

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 hirnpfysiologisch 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 hirnpfysiologischen 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 hervor gehoben 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.