

Erika Benini / Anne Eusterschulte (Hrsg.)

Kritik(en) des Leidens

Neofelis

Inhalt

- 7 **Anne Eusterschulte / Erika Benini**
Einleitung
- 27 **Helen Akin**
Eine Differenz ums Ganze
Kritiken des Leidens bei Butler und Adorno
- 45 **Emil Angehrn**
Stummes und beredtes Leiden
Konstellationen der Kritik
- 61 **Erika Benini**
Dialektik zwischen Mitleid und Mitmachen
- 73 **Luigi Corrias**
International Criminal Law and the Suffering of Humanity
- 89 **Kristin Theresa Drechsler**
Vom Tod getroffen
Zum Leiden an der Unverfügbarkeit des Anderen
- 99 **Anne Eusterschulte**
Christian Boltanskis *Animitas* – Leiden der Erinnerung
- 119 **Thomas Helbig**
„Das Leiden ist kein Star“
Leid als Leitmotiv in Jean-Luc Godards *Histoire(s) du cinéma*
- 147 **Sylvia Kafehsy**
The Politics of Trauma
Individuelles Leid in globalisierten und postkolonialen Räumen
als kollektive Wunde

- 159 **Henrike Kohpeiß**
Gefühlter Selbstwiderspruch
Leidvolle Bindungen und kritische Affekte
- 177 **Daniel Lucas**
Sich zu Ende erzählen
Suizidalität und Selbstwahrnehmung
- 199 **Andreas Matena**
Unvorstellbares Leiden?
Kritik einer kritischen Theologie ‚nach Auschwitz‘
- 215 **Lorenz Mayr**
Das ‚Mindere am Materialismus‘
Zur Konstellation von Leiden und Mimesis bei Adorno
- 235 **Antje-Kathrin Mettin**
Vom Trotz der Scheherazade
Erzählen nach Walter Benjamin als Kritik des Leidens
- 261 **David Palme**
Leiden heißt Sprechen können
Über Sprachlosigkeit und Kritik bei Adorno und Wittgenstein
- 277 **Kristina Pleinert**
Leiden an der Sprache
Sprachkritik bei Ingeborg Bachmann und Thomas Bernhard
vor dem Hintergrund von Adornos literarischer Ästhetik
- 287 **Nina Rabuza**
Repräsentationen von Leiden
Denkmäler an der KZ-Gedenkstätte Dachau

- 301 **Tomer Raudanski**
Kierkegaard through Levinas
Ethics, Suffering, Love
- 323 **Gunzelin Schmid Noerr**
Kulturelle Modelle des Umgangs mit Leiden
- 343 **Timo Storck**
Die Schmerzerfahrung als Suche nach Grenzen und Kontakt zum Anderen
- 359 **Heiko Stubenrauch**
Vernunft kann es nur in Verzweiflung und Überschwang aushalten
Zum Verhältnis von Kritik und Affekt bei Adorno und Deleuze
- 373 **Abbildungsverzeichnis**

Anne Eusterschulte / Erika Benini

Einleitung

Die Beiträge dieses Bandes gehen auf einen Workshop mit dem Titel „Kritik(en) des Leidens“ zurück, der im Herbst 2017 an der Freien Universität Berlin stattgefunden hat. Ausgehend von einem Diktum Theodor W. Adornos – „Das leibhaftige Moment meldet der Erkenntnis an, daß Leiden nicht sein, daß es anders werden solle“¹ – fragen sie nicht nur danach, wie Leiden als somatische Zustandsform, als Widerfahrnis, psycho-physische Erfahrung oder leibgebundene Erkenntnisform überhaupt gefasst werden kann, sondern auch, inwiefern sich im individuellen wie kollektiven Leiden strukturelle Gewaltverhältnisse gesellschaftlicher Systeme, Rechtsverletzungen, ökonomische, politische oder soziale Unterwerfungsmechanismen manifestieren. Wenn sich im je singulären Leiden stets Ausdrucksweisen einer versehrten Sozialität artikulieren, deren Gewaltförmigkeit auf allen Ebenen menschlicher Beziehungen bis hinein in die Sprache wirksam wird, dann gilt es, diesen Dimensionen verletzter Integrität mit einer transdisziplinären Kritik zu begegnen. Der Band führt Beiträge aus den Bereichen Philosophie, politische Theorie, Rechtswissenschaft, Psychologie, Filmwissenschaft, Literaturwissenschaft und Theologie zusammen und eröffnet in Hinsicht auf theoretische Diskurse wie Krisenphänomene der Gegenwart eine Diskussion um *Kritik(en) des Leidens*. Wir fragen nach Dimensionen von ‚Leiden‘ im Hinblick auf soziohistorische, kulturgeschichtliche, religiöse, psychologische, politisch-ideologische und institutionelle Diskurse sowie deren Auswirkungen auf lebensweltliche Praktiken bzw. normative Praxisordnungen.

1 Theodor W. Adorno: Negative Dialektik. In: Ders.: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit. Gesammelte Schriften*, Bd. 6, hrsg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1973, S. 7–412, hier S. 202–203.

Wir sprechen von *Kritik(en) des Leidens* im Plural, um der Vielschichtigkeit von Bedeutungsebenen wie historisch-materialen Ausdrucksformen von Leiden in unterschiedlichen Kontexten gesellschaftlicher Praxis durch exemplarische Studien gerecht zu werden. Diese Studien sollen den Blick für Weisen des kritischen Einspruchs bzw. begründungstheoretische Ansätze ebenso öffnen wie für nicht-diskursive Modi der Phänomenbeschreibung, der kritischen Infragestellung, Analyse oder ästhetischen Intervention. Die unterschiedlichen Ansätze, die damit in Dialog treten, verstehen sich als Versuche, ‚Leiden‘ als Indikator gesellschaftlich-politischer, vielfach normativ besetzter Machtdispositive sowie als Symptom einer historisch-materialen, strukturellen Gewalt gesellschaftlicher Verhältnisse in den Fokus zu rücken.

‚Leiden‘ lässt sich – somatisch wie innerpsychisch – zunächst als eine ganz und gar subjektive Erfahrung fassen, d. h. als etwas, was einer Person ganz individuell widerfährt, ihr zugefügt wird oder sie sich antut; dem sie am eigenen Leibe ausgesetzt ist oder das sich als traumatische Wunde in die Persönlichkeit einschreibt; etwas, was sie auf sich nimmt oder an dem sie krankt – um nur einige Dimensionen eines intimen, zutiefst subjektiven Leidens anzudeuten. Inwiefern kann eine so persönliche Zustandswahrnehmung wie das stets leiblich erfahrene ‚Leiden‘ als psychophysischer ‚Schmerz‘, ‚Verwundung‘ oder ‚Verletzung‘ überhaupt mit-geteilt werden? Inwieweit lässt sich ein solches Erleiden in seiner je irreduziblen subjektiven Erfahrungsweise und Intensität vermitteln? Die aufgeführten, keineswegs bloß metaphorisch gesetzten Termini signalisieren bereits, dass strikt distinktive Definitionsversuche von physischen, psychischen oder geistigen Dispositionen oder Versuche, Leiden oder Schmerz(en), eindeutig zu lokalisieren, an ihre Grenzen stoßen² angesichts eines Phänomens, das für die individuell Erleidenden selbst kaum beschreibbar, geschweige denn in Worte zu fassen ist. Handelt es sich um ein vor allem physisches, körperlich-physiologisch erfahrendes Gefühl, eine Sinneswahrnehmung und zugleich / oder um einen mentalen Zustand, um eine subjektive psychophysische Schmerzempfindung, einen Zustand von intensivster leibgebundener Bewusstheit oder um einen Verlust der Bewusstseinsfähigkeit? Philosophiehistorisch ist die Unterscheidung von ‚Schmerz‘ und ‚Leiden‘ ein Problemfokus von Definitionsversuchen.³

2 Selbstredend werden damit medizinische Diagnostiken zur Identifizierung von Schmerzzentren oder etwa Lokalschmerz ebenso wenig in Zweifel gestellt wie psychotherapeutische oder analytische Verfahrensweisen und ihre je spezifischen Therapieansätze. Hier geht es lediglich um ein Moment der Unübersetzbarkeit bzw. Nichtmittelbarkeit, das die begriffliche Artikulationsfähigkeit des leidenden Ich vielfach selbst übersteigt, gleichwohl aber eines Ausdrucks bedarf.

3 Vgl. Johannes Flügge / Nicola Grahek: Schmerz. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, hrsg. v. Joachim Ritter / Karlfried Gründer. Basel: Schwabe 1992, S. 1314–1330. In Bezug

Aus einer politisch-praktischen Perspektive formuliert Hannah Arendt: „Nur der Schmerz entfernt radikal aus der gemeinsamen Welt, er ist der größte Individualisator“, doch das ist mitnichten eine Individualisierung, die in irgendeiner Weise als Eröffnung eines Möglichkeitsraums für eine singuläre Person gedeutet werden könnte, sondern bedeutet Vereinsamung und Weltlosigkeit, denn „Schmerz als politisches Prinzip [...] ist nur Impotenz, die Ohnmacht dessen, der durch den Schmerz – oder die Furcht vor ihm – ganz auf sich zurückgeworfen ist.“⁴ Um so mehr bedarf das Leiden einer sprachlichen Vermittlung zur Welt, um in der politischen Welt Gehör zu finden, d. h. um überhaupt manifest zu werden und Einspruch zu ermöglichen. Doch unsere sprachlichen oder medialen Formen ‚in Hinsicht‘ auf das ‚Leiden der Anderen‘ (*Regarding the Pain of Others*)⁵ – die Rede von Leidtragenden, Leiderfahrenen, Leidgeprüften, von Opfern deutet dies je schon an – ist stets von gesellschaftlich akkulturierten, medien-spezifisch geformten Sichtweisen bzw. Bedeutungs-zuweisungen geprägt. Erreicht uns das Leiden der anderen überhaupt oder blicken wir stumm auf das Elend der Welt im Bewusstsein der Unerträglichkeit, gegen die vorzugehen aussichtslos scheint angesichts der Allgegenwärtigkeit von Leid und Gewalt?

Die unzähligen Gelegenheiten, bei denen man heute das Leiden anderer Menschen – aus der Distanz, durch das Medium der Fotografie – betrachten kann, lassen sich auf vielerlei Weise nutzen. Fotos von einer Greuel-tat können gegensätzliche Reaktionen hervorrufen. Den Ruf nach Frieden. Den Schrei nach Rache. Oder einfach das dumpfe, ständig mit neuen fotografischen Informationen versorgte Bewußtsein, daß immer wieder Schreckliches geschieht.⁶

Die Wahrnehmung von Leiden kann im Zuge der medialen Informationsflut und Stereotypisierung von Bildformeln ebenso zu einer Abstumpfung führen wie zu Formen der kollektiven Emotionalisierung (Solidarität, Mitgefühl, Empörung), zu Voyeurismus wie zu einer sensations- und spektakelsüchtigen Lust auf die Steigerung von Schreckensszenarien und nicht zuletzt zu Formen der ideologischen Indien-stnahme, d. h. einer Instrumentalisierung von Bildmedien, durch die uns Wirklichkeit erscheint. Für Susan Sontag ist die Reflexion auf

auf die Erfahrung körperlichen Schmerzes Christian Grüny: *Zerstörte Erfahrung. Eine Phänomenologie des Schmerzes*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2004.

4 Hannah Arendt: *Denktagebuch. 1950–1973*, Bd. 1, hrsg. v. Ursula Ludz / Ingeborg Nordmann. München / Berlin / Zürich: Piper 2016, S. 510.

5 Susan Sontag: *Regarding the Pain of Others*. New York: Penguin 2003; dt: *Das Leiden anderer betrachten*, aus d. Engl. v. Reinhard Kaiser. Frankfurt am Main: Fischer 2005.

6 Sontag: *Das Leiden anderer betrachten*, S. 20.

die Bildtechniken als Präparation unserer Einstellungen zur Wirklichkeit wie auf die sprachlichen Bedeutungszuweisungen an Bilder und auf unsere politisch imprägnierten Erfahrungszustände und Emotionen im Angesicht des Leidens von Anderen entscheidend. Wenn sich die Frage stellt, wie mit den „geweckten Gefühlen, dem übermittelten Wissen“⁷ umzugehen ist, dann lautet eine Antwort Sontags:

Das Mitgefühl, das wir für andere, vom Krieg oder einer mörderischen Politik betroffene Menschen aufbringen, beiseite zu rücken und statt dessen darüber nachzudenken, wie unsere Privilegien und ihr Leiden überhaupt auf der gleichen Landkarte Platz finden und wie diese Privilegien – auf eine Weise, die wir uns vielleicht lieber gar nicht vorstellen mögen – mit ihren Leiden verbunden sind.⁸

Hier setzt die politische Kontextualisierung unserer je eigenen Wahrnehmungserfahrungen an, eine gesellschaftskritische Reflexion auf Bedingungen, die Leiden möglich machen und in die wir je involviert sind. Schmerzliche Bilder können als ‚Initialzündung‘ des Nachdenkens fungieren und sind Voraussetzung kritischen Handelns. Sie sind für Sontag, wenngleich sie eine Distanzwahrnehmung voraussetzen bzw. je selektive Wirklichkeitsfilter wirksam machen, doch sprechend:

Menschen sind imstande, dies hier anderen anzutun – vielleicht freiwillig, begeistert, selbstgerecht. Vergeßt das nicht. [...] Erinnern ist ein ethisches Handeln, es hat einen ethischen Wert. Die Erinnerung ist, so schmerzlich dies sein mag, das einzige, was uns mit den Toten verbinden kann.⁹

Wenn wir diese Überlegungen wieder auf Adorno zuführen, dann artikuliert sich in der subjektiven Erfahrung von Leid bzw. des Leidens der anderen, d. h. in Zuständen von Trauer, Verzweiflung, Klage, affektivem Schmerz oder schamvoller Pein, nicht nur ein passives Gefühl von Ohnmacht, Zermürbung oder Ausgeliefertsein angesichts einer Welt des Unheils. Für Adorno birgt Leiden ein somatisches Moment von Resistenz, Abwehr oder Aufbegehren, ein leibgebundenes Initialmoment kritischen Denkens.

In der individuellen, leiblichen Leiderfahrung bricht eine präreflexive Ausdrucksform der Verneinung, Zurückweisung und Verurteilung von Leiden

7 Sontag: *Das Leiden anderer betrachten*, S. 118.

8 Ebd., S. 119.

9 Ebd., S. 134.

hervor, ein nichtdiskursives Unrechtsgefühl, das als „praktisch gewordene Abscheu vor dem unerträglichen physischen Schmerz [...], dem die Individuen ausgesetzt sind“, leibhaftig auf Ausdruck drängt, „auch nachdem Individualität als geistige Reflexionsform zu verschwinden sich anschickt.“¹⁰ Eine „somatische, sinnferne Schicht des Lebendigen ist Schauplatz des Leidens“¹¹. Als „unbewusstes Wissen“¹² fordert es kritischen Einspruch, wo die objektiven Verhältnisse die quälbaren Körper an die Grenzen der Bewusstseins- und Ausdrucksfähigkeit treiben, als wäre der Körper ganz Wunde, die Denken und Sprechen absorbiert in schierem Schmerz¹³, dem Gebrüll der Gemarterten. Im sprachlosen Ausdruck der Auslöschung richtet sich eine Forderung an die Welt – „Weh spricht: vergeh!“¹⁴ –, eine Forderung an diejenigen, die Zeug*innen des Leidens werden. Es sind nicht Geist oder diskursive Sprache, die hier Einspruch zu erheben vermöchten unter dem Bann des Systems, sondern ein somatischer Impuls, „intra-mental und somatisch in eins“¹⁵, der über das Bewusstsein hinaustreibt und ihm doch als treibende Kraft angehört. Es geht hier also nicht darum, das Denken zu negieren, sondern um die Frage nach einem Impuls, der dieses erst freisetzt. „Das perennierende Leiden“¹⁶ hat nicht nur ein Recht auf Ausdruck, es ist für Adorno geradewegs Pflicht einer Philosophie nach Auschwitz, sich der Unmöglichkeit inne zu sein, dass keine Stimme den Qualen der Gemarterten je gerecht werden kann und doch die Sprache der Kunst nicht ablassen kann, in der Form der bestimmten Negation, um einen stimmhaften Ausdruck zu ringen. Was heißt das für die Gegenwart?

Nehmen wir Adornos Imperativ auf, dann gilt, dass gerade die konstitutive Intransparenz bzw. Nichtmittelbarkeit, d. h. das nichtidentische Moment der Erfahrung von Leiden und Schmerz, nicht dazu verleiten darf, es ausschließlich als subjektiven Erfahrungsmodus zu fassen. Individuelles Leiden zeugt von objektiven, historisch-sozialen Bedingungen, d. h. ist Ausdruck eines materialen

10 Adorno: Negative Dialektik, S. 358.

11 Ebd.

12 Ebd., S. 359.

13 In Bezug auf Folter und Gewaltexzesse vgl. Elaine Scarry: *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford UP 1987. Zur Frage einer Philosophie nach Auschwitz Sarah Kofman: *Parole suffoquées*. Paris: Galilée 1987; dt. *Erstickte Worte*, aus d. Franz. v. Birgit Wagner. Wien: Passagen 1988.

14 Adorno: Negative Dialektik, S. 203, in Rekurs auf Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra III. Das andere Tanzlied. In: Ders.: *Kritische Studienausgabe* (KSA), Bd. 4, hrsg. v. Giorgio Colli / Mazzino Montinari. Berlin / New York: de Gruyter 1993, S. 282–286; ders.: Das Nachtwandler-Lied 12. In: Ebd., S. 395–404.

15 Adorno: Negative Dialektik, S. 228.

16 Ebd., S. 355.

Wirklichkeitsbezugs, sozioökonomischer Lebensverhältnisse, normativer Konventionen und Repressionen sowie institutionell formierter interpersonaler Praxis. Sofern es Strukturen systemischer Gewalt wie gesellschaftliche Restriktionen sind, die als Regime der ‚Verletzung‘, des Zwangs, der Unterwerfung bis hin zum Terror nicht nur von außen auf den individuellen Subjekten lasten, sondern sie gleichermaßen innerlich durchdringen, ist eine kritische Analyse der jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnisse unerlässlich.

Leiden ist zwar als je eigene Erfahrung individuell – und doch ist es nicht bloß privat. Die individuelle Erfahrung von Leiden öffnet Perspektiven auf allgemeine Bedingungen von Gesellschaft und ist je ein Ausdrucksmodus vergesellschafteter Sozialität. Die Erfahrungsfähigkeit für das Leiden weist auf eine dialektische Vermittlung, der eine Widerständigkeit gegen das Gegebene und damit ein Freiheitspotential innewohnt, das zum Ausdruck drängt und – insbesondere dort, wo es selbst nicht des Einspruchs mächtig ist, verdrängt oder geschichtlich negiert wird – eine Sprache einfordert.

Für Theodor W. Adorno ist das Zur-Sprache-Bringen geradezu ‚Pflicht‘ einer historisch-materialistischen Philosophie und Bedingung ihrer Wahrheit: eine Pflicht, die wahren Verhältnisse darzustellen.

„Die Freiheit der Philosophie ist nichts anderes als das Vermögen, ihrer Unfreiheit zum Laut zu verhelfen“ und das heißt das Denken am „subjektiven Ausdrucksdrang“ zu orientieren, um in „engste[r] Fühlung“ mit den materialen Gegebenheiten die Fassaden des Bestehenden zu durchbrechen und sich dem Diktat der Faktizität zu widersetzen.¹⁷ Der Wahrheitsanspruch der Philosophie misst sich an einer sprachlichen Darstellung, die dieser Dialektik Rechnung trägt. Deshalb ist für Adorno das „Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, [...] Bedingung aller Wahrheit. Denn Leiden ist eine Objektivität, die auf dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt.“¹⁸

Eben darin artikuliert sich ein somatisch gebundener, ethischer Imperativ „daß Leiden nicht sein, daß es anders werden solle“¹⁹. Adorno formuliert damit eine ethische Forderung an philosophische Praxis, d. h. er fordert ein, dass überhaupt erst eine wahrhafte Philosophie sei. Sie muss daran sich messen lassen, inwieweit sie die gesellschaftlichen Bedingungen von subjektivem Leiden freizulegen, auszusprechen bzw. Einspruch zu erheben sucht, um den subjektiven Leiderfahrungen in ihrer dialektischen Vermittlung mit objektiver Gewalt eine

17 Adorno: Negative Dialektik, S. 29.

18 Ebd.

19 Ebd., S. 202–203.

Sprache zu verleihen. Dabei gilt es der je eigenen Verstrickung in Unrechts- und Unfreiheitssysteme innezuwerden. Es geht so stets auch um eine Konfrontation mit den uneingelösten Möglichkeiten philosophischer Freiheit, d. h. mit den Potentialen philosophischer *Kritik(en) des Leidens* im Horizont ihrer geschichtlichen Bedingtheit. Das schließt eine kritische Befragung philosophischer oder – umfassender formuliert – theoretischer Ansätze und Methoden in Hinsicht darauf ein, ob sie eine kritische Reflexion der gesellschaftlichen Voraussetzungen anstrengen. Wie kann Philosophie diesem Anspruch gerecht werden? Diese Herausforderung greift auf die Human- und Sozialwissenschaften aus.

Die Auseinandersetzung mit Leiderfahrungen und den Bedingungen von Leiden ist eine zentrale Frage des menschlichen Selbst-, Lebens- und Weltverständnisses und insofern eine kontinuierlich problematisierte Frage philosophischer bzw. geistesgeschichtlicher Auseinandersetzungen, religiöser Praktiken und künstlerischer Formsprachen. Doch zeigt sich an der Geschichte der philosophischen Problematisierungsweisen von Leiden in klassischen Theoriebildungen der westlichen Tradition, dass die gesellschaftlichen, historisch-materialen Bedingungen subjektiven Leidens vielfach nicht im Fokus der Auseinandersetzung stehen, geschweige denn die dialektische Interdependenz von subjektiver Erfahrung und objektiven Wirklichkeitsbedingungen.²⁰

Fragen nach der Verantwortung für Leid als Widerfahrnis, nach äußeren wie inneren Ursachen wie der Sinnzuweisung an menschlich erfahrenes Leiden bestimmen antike Mythologie, Tragödiendichtung wie Epen und weiten sich neben medizinischen Diskursen insbesondere auf philosophisch-metaphysische Problematisierungsansätze seit der Antike aus.²¹ Ist das menschlich erfahrene Leiden Resultat eines Willens der Götter, ein unentrinnbares schicksalhaftes Verhängnis (Fatum) oder steht es im Kontext einer göttlichen Vorsehung, kosmischen Ordnung oder höheren Gerechtigkeit, so dass menschliches Leiden auf einen Schuldzusammenhang weist? Ist es menschlichem Verschulden anzulasten, etwa als Folge eines Frevels oder Tabubruchs, den es zu erkennen und vermeiden galt, oder besteht die Tragik einer leidvollen Existenz gerade darin, ungewollt und unverschuldet zu scheitern? In all diesen Fragen manifestiert sich der

20 Wir adressieren an dieser Stelle nur einige kursorische Beobachtungen – eine umfassende Auseinandersetzung mit dem Problem des Leidens aus philosophischer Perspektive ist noch zu schreiben –, um an diesen Momentaufnahmen Tendenzen geistesgeschichtlicher Auseinandersetzung anzudeuten.

21 Vgl. William V. Harris (Hrsg.): *Pain and Pleasure in Classical Times*. Leiden: Brill 2018; Sander L. Gilman / Joseph Anthony Amato / David Jolly Mong (Hrsg.): *Victims and Values. A History and a Theory of Suffering*. New York: Greenwood 1990; Stan van Hooft: *The Meanings of Suffering*. In: *Hastings Center Report* 28,5 (1998), S. 13–19; Grüny: *Zerstörte Erfahrung*.

Versuch, menschliches Leiden in einem umfassenden Sinnzusammenhang zu betrachten bzw. in den Kontext einer gerechten Weltordnung zu stellen. Angesichts der moralischen Konnotationen innerweltlich erfahrenen Leidens bilden sich, so etwa in Rekurs auf die platonische Philosophie,²² Traditionen heraus, die den Rückzug von der Erfahrungswelt zugunsten einer geistigen, kontemplativen Integrität und inneren Freiheit menschlicher Existenz fordern.

Einerseits bestimmt die Frage nach der Rechtfertigung von Leiden – sei es als physisches Übel, infolge von Naturkatastrophen, als kontingentes, historisch-soziales Unglück oder als Konsequenz persönlichen Unrechttuns – die philosophischen Auseinandersetzungen nachhaltig in Hinsicht auf die Vereinbarkeit individueller Leiderfahrung mit der Vorstellung einer überempirischen Gerechtigkeit oder einer planvollen, göttlichen Vernunft-Ordnung (Theodizeeproblem). Zum anderen formieren sich Ansprüche an die gebotene moralische Haltung im Umgang mit Leiden als einem starken körperlichen Affektzustand und dessen Ausdruck (*pathos* / *passio*). Sofern heftige emotionale wie somatische Leiderfahrungen in der Tradition antiker Schulen mit dem Gefühl der Unlust besetzt und als Störung philosophischer Besonnenheit gefasst werden, artikuliert sich das Ziel philosophischer Praxis, Seelenruhe über die Moderation von Affektzuständen zurückzugewinnen bzw. Leidenschaftslosigkeit (*Ataraxie*, *Apathie*) oder Gleichgültigkeit gegenüber den an die körperliche Erfahrungswelt gebundenen Glücksgütern zu erreichen. Das heißt im Gegenzug, sich dem (selbstverschuldeten) Leiden und damit dem Ansturm starker Affekte zu überlassen, kann als Zeichen moralischer wie persönlicher Schwäche betrachtet werden. Dies läuft klassischen, auf die Antike projizierten Idealen von menschlicher Humanität und Tugendhaftigkeit (*Kalokagathie*) zuwider, die auf die Fähigkeit des Menschen setzen, sich selbst zum Inbegriff von Menschlichkeit auszubilden: in körperlicher Selbstbeherrschung (*Schönheit*), geistiger Freiheit, moralischer Unabhängigkeit (*Autonomie*) sowie einer Würdig- und Wahrhaftigkeit, die sich über irdische Schicksalsschläge und Schmerzen sowie über jede Form körperlicher ‚Animalität‘ erhebt. Die Wirkmacht solcher Humanitätskonzepte spiegelt sich in anhaltenden Diskussionen um den Status des Leidens bzw. deren heroische Überwindung bis ins 18. Jahrhundert – denken wir, um ein prominentes Beispiel aufzurufen, etwa an Interpretationen der antiken Laokoon-Skulptur²³ – und

22 Vgl. Platon: *Politeia* X, 604a–605e.

23 Barbara Neymeyr: Laokoon als Prototyp stoischer Schmerzbewältigung? Winckelmanns Deutung im Kontext ästhetischer Kontroversen. In: Dies. / Jochen Schmidt / Bernhard Zimmermann (Hrsg.): *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*. Berlin: de Gruyter 2008, S. 343–364.

proviziert ein Nachdenken über den Status menschlicher Leidenschaften und die Weisen ihres sprachlichen, leiblich-ästhetischen Ausdrucks.²⁴

Gleichzeitig lassen sich ‚Furcht‘ und ‚Mit-Leiden‘ (φόβος und ἔλεος) im Medium der Kunst in Rekurs auf die Aristotelische Poetik aufgrund einer befreienden Wirkung rechtfertigen, sofern durch den Mitvollzug des Leidens handelnder Charaktere eine moralische Läuterung (Katharsis) eintritt: Die Konfrontation mit dem Leiden von literarisch in Szene gesetzten Helden erfährt ihre Legitimität über eine wirkungsästhetische, didaktisch-therapeutische Zwecksetzung.²⁵

In all diesen Auseinandersetzungen spielen zwar auch äußere Umstände (persönliches Unglück aufgrund politischer oder sozialer Bedingungen, Herrschaftsverhältnisse oder Ungerechtigkeit) eine Rolle, doch der ‚Trost der Philosophie‘ (Boethius) besteht in Rekurs auf antike Voraussetzungen vorrangig darin, sich von den Perturbationen des Geistes freizumachen und die äußeren Quellen des Leidens als irrelevant zu erkennen im Verhältnis zum wahren Ziel menschlicher Selbstwerdung. Es gilt Techniken der Selbstsorge zu entwickeln,²⁶ um sich den wahren Glücksgütern zuwenden zu können: so etwa der reinen, körperunabhängigen Geistigkeit philosophischer Kontemplation in Orientierung auf ein höchstes Gut bzw. eine überweltliche Wahrheit.

Was an diesen kursorischen Skizzierungen geistesgeschichtlicher Voraussetzungen im Umgang mit dem menschlichen Leiden bzw. in philosophischen Traditionen und Schulbildungen deutlich werden mag, ist die Ausrichtung auf das Verhältnis des Menschen zu einer höheren Instanz von Wahrheit und Gerechtigkeit (Gott, Schicksal, Vorsehung, ein übermenschlicher Plan, eine Weltvernunft, ein Ideal wahren Menschseins), von der aus das lebensweltliche Geschehen gedeutet bzw. in einen umfassenderen Sinnzusammenhang eingebettet wird, der über das Hier und Jetzt hinausweist.

24 Ilit Ferber: *Language Pangs. On Pain and the Origin of Language*. Oxford: Oxford UP 2019; dt.: *Sprachwehen. Über Schmerz und den Ursprung der Sprache*, aus d. Engl. v. Peter Brandes. Berlin: Neofelis 2023; Emmanuel Alloa / Miriam Fischer (Hrsg.): *Leib und Sprache. Zur Reflexivität verkörperter Ausdrucksformen*. Weilerswist: Velbrück 2013.

25 Zur umfassenden Diskussion, insbesondere im 18. Jh., vgl. Alexander Honold: *Pathos-Transport um 1800. Modelle tragischer Bewegung in Theaterdiskurs und Briefkultur*. In: Cornelia Zumbusch (Hrsg.): *Pathos. Zur Geschichte einer problematischen Kategorie*. Berlin: Akademie 2010, S. 99–116.

26 Vgl. prominent Pierre Hadot: *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel 1987; dt.: *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*, aus d. Franz. v. Ilsetaut Hadot / Christiane Marsch. Berlin: Gatzka 1991; Martha C. Nussbaum: *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton: Princeton UP 1994; Michel Foucault: *Technologien des Selbst*. In: Ders.: *Dits et Ecrits*, Bd. IV, aus d. Franz. v. Michael Bischoff, hrsg. v. Daniel Defert / François Ewald. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, S. 503–521.

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)
im Rahmen der Exzellenzstrategie des Bundes und der Länder
innerhalb des Exzellenzclusters
Temporal Communities: Doing Literature in a Global Perspective
EXC 2020 – Projekt-ID 390608380.

Klimaneutral gedruckt auf FSC-zertifiziertem Papier.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2024 Neofelis Verlag GmbH, Berlin

www.neofelis-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten.

Umschlaggestaltung: Marija Skara

Lektorat & Satz: Neofelis Verlag (nw / ycn / mn)

Druck: PRESSEL Digitaler Produktionsdruck, Remshalden

ISBN (Print): 978-3-95808-243-4

ISBN (PDF): 978-3-95808-293-9