zeitgestalt seines Lebens mir in einem rätselhaften Sinn aneigne; so daß ich bereit bin, sie auf mich zu nehmen, in sie einzugehen, sie mitzuerleiden und auf diese Weise zu erkennen — als grundlegende Disziplin vom ärztlichen Tun gefordert werden muß. Freilich, diese Disziplin ist nicht zu lehren und nicht zu lernen. Sie transzendiert, was Medizin wissenschaftlich zu tun vermag, radikal. Aber sicherlich gehört diese Disziplin einer nüchternen, hell-sichtigen, mitleidenden Liebe zur unerläßlichen Voraussetzung, einem anderen Menschen helfen zu können, heil zu werden.

Ein Arzt, der behauptet, einen Patienten heilen zu können, ist in jedem Falle eine komische Figur. Aber ein Mensch, der einem anderen Menschen Trost zu spenden vermag, weil er mit ihm leidet, und der, auch wenn er alle medizinischen Künste einsetzt, selbst auf Hoffnung angewiesen ist, dadurch aber Hoffnung mitteilt, ist vielleicht imstande, einem kranken Menschen zur Heilung zu verhelfen. In seiner Demut und in seiner Hoffnung entbindet er jene Energien, die uns als Hoffnung zum Bewußtsein kommen, richtet er die Existenz des anderen Menschen auf das Heil aus. Letzten Endes ist jede echte Hoffnung Hoffnung auf Heil.

VIII.

Diese Reflexionen sind vorläufig. Sie können lediglich einige Hinweise geben. Sie möchten Fragen wachrufen, die dem Denken den Weg weisen, auf dem es durch alle kritischen Reflexionen hindurch zur konkreten Existenz zurückfinden, ins Konkrete heimkehren kann. Diese Fragen können vorerst kaum gestellt und — wenn überhaupt —, erst von kommenden Generationen beantwortet werden. Es sei denn, mit dem Mut zur Frage erlischt auch jene Möglichkeit des Menschen, auf die alle Hoffnung gerichtet ist: Leibhaft aufgenommen zu werden in eine uns unausdenkbare Endgültigkeit, in der wir ganz da sein dürfen in der Wahrheit, die uns frei macht. Dies bedeutet Verwandlung. In ihr beginnt Befreiung.

Zusammenfassung: Gabriel Marcel: Leibliche Begegnung

In dem Text stellt Gabriel Marcel, ein bedeutender Protagonisten moderner Leibphilosophie seine Theorie der Leiblichkeit bzw. Zwischenleiblichkeit dar. Sie ist in höchstem Maße körper-, bewegungs-, und psychotherapierrelevant. Die Arbeit zählt zu den Schlüsseltexten der Integrativen Therapie.

Schlüsselwörter: Leib, Leibphilosophie, Phänomenologie , Leibtherapie, Integrative Therapie

Summary: Gabriel Marcel: Bodily Encounter

With this text Gabriel Marcel, one of the very important protagonists of modern body philosophy, is presenting his theory of the phenomenal body resp. of intercorporality. This theory is highly relevant for body, movement and psychotherapy. The chapters counts among the core texts of Integrative Therapy.

Keywords: Body (phenomenal body), body philosophy, phenomenology, Body Therapy, Integrative Therapy