



Bulletin

1.2003

Editorial	1
Forum	4
Leitbild GAD	6
Thema	11
Resümees	22
Aus-und Weiterbildung	36
Tagesseminar	42

Editorial

Alice Holzhey

Ich freue mich, Ihnen im Namen des Vorstandes das neue Leitbild unserer Gesellschaft präsentieren zu können. Ein Leitbild ist keine Zwangsjacke, es will nicht einengen, sondern einen Denkraum eröffnen, den mitzugestalten auch Sie eingeladen sind. Dafür bieten sich mancherlei Möglichkeiten, sei es durch den Besuch unserer Veranstaltungen, sei es durch die aktive Teilnahme an einem der neu angebotenen Lesezirkel, sei es durch eigene Programmvorschläge. Eine aktuelle Möglichkeit zur Mitarbeit bietet auch das vorliegende Leitbild: Sie können durch Ihre Stellungnahme in eine Diskussion darüber eintreten, die im nächsten Bulletin ihren Platz finden wird!

Das Leitbild bringt zum Ausdruck, worin die Gesellschaft ihre wichtigste Aufgabe sieht: Sie will sich mit den den Menschen betreffenden philosophischen Grundfragen befassen, welche für die Bereiche der Psychologie und Medizin, der Psychiatrie und Psychotherapie von herausragender Bedeutung sind. Derzeit kommt sie dieser Aufgabe mit Vorträgen zum Thema *Philosophie und Wahnsinn* nach.

Dieses Thema mag angesichts der beklemmenden politischen Lage auf den ersten Blick realitätsfern erscheinen: Wäre es derzeit nicht angemessener, über das Verhältnis von Politik und Wahnsinn nachzudenken? Diese Frage ist nur zu bejahen, wenn man von einer m.E. irrigen Vorstellung von Philosophie ausgeht, die diese mit Weltfremdheit und Elfenbeinturm gleichsetzt. Dass dem nicht so ist, hat gerade der letzte Forumsvortrag am 6. Februar über „Vernunft und Wahn beim späten Rousseau“ deutlich gemacht. Francis Cheneval zeigte am Beispiel Descartes' und Rousseaus, wie jede Interpretation der Welt, die absolute Gewissheit beansprucht, zum Wahn verkommt, und wie umgekehrt Wahnsysteme eines Individuums oder auch eines Kollektivs die Funktion haben, jeden Zweifel und damit die Erfahrung von Unsicherheit auszuschließen. Philosophieren ist also nicht weltabgewandt, wohl aber zweideutig: Es kann selber in Wahn umschlagen wie beim späten Rousseau, bemüht sich aber auch um Kriterien, die Realität und Wahn zu unterscheiden erlauben.

Während die ersten beiden Vorträge des kommenden Sommersemesters von

2 den philosophischen Zugängen zum Wahnsinn handeln, die Sartre und Foucault eröffnet haben, geht es im dritten Vortrag um das dichterische Werk Hölderlins auf dem Hintergrund seiner lebensgeschichtlichen Erfahrungen. Ihren Abschluss findet die Reihe in einem Gespräch zwischen dem Altphilologen Christoph Riedweg und dem Philosophen Helmut Holzhey über den Wahnsinn (mania) in Platons Dialog *Phaidros*.

Schliesslich möchte ich Sie darauf hinweisen, dass im kommenden Herbst aus Anlass des 100. Geburtstages von Medard Boss zwei Tagungen durchgeführt werden.

Die erste findet vom 2. – 4. Oktober 2003 an der Universität Wien statt. Ihr Thema lautet: „Der Alltag und seine Störungen aus der Sicht der Daseinsanalyse“. Sie wird im Auftrag der Internationalen Vereinigung für Daseinsanalyse (IVDA) vom Österreichischen Daseinsanalytischen Institut für Psychotherapie, Psychosomatik und Grundlagenforschung organisiert. Weitere Informationen erhalten Sie unter: info@daseinsanalyse.at.

Die zweite wird von unserer Gesellschaft getragen. Sie soll sich mit der Thematik des anthropologischen Naturalismus befassen, durch den gegenwärtig Psychiatrie und Psychotherapie besonders herausgefordert sind. Wie das Leitbild zeigt, gehört diese Auseinandersetzung zu den grundlegenden Aufgaben unserer Gesellschaft. Ein erster Beitrag dazu findet sich bereits in diesem Bulletin (S. 11 – 21). An der Tagung, die am 31. Oktober und 1. November 2003 in Zürich stattfindet, werden namhafte Vertreter aus den Bereichen der Philosophie, Psychiatrie und Psychoanalyse je einen wichtigen Aspekt der Thematik behandeln. Obwohl diese Tagung nicht dem daseinsanalytischen Denken im engeren Sinne verpflichtet ist, soll mit ihr Medard Boss geehrt werden. Schon der Tagungstitel „Die Spannweite der Seele“ erinnert an eine 1982 erschienene Aufsatzsammlung von ihm. Es ging ihm unter anderem darum, auf die Gefahr aufmerksam zu machen, die mit der Herrschaft des „possessiven Subjektivismus“ im Bereich der Medizin im Allgemeinen und der Psychiatrie im Besonderen für den leidenden und kranken Menschen

heraufzieht. Unsere Tagung nimmt dieses Anliegen auf, indem sie sich mit der heutigen Situation in Psychiatrie und Psychotherapie aus unterschiedlicher Warte und von verschiedenen Erfahrungshorizonten her befasst. Genauere Angaben finden sich in diesem Bulletin auf S. 34.

Forum

4

- Leitthema: Philosophie und Wahnsinn**
- Donnerstag
3. April 2003
20.30 Uhr** **Sartres existenzielle Psychoanalyse als radikale Hermeneutik des Subjekts**
Dr. phil. Alice Holzhey, Zürich
- Donnerstag
8. Mai 2003
20.30 Uhr** **Michel Foucault und das Problem des Wahnsinns: Ansätze zu einer Antihermeneutik**
Dr. med., lic. phil. Daniel Strassberg, Zürich
- Donnerstag
5. Juni 2003
20.30 Uhr** **„Denn wie du anfängst, wirst du bleiben“.
Hölderlins Denken im Spannungsfeld von Philosophie und Dichtung**
Dr. phil. Annette Hornbacher, Tübingen
- Ort: Helferei Grossmünster, Breitingersaal
Kirchgasse 13, 8001 Zürich
- Eintritt: Mitglieder gratis, Nichtmitglieder: Fr. 10.-
Studierende: Fr. 5.-
- Donnerstag
3. Juli 2003
18.15 Uhr** **Gespräch über Liebe (eros) und Wahnsinn (mania) in Platons Phaidros**
Prof. Dr. Christoph Riedweg und Prof. Dr. Helmut Holzhey, Zürich
- 19.30 Uhr** **Jahresversammlung der Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse, anschliessend gemeinsames Nachtessen**
- Ort: Zunfthaus zum Neumarkt
Neumarkt 5, 8001 Zürich

Besuch der Collection de l'Art Brut in Lausanne

5

An Stelle des üblichen Forumseminars im Frühjahr, das jeweils in loser Verbindung zum Leitthema des Forums steht, laden Sie der Vorstand der GÄD und die Seminarleitung des DaS zu einem besonderen Anlass herzlich ein. Am Samstag 15. März werden wir gemeinsam nach Lausanne fahren und dort nach einem Mittagessen die Collection de l'Art Brut besichtigen, eine Sammlung, die auf den französischen Maler Jean Dubuffet zurückgeht.

Sie enthält Werke von Menschen, die aus irgendeinem Grunde zu gesellschaftlichen Randexistenzen wurden: Vereinsamte, Sonderlinge, Patienten von psychiatrischen Kliniken. Diese Bilder und Skulpturen wurden abseits des Kunstbetriebs geschaffen, es entstanden Werke ureigenster Art, nach Konzeption, Sujet und Ausführung in hohem Masse originär, ohne jedes Zugeständnis an Tradition oder Mode. Dubuffet sammelte Werke von bekannten Aussenseitern wie Adolf Wölffli und Louis Soutter, aber auch von vielen anderen. 1971 schenkte er seine Sammlung der Stadt Lausanne, die sie im Château de Beaulieu unterbrachte.

Organisatorisches:

Anmeldung bis 13. März an: Barbara Kamer, 01 261 51 10 oder
barbara.kamer@daseinsanalyse.ch

Besammlung Samstag 15. März 2003

9.20 Uhr beim Treffpunkt HB Zürich

9.34 Intercity nach Lausanne (Billette bitte selber besorgen)

Rückreise nach Lust und Laune

Unkostenbeitrag (Führung und Eintritt): Fr. 20.-

Mittagessen auf eigene Rechnung

Übrigens: Zur Zeit findet in Lausanne im Palais des Beaux Arts noch die Ausstellung *Louis Soutter et la Musique* statt. Wer sich auch dafür interessiert: Das Eintrittsbillett gilt für beide Ausstellungen.

Leitbild GAD

6 1. Zur Aufgabe, der sich die Gesellschaft widmen will

Wer ist der Mensch? Die *Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse (GAD)* sieht ihre Aufgabe darin, diese Frage im zunehmend naturwissenschaftlich geprägten anthropologischen Diskurs der Gegenwart lebendig zu erhalten. Die Fortschritte der Biowissenschaften sind gewiss beeindruckend – die philosophische Frage, was den Menschen zum Menschen macht, wird aber durch sie nicht überflüssig. Das festzuhalten ist deshalb wichtig, weil die immer exakteren Einblicke in die komplexen Funktionszusammenhänge des Lebens falsche Hoffnungen wecken, die auf eine umfassende Lösung der Rätsel menschlicher Existenz und die Überwindung von deren biologischen Schranken zielen. Kennzeichen unserer Zeit ist überdies eine allgemeine Rationalisierung und Ökonomisierung aller Lebensbereiche. Eine Weltsicht, welche sich einseitig von den rasanten Entwicklungen in der Bio- und Medizintechnik sowie in den Neurowissenschaften bestimmen lässt, liefert die Legitimation für einen zweckrationalen Umgang mit Menschen unter rein ökonomischen Gesichtspunkten. Entsprechend weicht die Begegnung mit dem kranken und leidenden Menschen der bloss technisch orientierten Fallbehandlung. Hier wird die philosophisch-anthropologische Frage nach dem Wesen des Menschen unmittelbar praktisch relevant.

Als Kennzeichnung einer Anthropologie verweist der Ausdruck *hermeneutisch* a) auf die Eigenart des Menschen, ein verstehendes und sich verständigendes Wesen zu sein, b) auf die Methode, mit der im Unterschied zu den Wissenschaften vom Menschen das Menschsein thematisiert wird. Beide Elemente, der anthropologische Grundsatz und das methodische Programm, gehören aufs engste zusammen.

a) *Verstehen* ist mehr als nur eine kognitive Fähigkeit. Es bestimmt – unabhängig davon, ob es gelingt oder misslingt – das Menschsein im Ganzen. Es ist elementarer Natur, durchdringt schon die leiblich geprägte affektive Befindlichkeit und schliesst alle Formen des Halb-, Miss- und Nichtverstehens ein. Jeder Mensch lebt hermeneutisch, insofern er sich verstehend in der Umwelt und

Mitwelt situiert und zu orientieren sucht. Martin Heidegger hat gezeigt, dass bereits dieses lebenspraktische Verstehen reflexiv ist. In jedem Verstehen von etwas legt sich der Mensch selber aus und beantwortet implizit die Frage, wer er ist, wer er sein möchte oder sein könnte. Diese „anthropologische Grundtatsache“ (Binswanger) wird heute mittels Begriffen wie „Person“, „Subjekt“ oder „Selbstsein“ zum Ausdruck gebracht.

Ein verstehender Selbstbezug ist nicht ohne Freiheit zu denken. Zwar mag der Freiheitsspielraum eines Individuums auf Grund äusserer, aber auch innerseelischer Faktoren so eng sein, dass der Anschein von Determinismus entsteht. Dagegen ist mit Jean-Paul Sartre darauf zu insistieren, dass Freiheit ebenso unverlierbar wie undelegierbar zum menschlichen Selbstsein gehört. Das Faktum des eigenen Freiseins erfüllt den Menschen allerdings nicht nur mit Stolz, sondern auch mit „Angst und Bangigkeit“ (Kant).

Die Einsicht in die hermeneutisch-reflexive Verfassung menschlichen Existierens eröffnet den Horizont für notwendige Auseinandersetzungen mit den kursierenden anthropologischen Basisannahmen jedwelter Art. Alle Wissenschaften vom Menschen basieren auf solchen Grundannahmen. Sie bilden den Hintergrund sowohl der naturwissenschaftlichen als auch der geisteswissenschaftlichen Erforschung des Menschen. Es ist wichtig, sie sich bewusst zu machen und sie dann als das, was sie sind, zu entschlüsseln: als basale philosophische Interpretationen des Menschseins. Für die Naturwissenschaften etwa ist der Mensch ein Objekt unter anderen Objekten, das Naturgesetzen gehorcht. Auf dieser Basis werden Erkenntnisse gewonnen, die nicht zuletzt den Erfolg der modernen Medizin begründen. Aus dem Erfolg ziehen heute viele die Konsequenz, dass dieser methodische Ansatz anderen überlegen ist, ja dass er allgemeine Gültigkeit besitzt.

b) Was setzt dem eine hermeneutisch verfahrenende Anthropologie methodisch entgegen? Statt die Leitfäden anthropologischer Forschung von aussen an den Menschen heranzutragen, entwickelt sie diese aus der hermeneutischen Natur des Menschen. Sie folgt darin der phänomenologischen Devise, wonach den „Sachen selbst“ das Wort zu lassen ist. Ihr Vorgehen ist also in ihrer Sache, dem Menschen

- 8 selbst" das Wort zu lassen ist. Ihr Vorgehen ist also in ihrer Sache, dem Menschen als hermeneutischem Wesen, begründet. Das bedingt, so paradox es klingen mag, eine methodische Selbstbescheidung: So wenig ihre Sache, der Mensch, sich selbst je völlig transparent werden kann, so wenig vermag eine hermeneutisch verfahrenende Anthropologie die *condition humaine* gänzlich aufzuschliessen. Manches am menschlichen Dasein bleibt rätselhaft; Freuds Begriff des Unbewussten verweist darauf. Mit dieser abgründigen Seite menschlicher Existenz hat das seelische Leiden zu tun. Deshalb bewährt sich eine hermeneutische Methode, die um die Grenzen des Verstehens weiss, gerade auch auf dem Gebiet der Psychopathologie in hohem Masse.

2. Zur Wirkung, welche die Gesellschaft haben will

Die GAD will die Kultur des Fragens fördern, statt vorschnelle Antworten zu präsentieren; sie will das Bewusstsein für die Komplexität von Sachverhalten wecken, statt einfache Lösungen anzubieten; sie will ein Nachdenken in Gang bringen, statt bloss technisches Know how zu vermitteln. Solche Ziele kann sich nur setzen, wer überzeugt ist, dass eine theoretische Arbeit, in der alte Einsichten belebt oder neue Perspektiven eröffnet werden, als solche praktisch wirksam sein kann. Die gemeinsame Bemühung um anthropologisches Fragen soll über die bloss Artikulation individuellen Unbehagens hinausführen und dazu befähigen, an der heute fast unbestrittenen Definitionsmacht des wissenschaftlich-technischen Diskurses im Bereich der Medizin und Psychologie zu rütteln; sie soll einer eigenständigen Stellungnahme zuarbeiten, die auf der hermeneutischen Vergegenwärtigung der *condition humaine* fusst.

Die GAD möchte mit ihrem Anliegen all diejenigen Personen ansprechen, die sich beruflich oder ideell mit Problemen des Menschseins beschäftigen, nicht zuletzt Fachleute aus der Philosophie und den Geisteswissenschaften, aus der Medizin und Psychiatrie, aus der Psychologie und Psychotherapie.

3. Zu den Ursprüngen, aus denen die Gesellschaft erwachsen ist

Die *Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse* ist aus der *Schweizerischen Gesellschaft für Daseinsanalyse* hervorgegangen, die 1970 gegründet wurde, um die von Medard Boss vertretene Daseinsanalyse zu fördern und das 1971 geschaffene „Daseinsanalytische Institut für Psychotherapie und Psychosomatik“ zu unterstützen.

Der Name "Daseinsanalyse" verweist auf Martin Heidegger. Es war Ludwig Binswanger, der bereits in den 1930er Jahren die unter dem Titel "Daseinsanalytik" vorgelegte Anthropologie Heideggers zur Grundlage seiner Untersuchungen psychopathologischer Phänomene machte und damit die Daseinsanalyse als eine besondere Richtung *psychiatrischer* Forschung begründete. Medard Boss entwickelte später in direkter Zusammenarbeit mit Heidegger eine Gestalt der Daseinsanalyse, die sich nun auch als eine besondere Richtung der *Psychotherapie* etablierte. Seither steht "Daseinsanalyse" sowohl für eine von Heideggers Philosophie geprägte psychiatrische Theorie wie für eine psychotherapeutische Praxis. Beiden Varianten ist die Überzeugung gemeinsam, dass ein philosophisches Nachdenken über die grundlegenden Bedingungen menschlichen Existierens eine vertiefte Sicht auf das seelische Leiden und die Aufgaben einer Therapie ermöglicht.

Die *Schweizerische Gesellschaft für Daseinsanalyse* wurde seit den 1980er Jahren zunehmend zu einem Ort der kritischen Weiterentwicklung des daseinsanalytischen Ansatzes. Bezugspunkt dafür bildete Heideggers Aussage, dass die Phänomenologie des menschlichen Daseins Hermeneutik sei. Das machte den Weg frei für einen interpretierenden statt nur beschreibenden Zugang zu psychopathologischen Phänomenen - und damit auch für eine daseinsanalytische Bezugnahme auf Sigmund Freuds revolutionäre Entdeckung eines verborgenen Sinns all jener psychischen Leidenssymptome, die psychiatrisch nur als pathologische Defizite in den Blick kommen.

Seit 1983 bot die Gesellschaft einen Ausbildungsgang in daseinsanalytischer Psychotherapie an. Verantwortlich dafür war die "Kammer der diplomierten DaseinsanalytikerInnen"; sie trat 1991 der Schweizer Charta für Psychotherapie

10 seinsanalytikerInnen"; sie trat 1991 der Schweizer Charta für Psychotherapie bei. Seit 2002 liegen die Kompetenzen für die Belange der Aus-, Weiter- und Fortbildung sowie die Vertretung berufspolitischer Interessen beim *Daseinsanalytischen Seminar* (DAS). Seine Mitglieder sind die diplomierten daseinsanalytischen PsychotherapeutInnen und die AusbildungskandidatInnen. Das Seminar ist weiterhin ein Organ der GAD, arbeitet aber selbständig im Rahmen eines eigenen Reglements.

4. Zu den Aktivitäten der Gesellschaft

Der Vorstand der GAD legt grossen Wert darauf, die Mitglieder in die Gestaltung des Arbeitsprogramms einzubeziehen. Er ist dankbar für thematische Anregungen und begrüsst jede von Mitgliederseite kommende Initiative.

Die Aktivität der GAD hat derzeit folgende Schwerpunkte:

- 7mal jährlich stattfindende Forums-Abende (jeweils am 1. Donnerstag eines Monats), die Vorträgen (mit Diskussion) oder Podiumsgesprächen gewidmet sind;
- je ein Forums-Seminar im Frühling und Herbst, das einer vertieften Auseinandersetzung mit Themen aus dem Gebiet der Anthropologie oder Psychiatrie/Psychotherapie dient. Diese Seminare werden in der Regel zusammen mit dem DAS durchgeführt und sind auch Bestandteil der daseinsanalytischen Ausbildung;
- spontan sich bildende Lesegruppen, die sich mit Literatur zu einem aktuellen Thema befassen;
- die Durchführung von Tagungen in grösseren zeitlichen Abständen;
- die Jahresversammlung mit anschliessendem Spezialprogramm.

Über die verschiedenen Aktivitäten der GAD berichtet das halbjährlich erscheinende *Bulletin*. Es enthält auch das Programm des *Daseinsanalytischen Seminars* (DAS) sowie Kurzbeiträge und Rezensionen. Es steht allen Mitgliedern für Diskussionsvoten zu aktuellen Themen offen. Bulletin und weitere Informationen finden sich auf der homepage unter www.daseinsanalyse.ch.

Kritik des anthropologischen Naturalismus in einer sich naturwissenschaftlich verstehenden Psychiatrie'

Helmut Holzhey

11 „Der Mensch wird gerade als Mensch nicht mehr anerkannt. Die anthropologische Anschauung, die in die naturalistische Modeliteratur (...) Eingang gefunden hat, sieht ihn unter seinem Niveau, so dass man sich übrigens nicht wundern kann, wenn auch einmal ein Staat Geschmack daran findet, ihn entsprechend zu behandeln.“²

Hinter diesen Worten stand Erfahrung. Der Philosoph und Soziologe Helmuth Plessner hatte 1933 seine Professur an der Universität Köln aufgeben müssen und hielt nun am 30. Januar 1936 an der Universität Groningen seine Antrittsvorlesung. Eine doppelte Stoßrichtung ist erkennbar. Einerseits wendet sich Plessner als philosophischer Anthropologe aus theoretischen Gründen gegen den anthropologischen Naturalismus, d.h. gegen eine Auffassung, die den Menschen als Menschen ausschließlich von seiner „natürlichen Daseinsbasis“ her zu begreifen sucht. Andererseits macht er angesichts „der ständig rücksichtsloser werdenden Anmaßung der Politiker, Ökonomen, Ärzte“ seiner Zeit „in Sachen Sterilisation, Eugenik, Rassenpolitik, Menschenzüchtung“ darauf aufmerksam, dass der Mensch „durch sein Können eine Bedrohung seiner Zukunft geworden [ist], weil er sein Können nur durch Mehrkönnen überwinden wird, aber keine Gewähr dafür besteht, dass nicht die Menschheit unterdessen auf der Strecke bleibt“ (50f.). Beide Seiten dieser Kritik, die theoretisch-deskriptive und die politisch-normative Seite, gehören für Plessner zusammen: Mit der Beschreibung dessen, was den Menschen zum Menschen macht, nimmt der Anthropologe zugleich Verantwortung für das Menschsein wahr. Das kann er nicht, wenn er den Menschen auf seine „natürliche Daseinsbasis“ reduziert, denn diese „ist von sich aus ohne verpflichtenden Charakter“ und „genügt nicht, um den Menschen dazu anzuhalten ein Mensch zu sein“ (42f.). Es gibt gravierende Differenzen zwischen der heutigen Lage der Dinge und der von Plessner 1936 angesprochenen Situation. Während sich dieser mit der Rede von der „natürlichen Daseinsbasis“ auf die genetische sowie auf die anatomische und morphologische Ausstattung des Menschen bezog, stehen für eine naturwissenschaftliche Anthropologie heute – nebst Anwendungen der Evolutionstheorie – Genom und Gehirn des Menschen

12 im Vordergrund. Die Forschungen von Portmann, Uexküll, Lorenz dagegen sind mitsamt ihren Methoden verblasst. Auf der politisch-normativen Seite ist die Abwehr traditioneller Formen der Eugenik dem öffentlichen Bewusstsein eingeschrieben; man kann auch feststellen, dass generell Gefahren einer inhumanen Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse vom Menschen kritisch diskutiert werden. Trotzdem scheint mir eine – der von Plessner gesichteten analoge – Bedrohung nach wie vor oder erneut gegeben zu sein, auch wenn es sich um eine eher schleichende Bedrohung handelt, die unter der Hülle von Fortschritts- und Heilungsversprechen meist verborgen bleibt.

Die anthropologische Forschungsfront steht heute vor dem menschlichen Genom und dem menschlichen Gehirn. Ich konzentriere mich auf einige Probleme, die auf dem Stande der gegenwärtigen *Hirnforschung* für unser Verständnis des Menschen entstanden sind, und zwar im Ausgang von Überlegungen zur Zukunft der Psychiatrie, die – wie die der Psychotherapie – gegenwärtig besonders intensiv diskutiert wird. Ich greife zunächst eine Äußerung von V. Arolt (Münster) auf:

„Mit der fortschreitenden Aufklärung molekularer und zellulärer neuraler Mechanismen aufgrund immer besserer technologischer Möglichkeiten werden wir zunehmend besser in die Lage kommen, die (wechselseitige) Beziehung zwischen molekularen Strukturen einerseits und bestimmten Mustern von Erleben und Verhalten andererseits zu erkennen.“³

An einer späteren Stelle seines Beitrags verweist Arolt auf die sich eröffnende Möglichkeit „zu einer neurobiologisch fundierten Validierung unserer heutigen psychotherapeutischen Erklärungsmodelle und Vorgehensweisen“. Welche Voraussetzungen werden in diesen und ähnlichen Aussagen gemacht? Eine erste Voraussetzung, die als solche kaum noch beachtet wird, besteht in der Unterstellung, dass der Neurobiologie bzw. den Neurowissenschaften bei der Aufklärung von Erleben und Verhalten der Primat vor Psychologie und Phänomenologie zukomme. Die Setzung dieses Primats macht sich vor allem darin bemerkbar, dass sich die Neurowissenschaften die Definitionsmacht über psychiatrische, anthro-

pologische und erkenntnistheoretische Grundbegriffe anmaßen.

Eine Kritik dieses Anspruchs setzt am besten mit der Beobachtung an, dass beim modernen Gehirn-Geist-Problem ein *Sprachproblem* vorliegt, das dazu zwingt, Übersetzungs- und Verstehensprobleme zu reflektieren, wie sie beim Gebrauch zweier unterschiedlicher Sprachen auftreten. Das vermisste ich nun aber gerade z.B. bei Gerhard Roth – trotz aller seiner Bekenntnisse zum Konstruktivismus. Denn er unterstellt *eine* „Wirklichkeit und ihre Gliederung in drei Bereiche“ (die Welt der mentalen Zustände und des Ich, die Welt meines Körpers und die Außenwelt) und bezeichnet diese Wirklichkeit als Konstrukt des *Gehirns*, „ein Konstrukt, in dem die physiologisch-neuronalen Prozesse des Gehirns, die den mentalen Zuständen zugrunde liegen, nicht vorkommen“, also erlebnismäßig nicht erfahrbar und nur von außen zu studieren sind.⁴ Damit wird der Versuch gemacht, die sprachliche Verfasstheit *aller* unserer Erkenntnisse zu unterlaufen. Die Neurowissenschaften haben sich nicht mehr nur in Bezug auf das Gehirn, sondern ebenso in Bezug auf den (menschlichen) Geist auf den naturwissenschaftlichen Zugang festgelegt. Zu den wesentlichen Kennzeichen des Geistes, wie immer man ihn definiert, gehört aber die Sprache. Wie können naturwissenschaftliche Erkenntnisse über die Sprache des Geistes gewonnen werden? Wie lässt sich die auf natürliche (physische) Ereignisse und Prozesse geichete Sprache der Naturwissenschaften, die ihrerseits ein Bestandteil der Sprache des Geistes ist, bei der Untersuchung geistiger Phänomene anwenden? Um hierbei erfolgreich zu sein, muss die Sprache des Geistes dem naturwissenschaftlichen Zugriff gefügig gemacht werden. Das geschieht auch tatsächlich, nämlich unter Inanspruchnahme der Definitionsmacht der naturwissenschaftlich arbeitenden Neurowissenschaften etwa durch folgende Festlegung:

„Damit Geist mit empirischen Methoden untersucht werden kann, ist es notwendig, diesen Begriff auf *individuell erlebbare Zustände* einzuschränken und alle denkbaren religiösen und sonstigen überindividuellen geistigen Zustände unberücksichtigt zu lassen. Solche Zustände können grundsätzlich nicht Gegenstand einer wissenschaftlichen Untersuchung sein, und die Mehrzahl von Natur-

14 wissenschaftlern, aber wohl auch von Psychologen und Philosophen bezweifelt, ob es einen überindividuellen Geist überhaupt gibt.“⁵

In diesen Sätzen wird eine *zweite* Voraussetzung der ausgreifenden Entwicklung der Neurowissenschaften sichtbar. Sie besteht darin, dass der neurowissenschaftlich thematisierte „Geist“ durch *Zustände* definiert wird. Mit dem Wort „Zustand“ ist die Gleichschaltung von Gehirn und Geist vorprogrammiert. Betrachten wir diesen Vorgang aus phänomenologischer Optik, dann erscheint die Charakterisierung nur schon einer einfachen Wahrnehmung als „Zustand“ völlig unzureichend – sie bezieht sich allenfalls nur auf den Wahrnehmungsakt. Alltagssprachlich verwenden wir das Wort „Zustand“ im Allgemeinen nicht einmal zur Bezeichnung des Wahrnehmens selbst, sondern z.B. für die im Wahrnehmen waltende Aufmerksamkeit. Neurowissenschaftlich hingegen geht es beim Zustand des Wahrnehmens um eine letztlich biochemisch bzw. physikalisch beschreibbare Gegebenheit. In dieser Betrachtungsweise ist nicht nur das intentionale Objekt der Wahrnehmung abgeschnitten, sondern auch das Wahrnehmen selbst seiner Subjektivität und soziokulturellen Differenziertheit beraubt. Mit der Polemik gegen „überindividuelle geistige Zustände“, in die man ja durchaus einstimmen könnte, wird von Roth der gesamte Bereich des Geistes zum Verschwinden gebracht, insbesondere der von Hegel so genannte „objektive Geist“, der Recht, Moralität, bürgerliche Gesellschaft und Staat umfasst. Roth gesteht nur zu, dass „das Erfassen der Details des Vorgestellten, Gedachten oder Erinnerten ... an die Auflösungsgrenzen der *verwendeten Techniken* (Hvvh. von mir)“ stößt (S.275). Dass Geistiges etwas anderes als ein geistiger Zustand sein könnte, der notwendig an Individuen gebunden ist, dass also „überindividueller Geist“ nicht durch Hirnprozesse darstellbar oder gar mit ihnen identifizierbar sein könnte, fällt von vornherein aus Abschied und Traktanden. Schon an dieser Stelle trifft Poppers – gegen den „versprechenden Materialismus“ gerichteter – Spott ins Schwarze, dass hier argumentiert wird, wie wenn jemand erklärte: „Wir beseitigen Katzen oder Elefanten einfach dadurch, dass wir nicht mehr von ihnen reden“.⁵

Was ich meine, lässt sich an Beispielen schnell zeigen. Wenn ich in einem Buch lese, so lässt sich zweifellos in meinem Hirn eine Aktivität beobachten; es werden sich dort wohl auch Unterschiede ausmachen lassen, ob ich in Schriften von Gerhard Roth oder in einem Krimi von Donna Leon lese – aber diese Unterschiede werden höchstens meinen Ärger da und mein Gespanntsein hier dokumentieren, nicht die Inhalte der Bücher. Oder nehmen wir das Rechnen. Wenn ich am Ende eines Monats zusammenzähle, was ich an Überweisungen tätigen muss, wäre im Experiment wiederum neuronale Aktivität nachweisbar. Aber diese repräsentiert nur meine Tätigkeit, nicht die arithmetischen Gesetze, nach denen ich rechne. Gewiss kann ich mich mit den arithmetischen Gesetzen selbst beschäftigen. Auch wenn sich diese Beschäftigung hirneurologisch von der Beschäftigung mit dem Verlauf einer Schizophrenie unterscheiden lassen sollte, stehen die Abbildung des Hirnvorgangs, den wir als „Beschäftigung mit den arithmetischen Gesetzen“ ansprechen, und die arithmetischen Gesetze selbst in keinem 1:1-Verhältnis, ja überhaupt in keinem Verhältnis, weil Hirnprozesse als solche keine Bedeutung generieren.

Obwohl ich nicht in allen Teilen mit Karl R. Poppers „Drei Welten-Theorie“ einig gehe, möchte ich mich im Zuge begrifflicher Klärung hier auf sie beziehen. Ohne auf den Ausdruck „Welt“ besonderes Gewicht zu legen, unterscheidet Popper 1. „die Welt der physikalischen Gegenstände oder physikalischen Zustände“, 2. „die Welt der Bewusstseinszustände oder geistigen Zustände oder vielleicht der Verhaltensdispositionen zum Handeln“, 3. „die Welt der *objektiven Gedankeninhalte*, insbesondere der wissenschaftlichen und dichterischen Gedanken und der Kunstwerke“⁷. Zu den „Bewohnern“ der dritten Welt zählt er u.a. theoretische Systeme, Problemkonstellationen, kritische Argumente, den Stand einer Diskussion, die Inhalte von Büchern (S. 124). Erkenntnistheoretisch soll – wie schon für Kant, die Kantianer und die Phänomenologen – klar unterschieden werden zwischen Erkenntnis oder Denken im subjektiven und im objektiven Sinne. Als der zweiten Welt zugehörig unterliegen Denken und Erkennen der psychologischen und bis zu einem gewissen Grade auch der hirneurologischen Erforschung; ihre

16

„objektiven Inhalte“ (Frege), die der dritten Welt zugehören, tun das nicht.

„Eine objektivistische Erkenntnistheorie, die die dritte Welt untersucht, kann auch ungeheuer viel Licht auf die zweite Welt des subjektiven Bewusstseins werfen helfen, insbesondere auf die subjektiven Denkvorgänge von Wissenschaftlern; doch *das Umgekehrte gilt nicht.*“⁸

Es versteht sich, dass ich auf den letzten Satz, der von Popper selbst hervorgehoben wird, besonderes Gewicht lege. Diese Aussage betrifft auch die Neurowissenschaften: Sie sind Bestandteil der dritten Welt und werfen ein Licht auf die subjektiven „geistigen Zustände“, „auf uns als Bewohner der zweiten und sogar der ersten Welt“. Was der dritten Welt angehört, ist aber „weitgehend *selbständig*“, obwohl es von uns erzeugt wird und auf uns zurückwirkt (ebd.). Die *Selbständigkeit* der dritten Welt erläutert Popper u.a. an der Theorie der natürlichen Zahlen. Obwohl die Folge der natürlichen Zahlen eine menschliche Konstruktion ist, besitzt sie „ihre eigenen selbständigen Probleme“, die wir nicht geschaffen haben, wohl aber entdecken können (135). Auch Popper verweist auf die Sprache, und zwar auf die über Expression und Signalgebung hinausgehenden höheren Funktionen der Sprache, die deskriptive und die argumentative Funktion, aus der die „wichtigsten menschlichen Schöpfungen mit den wichtigsten Rückwirkungen auf uns selbst und besonders auf unser Gehirn“ entspringen (137).

Meine Kritik an der Rede von mentalen bzw. geistigen Zuständen zielt auf den spezifischen Reduktionismus der neurowissenschaftlichen Hirnforschung. Ich drücke das noch einmal anders aus, nämlich kulturtheoretisch. Was wir „Kultur“ nennen, ist *bearbeitete* Natur. Die Arbeitsprozesse der Individuen haben ihre korrelative physiologische Basis in neuronalen Prozessen. Das ist an sich nichts Neues, weil der Zusammenhang zwischen einem intakten Gehirn und normalem menschlichen Verhalten an Fällen von schweren Hirnverletzungen schon lange beobachtet bzw. erschlossen wurde. Neu ist, dass und wie dieser Zusammenhang heute experimentell erfasst und detailliert beschrieben werden kann. Die Prozesse kultureller Arbeit sind aber 1) nie auf Individuen beschränkt, sondern intersubjektiv vernetzt; 2) nie bloß Akte oder Zustände, sondern Elemente der

kulturellen Welt, der sie angehören und sie so zugleich „erzeugen“. Das Phänomen der menschlichen Kultur entzieht sich also der neurowissenschaftlichen Erforschung individueller „mentaler Zustände“. Gerhard Roth stellt in *Das Gehirn und seine Wirklichkeit* zu Recht fest, dass es heute mit Hilfe sogenannter bildgebender Verfahren möglich ist, „festzustellen, welche Prozesse im Gehirn ablaufen, wenn eine Person ‚geistig‘ tätig ist, etwa wenn sie einen Gegenstand wahrnimmt, sich an etwas erinnert, sich etwas vorstellt oder über etwas nachdenkt“ (20). Dann aber behauptet er, dass diese geistigen oder mentalen Prozesse insgesamt „unsere Erlebniswelt, die *Wirklichkeit*“ bilden. Diese Aussage, die ich schlicht als falsch bezeichnen würde, tut den eigentümlichen Reduktionismus des neurophilosophischen Ansatzes kund. Die „Wirklichkeit“, in der wir leben, wahrnehmen, nachdenken, fühlen, handeln usw., wird auf individuelle mentale Prozesse und Zustände (Poppers zweite Welt) reduziert, die ihrerseits als Gehirnprozesse mit physikalischen Mitteln, wie sie sich bei der Erklärung der ersten Welt bewährt haben, beschrieben werden. Roth wehrt sich zwar gegen den Vorwurf eines *reduktionistischen* Physikalismus – sein Physikalismus unterstelle nur einen „einheitlichen Wirkungszusammenhang“, belasse aber den verschiedenen Bereichen der *Natur* in diesem Rahmen ihre Eigengesetzlichkeit (301). Entscheidend ist jedoch, wie er das Verhältnis der verschiedenen Bereiche des natürlichen Seins einerseits und seines Erlebens andererseits im Falle des Geistes ansetzt.

„Im Rahmen einer solchen nicht-reduktionistischen physikalischen Methodologie ist es möglich, Geist auf der einen Seite als einen mit physikalischen Methoden fassbaren Zustand anzusehen, der in sehr großen interagierenden Neuronenverbänden auftritt, und auf der anderen Seite zu akzeptieren, dass dieser Zustand „Geist“ von uns als *völlig anders* erlebt wird. Dies unterscheidet „Geist“ aber nicht vom Erleben des Lichtes, der Härte von Gegenständen und der Musik.“⁹

Nicht-reduktionistisch ist dieser Physikalismus nur in dem Sinne, dass zugestanden wird, der Geist sei nicht auf die Systemkomponenten des Gehirns reduzierbar, wohlgemerkt: der Geist als physikalischer Zustand, der diese Nichtredu-

17

18 zierbarkeit mit anderen physikalischen Zuständen teilt. Im Blick auf den Anspruch, „Geist“ physikalisch *erklären* zu können, ist dieser Physikalismus aber schlechthin reduktionistisch. Das trifft gerade auch dann zu, wenn „Erklärung“ als „Unterordnung unter ein allgemeines Gesetz“ definiert wird, denn dieses Vorgehen besteht darin, dass angegeben wird, „welche Teile des Gehirns in welcher Weise aktiv sein müssen, damit ein Mensch bestimmte mentale Zustände hat“ (303).

Wird nun dabei, was Poppers dritte Welt ausmacht, völlig vernachlässigt? Roth unterstellt, dass die zu den mentalen Prozessen gehörigen „Bedeutungen“ physikalisch ebenso aufgeklärt werden können wie die Prozesse und Zustände selbst. Da das Gehirn über die Sinnesorgane „keine bedeutungshaften und verlässlichen Informationen über die Umwelt“ erhält, muss es – schreibt er – „über den Vergleich und die Kombination von sensorischen Elementarereignissen Bedeutungen erzeugen und diese Bedeutungen anhand interner Kriterien und des Vorwissens überprüfen“. Man fragt sich, was hier unter „Bedeutung“ verstanden wird. Gewiss ist nicht an die Bedeutung eines Wortes, eines Symptoms, eines Werks gedacht. Ich vermute, dass vielmehr eine neurobiologische Modellvorstellung von „Erkennen“ im Spiel ist, gemäß der die vom Gehirn generierten „Bedeutungen“ die mit Umweltereignissen korrelierten, verhaltensrelevanten Aktivitäten von bestimmten Nervenzellen sind (vgl. 130). Des Pudels Kern kommt jedenfalls im Satz zum Vorschein: „Die Wirklichkeit, in der ich lebe, ist ein Konstrukt des Gehirns.“ (21)

Ich hoffe damit gezeigt zu haben, dass dieser Satz einer unausgewiesenen und prinzipiell unzulässigen Ausweitung des Erkenntnisanspruchs der Neurowissenschaften entspringt. Von deren Versuch, das *Erkennen* naturalistisch zu erklären, will ich mich nun aber abschließend wieder dem *anthropologischen* Naturalismus zuwenden, bescheidener: der Auseinandersetzung mit den Konsequenzen des neurobiologischen Bildes der Wirklichkeit für das Verständnis des Menschen in der Psychiatrie. Ist die Psychiatrie durch die bisherigen Ausführungen aber überhaupt berührt? Wenn meine Kritik am neurobiologischen Begriff des Geistes

zutrifft, dann wird sie sich auch auf das neurobiologische Konzept der sog. ‚Geisteskrankheiten‘, also – in heutiger Sprache – der „psychischen Störungen“ beziehen lassen. Sich hierzu kritisch zu äußern, ist allerdings heikel. Die Parallelen zwischen der Rede von „geistigen oder mentalen Zuständen“ und der Rede von „psychischen Störungen“ liegen zwar auf der Hand, auch in ihren praktischen Konsequenzen, denn – ich zitiere aus Roth – „Geist- und Bewusstseinszustände“, die auf ihnen zugrunde liegende „Mechanismen“ hin durchsichtig gemacht wurden, sind „physiologisch-pharmakologisch beeinflussbar“ (Roth, 302). Wer aber kann guten Gewissens gegen methodische Zugänge Stellung nehmen, die versprechen, Eingriffsmöglichkeiten zur Linderung, ja Heilung von psychischem Leiden zu finden, die weit gezielter und wirkungsvoller als bisher erprobte psychologische und pharmakologische Therapien eingesetzt werden könnten? Ich maße mir keine solche Stellungnahme an, sondern versuche, im Rahmen meiner Profession das vorgängig Ausgeführte anthropologisch zuzuspitzen und im Lichte der Maxime, dass auch der gute Zweck nicht alle Mittel heiligt, Konsequenzen zu formulieren, die zeigen, dass das weitere *Nachdenken* – Nachdenken auch und gerade über die Zukunft der Psychiatrie – unabdingbar ist.

Obwohl die Rede von „psychischen Störungen“ in Ablösung der Rede von Geistes- oder psychischen „Krankheiten“ in der Sprache der Psychiatrie heimisch geworden ist, hat sie, wenn nicht alles trügt, nicht oder noch nicht die psychiatrische Praxis erreicht, wo sie genau genommen auf deren Selbstauflösung hinwirken müsste. Denn immer noch, so unterstelle ich, begegnet der Patient in der Sprechstunde oder in der Klinik nicht als gestörter Apparat oder gestörtes ZNS, auch nicht als jemand, der „gestört“ ist, sondern als leidender Mit-Mensch. Was ist, über respektvolles und einführendes ärztliches Verhalten hinaus, darin impliziert, dass der Wahnsinnige vom Psychiater als Mit-Mensch gesehen wird? Wenn ein Patient nicht als Objekt einer Behandlung genommen werden soll, dann muss ihm als *Subjekt* begegnet werden. Der harte Kern dieser Forderung besteht darin, dass der Arzt dem Patienten sein Leiden (z.B. seine Schizophrenie) gewissermaßen zugesteht und ihm zu helfen sucht, selbst in ein Verhältnis zu seinem

20

Leiden zu finden. Dazu kann durchaus eine medikamentöse Behandlung gehören. In einer *objektivistischen* Haltung hingegen wird das Leiden nur als ein faktischer Zustand aufgefasst, der – wenn immer möglich – durch einen Eingriff zum Besseren gewendet werden muss. Das subjektive Erleben beispielsweise einer schizophrenen Patientin fällt *als* subjektives Erleben außer Betracht, weil es für den Arzt trotz allen medizinischen Verständnisses insgesamt nicht verstehbar ist und also für sinnlos gilt.

Aber hilft es hier weiter, wenn man das subjektive Erleben auf eine Hirnfunktion reduziert, auf die man einwirken muss, um mit ihr das subjektive Erleben bzw. Leiden zu beeinflussen? Ich hole ganz skizzenhaft heran, was sich gegen eine solche Auffassung anthropologisch einwenden lässt. Menschen leben in einer *Welt*. Darunter ist der intersubjektive Bedeutungszusammenhang zu verstehen, der durch Sprache, Kommunikationsmuster, soziale und kulturelle Institutionen etc. gebildet wird und der dem einzelnen Individuum, das *in* ihm lebt, ebenso vorgegeben ist wie dem Rechnen das System der natürlichen Zahlen. Nicht nur die alltägliche Praxis, Kunst und Wissenschaft bewegen sich in diesem Bedeutungszusammenhang, auch das subjektive Erleben tut es. Wir sprechen von einer „inneren“ Welt, in der es sich abspielt. Aber so „idiotisch“ (privat) sie erscheinen mag – diese innere Welt ist doch ebenso Welt wie die sog. Außenwelt. Die kleinste Artikulation eines Gefühls oder Gedankens macht von Bedeutungen Gebrauch, die bedeutungsvoll (oder sinnhaft) bleiben, selbst wenn sie so fragmentiert sind, dass sie in ihrem Zusammenhang, in ihrer „Welt“ nicht mehr aufschlüsselbar zu sein scheinen. Diese „Weltlichkeit“ menschlichen Lebens ist weder ein mentaler Zustand noch eine bloße Erlebensperspektive, die in ihrem natürlichen Fundament physikalisch-physiologisch beschrieben werden könnte. Umgekehrt macht die Hirnforschung bzw. ihre weltanschauliche Ausdeutung auch eine Art Kategorienfehler, wenn sie die Begriffe des einheitgebenden Selbstbewusstseins oder der Ich-Identität mit der Begründung eliminiert, dass im Hirn keine zentrierende Instanz und ihr zugehörige Prozesse zu beobachten seien. Wenn man philosophisch ein wenig gebildeter bzw. nicht so naturalistisch

verbildet wäre, würde man nach so etwas gar nicht im Hirn suchen.

Nicht das Gehirn leidet, Menschen leiden. Und das Leiden gehört wie andere Übel zum menschlichen Dasein in seiner Weltoffenheit. Diese hat ihren Preis in „Angst und Bangigkeit“, wie Immanuel Kant einmal schreibt; sie stellt den Menschen an den „Rand eines Abgrundes“, und doch ist es ihm unmöglich, aus dem „einmal gekosteten Stande der Freiheit“ in den „der Dienstbarkeit (unter der Herrschaft des Instinkts)“ zurückzukehren¹⁰. Hoffen wir, dass Kant hier nicht zu optimistisch war.

Die von ökonomischen Interessen genährte medizinische Propaganda der Gegenwart schwimmt auf der Welle der utopischen Erwartung eines Endes des Leidens. Gentechnologie und Hirnforschung, so wird suggeriert, tragen zur Erreichung dieses Fernziels bei. Der Preis dieser utopischen Zielsetzung wird verschwiegen: die entkulturalisierende und damit enthumanisierende Naturalisierung des Menschseins. Die Psychiatrie hat die Chance und die Verpflichtung, sich dem Trend zu widersetzen, den Menschen theoretisch und praktisch unter seinem Niveau zu behandeln, indem sie psychisches Leiden als menschliches Leiden ernst nimmt.

21

¹ Gekürzte Fassung eines Vortrages anlässlich der Jahresversammlung der Schweiz. Gesellschaft für Psychiatrie. Die vollständige Fassung erscheint im *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie* 2002.

² Helmuth Plessner: „Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie“ (1937). *Ges. Schr.* VIII, 45.

³ V. Arolt: „Die Entwicklung der Neurobiologie beeinflusst die Zukunft der Psychotherapie“, in: *Der Nervenarzt* 72 (2001)1.

⁴ Gerhard Roth: *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*, Frankfurt/M. 1994, 5. Aufl. 1996, 316f.

⁵ G. Roth, a.a.O., 272.

⁶ K.R. Popper / J.C. Eccles: *Das Ich und sein Gehirn*, 2. Aufl. München und Zürich 1982, S. 130f.

⁷ K.R. Popper: *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, Hamburg 1973, 123.

⁸ K.R. Popper: a.a.O., 129.

⁹ G. Roth: a.a.O., 302.

¹⁰ Immanuel Kant: „Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte“. *Akad.-Ausg.* 8, 112.

Resümees der Forumsveranstaltungen WS 2002/3

„Nichts als der Mensch“

7. November 2002

22

Aus der Lesung: „Nichts als der Mensch“ - Sartre: Biographisches und Philosophisches zusammengesehen.

Texte von und über Sartre, zusammengestellt von Daniela Sichel Imthurn

„Und ausserdem, was zählt schon Heidegger? Wenn wir unser eigenes Denken durch das eines anderen Philosophen entdecken, wenn wir bei diesem Techniken und Methoden suchen, die uns zu neuen Problemen Zugang verschaffen können, heisst das dann, dass wir alle seine Theorien teilen?

(...) Jedenfalls können wir von Anfang an sagen, dass wir unter Existenzialismus eine Lehre verstehen, die das menschliche Leben möglich macht und die ausserdem erklärt, dass jede Wahrheit und jede Handlung ein menschliches Milieu und eine menschliche Subjektivität implizieren.

(...) In philosophischen Begriffen gesprochen, hat jeder Gegenstand ein Wesen und eine Existenz. Ein Wesen, das heisst eine gewisse effektive Anwesenheit in der Welt. Viele glauben, erst komme das Wesen und dann die Existenz. (...) Der Existenzialismus dagegen hält daran fest, dass beim Menschen - und nur beim Menschen - die Existenz dem Wesen vorausgeht. Das bedeutet ganz einfach, dass der Mensch zunächst ist und erst danach dies oder das ist. Mit einem Wort, der Mensch muss sich sein eigenes Wesen schaffen; indem er sich in die Welt wirft, in ihr leidet, in ihr kämpft, definiert er sich allmählich; und die Definition bleibt immer offen; man kann nicht sagen, was ein bestimmter Mensch ist, bevor er nicht gestorben ist, oder was die Menschheit ist, bevor sie nicht verschwunden ist. (...) Der Mensch kann nichts wollen, wenn er nicht zunächst begriffen hat, dass er auf nichts anderes als auf sich selbst zählen kann, dass er allein ist, verlassen auf der Erde inmitten seiner unendlichen Verantwortlichkeiten, ohne Hilfe, ohne Beistand, ohne ein anderes Ziel als das, das er sich selbst geben wird, ohne ein anderes Schicksal als das, das er sich auf dieser Erde schmieden wird.“

Interviewer: Sie haben geschrieben, der Mensch sei verurteilt frei zu sein.

23

Sartre: Er ist verurteilt, weil er in die Welt geworfen ist, als verantwortliches Wesen, ohne Gnade. Von den ewigen Werten verlassen, müssen wir unsere eigenen Werte schaffen.

Interviewer: Wie?

Sartre: «Grundlegende Wahl» ist der Ausdruck, den ich benutze, um zu beschreiben, was in diesem Augenblick geschieht - ein Augenblick, der sich in Wirklichkeit über eine gewisse Zeitspanne erstreckt - ein Augenblick, in dem ein Mensch etwas aus seinem Ich macht, aus diesem Ich, das bis dahin von anderen «gemacht» worden ist. Anfangs sind wir von anderen «gemacht», dann machen wir uns selbst «neu», ausgehend von dem, was andere aus uns gemacht haben. Aber in dem Moment, in dem wir uns selbst «neu machen», tritt eine Dialektik ein: wir sehen uns plötzlich ganz anders, als wir erwartet hatten, und auch, als die anderen von uns erwartet hatten. Das ist Freiheit, aber eben da das nichts Lustiges ist, benutze ich die Formulierung, «verurteilt frei zu sein».

Interviewer: Mit diesen Begriffen haben Sie Jean Genet beschrieben. Auf welche Weise ist er «verurteilt, frei zu sein»?

Sartre: Das Kind Genet ist völlig pervertiert gewesen, durch Strafen, durch die Institutionen. Aber er besass genügend Energie, Willenskraft und Intelligenz, um sich zu rekonstituieren. Doch musste er dabei von dem Material ausgehen, das ihm zur Verfügung stand: seinem pervertierten Ich. Was er auch unternahm, seine Entwürfe führten zwangsläufig zu Ergebnissen, die anders waren als jene, die er sich wirklich wünschte. Dennoch ist er, wie jeder von uns, voll verantwortlich für die Richtung, die er seinem Leben gegeben hat (...) Das Faktum, «Genet der Dichter» zu sein, brachte «Genet dem Verbrecher» zwar die Begnadigung durch das Staatsoberhaupt ein, führte aber zum Versiegen seiner schöpferischen Kraft, nämlich zum Ende seines Kampfes um die Freiheit - Gefängnis und Erniedrigung. Sein grosser schöpferischer Augenblick - die Zeit, in der seine Schriften tiefe Bedeutung hatten - war jener, als er gegen die Demütigungen seines Lebens als Sträfling kämpfte, indem er seiner Imagination

- 24 Ausdruck gab. Als sein Kampf dazu führte, ihn zu einer Art «Kleinbürger» zu machen, durch eine Rückkehr in die Gesellschaft - obwohl er sich über die Gesellschaftsordnung nie Illusionen gemacht hatte -, da verlor der Akt des Schreibens für ihn seine tiefe Bedeutung. Er hat nun zwar keine «Mythen» mehr und ist in dieser Hinsicht vollkommen frei, aber die Ergebnisse sind doch ziemlich grausam. Er ist vollständig allein.

Friedrich Nietzsche: Der Antichrist

5. Dezember 2002

Aldo Lanfranchi

Vieles von dem, was bei Nietzsche (1844-1900) pathologisch anmutet, ist in Wahrheit kalkulierter Ausdruck und Konsequenz seines philosophischen Denkens. Aber es gibt durchaus auch Pathologisches bei ihm, das nicht als Ausdruck eines besonderen philosophischen Hintersinns missverstanden werden sollte. Allerdings fällt es schwer, schlüssig zwischen „Philosophie“ und „Wahnsinn“ zu unterscheiden. Nietzsche hat in seinem Denken Wege beschritten und Denkmöglichkeiten eröffnet, die geradezu prädestiniert scheinen, vom Wahnsinn schliesslich überflutet zu werden. Für einen philosophisch interessierten Gang in dieses Denken wird deshalb jeder und jede selber zu entscheiden haben, wo er oder sie den Weg noch für gangbar hält, und wo man besser umkehrt, weil der Fuss an der Stelle keinen Halt findet.

Das von Nietzsche in den Jahren 1883 bis zu seinem geistigen Zusammenbruch Ende 1888 zunächst gelegentlich, in einzelnen Briefen, dann immer häufiger, auch in den publizierten Schriften, zuletzt gar als Haupttitel des vermeintlichen Hauptwerkes verwendete Stichwort „Antichrist“ ist ein geeignetes Beispiel, um daran exemplarisch die Wege zu verfolgen, die ein entsprechendes Denkmotiv in Nietzsches Denken bahnen und mit welchem Nietzsche sich im Denken einen Weg zu bahnen sucht – bis hin zu jenem verhängnisvollen Punkt, an dem sein Gang sich verliert.

Das Entscheidende zum Stichwort hat Jörg Salaquarda in dem Aufsatz „Der Antichrist“ (von 1973, erschienen in den „Nietzsche-Studien“, Bd. 2) geklärt: Nietzsches Selbstdeklaration, der Antichrist zu sein, ist als Anspielung zu verstehen auf einen berühmt-berüchtigten Passus Schopenhauers, worin dieser eine zu seinen eigenen Bemühungen konträre Position ins Visier nimmt. Wer immer, so Schopenhauer dort, die „metaphysische“ Bedeutung ethisch-moralischer Vorschriften leugne und statt dessen zu behaupten wage, dass die Welt bloss eine physische, keine moralische Bedeutung habe, vertrete „die eigentliche Perversität der Gesinnung“, der vertrete im Grunde auch dasjenige, „was der Glaube an den Antichrist personifiziert hat“. Nietzsche bezeichnet sich als „der Antichrist“ – in Konsequenz und als Ausdruck seiner „Philosophie, welche es wagt, die Moral

25

26 selbst in die Welt der Erscheinung zu setzen, herabzusetzen und nicht nur unter die ‚Erscheinungen‘ (im Sinne des idealistischen terminus technicus), sondern unter die ‚Täuschungen‘, als Schein, Wahn, Irrthum Ausdeutung, Zurechtmachung, Kunst“ (wie Nietzsche im „Versuch einer Selbstkritik“, den er nachträglich seiner *Geburt der Tragödie* als Vorwort vorangestellt hat, ausführt). Hier also, bei ihm, komme eben „jene ‚Perversität der Gesinnung‘ zu Wort und Formel, gegen welche Schopenhauer nicht müde geworden ist, im Voraus seine zornigsten Flüche und Donnerkeile zu schleudern.“ (ebd.)

In meinem Vortrag habe ich zu zeigen versucht, inwiefern sich Nietzsches Philosophie in der Tat unter jene Leitabsicht einer Demaskierung der Moral stellen lässt, und auch, wie in dieser Absicht selbst noch moralische Motive leitend bleiben, oder in Nietzsches eigenen Worten: inwiefern sich *durch ihn* die „Selbstaufhebung der Moral“ vollziehe. Ich habe aber darüber hinaus auch zu zeigen versucht, dass neben jenem Hauptmotiv, der direkten und unbestreitbaren Bezugnahme auf Schopenhauer, sich eine Vielzahl von Nebenmotiven ebenso zu „Wort und Formel“ drängen unter dem gleichen Stichwort „Antichrist“ – und dass sich diese Motive zuletzt verdichten und gleichsam verklumpen um den „Einen grossen Fluch, die Eine innerlichste Verdorbenheit“ (Schlusspassage der Schrift *Der Antichrist*). Wer hier wem flucht, was dieser Fluch selbst sei, was die innerlichste Verdorbenheit, und wessen, all das wird bei Nietzsche zuletzt kaum mehr entscheidbar. Vieles, wenn nicht alles kann Nietzsche zuletzt als Fluch und Verdorbenheit und Perversität erscheinen: der moralische Wahn, das Christentum für die Menschheit, die „metaphysische“ Deutung Schopenhauers, die „ekelhafte Entartung“ Richard Wagners (der sich im Alter einem grausigen „Schwindel mit moralischen und christlichen Idealen“ hingeeben habe, wie Nietzsche in einem sehr späten Briefentwurf formuliert), v.a. aber Mutter und Schwester, und auch der frühe, für den jungen Friedrich Nietzsche offenkundig traumatische Tod des Vaters, und vieles, vieles andere mehr. Nietzsche sah offenbar zuletzt nur noch das eigene Verderben kommen, aber wohl ohne dies bewusst wahrzunehmen.

In den ersten Januartagen des Jahres 1889 scheinen diese Probleme wie verfliegen. Allenfalls „unangenehm“ ist es ihm jetzt noch, und es setzt, wie Nietzsche am 4. Januar an Jacob Burckhardt schreibt, seiner „Bescheidenheit“ zu, dass er nämlich nicht allein sein Vater und seine Mutter, auch nicht nur Wagner und Schopenhauer, und natürlich auch nicht nur „der Antichrist“ sei, sondern „dass im Grunde jeder Name in der Geschichte ich bin“. Eine stattliche Reihe von „Wahnsinnszetteln“, die er der Post übergibt, unterzeichnet er nun mit „der Gekreuzigte“ („Ich habe auch am Kreuze gehangen...“). Einzig in dem erwähnten Schreiben an Jacob Burckhardt berichtet er etwas ausführlicher – viel erfährt man indes auch hier nicht: „Ich gehe überall hin in meinem Studentenrock, schlage hier und da Jemandem auf die Schulter und sage: siamo contenti? Sono illo, ho fatto questa caricatura...“

27

Wahn und Vernunft beim späten Rousseau

6. Februar 2003

Francis Cheneval

28

In bestimmten Gedankengängen des späten Rousseau verbindet sich die philosophische Reflexion mit wahnhaften Vorstellungen. Zum besseren Verständnis dieser Feststellung ist es hilfreich, kurz die Unterscheidung zwischen Vernunft und Rationalität in Erinnerung zu rufen. Danach ist eine Person vernünftig, wenn sie Prinzipien befolgt, die auf dem Gedanken der fairen Kooperation beruhen. Vernünftige Akteure versuchen, Handlungen und Regeln unter Berufung auf universalisierbare Geltungsansprüche zu begründen. Rationalität bezeichnet dagegen eine strategische Art vernünftiger Handlungsbegründung. Rationale Akteure verfolgen ihnen nützliche Ziele so effizient wie möglich. Einzelziele werden in allgemeine Pläne eingefügt und Handlungen entsprechend optimiert. Was der Rationalität im Vergleich zur Vernunft fehlt, ist ein unbedingtes Bemühen um allgemein zustimmungsfähige Ziele und vernünftige Regeln der Kooperation zwischen sich als gleichwertig anerkennenden Akteuren.

Mit der Behauptung vom Wahn Rousseaus wird hier auf jene Stellen Bezug genommen, in denen dieser eine Verschwörung der ganzen Menschheit gegen seine Person glaubhaft zu machen versucht. Ihren Höhepunkt erreicht diese Paranoia in der Schrift *Rousseau richtet über Jean-Jacques* (RrJ). Es herrscht in der Forschung ein Konsens darüber, dass diese Berichte keine bewusste literarische Fiktion sind. Den Verschwörungsplan, den „das ganze Publikum, die ganze Welt ohne Ausnahme“ gebilligt haben, beschreibt Rousseau akribisch und unter Aufbietung seines ganzen Scharfsinns. Er legt diese Schilderung in RrJ dem „Franzosen“ in den Mund, der selbst zu den Verschwörern gehört. Das wichtigste Element dieser „Verschwörung“ ist ihre absolute Geheimhaltung vor Rousseau selbst. Seine „Welt“ ist eine kunstvoll inszenierte Täuschung. Das Netz der Verschwörung ist nicht nur unsichtbar, sondern es hat auch totalitären Charakter; Rousseau kann sich ihm in keiner Hinsicht entziehen. Zudem wird die Verschwörung im Vergleich zu der Strafe, die Rousseau auf Grund seiner Verbrechen eigentlich verdient hätte, als Wohltat verstanden. Ein weiterer Aspekt besteht in der Besserbehandlung Rousseaus. Nimmt er diese Wohltaten an, erweckt er den Neid des Pöbels, lehnt er sie ab, erscheint er undankbar.

29

Anhand der zuvor gemachten Unterscheidung zwischen Rationalität und Vernunft ist es möglich, in Rousseaus These der universalen Verschwörung gegen seine Person eine stringente Logik und einen rationalen Akteur aufzuspüren: 1. Die Verschwörungstheorie vermag alles Positive, das Rousseau von Menschen erfährt, ins Gegenteil zu wenden; Wohltaten werden als List, Täuschung und Verbrechen interpretiert. Damit immunisiert Rousseau seine Theorie gegen jegliche Möglichkeit einer empirischen Widerlegung. Er befindet sich in einem geschlossenen hermeneutischen Zirkel der ständigen Bestätigung. – 2. In den *Bekenntnissen* unternahm Rousseau den Versuch, der Rätselhaftigkeit seiner Existenz durch die Erzählung einer zusammenhängenden Geschichte seiner Empfindungen beizukommen. Dieses Vorhaben scheiterte, wie der Beginn des zwölften Buches dokumentiert. Die dennoch behauptete Evidenz und Transparenz seiner Erfahrung steht hingegen in einem direkten Zusammenhang mit der Verschwörungstheorie. Diese bildet den hermeneutischen Parameter, der eine Einheit der Erfahrung herstellt. Rousseau vermag plötzlich alles zu erklären und zu durchschauen. – 3. Das cartesische Gedankenexperiment des völligen Rückzugs auf das eigene Selbst (cogito) und der methodische Zweifel, von allem und allen getäuscht zu werden, erfahren in Rousseaus Verschwörungstheorie eine Radikalisierung. In dem Sinn bewahrheitet sich auch bei Rousseau J. Derridas Gedanke, dass das Cogito kein Unterscheidungskriterium zwischen Wahn und Rationalität bietet, weil das es ebenso gut pathogen sein kann, ja in der Steigerung des Zweifels und der totalen Abkapselung geradezu notwendigerweise pathogen wird. – 4. Zu dieser rationalen Erklärung der Verschwörungstheorie gehört auch J. Starobinskis psychoanalytische Deutung (*Rousseau: eine Welt von Widerständen*): Rousseau spricht in seiner Autobiographie immer als derjenige, dem die Anerkennung seiner gutartigen Natur versagt bleibt. Er spricht von sich selbst, weil er immer schon in der Situation des Verurteilten ist. Entscheidend aber ist, dass er nicht erkennt, dass er selbst diese Verurteilung vornimmt. Die Vermittlung zwischen der Übernahme von Eigenverantwortung und dem Gefühl des Opferseins, zwischen Kooperation und Konkurrenz wird durch die Verschwörungstheorie in

eine glasklare Realdichotomie überführt. Es gibt nur noch den völlig unschuldigen Rousseau und die schuldige Menschheit. Die Verschwörungstheorie erlaubt ihm, das Böse in die äussere Finsternis zu verbannen und das Gute in sich selbst zu finden; das unbewusste und in seinen Symptomen dennoch unerträgliche Gefühl der Schuld zu verdrängen.

Die wahnhaftige Verschwörungstheorie Rousseaus kann in ihren rationalen Funktionen also gut erklärt werden. Die Unterscheidung zwischen Rationalität und Vernunft erlaubt es aber, diese Reflexion noch weiter zu treiben. Die Verschwörungstheorie bildet nämlich in *RrJ* nicht ein isoliertes Theoriestück, sondern den Rahmen einer Begründung gewisser Grundrechte, die nicht aus dem erläuterten Rationalitätsbegriff ableitbar sind, sondern dem Begriff des praktischen und öffentlichen Gebrauchs der Vernunft zugeschrieben werden müssen. Die Verteidigung, die Rousseau im Dialog „Rousseau“ in den Mund legt, beruft sich auf unbedingte Grundrechte. Rousseau hält fest, dass die Verschwörer ihn keines der ihm vorgeworfenen Verbrechen überführt hätten. Die Evidenz seiner Schuld werde vorausgesetzt und nicht bewiesen. Zweitens sei durch das Geheimnis der Verschwörung vermieden worden, ihn öffentlich anzuklagen und seine Verteidigung öffentlich anzuhören. Rousseau begründet seinen Anspruch auf bestimmte Grundrechte mit der über allen Leidenschaften stehenden Vernunft, die nur zum Zuge kommen kann, wenn die Leidenschaften und ihre strategischen Diskurse an die Öffentlichkeit treten und unter Voraussetzung gewisser für alle gleichen Grundrechte vor der Vernunft ausgebreitet werden. Er beruft sich auf das unbedingte Menschenrecht und die „gesunde Vernunft“ als dessen Garanten. Er wählt nicht eine eigennützige Verteidigungsstrategie unter Aufbietung von Halb- und Unwahrheiten, wie noch in den *Bekanntnissen*; er argumentiert nicht prinzipiell gegen seine Bestrafung, sondern nur für die Anwendung prozeduraler Gerechtigkeitsprinzipien. Es kann zwar nicht behauptet werden, dass Rousseau das Menschenrecht aus der Verschwörungstheorie ableitet, aber seine Argumentation beruht auf einer direkten Beziehung der Verschwörung der Menschheit gegen seine Per-

son und der Verteidigung der Menschheit in seiner Person. Die naheliegende These, dass es sich auch in diesem Gebrauch der Vernunft um eine Rationalisierung handelt, ist zutreffend, aber gleichzeitig unzulänglich, denn die Verteidigung Rousseaus stellt eine allgemein zustimmungsfähige Theorie dar. Umso irritierender wirkt, dass dieser Gebrauch der Vernunft und der Verfolgungswahn in derselben argumentativen Textur miteinander verbunden sind. Was ist aber an der Verschwörungstheorie eigentlich wahnhaft? Doch nur die Tatsache, dass aller Grund zur Annahme besteht, dass ihr kein Sachverhalt in der Wirklichkeit entspricht oder dass Rousseau einzelne Verfolgungen in den Exzess einer universalen Verfolgung treibt. Es bedarf allerdings keiner besonderen historischen Kenntnisse, um in den Ausführungen Rousseaus die Schilderung eines totalitären Herrschaftssystems zu sehen. In Bezug auf diese antizipierte Realität des Totalitarismus ist nur der übersteigerte Selbstbezug wahnhaft. Die Grundrechtstheorie fügt sich aber deshalb nahtlos in die Verschwörungstheorie ein, weil Rousseau völlig ausblendet, dass er selbst es ist, der die Menschheit anklagt und der durch eine sich selbst bewahrheitende Hermeneutik allen andern jegliche Möglichkeit raubt, sich zu verteidigen. Die Gegenläufigkeiten zwischen der Verschwörungstheorie und der Grundrechtstheorie verschleiert er dadurch, dass er den Franzosen als Verschwörer den Verschwörungsplan schildern lässt. Hinter dieser Fiktion eines Geständnisses versteckt sich in Wirklichkeit eine nie bewiesene und geheime Anklage. Diese müsste nach den Prinzipien geprüft werden, die Rousseau in Bezug auf seine eigene Person verlangt. Der Wahn der Berufung auf das Menschenrecht liegt darin, dass Rousseau zwar eine vernünftige Theorie vorträgt, aber eine Verschiebung der Diskurse und Personen vornimmt. Er verhält sich in einem entscheidenden Punkt nicht zu sich selbst, sondern lagert seinen eigenen Diskurs in zwei Personen aus: den Franzosen und Rousseau. Die Kreation des Kollektivsubjekts des Franzosen, von dem er sich die Verschwörung schildern lässt, ist Rousseaus literarisch verdeckter Akt der Anklage der Menschheit. Die Theorie der Menschenrechte verbindet sich bruchlos mit dem Wahn der universalen Verfolgung, weil Rousseau den Akt der Selbstidentifikation als Ankläger

32 nicht vollzieht.

In dem hier verhandelten Gegenstand zeigen sich im Grund die Grenzen oder der Wahn einer essentialistischen Subjektphilosophie, die eine absolute Selbstzentrierung und Selbstevidenz zu finden glaubt und den Andern nur im Zeichen der Täuschung repräsentiert. Gleiches gilt m.E. ansatzweise schon für den Republikanismus Rousseaus, in dem er ein völlig selbstzentriertes, moralisches Makrosubjekt der Nation konstruiert, die Bürger als tugendhafte Freunde und den Rest der Menschheit als Feinde betrachtet. Die Pathologie der modernen essentialistischen Subjektphilosophie ist gleichzeitig die Pathologie des modernen Nationalismus, die Pathologie eines bestimmten Begriffs des Politischen, der sich nicht selten und vielleicht sogar wesentlich auf Verschwörungstheorien stützt.

Lesezirkel

Franz Brander

Lesezirkel sind eine Möglichkeit, Texte, die wir eher vom Hörensagen kennen, gemeinsam zu diskutieren, um ihren Gehalt in einen Bezug zu aktuellen Themen und Fragestellungen zu bringen.

Paul-Michel Foucault, 1926-1984, hat bereits vor Beginn seiner Lehrtätigkeit ab 1960 als Psychologieprofessor in Clermont-Ferrand und ab 1970 als Philosophieprofessor am Collège de France in Paris bemerkenswerte Texte verfasst. Deren grundlegende Fragen betreffen auch unser psychotherapeutisches Schaffen. 1957 verweist er in der Schrift »Die Psychologie von 1850 bis 1950« auf die Widersprüchlichkeit der menschlichen Existenz hin, welche die alles bestimmende Grundlage der Reflexion ist. In der Explikation dieser Widersprüchlichkeit erhält die Ende des 19. Jahrhunderts aufkommende Rede vom Sinn ihre Bedeutung und spricht der Krankheit weder ein Defizit noch eine Regression zu, sondern eine funktionale Verstimmung. Des Therapeuten Aufgabe ist es demzufolge, die Modalitäten des Sinns von Symptomen zu modifizieren. Im gleichen Jahr macht Foucault Ausführungen über »Die wissenschaftliche Forschung und die Psychologie«. Nachdenken über das eigene psychotherapeutische Wirken ist Forschung. Wenn der Wissenschaftsbetrieb ein Fundament voraussetzt, und es bekannt ist, dass es nicht die durch die Wissenschaft konstituierte Objektivität gibt, dann stellt sich die Frage, was eigentlich untersucht wird. Welcher Stellenwert kommt der Forschung zu, wenn sie am Rande oder vielmehr abseits des zu Beforschenden stattfindet? Welche Veränderungen haben sich zugunsten der heutigen Bedeutung der Forschung ergeben, wenn die Forschung ursprünglich als Protest gegen die offizielle Wissenschaft und gegen die traditionelle Lehre betrieben wurde? Was vermag eine Forschung mit ihrem Protestcharakter oder was vermag die heutige Forschung, die ihre Tradition oder eigene Werte verteidigt? Kann die psychische Krankheit als Wahrheit der Gesundheit expliziert werden, wenn nicht der menschliche Widerspruch im Zentrum steht? Solche und ähnliche Fragen behandeln die Texte.

Ich lade Sie gerne zu diesem Lesezirkel am 9. Juni, 19 Uhr in meine Praxis an der Asylstr. 80 in Zürich ein. Es ist vorgesehen, uns viermal zu treffen. Bitte Sie, mir telefonisch (01 383 21 17) mit, wenn Sie daran teilnehmen wollen.

33

Vorankündigung

- 34 Die Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse (GAD) veranstaltet am 31. Oktober und 1. November in Verbindung mit der Marie Gröller-Stiftung an der Universität Zürich eine Tagung zum Thema

**Die Spannweite der Seele
Psychiatrie vor der Herausforderung des anthropologischen Naturalismus**

Freitag **Das Bild des Menschen zwischen Hermeneutik
31. Oktober 2003** **und Naturalismus**
18.15 Uhr *Prof. Dr. Emil Angehrn (Basel)*

Samstag **Ist Leiden ein Zeichen von Krankheit?**
1. November 2003 **Zur zunehmenden Pathologisierung von Pathos**
ab 9.30 Uhr *Prof. Dr. Daniel Hell (Zürich)*

**„Endlich einmal mit den alten Vorstellungen
von der Seele Schluss machen...“**
Zur Kritik des neurobiologischen Reduktionismus
PD Dr. Dr. Thomas Fuchs (Heidelberg)

Halbierte Psychopathologie
Eine psychoanalytische Kritik der klassifizierenden
Diagnostik
Prof. Dr. Joachim Küchenhoff (Basel)

nachmittags **Gemeinsames Seminar mit den Referenten**
ab 14.30 Uhr **zum Tagungsthema**

Vorstand und Adressen der GAD

Dr. phil Alice Holzhey, Präsidentin
lic. phil. Doris Lier, Quästorin
Dr. med. Hansruedi Schurter, Aktuar
Dr. phil. Franz Brander
lic. phil. David Bürgi
Prof. Dr. phil. Helmut Holzhey
Barbara Kamer

Vorstand

35

Dr. phil. Alice Holzhey
Zollikerstr. 195
8008 Zürich
01 422 11 17
alice.holzhey@daseinsanalyse.ch

Präsidentin

Dr. med. Hansruedi Schurter
Gehrenstr. 27
5018 Erlinsbach
hansruedi.schurter@daseinsanalyse.ch

Sekretariatwww.daseinsanalyse.ch**Homepage**

Aus- und Weiterbildung in daseinsanalytischer Psychotherapie

36

Im Sommer 2003 kann das Daseinsanalytische Seminar auf 20 Jahre Ausbildungstätigkeit zurückblicken. Während dieser Zeit nahmen immer etwa zwanzig Kandidatinnen und Kandidaten an Seminaren bei verschiedenen Dozenten teil. In angeregten Diskussionen in den Seminaren wurden daseinsanalytische Fragestellungen zu theoretischen und therapeutisch relevanten Themen erörtert und dabei auch daseinsanalytisches Denken weiterentwickelt. Ein Kennzeichen dieser - nun einzigen daseinsanalytischen Ausbildung in der Schweiz - ist es, dass keine abgeschlossenen Lehrmeinungen weitervermittelt werden, sondern dass in einer offenen "Denkwerkstatt" sowohl Kandidaten als auch Dozenten mannigfaltige Anregungen erhalten. Das Jubiläum unserer Ausbildung soll zu gegebener Zeit etwas gefeiert werden. Dazu sind jetzt schon alle Mitglieder des DaS herzlich eingeladen.

Programm Sommersemester 2003

Bei allen Veranstaltungen (mit Ausnahme der Präsentationen schriftlicher Arbeiten) sind Gäste und Hörer willkommen, vorgängig ist Rücksprache mit den DozentInnen erwünscht. Diese Einladung richtet sich auch an Ärztinnen und Ärzte, die sich für die FMH-Weiterbildung in daseinsanalytischer Psychotherapie interessieren.

Die Veranstaltungen finden, sofern nicht anders vermerkt, in der Gemeinschaftspraxis *Sonneggstr. 82 in 8006 Zürich* statt.

Auskunft über die Ausbildung:

Barbara Kamer-Risch, 01 261 51 10, Frankengasse 6, 8001 Zürich

barbara.kamer@daseinsanalyse.ch

Dr. med. Hansruedi Schurter, 062 844 00 05, Gehrenstr. 27, 5018 Erlinsbach

hansruedi.schurter@daseinsanalyse.ch

Ausbildungsrichtlinien und -curriculum können eingesehen werden unter:
www.daseinsanalyse.ch

Tagesseminare

Tagesausflug und Besuch der Collection de l'Art Brut in Lausanne

Anstelle des üblichen Forumsseminars findet eine gemeinsame Reise nach Lausanne statt, wo sowohl die Collection de l'Art Brut in Beaulieu als auch die Ausstellung über Louis Soutter im Musée des Beaux Arts besucht werden kann. Nähere Angaben siehe S.5

Anmeldung bis 13. März 2003 an:

Barbara Kamer, 01 261 51 10 oder

barbara.kamer@daseinsanalyse.ch

Tagesseminar als Ergänzung zum Schizophrenie-Seminar

zur Vertiefung der im Seminar behandelten Fragen

Dr. med. Uta Jaenicke

Dr. med. Hansruedi Schurter

Tagung

Die Spannweite der Seele

Psychiatrie vor der Herausforderung des anthropologischen Naturalismus

Näheres siehe S. 34

37

Samstag
15. März 2003
ab 9.20 Uhr

Samstag
21. Juni 2003
9.30 - 17.00 Uhr

Freitag
31. Oktober 2003
Samstag
1. November 2003

Donnerstag
10./ 24. April
15. Mai
12./19. Juni 2003
19.35 - 20.45 Uhr

Fortlaufende Seminare

Konflikt und Abwehr – daseinsanalytisch interpretiert

Für Freud gibt es ohne Konflikt keine Neurose. Das bedeutet, dass sein hermeneutischer Zugang zum seelischen Leiden auf einer Konflikttheorie basiert. Fragen wir nach einem daseinsanalytischen Konfliktverständnis, ergeben sich Schwierigkeiten. Heideggers Daseinsanalytik handelt zwar von einer Dynamik im Verhältnis zum eigenen Sein, nicht aber von einer basalen Konflikthaftigkeit menschlichen Daseins. Hängt unser Rekurs auf existenzielle Grundkonflikte also philosophisch-theoretisch in der Luft? Oder lassen sich Freud und Heidegger gleichwohl zusammendenken und wie?

Dr. phil. Alice Holzhey

Anmeldung: alice.holzhey@daseinsanalyse.ch

Donnerstag
10. April
8./ 22. Mai
12./ 26. Juni 2003
18.15 - 19.25 Uhr

Schizophrenie II

Ziel dieses Semesters ist es, ein hermeneutisch-phänomenologisches Verständnis der Schizophrenie zu gewinnen und Besonderheiten der Schizophrenietherapie aus diesem Verständnis zu begründen. Zusätzlich zu den verschiedenen daseinsanalytischen Interpretationen (inkl. der Interpretation von Sartre), mit denen wir uns im vergangenen Semester befasst haben, werden wir uns dafür kurz einigen wichtigen psychoanalytischen Autoren

zuwenden (Benedetti, Searles, Mentzos). Auf dem Hintergrund dieser verschiedenen Auffassungen werden wir dann die Problematik und die Therapie eigener schizophrener Patienten im Hinblick auf ein für die Schizophrenie spezifisches „Leiden am Dasein“ diskutieren.

Dr. med. Uta Jaenicke

Dr. med. Hansruedi Schurter

Anmeldung: uta.jaenicke@daseinsanalyse.ch

hansruedi.schurter@daseinsanalyse.ch

Trauma II

Nachdem im letzten Semester die Frage, wie wir Trauma verstehen können, im Vordergrund stand, sollen an den kommenden Abenden therapeutisch relevante Fragen erörtert werden. Die Teilnehmenden werden gebeten, eigene Fallbeispiele vorzustellen.

Barbara Kamer

Anmeldung: barbara.kamer@daseinsanalyse.ch

Donnerstag
3./ 24. April
15. Mai
5./19. Juni
18.15 - 19.25 Uhr

40

Interne Veranstaltungen

Donnerstag
22. Mai 2003
19.35 - 20.45 Uhr

Kandidatensitzung
gemäss separater Einladung

Donnerstag
26. Juni 2003
19.35 - 20.45 Uhr

Semesterschluss-Sitzung
mit der Seminarleitung und den KandidatInnen

Supervision

Zur Vereinbarung von Supervisionen (einzeln oder in Kleingruppen von 2 - 4 Personen) stehen folgende KontrollanalytikerInnen zur Verfügung:

<i>Brander Franz, Dr. phil.</i>	<i>Asylstr. 80, 8032 Zürich</i>	<i>01 383 21 17</i>
<i>De Nicolò-Rohr Elisabeth</i>	<i>Badenerstr. 21, 8004 Zürich</i>	<i>01 242 27 83</i>
<i>Dürr Karola, Dr. med.</i>	<i>Löwengasse 27, 8810 Horgen</i>	<i>01 725 37 36</i>
<i>Erlanger Madeleine, Dr.med.</i>	<i>Rämistr. 2, 8001 Zürich</i>	<i>01 252 13 33</i>
<i>Geiges Thomas, Dr. theol.</i>	<i>Alte Landstr. 111, 8700 Küsnacht</i>	<i>01 910 95 00</i>
<i>Holzhey-Kunz Alice, Dr. phil.</i>	<i>Sonneggstr. 82, 8006 Zürich</i>	<i>01 361 77 31</i>
<i>Jaenicke Uta, Dr. med.</i>	<i>Sonneggstr. 82, 8006 Zürich</i>	<i>01 381 93 26</i>
<i>Kamer-Risch Barbara</i>	<i>Frankengasse 6, 8001 Zürich</i>	<i>01 261 51 10</i>
<i>Kastrinidis Perikles, Dr. med.</i>	<i>Frankengasse 6, 8001 Zürich</i>	<i>01 251 73 81</i>
<i>Müller-Locher Peter, Dr. phil.</i>	<i>Schulhausstr. 40a, 8002 Zürich</i>	<i>01 202 11 63</i>
<i>Orišek Esther, Dr. phil.</i>	<i>Freiestr. 18, 8032 Zürich</i>	<i>01 261 55 89</i>
<i>Schumacher Adrian, Dr. phil.</i>	<i>Neuweilerstr. 110, 4054 Basel</i>	<i>079 358 9943</i>
<i>Schwöbel A., Dr. med.</i>	<i>Sennhofweg 25, 8126 Zollikerberg</i>	<i>01 392 22 59</i>
<i>Sichel Daniela, Dr. phil.</i>	<i>Hofackerstr.42, 8032 Zürich</i>	<i>01 383 17 92</i>
<i>Von Castelberg Marian</i>	<i>Südstr. 36, 8008 Zürich</i>	<i>01 422 45 76</i>

41

Fortbildung**Fokalkonferenz**

Für fortgeschrittene AusbildungskandidatInnen und daseinsanalytische TherapeutInnen.

Dr. phil. Peter Müller-Locher

Freitag 18.00 - 19.30 Uhr (vierzehntäglich)

Schulhausstrasse 40a, 8002 Zürich

Anfragen über Tel. 01 202 11 63

Das Ende eines analytisch-therapeutischen Prozesses

Tagesseminar vom 28. September 2002

Thomas Cotar

42

Am 28. September fand in der Helferei in Zürich ein Tagesseminar mit dem Thema „Das Ende eines analytisch-therapeutischen Prozesses“ statt.

Ich werde im folgenden drei der vier Referate dieser Tagung zusammenfassen, der Vortrag von *Karola Dürr* wird als ganzer im *Jahrbuch Daseinsanalyse* 2003 erscheinen.

Im Einführungsreferat „die Beendigung der psychotherapeutischen Behandlung im Jahr 2002“, nahm *Thomas Steiner* Bezug auf seinen Artikel zum Thema „das wenig bedachte Therapieende“ (*Daseinsanalyse* 12 : 1-4 95, S.212-219) und verglich die Bedingungen der Behandlungen bzw. der Beendigungen von Therapien früher mit den jetzigen.

Die therapeutischen Angebote und Techniken haben sich vermehrt und viele davon versprechen Heil. Alles scheint machbar zu sein, so dass die Bereitschaft zur analytischen Therapie auch aus zeitlichen und finanziellen Gründen geringer ist. Seit Freud war man der Meinung, das Erlangen von Genuss- und Leistungsfähigkeit seien das Hauptkriterium für die Beendigung von Therapien bzw. Analysen. Steiner ging Fragen nach wie: Gelten heute noch die gleichen Kriterien? Was gilt heute als der richtige Zeitpunkt zur Beendigung? Soll das Ende gemeinsam geplant werden? Soll überhaupt eine bestimmte Frist gesetzt werden? Mit dem Therapieende verknüpft sind Therapieziele. Die Ansichten darüber variieren: Patienten orientieren sich meistens an den sie einschränkenden Symptomen, fremde Kostenträger wollen Erfolge sehen, diese sollen auch messbar sein, wir Analytiker sehen dies differenzierter.

Der Stellenwert der Thematik in der Ausbildung ist eher gering: zu Beginn sind Erstinterview und Diagnosestellung gefordert, Zielvorstellungen verlieren sich im praktischen Alltag. Zwei Ausnahmen zu erwähnen: Die Kurzpsychotherapie mit initial festgelegter Therapiedauer, in der das Ende immer schon mitschwingt und die Gruppenanalyse (slow-open-Gruppe) bei der ältere Gruppenmitglieder nach und nach aus der Gruppe ausscheiden und durch neue ersetzt werden, so dass das Therapieende eigentlich permanent präsent ist.

Der Referent gab im Folgenden einen Überblick über die ältere und neuere

Literatur zum Thema Therapieende: *Sandor Ferenczi* (1928) meint: „Die richtige Beendigung einer Analyse ist wohl die, bei der weder der Arzt noch der Patient kündigt; die Analyse soll sozusagen an Erschöpfung sterben, (...)“. In praxi werden wohl sehr viel tiefere Ziele gesteckt werden müssen. *Sigmund Freud* schrieb 1937 zum Thema: „Die Analyse ist beendet, wenn Analytiker und Patient sich nicht mehr zur analytischen Arbeitsstunde treffen.“ Bedingung sei aber gemäss Freud erstens, dass der Patient nicht mehr an Symptomen leide und seine Ängste wie seine Hemmungen überwunden habe und zweitens, dass der Analytiker befinde, es sei beim Kranken so viel Verdrängtes bewusst gemacht, so viel Unverständliches aufgeklärt, so viel innerer Widerstand besiegt worden, dass man die Wiederholung der betreffenden pathologischen Vorgänge nicht zu befürchten brauche.

In Arbeiten aus unserer Zeit meint etwa *Kupers* (1988), der Patient müsse den Therapeuten oder die therapeutische Funktion soweit verinnerlicht haben, dass der in der Therapie eingeschlagene Weg selbst weitergeführt werden könne. *Ticho* (1971) nennt die Fähigkeit zur Selbstanalyse als Therapieziel. Voraussetzung dafür sei Selbstbeobachtung, Selbsteinsicht und ein freier Zugang zum Unbewussten, wobei *Thomas Steiner* den freien Zugang zum Unbewussten als schlicht realitätsfremd einstufte. Gemäss *Condrau* (1963) solle die analytische Kur dem Kranken dazu verhelfen, alle ihm eigenen, jedoch noch nicht wesentlich übernommenen, ferngehaltenen daseinsgemässen Möglichkeiten durchsichtig zu machen und der Persönlichkeit zu integrieren.

Zum Schluss meinte *Thomas Steiner* noch: Wir erleben oft, dass Therapieziele von den Patienten im Verlauf stillschweigend selbst modifiziert werden. Vielfach ist es unserer Ansicht nach nicht nötig, eine Therapieziel-Modifikation der Patienten anzusprechen. Wir glauben dadurch die Arbeit zu stören. Anders ist es, wenn sich externe Kostenträger an der Therapie beteiligen und bezüglich Therapiedauer anfragen. Dies beim Patienten anzusprechen kann auch eine gute Gelegenheit sein, eine gemeinsame Standortbestimmung vorzunehmen und allenfalls eine Beendigungsphase einzuleiten.

43

44

Barbara Halbheer referierte anhand einer Falldarstellung über „eine Therapie mit mehreren Enden“. Sie schilderte eine Patientin, deren Therapieverlauf sich mit zwei Unterbrüchen über mehrere Jahre erstreckte. In einer ersten Therapiephase ging es zunächst darum, Männerbeziehungen zu klären und zu ordnen sowie ihre belastete Kindheit in Worte zu fassen. Die Auseinandersetzung mit ihrer Vergangenheit wurde aber immer wieder durch dringliche äussere Probleme gestört, die geklärt werden mussten. Ein tieferes Interesse an Vergangenheitsbewältigung schien nicht vorhanden zu sein. Mit zunehmender Sicherheit ertrug die Patientin das rein professionelle Verhältnis zur Therapeutin nicht mehr. Sie trat zunehmend „kumpelhaft“ auf und wünschte auch Kontakt ausserhalb der Therapie, was die Therapeutin ablehnte. Als Folge verabschiedete sich die Patientin bald aus der Therapie, ohne Gehör für kritische Einwände gegen dieses eher abrupte Ende.

Einige Jahre später kam sie erneut in die Therapie, weil sie enttäuscht, voller Angst und verzweifelter Wut alten Problemen gegenüberstand, die trotz der ersten Therapiearbeit wieder aufgebrochen waren. Obwohl es bald wieder zu einer Beruhigung der äusseren Situation kam, vermochte sie sich auch dieses Mal nicht tiefer in die Therapie einzulassen. Eine Bekannte der Patientin, die zur gleichen Zeit bei der gleichen Therapeutin in Behandlung war, wurde in der Phantasie der Patientin zur Rivalin, mit der sie in ein konkurrenzierendes Verhältnis geriet. Als sie erfuhr, dass die Bekannte die Therapie bald beenden würde, begann auch sie vom Therapieende zu sprechen. Auch dieses Mal war sie für Einwände gegen ein abruptes Ende nicht zugänglich.

Die dritte Therapiephase begann einige Monate später wieder anlässlich einer äusseren Krise, die dieses Mal zusätzlich eine medikamentöse Behandlung erforderlich machte. Jetzt war sie mit vielen Einschränkungen und Enttäuschungen in ihrem Umfeld konfrontiert, wobei es ihr zunehmend gelang diese einigermassen hinzunehmen. Auch Kritik nahm sie immer weniger als Ablehnung wahr, Begrenzungen und Wünsche anderer lernte sie zu respektieren. Auch begann sie Kompromisse zu schliessen und sich selbst zu reflektieren, sich Fra-

gen zu stellen, die ihr die Therapeutin jeweils gestellt hatte. Das Ende der dritten Phase war nicht mehr so abrupt. Es gelang ihr, auch selbst zurückzublicken und eine kritische Distanz sowohl zu sich wie auch zu ihrer Therapeutin einzunehmen.

Insgesamt war das dritte Ende anders als die ersten beiden. Der Blick richtete sich nicht mehr nur auf die andern, sondern auch auf sich selbst. Allen drei Enden spielten die Themen Selbstbestimmung, Rivalität und der Wunsch, in Stärke triumphieren zu können, eine wichtige Rolle.

Ich brachte zum Schluss des Seminars noch ein Fallbeispiel aus meinem praktischen Alltag zum Thema Therapieabbruch. Eine Patientin mit Panikattacken, die bereits zwei Therapieabbrüche und eine erfolglose medikamentöse Behandlung hinter sich hatte, beginnt ihre Therapie, in deren Verlauf die Symptome rasch verschwinden und sich eine milde positive Übertragung einstellt. Schon zu Beginn begleicht sie das Honorar immer wieder mit deutlicher Verzögerung. In der Auseinandersetzung um dieses Phänomen vom Blickpunkt des Arbeitsbündnisses verhärten sich die Fronten. Die beabsichtigte Bearbeitung vom Blickpunkt der Übertragung scheitert am unvermittelten Therapieabbruch durch die Patientin. Obwohl noch ein telefonischer und brieflicher Meinungsaustausch folgt, kommt die Therapie zu einem einseitig gewünschten, vorzeitigen Ende. In der Analyse des Therapieabbruchs zeigt sich die teilweise Wiederholung eines neurotischen und somit unbewussten Konfliktes: infantile, bedrohliche Trennungsängste, Angst vor Scham und Schuld in der Übertragung zum Therapeuten und in der äusseren realen Situation mit dem in die Honorarbegleichung involvierten Ehemann. Ein alt bewährtes neurotisches Konfliktlösungsmuster der Patientin, nämlich sich möglichst ruhig zu verhalten (Vermeidung von Autonomie), um niemandes Unmut zu erregen, schlug fehl, da der Therapeut sich nicht „beruhigen“ liess und wieder einmal nach einer ausstehenden Rechnung fragte.

Es stellte sich am Ende der Therapie die Frage, ob die Handhabung des un-

45

- 46 mittelbar vor Abbruch sich ereignenden Verhaltens durch den Therapeuten zureichend war und ob das genannte Phänomen des regelmässig zu spät Bezahlens eher vom Bezugspunkt des Arbeitsbündnisses oder der Übertragung hätte angegangen werden sollen.

Daseinsanalytisches Seminar

Dr. med. Karola Dürr
Dr. phil. Alice Holzhey
Dr. med. Uta Jaenicke
Barbara Kamer-Risch
Dr. med. Perikles Kastrinidis
Dr. med. Hansruedi Schurter
Dr. phil. Daniela Sichel Imthurn

Seminarleitung

47

Adressen

Barbara Kamer-Risch
Frankengasse 6, 8001 Zürich
01 261 51 10
barbara.kamer@daseinsanalyse.ch
und

Co-Präsidium

Dr. med. Perikles Kastrinidis
Frankengasse 6, 8001 Zürich
01 251 73 81
perikles.kastrinidis@daseinsanalyse.ch

Dr. med. Perikles Kastrinidis

Psychotherapie- vermittlung

info@daseinsanalyse.ch

Auskunft über die Aus- bildung

www.daseinsanalyse.ch

Homepage



Beitrittserklärung zur Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse

48

Name:.....

Vorname(n):.....

Titel / Beruf:.....

Adresse:.....

PLZ, Ort:.....

Zu meiner Information wünsche ich die Statuten der Gesellschaft.

Mich interessieren die Ausbildungsunterlagen.

Ort/Datum:.....

Unterschrift:.....

Einsenden an:
Sekretariat
Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse
Postfach
5018 Erlinsbach

Bulletin 2.2003

Editorial	1
Forum	3
Jahresbericht GAD und Protokoll	6
Kommentare	11
Resümees	14
Wolfgang Blankenburg zum Gedenken	25
Brief an Alice Holzhey	31
Aus- und Weiterbildung	33
Mitteilungen	42
Jahresbericht DaS und Protokoll	43
Gründungsversammlung DaS	47
Vorstände	50