

Phänomenologische Haltung und das, was uns trägt

Anstöße für hospizlich-palliativ tätige Einrichtungen

ROLF KÜHN (FREIBURG-IM-BREISGAU)

Seit Husserls Begründung der Phänomenologie um 1900 beruht die phänomenologische Arbeitsweise im Wesentlichen auf der Einklammerung aller theoretischen Vormeinungen und Wahrnehmungsurteile, um eine jeweilige „Gegebenheit“ als Phänomen allein in ihrem *Wie* des Erscheinens zu erfassen. Eine solche Reduktion als *Epoché* hat letztlich keinen bestimmten Gegenstandsbereich mehr im Blick wie die übrigen Wissenschaften, sei es etwa Psychologie, Biologie oder auch Medizin, sondern die ursprüngliche Ermöglichung der Phänomenalität in ihrer reinen Phänomenalisierung. Ruhte für Husserl diese äußerste Bedingung allen Erscheinens von Welt und Mensch in der Impression oder Empfindung, so hat in der weiteren Entwicklung der Phänomenologie bis heute besonders Michel Henry (1922-2002) auf die innere bzw. immanente Wirklichkeit des Impressionalen als unmittelbares Leben in seiner fleischlichen „Selbstaffektion“ hingewiesen und darauf seine radikale Reduktion einer Lebensphänomenologie begründet.¹ Deren Konsequenzen für ein Verständnis subjektiven wie gemeinschaftlichen Lebens in all dessen Phasen und Erlebensweisen von Gesundheit und Krankheit – oder Freude und Schmerz, wie wir im Folgenden sagen werden – sind daher direkt gegeben, was wir hier als Anstöße für die hospizlich-palliative Praxis und Haltung darstellen möchten. Unsere Hauptschritte sind dabei folgende;

- 1) Die Gutheit des rein phänomenologischen Lebens in all seinen Erscheinungen als dessen Selbsterscheinen
- 2) Das subjektive Leben als unverlierbar individuiertes oder leibliches Leben
- 3) Die „Begegnung“ aller menschlichen Individuen in einem Mit-Pathos als ursprünglich affektiver Gemeinschaftlichkeit
- 4) Der Zusammenhang von Leid als traumatischer Verzweiflung und absoluter Lebenstransparenz
- 5) Sterben und Tod als „Zugang zum Leben“

¹ Vgl. Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches. Freiburg/München: Alber 2002; Affekt und Subjektivität. Lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen, R. Kühn, Leben. Eine

1. Das Gutsein des Lebens

Glück oder *Seligkeit* des Lebens treten nicht von außen zum Leben hinzu, sondern das hier gemeinte Glück des Lebens besteht darin, nichts anderes als sich selbst zu kennen. In diesem Sinne genügt das Leben sich selbst; es ist autonom, so wie jeder Mensch als Individuum einmalig ist. "Das Leben ist gut" oder "Ich bin gut" ist daher kein Urteil über das Leben von außen her, irgendein Vermessen an Kriterien, die zu vergleichenden Umständen oder Situationen entsprächen. Gut ist das, was mit sich selbst in jeder Hinsicht identisch sein kann, und in diesem Sinne nichts anderes bedarf, um es selbst zu sein. Darin liegt das Glück des Gutseins, dass es aus seinem Wesen heraus gut ist, und dieses Wesen ist das Leben, sofern auch das Gutsein empfunden werden muss.

"So wie du bist, bist du gut" heißt daher unter Einklammerung der sichtbaren Umstände, dass die Quelle des Gutseins nicht anderswo als im *lebendigen Empfinden* zu suchen ist. Gutsein ist zunächst keine moralische Qualität, sondern eine seinsmäßige. Da die rein phänomenologische Selbstaffektion jeweils das Leben in seiner immanenten Verknüpfung von Freude/Leid ergreift, nämlich als Bezug von *Passibilität* und *Fülle*, ist das, was hier jeweils neu oder transzendental geboren wird, in die phänomenologische Absolutheit des Lebens hinein genommen. Insofern kann jeder sagen: auch ich bin das Leben, und das Gutsein, welches das Leben auszeichnet, ist gleichzeitig das meine. Die Selbstverständlichkeit dieses Sachverhalts leuchtet uns sofort ein, wenn wir daran denken, dass wir niemals einen leiblichen Vorgang in seiner gelungenen Ausführung in Frage stellen. Noch niemand hat sich wirklich darüber beklagt, dass er sieht oder zu gehen vermag. Im Sehen und Gehen erscheint uns nicht nur das Gelingen derselben als selbstverständlich, sondern die Tatsache als solche, dass wir überhaupt sehen oder gehen können. Besser nicht geboren zu sein, wie Ödipus und Hiob klagten, aber auch schon das "Ägyptische Totenbuch", ist zwar verständlich, verbirgt aber die Einmaligkeit des Glücks im Empfinden, das allein solches Sagen erlaubt.

Übertragen wir diese Selbstverständlichkeit, weil das Leben in allen Punkten seines Seins und Wirkens das Leben ist, auf unsere nicht-zeitliche Geburt im Leben. Das Ich, welches hier vor aller Reflexion geboren wird, ist in diesem absoluten Anfang ein passives *Mich*, ein Ich im Akkusativ mit anderen Worten. Selbstaffektiv gesehen, ist dieses originäre Mich keine andere

Besinnung. Freiburg/München: Alber 2004; Praxis der Phänomenologie. Einübung ins Unvordenkliche.

Selbstaffektion als die des Lebens, denn in der Weise, wie das Leben sich selbst empfängt, empfängt sich dieses Ich zunächst als Mich. Das Gutsein des Lebens in allem, was es lebt, geht also ohne irgendeine denkbare Unterbrechung in das "Mich" über. Diesen Übergang ohne Grenzziehung kann nun auch als die innere Selbstveränderung des Lebens angesprochen werden, in dem alles lebendig ist und bleibt. In dieser inneren Umwandlung gibt sich die Selbstbindung des Lebens an sich selbst als sein inneres Gutsein weiter und durchdringt uns bis in jedes Empfinden hinein.

Bei einem Menschen diesen "Glauben" an sein Gutsein (wieder) zu wecken, wie es zum Beispiel bei Ängsten, Skrupeln und traumatischen Erscheinungen schwerster Erkrankungen notwendig ist, heißt daher im Grunde nicht, nur eine andere Vorstellung in ihm zu erzeugen, sondern seine Realität von deren eigenstem Lebensursprung her anzusprechen. Dass dies von Einfühlung und dialogischer Aufmerksamkeit begleitet sein kann, versteht sich von selbst, aber noch ursprünglicher gründet eine solche Haltung grundsätzlich im bereits erwähnten Mit-Pathos als Gemeinschaftlichkeit aller Menschen ohne Unterschied in der *einen* Lebensrealität. Im Benennen oder Wecken des Gefühls für das Gutsein spreche ich also nicht irgendetwas "Liebenswürdiges" an, was deshalb nicht ausgeschlossen sein muss. Vielmehr findet die Begegnung auf der einzigen Ebene statt, wie sie vom Lebensgrund her denkbar ist. Weil wir leben, hat uns das Leben in diesem unseren je individuierten Leben in der Tat immer schon bejaht, das heißt schlechthin *gutgeheißen, dass wir sind*. Und diese Bejahung wird vom Leben nie mehr in Frage gestellt, nie mehr zurückgenommen werden – wie gravierend auch unsere Versagen oder Leidumstände auch sein können.

Weil also *dieser* Augenblick *jetzt* ist, ich in ihm *lebe*, ist dieser Augenblick, sofern er nur ein lebendiger sein kann, ein guter, bzw. genauer gesagt: bin ich, als dieser Augenblick, gut, weil er ohne "mich" nicht wäre, was nichts mit Narzissmus oder Egozentrik zu tun hat. Wir übergehen an dieser Stelle mögliche Besinnungen zum Zeitverhältnis, welches etwa als lebensweltliche Biographie berücksichtigt werden könnte. Ist nämlich einmal verstanden, was ein *Augenblick* ausschließlich als Geburt allein aus dem absoluten Leben heraus zu sein vermag, dann verstärken möglicherweise zu viele Rückbetrachtungen der Vergangenheit eine fatale Sicht des eigenen Lebens. Wird Leben nicht auf Biographik oder Kindheitstraumata verkürzt, dann kann die genannte Erfahrung des Gutseins (des "Selbstwertes") im Grunde an *jedem* Lebensaugenblick

gewonnen werden. Dies mag zusätzlich einsichtig machen, warum unsere phänomenologische Analyse jeder theoretischen Konstruktion kritisch gegenübersteht. Denn aufgrund der bewusstseinsmäßigen Lückenhaftigkeit der Vergangenheits- oder Zukunftshorizonte können wir gar nicht anders, als diese selektiv wahrzunehmen.

Das Leben ist aber noch in einem anderen Sinne gut. "Die Ros' ist ohn Warum, sie blühet, weil sie blühet", sagt Angelus Silesius, "sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet." Die Rose ist ein Symbol für das Leben, und daher heißt dies hier, dass das Leben in sich keine Sorgen kennt, denn es fragt niemals nach seinem Warum. Sagen wir alltagssprachlich deshalb einfach: "Das Leben muss gelebt werden", dann stoßen wir mit dieser natürlichen Sprache spontan auf die innere Notwendigkeit als Wesen des Lebens, welches sein *Selbstvergessen* ist. Die welthafte Sorge spannt sich jeweils im Horizont der Zeit auf und weckt angstvolle oder hoffende Erwartung des Kommenden, ob unsere Absichten und Ziele gelingen mögen. In dieser Hinsicht ist jede Sorge um Dinge und Umstände grundsätzlich Selbstsorge, deren zentraler Bezugspol das Ich als Ego ist. Denn in diesem Ego laufen alle Intentionen und Akte wie in einem Ausgangspunkt zusammen. Selbstvergessen des Lebens als Abwesenheit von Sorge besagt daher nicht irgendeine Unbekümmertheit, die heute oft gepriesene Spontaneität oder Flexibilität, sondern eben jene Gutheit des lebendigen Selbstseins zu jedem Augenblick. Denn gleich wie es um die persönlich charakterlichen Eigenschaften steht, im reinen Lebensaugenblick tut sich keine Erwartung von etwas anderem als dem Leben auf, was besonders für die Sterbensphasen im palliativen Sinne entscheidend sein dürfte.²

Im "Mich" der Lebensgeburt verschränken sich daher Gutsein und Selbstvergessen des Lebens miteinander, denn das reine Mich als leibliche Passibilität oder Sich-Ertragen des absoluten Lebensempfangs ruht völlig in dieser Selbstvergessenheit des Lebens. Und weil das Leben in seinem rein phänomenologischen Grund das Vergessen seiner selbst ist, sich niemals selbst zum Thema macht, wird es vom Ego vergessen, welches sich dann in seinen Absichten für die Quelle aller besorgten Akte hält. Das Vergessen des ursprünglichen Mich anstelle des ichbewussten Ego ist also nur möglich, weil dieses Vergessen im Vergessen des Lebens selbst wurzelt. Mit anderen Worten in seiner *Unsichtbarkeit*, sich als die absolute Lebensgabe nirgendwo in der Welt als Gegenstand zum Vorschein bringen zu können. Die Unsichtbarkeit des reinen Lebens ist daher kein Mangel, sondern die Positivität des Lebens schlechthin. Nur so

vermag seine Gegenwart gegeben zu sein, die sich nie aufdrängt, und gerade darin alles für uns existieren lässt, ohne ihm gegenüber gleichgültig zu sein. Die Klage, "vom Leben vergessen zu sein", wie sie oft bei schwerer Krankheit zu hören ist, bleibt folglich umzukehren: Wir haben das Leben vergessen, welches sich gibt, ohne irgendetwas dafür einzufordern. "Vom Leben vergessen zu sein", ist möglicherweise die beste Gelegenheit, unser Vergessen seines Vergessens nicht erneut zu vergessen, das heißt, zum Leben zurückzufinden, welches uns zu keinem Augenblick verlassen hat.

Mündet so alles Sprechen von Vergessen- und Verlassensein in eine "Abwesenheit" ein, die erst die volle *Anwesenheit* ist, dann können wir hier dank eine radikal phänomenologischen Besinnung hinsichtlich aller Sorgen und Absichten auf eine *Fülle* zu sprechen kommen, die von keinem äußeren Vergessen mehr abhängig ist. Mit jedem Empfinden bekundet sich nämlich zugleich die immer konkrete Möglichkeit eines Tuns, welches auf dem Selbstvergessen des Lebens beruht. Denn das Empfinden kann ich nicht wollen; es ist immer selbstgegeben, und mit ihm die sich abzeichnenden Motivationen, die sich von der inneren Passibilität her als Trieb aufbauen, um im Handeln gebündelt zu werden. Beim Gutsein als Selbstvergessen des Lebens handelt es sich daher um kein theoretisches Gutsein, sondern um eine letzte *praktische* Qualität, die überhaupt erst zu handeln ermöglicht, noch besser gesagt: das Handeln selbst in sich birgt. Deshalb kann auch unser Vergessen des Lebens nur in der je subjektiven Praxis aufgehoben werden, da das Leben sich hier selbst "in Erinnerung ruft", sofern wir handeln müssen, um zu leben. Die palliative Alltäglichkeit dieser Praxis wird von den konkret verbleibenden Möglichkeiten des Empfindens selbst gebildet, welche das Handeln vorzeichnen. Und deshalb liegt im Übergang von dem einen Empfinden zum anderen auch jeweils die Chance, dass ich des Lebens "eingedenk" werde, wenn der reine Affekt hierbei zu mir spricht und mich im Innern nicht loszulassen scheint.

Machen folglich *Passibilität*, *Selbstvergessen* und *Gutsein* den Grund des Lebens aus, und zwar einschließlich seines Glücks und seiner Freude, dann kann zudem rein phänomenologisch verstanden werden, dass ich in jeder "Schwäche" diesen Grund umso mehr berühre. Auf dem Höhepunkt der Verzweiflung in Angst, Schuld oder Krankheit, tauche ich nämlich durch dieselben in den Grund hinab, der sich als unendliches Leben für mich darbietet, das heißt als ein von mir nicht auszuschöpfendes Leben. Denn in seinen konkreten Möglichkeiten ist dieses Leben

² Vgl. auch G. Höver, H. Baranzke u. A. Schaeffer (Hgg.), *Sterbebegleitung: Vertrauenssache. Herausforderungen*

immer größer als die gerade von mir erblickten "Wirklichkeiten". In der inneren Nacht des leiblichen Pathos stoße ich, mit anderen Worten, in jenen Ab-Grund vor, der mir zum Grund wird und letztlich die lebendige phänomenologische Haltung begründet. Dies vermag kein rein theoretischer Gedanke zu erfassen, sondern liegt ausschließlich im inneren Wesen des Gefühls. Dieses ist allein mit jenem Grund ursprünglich verbunden, weil das Empfinden als Leben nichts anderes als dieser Grund bereits ist - bzw. die innere Selbstbewegung dieses absoluten Grundes, wenn man die Gefühle insgesamt mit all ihren Verwandlungen nimmt. Dieses phänomenologische Absolute des Lebens ist nicht jenseits des Gefühls, nicht davor und nicht danach. Es ist dessen unauslotbare Tiefe, die rein affektive Wahrheit in der vorstellungslosen Nacht unseres empfindenden Fleisches, das frohlockt oder gemartert und bis zum Sterben zermalmt wird, ohne aufzuhören, lebendiges "Fleisch" zu sein. Es scheint mir, dass die hospizlich-palliative Haltung bis an diesen Punkt vordringen muss, damit er sich ereignen kann, nämlich als Heilung, Zustimmung oder „Einstellungswert“ im Sinne Schelers und Frankls.

2. *Leben als Leiblichkeit*

Mit *Fleisch* bezeichnen wir radikal phänomenologisch unsere subjektive Leiblichkeit, sofern sie reine *Affektivität* ist. Die abgründige Frage, warum Leben nur in Verbindung mit einem je individuierten Leib auftritt, ist wohl die äußerste und damit schwierigste Frage unserer Besinnung. Deshalb betrifft sie zentral unser Geheimnis als Menschen selbst. Wir können hier für das allgemeine Verständnis voraussetzen, dass die sich selbst empfindende Leiblichkeit letztlich nicht der als ein Objekt in der Welt gesehene Körper ist, den wir wie jeden anderen Gegenstand nur von außen wahrnehmen. Es gehört hingegen zum Wesen unserer Leiblichkeit, dass wir sie *unmittelbar* in uns selbst erfahren, das heißt rein innerlich. In diesem Sinne "haben" wir keinen Leib, sondern *sind* wir unser Leib. Wir können uns unser Ich deshalb nicht losgelöst von der Weise vorstellen, wie es sich und die Welt empfindet, und diese Weise des Empfindens ist in letzter Hinsicht genau die affektive Leiblichkeit. Wir dürfen daher den Leib nicht ursprünglich als ein nur elementares Sinnvermögen verstehen, welches uns mit der Welt verbunden sein lässt. Diese Leibauffassung ist zweifelsohne schon ein gewaltiger Schritt über die objektivierende Körperauffassung mit ihrem Dualismus von Leib/Seele hinaus, wie sie weitgehend in Medizin

einer person- und bedürfnisorientierten Begleitung am Lebensende. Würzburg: Könighausen & Neumann 2011.

und Pflegewissenschaft noch vorzuherrschen scheinen.³ Jedoch wird auch sie dem eigentlichen Wesen der Leiblichkeit als unserem empfindenden "Fleisch" noch nicht gerecht. Wenn diese Zusammenhänge philosophisch auch sehr komplex sind, so bleibt ein grundlegendes Verständnis allerdings für eine umfassende Lebensmeditation unverzichtbar.

Wir können die Realität unseres Leibes als Fleisch auch so ausdrücken, dass die Affektivität in letzter Instanz die lebendige "Materie" unserer Leiblichkeit ausmacht. Diese Affektivität als Ur-Leiblichkeit - oder eben als "Fleisch" - ist prinzipielles Empfindenkönnen. Dieses *Können* zu *empfinden*, ist keine leere Möglichkeit, die uns neben anderen Vermögen außerdem zukäme, sondern sie ist unsere ursprünglichste Weise überhaupt, als Lebendige im Leben geboren zu werden. Ist die absolute Geburt im Leben als Selbstaffektion des Lebens in uns jene Materie, welche wir als radikal subjektives Empfinden jeweils sind, dann ist diese affektive Materie mit dem Pathos des Lebens identisch. Wir nennen *Pathos* das Grunderleben allen Empfindens als die prinzipielle Spannung zwischen Freude/Schmerz. Dieses ungeteilte Pathos als urleibliche Materie des Empfindens in dessen innerem Wesen ist genau unser Fleisch. Ist das Affiziertwerden mithin ein absolut lebendiges Empfindenkönnen, dann muss diese Möglichkeit im Leben selbst schon *konkret* gegeben sein. Man wüsste sonst nicht, woher sie käme, da sie nicht aus der Welt herrühren kann, die niemals empfindet. Diese innere konkrete oder materiale Weise, wie sich das Leben als Empfinden an sich selbst gibt, ist daher unsere Ur-Leiblichkeit als Fleisch. Der Leib ist also niemals "etwas", das zum Leben auf irgendwie rätselhafte Weise hinzuträte oder sich ihm als eine träge, tote oder chemisch-physikalische Masse hinzufügte. *Vielmehr herrscht zwischen Leben und Leib als Fleisch eine ursprüngliche Einheit,*⁴ was uns für palliative Gegebenheiten und Prozesse fundamental zu sein scheint.

Diese nie abtrennbare Verbindung von Lebendigkeit und Fleisch macht in höchster Weise erst verständlich, warum der Affekt als Pathos des Lebens niemals *unbewusst* sein kann. Jedes Sprechen von Unbewusstheit ist ein Sprechen aus der Sicht möglicher Vorstellbarkeit, in deren Bewusstheit alles eintreten soll. Der reine Affekt ist daher genauer gesehen die Unmittelbarkeit unserer leiblichen Fleischlichkeit, *die nie irren* und - in diesem Sinne - nicht "verdrängt" werden kann. Was ich als Affekt empfinde, könnte in dem Augenblick, in dem ich ihn empfinde, nicht

³ Vgl. etwa P. Sporcken, Die Sorge um den kranken Menschen. Grundlagen einer neuen medizinischen Ethik. Düsseldorf: Patmos 1978; M. Huth, Den Anderen behandeln und betreuen. Phänomenologische Ansätze zu Grundfragen der Medizin. Freiburg/München: Alber 2010.

anders sein, als wie ich ihn empfinde. In ihm spricht ausschließlich mein affektives Fleisch, ohne lügen zu können. Da das Verständnis vom Leib im psycho-somatischen oder existentiellen Sinne aber immer noch eine gewisse Distanzierung beinhaltet, nämlich als eines äußeren Bezugs, ist somit das Sprechen vom "Fleisch" hier die Anerkennung eines absoluten Phänomens: dass wir auf dem Grund unseres Lebens rein empfindende Passibilität *sind*. Das Fleisch ist die uranfängliche Weise, das Leben überhaupt zu erfahren. Es ist – im Doppelsinne dieses Wortes – die *Passion* des Lebens, seine Liebe und sein Leiden, was bis zum letzten Atemzug als phänomenologisch-praktische Wahrheit zu leben ist.

Die praktischen Konsequenzen hieraus sind gewaltig. Denn es geht dann nicht mehr nur um eine "Befreiung von Gefühlen", um anderes Wahrnehmen von Körperverhalten oder Körpersprache im letzten, sondern um eine "Selbstannahme", die mit der Annahme des Lebens eins ist. Das Leben zu leben, es zu bejahen, heißt die Weise seiner unauslöschbaren Konkretisierung in *dieser* meiner Leiblichkeit als empfindendem Fleisch anzuerkennen, ohne dass ich dazu jemals die Initiative ergriffen hätte. Da ich mich als empfindende Subjektivität niemals von diesem abgründigen Empfindenkönnen trennen kann, vermag ich mich auch niemals von meinem Fleisch zu trennen. Zu sagen, es sei Leben, bedeutet daher, das Grundgeheimnis des Menschseins selbst zu leben: ein Wesen zu sein, für welches Hunger, Durst, Schmerz, Anstrengung, Freude, Glückseligkeit und Austausch die vorgezeichneten Weisen seines Fleisches selbst sind. Ihnen irgendwie entkommen zu wollen, sind die vielfältigen Formen der Selbstflucht, das heißt, *sich* nicht mehr fühlen - oder "ganz anders" fühlen - zu wollen. Lügt jedoch das Fleisch im tiefsten Empfinden seines Pathos nie, so lebe ich dadurch gerade in einer unmittelbaren *Wahrheit* mit rein innerer Gewissheit.

Beispielhaft kann kurz angedeutet werden, wie sich das Pathos des Fleisches als ein ursprüngliches Bedürfen und Begehren in den tausendfachen Gefühlen dieser rein affektiven Lebensbekundung zu einer ersten Energie hin bündelt, welche ein Tun ahnungshaft vorzeichnet. So wird in der *Angst* jeweils ein Trieb der Bewegung geboren, der sich bis zu kreativen Schöpfungen hin entfalten kann, um der gebündelten Energie in der Angst eine Möglichkeit der "Befreiung" zuzuweisen. Diese Vorzeichnung eines Tuns in der Bündelung zu einer *Anstrengung* hin impliziert die weitere Tatsache, dass jeder Affekt ein *Steigerungsvermögen* in sich birgt. Ist das Leben nämlich in jeder Hinsicht Selbstaffektion, dann will es sich nicht nur in allen Punkten

⁴ Dies wird mittlerweile auch unter dem Gesichtspunkt einer Ästhetik innerhalb der Medizin diskutiert; vgl. M.

seiner Bewegung wiederum ganz als das Leben erfahren, sondern es will sich auch stets als Freude seiner selbst und - in diesem Sinne – als Steigerung verspüren. Die Umwandlungen ineinander von Bedürfnen, Begehren, Energie, Anstrengung, Handeln sind also als Bewegung des Affekts aus dem Pathos des Lebens heraus auf diese Freude hin angelegt - ein Todestrieb in solchem Leben ist ein Selbstwiderspruch. Jede Selbsterstörung im Leben kann nicht aus einem in ihm abwesenden "Tod" erklärt werden, sondern nur durch jene innere Übermächtigkeit, die zu gewaltsam auf dem Leben lastet, so dass es sich scheinbar nicht mehr durch sich selbst zu ertragen und zu verändern vermag, was gerade in den Hospiz- und Palliativsituationen die Schwierigkeit ausmacht.

In der religiösen Tradition ist das "Fleisch" oft zugleich der Ort der Verdammnis *wie* der Erlösung: zum Beispiel Fleisch der Sünde, Fleisch Christi und damit Fleisch der Auferstehung. Wir müssen die christlichen Glaubensinhalte hier nicht als solche übernehmen, können aber daran erkennen, welche Radikalität von Leben mit der Wirklichkeit unseres Fleisches letztlich anzudenken bleibt. In ihm entscheidet sich alles; es ist das *universale* Kriterium aller Erscheinungen, weil das Leben in jedem Sinne unlösbar mit solchem Fleisch verknüpft ist. Wir sind noch lange nicht geistig aus dem griechisch abendländischen Erbe herausgetreten, welches den Leib allein der Animalität und die Seele als Kontemplation der Gottheit bzw. der "Vernunft" zuordnete. Unsere modernen Objektivitätsphantasien und -praktiken in Wissenschaft, Technik und Ökonomie beispielsweise sind in bestimmter Hinsicht eine Fortsetzung dieser idealistischen Sichtweise. Deshalb werden wir aufgrund dieser Einseitigkeit einer reduzierten "Körperwelt" (der Menschen, Atome, Steine wie Sterne) heute in aller Heftigkeit mit diesem "Fleisch" konfrontiert, wie beispielsweise in der Arbeitslosigkeit, durch die Gewalt der Kriege oder in den Krankenhäusern.⁵ Wir werden mit dem Unsagbaren des affektiven Pathos des Leibes als einer Sprache konfrontiert, die nicht zu "entziffern" ist, sondern als reine Passibilität von etwas anderem kündigt als nur von "Verstehen" und "Beherrschen". Vielleicht sind Psychotherapie und teilweise auch die noch humanistisch orientierte Medizin noch letzte kulturelle Zufluchtsstätten dieses Fleisches, für sich selbst in seinem Leiden anerkannt zu werden. Denn Kunst wie Religion sind schon weitgehend im gesellschaftlichen Bewusstsein ausgeschieden worden, um dieses fleischliche Pathos angemessen darin aussagen zu können, wie es in bisherigen Kulturepochen

Musalek & M. Poltrum (Hgg.), *Ars Medica. Zu einer neuen Ästhetik in der Medizin*. Lengerich: Parodos 2011.

⁵ Vgl. R. Kühn, *Subjektive Praxis und Geschichte. Phänomenologie politischer Aktualität*. Freiburg/München: Alber 2008.

weitgehend der Fall war. Hospizbewegung und Palliativmedizin scheinen hier zu einer gewissen Bewusstseinsumkehr einzuladen, die für die Zukunft der Einzelnen und die Gesellschaft unabdingbar ist.

Wir mussten dies andeuten, um weiterführende Konsequenzen zu beleuchten. In der Tat können wir nicht nur sagen, dass wir in der Tiefe unseres Pathos den Grund des Lebens in seiner Absolutheit berühren. Wir können darüber hinaus sogar sagen, wenn wir es nicht mystifizieren, dass unser Fleisch in seiner rein affektiven Nacht ohne Vorstellung dieses Absolute selbst ist. Und die Folge hiervon ist gerade, *dass wir uns selber niemals sehen, kein Bild jemals von uns besitzen werden*, denn dieses Fleisch in der Abgründigkeit seines Empfindenkönnens ist ein unsichtbares Fleisch. Diese Unsichtbarkeit als "Nacht" ist kein Mangel, wie wir durch unsere gesamte Analyse hindurch betonen, etwa wegen der Perspektivenhaftigkeit oder Unaufmerksamkeit unseres Sehens. Vielmehr ist diese Unsichtbarkeit das Wesen unseres Fleisches selbst. Es kann nicht in die Welt eintreten, weil die Dinge der Welt niemals empfinden, von sich her kein Fleisch besitzen. Nur das Leben als Fleisch empfindet und bleibt daher für immer den Augen der Welt verborgen, die nur Gegen-Stände kennen. Die tiefsten Leiden rühren deshalb daher, das Fleisch des subjektiven Leibes mit Zwang sichtbar machen zu wollen, und dies nicht zu können, weil die Sichtbarkeit nicht zu seinem inneren Wesen gehört, was in unseren Augen die palliative Haltung par excellence ist.

Dieser Zwang kann sehr vielfältig sein: totale Lebensverplanung, Auslieferung an Fremdautoritäten, Sucht, Verwissenschaftlichung, mediale Verbildlichung, Glaubensersatz usw. Der Dichter Arthur Rimbaud, dem Rauschgift hingegeben, schrieb: "Die Leiber werden gerichtet werden", und Nietzsche: "Der Leib ist das Grab der Götter." Man kann beide Sätze so auslegen, dass sich mit unserer Fleischlichkeit unser Geschick selbst entscheidet. Insofern ist das Denken vom Leibsein, sei es bewusst oder unbewusst, immer der eigentliche Prüfstein jeder Theorie. Denn vor der rein empfindenden Nacht des Fleisches als Pathos des Gefühls endet jede Theorie. Gerechtfertigt wird dem Urphänomen des sinnhaften Fleisches, seiner reinen Seligkeit und Passibilität, nur die entsprechende Wesenhaftigkeit des Lebens. Denn auch das Leben erlaubt keine Schau in sich hinein, sondern es kann nur praktisch *erprobt* werden, wie wir jetzt sicher besser erkennen. Dieser prinzipiellen Abgründigkeit nicht auszuweichen, besser noch gesagt: von dort her jeden leiblichen Augenblick zu leben, ist die hier versuchte Grundbesinnung. Sie berührt naturgemäß die Fundamente jedes Phänomens, indem sie mit dem Wortlosen in Leiden, Gestik

und zwischenmenschlicher Kommunikation sehr schnell konfrontiert wird. Insofern überspitzen wir nicht, wenn wir sagen, dass das Geheimnis des Fleisches gerade die Kunst jeder Lebensführung bis zum Sterben hin herausfordert.

3. Mitpathos und Begegnung

Wir haben schon erwähnt, dass es eine Ur-Gemeinschaftlichkeit gibt, die allem Wahrnehmen des Anderen voraus liegt. Dieser Ort des Mitpathos ist meine Geburt im Leben als Eingetauchtsein in das absolute Leben. Als einzelner Zugang zu *meinem* Leben ist dieses selbstaffektive Eingetauchtsein nicht der Zugang zum Leben für *alle* Individuen, welcher als Zugänglichkeit schlechthin nur das Leben in seiner absoluten Affektion selbst sein kann. Allerdings ist mein Zugang zum Leben, obwohl rein individuell bestimmt, *nicht anders* als der Zugang Anderer zum Leben. Die Vielzahl der Zugänge zum Leben in ihrer Selbstgegebenheit für alle heißt daher, dass ich den Zugang nicht von mir her setze. Und weil diese Zugänglichkeit für einen jeden reine Passibilität ist, bedeutet jene Weise, die Selbstheit des Lebens je in solcher Form auszuschöpfen, nicht nur ein unendliches Leben diesseits aller Zeit. Vielmehr handelt es sich auch um ein unendliches Leben im Sinne unendlich vieler Individualitäten. So wie jedes Gefühl eine einzigartige Bestimmung meines absoluten Lebens ist, ebenso bedeutet auch jedes vergangene, gegenwärtige und noch kommende Individuum eine Selbstkonkretisierung des absoluten Lebens, welches sich nur auf diese Weise realisiert. Deshalb ist jedes einzelne Leben unbedingt anzunehmen, ohne andere Gründe vorweisen zu müssen als seine Geburt im Leben. Die ethisch-gentechnologischen Probleme werden diese Frage in Zukunft zuspitzen und vielleicht in ihrer vollen Berechtigung erkennen lassen, denn geklonte Gleichheit ist noch nicht ursprüngliche Lebensidentität. Auch „Sterbehilfe“ als Euthanasie in aktiven Formen kann nicht als letzte Antwort einer *ars moriendi* verstanden werden.⁶

Da die genannte Ur-Gemeinschaftlichkeit mithin ein gemeinsam konkretes Wesen besitzt, nämlich das Pathos des Lebens, kann eine Begegnung nur als *Mitpathos* letztlich möglich sein, so wie eine solche Gemeinschaftlichkeit schon immer am Ort meiner Geburt als prinzipiellem Zugang zum Leben stattgefunden hat. An diesem Ort bewegt sich ausschließlich jeder Austausch untereinander, sofern jeder die eigene und "andere" Lebensselbstbewegung von dieser abgründigen Passibilität des Lebens her als Mitpathos vernimmt. Gelangen diese beiden

Lebensbewegungen zum wahrnehmbaren Austausch, dann gilt für diese Begegnung tiefer jedoch nur der dabei stattfindende affektive Austausch, welcher der rein inneren Gesetzlichkeit der Lebensveränderungen als Pathos in Freude und Schmerz folgt. Es findet dabei keinerlei Beurteilung und Orientierung im Sinne einer äußeren Normierung statt, um allein die immanent sich unablässig vollziehende Lebensgeburt rein von sich her zu einer "bewussten Geburt" werden zu lassen. Bewusst heißt hierbei nicht, sich sein Leben in irgendeinem Ablauf vorzustellen (obwohl dies nicht fehlen muss), sondern die ebenso umfassende wie ursprüngliche Verankerung jedes "Bewusstseins" in der Passibilität des Lebensempfangs zu realisieren. Aus ihm brechen dann *ohne unser Zutun* die Motivationen des Empfindens und Handelns hervor - so, wenn wir etwa sagen, dass das Schweigen zu uns spreche.

Die "zweite Geburt" erweist sich dann als ein Hervorbrechen der je eigenen Subjektivität in ihrem Erleben und Verspüren, *dem keinerlei Misstrauen oder Ungewissheit mehr entgegengebracht wird*. Es ist der Moment des "Ich bin gut", des "Ich kann", weil in diesem inneren Vollzug das absolute Gegebenheit des Soseins der Gefühle vernommen wird. Somit gibt es auch keine "negativen" Gefühle aufgrund irgendeiner theoretischen Klassifizierung derselben, die immer wieder versucht wurde. Jedes Gefühl beinhaltet zunächst ein Selbstgefühl, welches in sich seine volle Berechtigung hat. Und da es keine "Heilung" durch irgendwelche Erkenntnis im Sinne einer "Bewusstwerdung" gibt, ist auch kein Selbsterkennen im psychologischen Sinne letztlich angestrebt. Vielmehr handelt es sich darum, die Aufhebung der Illusion in Bezug auf *jedes* gedachte Selbst im Bereich der Vorstellung zu verwirklichen. Andere Menschen sagen an dieser Stelle oft: "Ich verspüre eine Kraft in mir. In mir sprudelt eine Quelle, die aus mir selbst kommt. Es gibt etwas wie einen Ursprung. Ich brauche in keiner Situation eine Rechtfertigung durch andere mehr ..."

Diese Intuitionen sollten daher nicht zu vorschnell wieder durch Bilder oder objektive Sinnangebote verdeckt werden. Dass jeder Augenblick nur von dieser Gewissheit her gelebt wird, und zwar in einer Spannung, die bis hin zu Tränen wie Lachen gehen kann, deutet "Befreiung" an. Ob dies im Gesamtverlauf über längere Zeit im Einzelnen schweigend, bei der Arbeit oder Pflege ausgelöst wird, lässt sich nicht vorentscheiden. Ist prinzipiell *jede* sprachliche oder praktische Äußerung ein Vollzug im Lebenswissen, das heißt ein Tun des Lebens selber, dann kann jedes Element daraus auch zur Offenbarung dieses Lebens werden, anstatt auf

⁶ Vgl. R. Kühn, Praxis der Phänomenologie, Einübung ins Unvordenkliche (2009), 321-344: *Ars moriendi* als

bestimmte Anzeichen warten zu müssen. Und da diese Offenbarung des Lebens nicht objektiv-methodisch eingeübt werden kann, *ist sie stets gegeben, indem sie geschieht*, das heißt als phänomenologische Haltung. Löst man sich von einem vorgestellten Vollzug im Außen dabei, taucht man in dessen innere verlebendigende Kraft ein, bewegt man sich rein im Leben. Dazu können andere Menschen ermuntern, indem bei ihnen sichtbar wird, dass sie selbst auf äußere Sicherheiten verzichten, um allein in der Gewissheit des Lebens zu existieren, dessen einzige Stetigkeit der ununterbrochene Wandel des Affektiven ist. Das Vorübergehendste ist folglich gerade das Stärkste, das Flüchtigste das Tragende, denn wie gezeigt wurde, ist es das Einzige, was zu keinem Augenblick fehlt. Und mehr als diesen Augenblick besitzt, streng gesehen, niemand von uns im Austausch. Alles, was darüber hinausgeht, ist daher schon sekundär dem ursprünglichen Leben gegenüber, was eine Grundhaltung im hospizlich-palliativen Bereich ergeben dürfte.

Imaginieren wir beispielsweise ein gerade geborenes Kind, so können wir sagen, dass es noch keinen Welthorizont ausgebildet hat. Das heißt, es besitzt noch keinen inneren Rahmen, um seine Erfahrungen überhaupt einzuordnen. Es "hat" an diesem Punkt im eigentlichen Sinne noch nicht einmal lebensweltlichen Erfahrung, sondern es ist reines *Erfahrenkönnen* als Affektion innerhalb des Sichempfindens des Lebenspathos. Es spürt Wärme, hört Laute, bemerkt rein sinnliche Zuwendungen der unterschiedlichsten Art, ohne für all dies überhaupt Wörter und Begriffe zu besitzen - und dennoch *lebt* es im Vollsinn des Wortes. Analog dazu zeigt sich die Situation eines jeden von uns im Pathos der reinen Ur-Kommunikation, aus der sich ebenfalls dann die Welt - innerhalb solchen Lebens - mit ihren Erscheinungsgesetzen aufbaut. Dieses Eingetauchtsein in das reine Mitpathos könnte die Frage aufkommen lassen, ob unsere Besinnung nicht jeglicher ethischen Stellungnahme entbehrt. Übersetzt man *Ethos* mit "Aufenthalt", wie es etwa der Philosoph Martin Heidegger mit guten Gründen tat, dann lässt sich bei solcher Übersetzung verstehen, dass nur *eine* Stätte des "Aufenthalts" letztlich in Frage kommt - nämlich die originäre Stätte des Lebens als absolute Geburt unserer selbst. Darin eingeschlossen ist, dass sich das Leben in dieser Geburt unverbrüchlich an sich selbst als an das jeweilig geborene Ich bindet. Diese Bindung in ihrem reinen Selbstbezug ist stärker nicht denkbar, da dieses Leben sich niemals mehr davon distanzieren kann. In diesem Sinne liegt daher mit der Selbstbindung des Lebens an sich selber das stärkste Ethos vor, welches jeder normativen Ethik oder Moral mit

entsprechenden Wertungen vorausgeht und diese erst begründet. Da das Mitpathos gleichursprünglich wie die absolute Subjektivität der einzelnen Lebensgeburten ist, dürfte des weiteren auch einleuchten, dass in diesem Mitpathos *keine* Handlung möglich ist, *die dem Anderen das abspricht, was ich selbst bin*: nämlich eine absolute Individualität, über die ich keine irgendwie vernichtende Verfügungsgewalt besitze. Folglich sind Raub, Vergewaltigung, Mord, Gewalt jeglicher Art sowie Fremdvertretung prinzipiell durch die Tatsache unserer Geburt im Leben selbst "ethisch" ausgeschaltet.

Dass es diese Gewalt ohne Zweifel gibt und wir mit solchen Fragen alltäglich konfrontiert werden, führt auf die Betrachtung zurück, dass es eine *Selbsterstörung des Lebens* gibt. Auch sie muss, wie jeder jetzt nachvollziehen kann, allein aus der Lebensaffektion selbst heraus einsichtig gemacht werden. Das Leben kann in der Tat aufgrund der absoluten Selbstbindung an sich selber so schwer auf sich *lasten*, dass es unter sich selbst wie erdrückt erscheint. Dadurch entstehen Enttäuschung, Ärger, Langeweile, Ressentiment oder Suizidalität, die dann zur "Krankheit des Lebens" werden, wie Nietzsche gesehen hat, und zwar weil das Leben sich nicht mehr selbststeigernd verwirklichen kann. Wird dieser Weg nicht schöpferisch oder kulturell als Verfeinerung des Gefühls, der Bewegung, des Wissens usw. mit der entsprechenden Anstrengung beschritten, die an sich aus dem Begehren als Bedürfen erfolgt, ergeben sich Gewalttätigkeit oder Selbstflucht als eine "Lösung", welche sich unmittelbar im Inneren aufdrängt. Hier wäre eine weitere Besinnung notwendig, um zu zeigen, wie sich Leben individuell zu gesellschaftlichem Leben entfaltet, das heißt zu einer Weise der Gemeinschaftlichkeit, in der bestimmte Lebensformen grundsätzlich geachtet werden - etwa die Bildung von Paaren und Gruppen oder die Arbeitsorganisation als Produktion und Konsumtion. Diese sind kulturell vorgeformt, weil sie dem Wesen des Lebens als seiner Selbsterprobung auch in geschichtlicher Hinsicht selbst entsprechen und gehören mit in eine Reflexion über palliativ-gemeinschaftliches Handeln hinein, zum Beispiel als Team, Patientengruppen etc.⁷

Man könnte diese Zusammenhänge unter dem Begriff von *Heil/Heilung* weiter bedenken, um einen Bezug zwischen einem existierenden Lebenswissen und kulturell gesellschaftlichen Lebensformen zu entdecken. Wichtig ist jedoch nur, auch hier zu erkennen, dass ebenfalls in diesem Bereich von Ethos und Gesellschaftlichkeit letztlich keine *abstrakte* Allgemeinheit

⁷ Vgl. „Relationalität“ und phänomenologische Organisationslehre, in: R. Kühn u. M. Maesschalck (Hgg.), *Ökonomie als ethische Herausforderung. Lebensphänomenologische Grundlagen*. Freiburg/München: Alber 2009, 141-161.

verbindlich ist, sondern die subjektiven Leistungen der Individuen allein, welche sich in ihren Synthesen miteinander verflechten. Insofern jeder Austausch in seinem Selbstverständnis ein originäres „Bündnis mit dem Leben“ in seinem jeweiligen Pathos von Freude und Schmerz ist, können allgemeine Betrachtungen und Verfügungen hier nicht den Ort dieses Ursprünglichen einnehmen. Wenn eine Sache offensichtlich ethisch in sich verwerflich ist, weil sie im letzten das Leben aller untereinander verhindert, so bedeutet dies jedoch noch keinerlei definitives Werturteil über den entsprechenden Menschen. Er bleibt - wie jeder andere - im Vollsinn des Wortes der inneren Realität seines Pathos ausgesetzt und muss von daher verstanden werden, was sicher keine leichte Aufgabe bei Schwerstdelikten und Schwerstkranken bildet. Aber gibt es für die *Abgründigkeit* des Pathos kein Maß, wie Kierkegaard sagt, dann hat sich jeder Austausch an dieser Abgründigkeit zu bewähren. Denn nur so vermag er die Sprache und die Zugänglichkeit des Lebens selbst zu sein. Hier findet somit Begegnung mit all ihren Stufungen statt, insofern sie den Platz für das rein innere Wesen des Lebens offenlassen.

4. Verzweiflung und Trauma

In der Verzweiflung, welche tendenziell die Grundform jeder leidenden Erfahrung von der Traurigkeit bis hin zum Traumatisiertsein ausmacht, ist allerdings schließlich die Erfahrung gegeben, nicht mehr lieben zu können und – zumeist damit verbunden – auch nicht mehr geliebt zu werden. Wir müssen daher auch ein solches Phänomen aus den letzten Strukturen des Lebens selbst heraus verstehen, wenn wir die Berechtigung unseres bisherigen Sprechens von der Selbstfreude und Selbstliebe des Lebens nicht verlieren wollen. In der radikalen Selbstaffektion des Lebens, welche jedes Individuum *ist*, nimmt sich das Leben ja jeweils als sich selbst entgegen und gibt sich in solch passiblem Empfangen in der Freude über sich selbst weiter. Dadurch war es uns möglich, wiederholt zu sagen, dass Leben sei in seiner inneren Gestalt gleichursprünglich durch Leiden und Freude geprägt. Diese beiden Befindlichkeiten sind als Grundstimmungen voneinander untrennbar, so dass die gesamte menschliche Existenz davon geformt ist. All unsere Handlungen sind in der Tat davon bestimmt, dass sie dem Leiden oder dem Schmerz entfliehen wollen, um erneut die Lust und das Glück zu empfinden. Es gibt daher eine Grundspannung in jedem Bedürfnis, da es an seine entsprechende Erfüllung gebunden ist, und genau diese Spannung macht das Begehren aus. Allerdings dürfen wir diese Spannung zwischen Freude und Leid sowie zwischen Leid und Freude nicht als eine Trennung innerhalb

des Lebens als solchem betrachten, und auch nicht als eine gegenseitige Ergänzung oder Hinzufügung etwa. Es gilt vielmehr grundsätzlich, jenen notwendigen inneren *Übergang* zu verstehen, welcher ohne Unterbrechung zwischen den beiden genannten Grundstimmungen stattfindet.

Wenn ein Glück innerlich in Unglück und Schmerz umschlägt, so sprechen wir dabei häufig von „Depression“ heute und suchen äußere Gründe und biographische Motive für eine solche Veränderung. Aber diese Veränderung hat sich nur ereignen können, weil die Affektivität eine solch unteilbare Traurigkeit oder Melancholie von Natur aus in sich trug. Das Prinzip jedes Leidens ist nämlich jene unhintergebar radikale Passibilität, in der sich das Leben in seiner Selbstaffektion entgegennimmt, um in solchem Ertragen oder Erleiden das Leben selbst zu sein, welches sich in seinem Selbstergreifen *zugleich* seiner selbst erfreut. Dieses Erleiden ist deshalb – ebenso wenig wie jene Selbstfreude des Lebens – kein einzelnes Gefühl, sondern es ist jene Uraffektivität, von der aus jedes besondere Schmerz- und Freudegefühl überhaupt erst möglich wird. In dieser affektiven Grundspannung kann das entstehen, was wir gemeinhin Depression nennen, und nur aus dieser Grundgestalt des Übergangs heraus vermag sie auch wieder überwunden zu werden. Betrachten wir daher dieses eigentlichste aller Gesetze des inneren Lebens näher, so stoßen wir dabei genau auf die *Verzweiflung* als den Grund jeder Depression sowie jedes Traumas. Denn es handelt sich jeweils um eine äußerste Erfahrung, welche das „Ich“ in seiner lebendigen Identität betrifft.

Jedes „Selbst“ ist in Wirklichkeit nichts anderes als ein *Bezug zu sich*, welcher niemals in der Außenheit der Welt möglich ist. Was ein solches *Sich* auf sich selbst bezogen sein lässt, ist die Unmittelbarkeit des Lebens in seinem Pathos, das heißt genau die originäre Verknüpfung des Leidens des Lebens mit seiner Freude als sein Sich-Selbst-Ertragen und sein Sich-Selbst-Ergreifen in ein und derselben Selbstumschlingung. Wo mein Sich in einem solchen Pathos gezeugt wird, vermag es sich aufgrund dieser radikalen Lebensgeburt nicht mehr von der "Last" einer solch absoluten Passibilität zu befreien. Allerdings wächst in einem verzweifelten Ich genau jenes Wollen, diesem unerträglichen Leid zu entkommen, je unerträglicher es als Existenz wird. Dieser Fluchtversuch wäre aber dann damit identisch, sich selbst entkommen zu wollen – *kein Sich mehr sein zu müssen; keine Subjektivität mehr in ihrem unaufhebbaren Empfindenmüssen*. Da diese Loslösung vom Wesen seiner selbst nicht möglich ist, bricht hier die größte Verzweiflung hervor, die es überhaupt geben kann, nämlich sich von sich selbst lösen zu wollen

– und gerade dies nicht zu können! Die äußerste Verzweiflung als Trauma und Depression, oder beides meist zusammen, wird folglich gerade in dem geboren, was der Grund aller Erfahrung ist: in der radikalen Immanenz des Lebens von dessen reiner Affektivität allein her zu leben; sie absolut in sich zu tragen. Diese Verzweiflung, sich von sich selbst lösen zu wollen, findet daher die Unmöglichkeit einer solchen Abtrennung genau im Wesen des Lebens selber vor, welches in seiner Selbstaffektion für immer an sich selbst gebunden ist. Dieser gewaltige "Widerspruch", welcher durch nichts Äußeres oder Welthafes gelöst werden kann, ist der tiefe Widerspruch der Verzweiflung, ihre "tödliche Krankheit": sterben zu wollen und es nicht zu können, weil solches Sterben einen Widerspruch zum Leben selbst bildet. Daraus ergibt sich daher ein Gefühl "ewigen Sterbens", welches mehr oder weniger stark jedes verzweifelnde Leid ergreift.

Dieser Widerspruch ist dem Denken nicht zugänglich und kann nur als Grenzgefühl unserer Existenz selber gelebt werden, wo das Leben wie ein Feuer aufgrund seines Pathos in uns brennt. Aber in dem Maße, wie das Ich seine Ohnmacht erfährt, sich nicht selbst von innen her zerstören zu können, wird auch die reine Erprobung jener unbesiegbaren Lebensmacht umso mächtiger, welche das Ich – scheinbar gegen es selbst – in sein Sich hineinwirft, um es leben zu lassen. Sogar im Selbstmord als Zerstörung von außen wird diese Macht noch in Anspruch genommen, sofern er als Akt in einem lebendigen Tun ausgeführt werden muss. Durch das Leiden hindurch offenbart sich folglich ein Leben, welches mächtiger als alle Verzweiflung ist. Auf dem Grund der Verzweiflung manifestiert sich in der Tat das phänomenologische Absolute des Lebens, ob man es religiös versteht oder nicht. Dieser Grund ist jener Grund, worin sich das Leben konkret verdichtet, um durch sich selbst sein eigenes absolutes Erscheinen zu sein. Und wenn wir schon andeuteten, dass Depression und Trauma von hier aus auch wieder ihre "Heilung" erfahren, so beruht dies auf der inneren Tatsache, dass eben kein Gefühl für immer in sich blockiert bleibt. Sofern es im Leben geboren wird, das heißt, durch das Leben in sein eigenes affektives Fleisch als Pathos gelangt, gibt es eine immanente "Geschichte" jedes Gefühls. Es ist die Geschichte des absoluten Lebens in seinen stetigen Übergängen selbst, mit anderen Worten die Verwandlung des Leidens in die Freude des Lebens. Wenn wir also spontan sagen, Krisen seien notwendig, um im Leben zu wachsen, dann geht es im Inneren des Lebens genau um diese "Dialektik" als ein scheinbares Paradox. Eine solche hier auch „palliativ“ betrachtete Dialektik lässt verstehen, warum eine Heilung immer möglich bleibt. Denn bewusst oder unbewusst, methodisch oder intuitiv, basiert letztere auf der Selbstbewegung des Lebens in dessen stetem Übergang von

Leid/Freude, wodurch wir in solcher Selbstgebung des Lebens an uns selbst gegeben werden. Weil wir unablässig auf diese Weise im Leben selbst geboren werden, vermag mithin jede affektive Fixierung in sich selbst auch wieder gelöst zu werden.

Fügen wir hier eine weitere Bemerkung über das *Trauma* an, weil es in unserem Jahrhundert aufgrund der vielfältigen geschichtlichen, politischen und gesellschaftlichen Situationen mit ihrer brutalsten Gewalt die Einschränkung auf den rein kindlichen Traumatismus übersteigt und allgemein nach einer adäquaten Antwort ruft. Im Anschluss an das soeben Gesagte kann nämlich festgehalten werden, dass das „Ich“ im Trauma gegen sein eigenes Wollen zutiefst die Bedingung der reinen Subjektivität als Pathos erleidet. In Verschärfung der Depression aber so, dass hier eine absolute Problematik von *Vergessen und Erinnerung* gegeben ist: Ein Sinn des Geschehenen vermag nicht mehr eingeholt zu werden, weil das Vergessen das Ich affektiv so ausgeklammert hält, dass es sich nicht anders denn als "Vergessen" erinnern kann. Das KZ-Syndrom, auch Jahrzehnte später noch, lässt kein Ich mehr zu, welches diese unermessliche Grausamkeit in ein Bild der Er-Innerung zu bringen vermöchte. Und so ist das Ich auf sich selbst in seinem Vergessen zurückgeworfen, ohne Antwort, worum es leidet. Es gibt hier sozusagen einen ständigen Sinnhinweis durch das affektive Symptom, aber die Bedeutung entzieht sich immer wieder in eine absolute Passibilität hinein.

Durch diesen Entzug wird gerade die Unterscheidung zwischen dem Realen und dem Symbolischen (Sinn) aufgehoben, und das Ich verschwindet in gewisser Weise, weil es sich einem völlig kontextunabhängigen Phänomen (des Vergangenen ohne Erinnerung) gegenüber befindet. Solch unerträgliche Vorstellung aus der eigenen Biographie (oder sozial die Unmöglichkeit einer Beziehung zu Anderen) bedeutet für die Subjektivität jenes "Wider-Willen", worin hierbei die Bedingung *als* Subjektivität schlechthin zu leben ist. Der Traumatisierte steht also ebenfalls im reinen Pathos des Lebens, und gerade seine Verzweiflung hat keinerlei Namen, so dass von einer der tiefsten Erfahrungen des menschlichen Pathos gesprochen werden kann. Wenn nämlich das Leben in seinem innersten Wesen *Selbstvergessen* ist, das heißt, nicht selbst Gegenstand eines einzelnen Wissens oder Wollens sein kann, weil es nie wie ein Gegenstand zu sich distanziert ist, so gilt gerade vom Trauma diese paradoxe Erfahrung: "Ich kann nicht vergessen, denn das Vergessen vergisst mich mit sich." Diese doppelte Unmöglichkeit, welche das Vergessen *im* Vergessen wiederkehren lässt, weil das Nicht-Vergessen-Können durch das Versagen der Erinnerung bestimmt ist, macht die rein affektive Logik der traumatischen Situation

aus: als Ausstoßung, Verwerfung oder Opferung leben zu müssen, deren "Sinn" allein durch eine fremde Besetzung mittels geschriebener, dokumentierter oder erzählter Geschichte von außen ersatzweise erfolgt. Die Verzweiflung hat hier, wie gesagt, letztlich jedoch keinerlei im Welthorizont maßgeblichen Namen mehr, sondern sie ist mit dem Wesen des Lebens selbst identisch, welches sich prinzipiell durch *kein* äußeres Bild darzustellen vermag. Wird auch dieses tiefste Gesetz des Lebens berücksichtigt, so ergibt sich ebenfalls hier Hoffnung auf "Heil", weil das Leben rein affektiv immer *um sich* weiß und in solchem Selbstvergessen keines anderen Wissens mehr bedarf, um zu leben. Denn auch dieser Übergang von Bild/Bildlosigkeit ist ebenfalls im rein inneren Wesen des Lebens vorgezeichnet wie der Übergang von Leid/Freude. Beide Notwendigkeiten berühren sich in ein und demselben Pathos, welches als unsere wichtigste Bestimmung gelebt werden kann, um sich jeweils dann im Übergang zu lösen.⁸

Versuchen wir solches Leid in dieser Hinsicht noch genauer zu verstehen, so lässt sich ein Zusammenhang mit dem schon zuvor betrachteten Problem der *Identitätskrise* aufweisen. Denn in Depression und Trauma geht es letztlich gerade nicht um das Verschwinden einer fehlenden Identität, sondern um deren *Akzentuierung*. Die Verzweiflung ist nämlich nicht nur eine Verzweiflung des Ich, das heißt eine ihm bloß momentan zukommende Qualität, sondern es handelt sich um eine grundsätzliche Verzweiflung des Ich *hinsichtlich seiner selbst*. Wenn daher heute oft gesagt wird, die Identität des Ich sei in solch traumatisierenden Situationen zerstört, so entspricht dies nicht genau dem phänomenologischen Sachverhalt des inneren Pathos. Denn das "Ich" kann sich gerade nicht aus der individuierenden Lebensaffektion herauslösen und erfährt sich deshalb als ein leidendes Ich in der ganzen Schärfe seiner absoluten Subjektivität. Gerade weil man ausschließlich *auf sich selbst* zurückgeworfen ist, verzweifelt man *an sich selbst*, da auch die Weiterfahrung in ihrer empfundenen Abwesenheit von "Sinn" ganz auf dieses Sich in seiner Verzweiflung zurückbezogen bleibt. Wenn mich aber Leben wie Welt zusammen verzweifeln lassen, dann steht das absolute *Selbstverhältnis* als Empfindenkönnen im Mittelpunkt, da es den Grund allen *Erscheinens* überhaupt beinhaltet. Das Sich erfährt in dieser Unerträglichkeit des Leidens die radikale Passibilität des Lebens, ohne sie irgendwie in einem Bild noch überwinden zu können, wie wir schon sagten.

⁸ Vgl. S. Brookmann, Leben im Trauma. Zur Bewegung der Lebensselbststeigerung bei Traumatisierung, in: G. Funke, R. Kühn u. R. Stachura (Hgg.), Existenzanalyse und Lebensphänomenologie –Berichte aus der Praxis. Feiburg/München: Alber 2006, 68-98.

Dieser psychologisch oder soziologisch zumeist ungedachte Widerspruch in der Verzweiflung des Ich verweist an die Identitätsproblematik des Ich als fragliches "Selbstverhältnis" außerhalb des rein passiblen Lebens zurück. Wenn Kierkegaard nämlich bemerkt, "das Selbst des Menschen [sei] ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält und, indem es sich zu sich selbst verhält, sich zu einem Anderen verhält", dann ist in einem solchen Bezug gerade das "Anderere" mitgegeben. Dieses Andere als die Mächtigkeit des Lebens, wie es für Depression, Trauma oder auch den Tod zu verstehen gilt, ist kein Anderes außerhalb der Selbstidentität, sondern macht deren selbstaffektive Lebenserprobung als solche aus. Deshalb bleibt auch mit Kierkegaard noch weiter zu bedenken: "Indem sich das Selbst zu sich selbst verhält und indem es selbst sein will, gründet das Selbst durchsichtig in der Macht, die es setzt", wie es in seinem Werk "Die Krankheit zum Tode" heißt. Die Auflösung der Verzweiflung an Welt und Leben erfolgt mithin durch die lebendige *Transparenz* der Ichidentität. In der rein affektiven Erprobung seiner Selbstheit erfährt das verzweifelte Ich auf dem Grund seiner Unmöglichkeit, sich selbst in der reinen Passibilität gründen zu können, die absolute Mächtigkeit, welche diese Passibilität "sein" lässt – *mit dieser selbst* als Passibilität *für mich* identisch ist. Mit anderen Worten wird aus dem Selbstverhältnis des Ich in der reinen Selbstoffenbarung des Lebens als Mächtigkeit meiner Geburt ein *Mich*: das bereits erwähnte Ich im Akkusativ, welcher nichts anderes als den *rein praktischen Selbstvollzug* des Lebens in der Weise des mir gegebenen "Mich" besagt. Die Verzweiflung besitzt somit ihren Höhepunkt in ihrer bodenlosen Tiefe selbst, sich nämlich nicht mehr vom reinen Leben getrennt zu wissen, wobei dieses "Wissen" kein abstrakter Gedanke ist, sondern eben reines Er-Leben. Auf solchem Hintergrund wird Kierkegaards hier angeführte Analyse insgesamt verständlich, dass es das "größte Unglück" wäre, diese Krankheit in ihrer Verzweiflung "niemals gehabt zu haben". Selbst im laizistischen Frankreich wird jetzt für Palliativmedizin wie Hospizbegleitung eine „spirituelle Dimension“ gefordert, womit noch keineswegs entschieden ist, wie diese inhaltliche bestimmt ist.

4. Vom Tode

Wir wollen im Anschluss hieran versuchen, die bisherige Besinnung des Lebens letztlich auch für den Tod fruchtbar zu machen. An einem alten Menschen, der sein Leben mit Ruhe und Würde lebt, ist manchmal erfahrbar, Selbstwert nicht nur aus einer Leistung, einer Fähigkeit oder

einem Verdienst abzuleiten, sondern allein aus dem eigenen Leben, welches in ein umfassend tragendes "Sein" als Bezug eingebettet ist. Und so kann Sterben offensichtlich ein Zu-Grunde-Gehen umfassen, welches den Sterbenden jenen *Lebensgrund* finden lässt, der ihm in seiner Unsichtbarkeit bereits durch sein ganzes Leben hindurch nie gefehlt hat, auch wenn er verborgen blieb, wie es dem Leben in seiner selbstaffektiven Absolutheit eigen ist. Es gibt daher grundsätzlich zwei phänomenologische Weisen, auf den *Tod* zu schauen, nämlich von der Welt her oder vom Leben aus. Blicke ich nämlich in einer Vorahnung meines Todes auf denselben im Sinne einer bloßen Beendigung meines Lebens in der Welt, so bedeutet mir der Tod in der Tat das Wegbrechen aller denkbaren Horizonte als Erfahrungsmöglichkeiten. Das "Ende des Lebens" ist dann ein Ende meiner Existenz in dieser Welt überhaupt, die über den Raum und die Zeit sichtbarer und antizipierbarer Virtualitäten hinaus keine *weiteren* Perspektiven einer Vollendung mehr zulässt als dieses Absterben aller Perspektiven, in denen ich mein Leben unter diesem Gesichtspunkt sonst noch weiterführen könnte. Es ist kein Weiterführen mehr möglich, weil jetzt menschliche *Endlichkeit* nicht nur eine vorübergehende Grenze wie in den Erfahrungen des Leids bedeutet – sondern der Tod ist das Ende solcher Endlichkeit als deren *Ende* schlechthin. Klammern wir hier alle Jenseitshoffnungen als Vorstellungen ein, die in sich selbst keine Gewissheit bieten, dieses Ende als absolute Grenze von mir aus zu überwinden, so kann sich ein irgendwie gedachter Selbstbezug über den Tod hinaus nicht mehr gründen: Der Tod wird so zur Auflösung jeder Identität, die ich bisher erfahren oder denken konnte, um nur noch den "Bezug" zu einem *Nichts* zuzulassen, in dem sich jeder Bezug als solcher selbst aufhebt.

Ergreift jemand diese letzte "Möglichkeit" als die äußerste Möglichkeit seiner Freiheit im Tod, so kann dies eine entschlossene Lebenshaltung bis ins Sterben hinein bedeuten, wovon es zahlreiche Beispiele seit der Antike gibt, wie sie heute eine „Lebenskunst“-Philosophie wieder zu aktivieren sucht. Aber wenn wir den "Tod" vom absoluten Leben her sehen, das heißt nicht mehr von der Welt und ihren Horizonten aus, dann bleibt zwar unsere zeitliche Endlichkeit weiterhin gegeben, aber sie ist nicht notwendigerweise mit dem Denken eines "Endes" identisch. Denn das Leben lässt sich niemals zugleich als Tod denken, insofern dies ein Widerspruch wäre, der im inneren phänomenologischen Wesen des Lebens nicht gegeben ist. In Bezug auf mein "Ich" als *lebendige Identität* bedeutet dies mit derselben Konsequenz, dass mein Ich ganz vom Leben getragen wird – und daher zu *jedem* Augenblick im stärksten Sinne dieses Wortes *ist*. Die Selbstaffektion dieses Ich besagt, dass jeder Lebendige als ein absolut individuiertes Sich im

Leben ohne Unterbrechung (transzendental) gezeugt wird, oder im Bild gesprochen, welches diesen letzten Grund impliziert: Ich erprobe in mir das ständige Hervorbrechen einer Quelle, die ich nicht selbst bin, um genau auf diese Weise im Leben zu sein – und zwar mit all seinen potentiellen Entwicklungen wie Veränderungsweisen.

Damit gewinnt auch die Idee der zeitlichen wie ontologischen Endlichkeit in unserer Betrachtung eine andere Bedeutung, die es zugleich erlaubt, den "Tod" selbst vom Grund des Lebens her zu denken. Indem ich nämlich zu jedem Augenblick die Erprobung meiner selbst als einer Lebendigkeit mache, deren Quelle nicht in mir selbst ruht, mache ich gleichzeitig die Erfahrung, dass ich jederzeit "sterben" kann: Meine Existenz als Leben hängt wie in der Verzweiflung allein von jener Mächtigkeit ab, die mir in *diesem* Augenblick das Leben in seiner Selbstgebung gewährt. Deshalb ließe sich sagen, dass die Idee des Todes in diesem Fall eine Projektion meiner selbst in die sterbliche Zukunft hinein ist, sofern ich nicht den Grund meines Lebens in mir selbst als *meine* eigene Verfügbarkeit besitze. Wie wir zuvor schon sagten, muss dies allerdings nicht rein negativ verstanden werden, denn dieses Geborenwerden in der Übermächtigkeit des Lebens beinhaltet gerade, *dass ich in dem Augenblick, in dem ich diesen Gedanken des Todes denke, zugleich absolut vom Leben affiziert werde* – so wie in jedem anderen Augenblick. Aber zusammen mit dieser Grunderfahrung des Lebens in mir kann eben zugleich der Gedanke auftreten, dass sich diese Selbstgebung des Lebens als Grund meines Ich in mir nicht mehr ereignen könnte, was die Angst vor dem Tode ausmacht.

Nehmen wir den weiterhin grundlegenden Sachverhalt hinzu, dass sich dieser abgründige Zusammenhang von der Überfülle des Lebens und dem "Gedanken des Todes" als inneres *Pathos* vollzieht, und keineswegs in einer objektiven Welt mehr (denn ich *fühle*, dass ich nicht mehr sein könnte), dann berühren wir damit die Sphäre der unsichtbaren Innerlichkeit des Lebens. Diese unterliegt nicht mehr den Weltkategorien oder der Vorstellung, was konkret besagt, *dass der Tod eben keineswegs die Rückkehr in ein anonymes Sein oder Nichts darstellen kann*, so wie es etwa auch die Theorien der Bioevolution oder die physikalisch-chemischen Annahmen eines Zerfalls von allem Körperhaften in Moleküle und Atome heute zu denken geben wollen. Mit diesen Ansichten ist keinerlei Antwort in Bezug auf das Wesen des Todes selbst gegeben, denn das Leben vermag gerade niemals eine anonyme Größe im Sinne irgendeines Dings zu sein, da es in seiner inneren Natur rein selbstaffektive *Intensität* bedeutet. In der Welt bleibt gewiss durch das Sterben nur ein *Leichnam* zurück, und damit ist ohne Zweifel die prinzipielle Aufhebung aller

weltlichen Möglichkeiten gegeben. Aber jedes Denken des Todes unter dieser Voraussetzung hängt allein von den Kategorien der intuitiven Vorstellung ab: der Leichnam impliziert die Raumanschauung, so wie die Antizipation meines Sterbens die Zeit voraussetzt. In beiden Fällen handelt es sich dann jedoch um phänomenologische Unbestimmtheiten, denn das Leben kann gerade nicht durch Raum und Zeit bestimmt werden, ebenso wenig wie es etwa durch die Idee einer Fortdauer der "Seele" definiert zu werden vermag, weil auch diese die Zeit bedingt. Und um irgendeine "Unterbrechung" durch den Tod zu denken, müsste ebenfalls eine objektive Zeit gedacht werden, worin sich diese Unterbrechung – oder ein "Weiterleben" – ereignete.

Mit diesen denkerischen Schwierigkeiten, den Tod als Phänomen der Welt oder des bloßen Daseins zu verstehen, kommen wir auf die Grundfrage unserer Besinnung überhaupt zurück: Was ist ein *Bezug* als *Selbstverhältnis* in Leid und Tod? Wir glauben einsichtig gemacht zu haben, dass alle rein empirischen Fragestellungen stets ein *absolutes Leben* voraussetzen, welches mit meinem eigentlichen *Ich* identisch ist. Diese Identität erprobt sich ausschließlich als Innerlichkeit oder Immanenz, das heißt, sie ist kein Gegenstand des Begreifens, sondern viel entscheidender eine ständig *praktische Selbstgewissheit*, die es erlaubt, das Leben in seiner Intensität als Steigerung zu erleben. Anstatt das Leben daher vor einen objektivierenden Blick zu zerren, um es mit unzutreffenden Weltvorstellungen zu versehen, bietet unsere Identität als *Praxis* des reinen Lebens die Möglichkeit, das Leben gemäß seiner eigenen Natur in all unseren Erfahrungen bis in den Tod hinein *wachsen* zu lassen. Das Selbstverhältnis des Ich beruht dann darin, *dass ich stets die Erprobung des Lebens in der Selbsterprobung des Lebens als solcher mache*, ohne an irgendeine affektive Grenze zu stoßen, was auch eine mögliche Antwort auf die Frage der „Belastbarkeit“ im Pflegeberuf sein könnte.⁹

Daraus ergeben sich – wie schon für das tiefe Leid und dessen Verzweiflung – zwei grundsätzliche Konsequenzen in Bezug auf Endlichkeit und Tod: Je mehr sich diese Endlichkeit als "Mich" der Passibilität erprobt, desto stärker ist gleichzeitig auch die Erprobung des absoluten Lebens, welches sich in dieser Passibilität ohne Rückzug mitteilt. Die Endlichkeit ist dann eben keine transzendente Grenze mehr, sondern die Bedingung selbst, um dieses rein inneren Lebens teilhaftig zu sein, ohne damit irgendeine selbstverfügte Vergöttlichung anzustreben. Solange diese gegenseitige Selbsterprobung von Mich und absolutem Leben gegeben ist, hat auch die

⁹ Vgl. R. Schäfer u. G. Schuhmann (Hgg.), *Wie viele Sterbende verträgt ein Mensch? Über Be- und Entlastung der Berufe im Palliativ- und Hospizbereich (Palliativmedizin und Hospizarbeit, Band 4)*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2011.

Idee des Todes keinen Bestand, denn solange sich das Leben in sich selbst gibt, schließt es jede Kluft eines Nichts in sich aus. Ist aber die Vergöttlichung ausgeschaltet, so ist auch die Anonymisierung meines Lebens ausgeschaltet, mit anderen Worten die herkömmliche Trennung in ein universelles und individuelles Leben, welches etwa nur als Gattung oder Jenseits weiterlebe. Ist aber solches Trennen aufgehoben, dann ist auch jede Zeit aufgehoben, wodurch das Leben ein "ewiges Jetzt" ist, wie unter anderem Meister Eckehart sagt. Und wird das Leben nicht mehr in irgendeiner Dauer gedacht und erlebt, dann gibt es auch keinerlei Grund mehr, der Selbsterprobung von Leben und Ich irgendein "Ende" zu setzen. Als rein innerer Selbstbezug ist diese gegenseitige Erprobung das Wesen des Pathos selbst, so dass das Leben und das "Ich" nicht auseinander fallen können, weil das Pathos das ewige Leben des Lebens selbst bleibt, in dem ich "bin". Von hier aus erhalten mithin die Grundwirklichkeiten wie "Identität" und "Bezug" ihre äußerste Geltung. Denn was in allen Verwandlungen und Steigerungen des Lebens erprobt wird, ist jene zeitlos ewige Geschichte, *wie das Absolute des Lebens in mir ankünftig wird, und ich in ihm*. Mit anderen Worten, wie sich das Leben mir gibt, indem ich mir selbst gegeben werde, und zwar auch in der ursprünglichen Gemeinschaftlichkeit mit allen anderen Lebendigen in diesem Leben, wie wir gesehen haben. Verzweiflung wie Heilung, aber auch der Tod, sprechen daher im Grunde niemals von etwas anderem als von dieser unsichtbaren und schweigsamen Grundgegebenheit unserer lebendigen Existenz außerhalb des Zeitlichen, wodurch Palliativmedizin und Hospizbegleitung heute die so notwendigen Orte einer kulturell fehlenden *ars moriendi* werden könnten, wie zu hoffen ist.

Korrespondenzadresse: rw.kuehn@web.de