

Bulletin

2005.1

Editorial	1
Forum	5
Thema Gewalt	10
Zum 100. Geburtstag von Hans Kunz	24
Resümee	38
Aus- und Weiterbildung DaS	42
Mitteilungen	47
Resümees	48
Vorstände GAD und DaS	54



Editorial

Alice Holzhey

Die Forums-Veranstaltungen sind im kommenden Semester den Themen *Angst* und *Gewalt* gewidmet: das Tages-Seminar beschäftigt sich mit der Angst, die Abendvorträge handeln von der Gewalt. Obwohl keine direkten Bezüge hergestellt werden, ist es klar, dass beide Phänomene zusammenhängen – Gewalt macht Angst, handle es sich um Gewalt von Menschen gegen Menschen oder um gewaltsam über Menschen hereinbrechende Naturkatastrophen. Die Angst vor beiden Formen der Gewalt ist heute allgegenwärtig, denn wer bekommt es nicht mit der Angst zu tun, wenn ihm vor Augen steht, dass kaum ein Ort mehr vor skrupellosen Terroranschlägen gegen Unbeteiligte sicher ist, und wer ist nicht zutiefst erschreckt angesichts der Tatsache, dass blinde Naturgewalt urplötzlich die idyllischsten Ferienorte zerstören und Abertausende in den Tod reissen kann.

Bekannt ist aber auch, dass es nicht nur die *Angst vor der Gewalt* gibt, sondern auch die *Gewalt aus Angst*, dass Menschen nicht erst aus Hass gewalttätig werden, sondern schon aus purer Angst. Die in diesen Fällen ausgeübte Gewalt zielt weniger darauf, Anderen Schaden und damit Leiden zuzufügen, als dass sie dazu dient, sich selber vom Leiden an der Angst zu erlösen. Mit diesen Beobachtungen zeigt sich bereits, wie kompliziert das Verhältnis von Gewalt und Angst sein kann. Es handelt sich bei der Angst ja keineswegs immer um Angst vor Gewalt, die im Sinne einer sogenannten „Notwehr“ wiederum gewalttätig werden lässt; man kann aus vielerlei Gründen Angst haben und darum auch in Angst leben, wenn keine Gewalt droht, und dieser Angst mit Gewalttätigkeit zu entkommen suchen.

Die angekündigten Forumsvorträge beschäftigen sich mit jenen Gewaltphänomenen, die gerade nicht in die gängige Vorstellung von der Angst vor der Gewalt passen. Sie thematisieren zum einen die Gewalt, die man gegen sich selber übt, wie dies im Suizid und bei Selbstverletzungen der Fall ist (Paul Hoff), zum anderen die Gewalt in der elementaren Durchbrechung von Grenzen (Helmut Holzhey), und schliesslich die Gewalt, die man sich freiwillig durch den Anderen zufügen lässt, um darin Lust zu finden (Peter Schneider). Alle diese Formen von

Redaktionsschluss für das Bulletin 2005.2 ist
am 15. August 2005.

Zusendungen sind erbeten an:
Barbara Handwerker Küchenhoff, Ausserwies 11,
8618 Oetwil am See, handwerker@bluewin.ch



2 Gewalt sind rätselhaft, weil hier nicht gilt, was man üblicherweise voraussetzt: dass man nur entweder Täter oder Opfer von Gewalt sein kann, dass man Gewalt nur unter Feinden, nicht aber unter Freunden übt, und dass man Gewalt nur unfreiwillig erleidet. In anthropologischer Perspektive widerspricht es der Auffassung von einem elementaren Selbsterhaltungsstreben, wenn Menschen einen unwiderstehlichen Drang spüren, sich zu verletzen oder gar zu töten. Und wenn wir auch nicht mehr so naiv sind, eine grundsätzlich friedfertige Menschennatur und eine an sich gewaltlose Sexualität anzunehmen, so unterstellen wir doch einen ursprünglichen Wunsch, Gewalt von sich selber fernzuhalten; und wenn wir auch zuzugestehen bereit sind, dass es Lust bereiten kann, anderen Menschen Gewalt zuzufügen, widerstrebt uns die Anerkennung der Tatsache eines „primären Masochismus“ – kurz: wir haben Mühe, in der Gewalt nicht einfach den Gegenspieler, sondern auch einen geheimen Verbündeten des Eros zu sehen.

Ich bin überzeugt, dass man dem Rätsel dieser Gewaltphänomene näher kommt, wenn man sich Gedanken über die Angst macht. Das am Samstag 12. März stattfindende Tages-Seminar zum Thema „Angst in Philosophie und Psychoanalyse“ ist also gut platziert, um auf die folgenden Forums-Vorträge vorzubereiten. Im Ankündigungstext spricht Daniel Strassberg von einer *philosophischen Angst*, die dem Menschen die Wahrheit über sich eröffne. Das macht neugierig, denn damit muss ja eine besondere Erfahrung gemeint sein, die weder mit den ‚normalen‘, uns wohlvertrauten Ängsten vor konkreten Gefahren identisch ist noch mit den neurotischen und psychotischen Angstphänomenen, die Gegenstand psychiatrischer und psychotherapeutischer Behandlung sind. Ausserdem muss es sich dabei um eine Wahrheit handeln, die Angst macht, und die, weil sie Angst macht, zu meiden gesucht wird. Die Neugier lohnt sich, denn was die Existenzphilosophen recht eigentlich entdeckt und als „Angst“ von der „Furcht“ unterschieden haben, gibt uns zumindest Hinweise, auch dort noch weiterzufragen und sinnhafte Zusammenhänge zu erahnen, wo wir sonst kapitulieren und sei es in moralische Verurteilung oder in psychopathologische Diagnostik flüchten.

Am 7. Juli 05 findet im Anschluss an die Jahresversammlung unserer Gesellschaft eine Lesung statt. Das Wort hat hier für einmal nicht der Philosoph oder Psychiater, sondern eine Lyrikerin und Schriftstellerin von Rang: die Österreicherin Christine Lavant (1915-1973). Gelesen werden Texte aus ihren *Aufzeichnungen aus einem Irrenhaus*, in denen sie eindrücklich ihre Erfahrungen eines sechswöchigen Aufenthalts in der „Landes-Irrenanstalt“ Klagenfurt im Jahre 1935 literarisch gestaltet hat.

Forum

Leitthema: Anthropologie und Psychiatrie vor der Herausforderung der Gewalt

Tagesseminar
Die Angst in Philosophie und Psychoanalyse
Genaueres Programm S. 8

Samstag
12. März 2005
09.30 – 16.30 Uhr

Öffentliche Abendvorträge
Helferei Grossmünster
Breitingersaal, Kirchgasse 13, 8001 Zürich

Ort

Alle Vorträge und die Lesung sind für die Mitglieder:
gratis, Nichtmitglieder: Fr. 10.-, Studierende Fr. 5.-

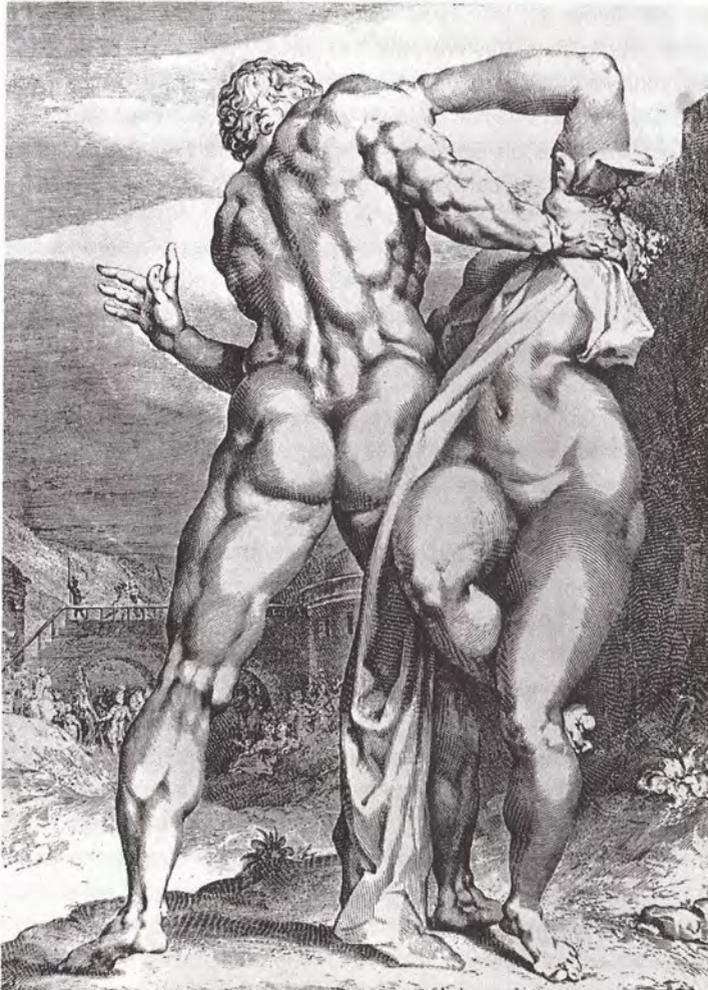
Eintritt

**Suizidalität und Selbstverletzung im Licht
psychiatrischer Krankheitsmodelle**
Prof. Dr. med. Dr. phil. Paul Hoff, Zürich

Donnerstag
7. April 2005
20.00 Uhr

Suizidales und selbstverletzendes Verhalten stellt den/die psychiatrische/n Behandler/in vor zwei erhebliche Probleme: zum einen vor das Problem des praktischen Umgangs mit diesen Phänomenen im ambulanten und stationären Bereich, zum anderen vor die theoretische Frage, ob und wann Suizidalität und Selbstverletzung überhaupt Gegenstand medizinischen Interesses sein können bzw. müssen und nicht einfach als Ausdruck einer freien Willensbestimmung zu respektieren sind. Der Vortrag wird auf beide Aspekte im Hinblick auf naturalistische, deskriptiv-operationale und heuristische Krankheitsmodelle in der Psychiatrie eingehen.

4



Italienischer Meister: Raub der Sabinerinnen. Kupferstich. 17. Jh.

5



6

Donnerstag
12. Mai 2005
20.00 Uhr

Georges Bataille: Die Gewalt in Überschreitung und Verschwendung
Prof. Dr. phil. Helmut Holzhey, Zürich

Der Philosoph und Schriftsteller Georges Bataille (1897-1962) entwickelt in surrealistischer Transformation Nietzsches die Idee eines sich zur Souveränität befreienden Subjekts. Er analysiert dabei die „Überschreitung“ als Durchbrechung von Grenzen und die jeder Zweckrationalität absagende, unproduktive „Verschwendung“. Der Vortrag befasst sich anhand ausgewählter Textpassagen aus *Die Erotik* mit der elementaren Gewalttätigkeit, die nach Bataille den Prozessen der Überschreitung und Verschwendung, insbesondere in den Bereichen des Erotischen und Sakralen, eigen ist.

Donnerstag
2. Juni 2005
20.00 Uhr

„... kann auch die Selbsterstörung der Person nicht ohne libidinöse Befriedigung erfolgen“ (S. Freud)
Über Sexualität, Gewalt und das Problem der „Miterregung“
PD Dr. phil. Peter Schneider, Zürich

Freuds Idee eines „primären Masochismus“, einer „Selbsterstörung“ mit „libidinöser Befriedigung“ wirft ein merkwürdiges Licht auf den Zusammenhang von Sexualität und Gewalt. Während in der letzten mythologischen Triebtheorie „Eros“ mit Synthese,

7

„Thanatos“ mit „Destruktion“ zusammengebracht werden, stellt das damit verbundene Konzept des primären Masochismus etwas anderes ins Zentrum der Reflexion, nämlich eine Sexualität, die als polymorph-perverse selber schon in sich den Charakter des Zerstückelten trägt.

Jahresversammlung der Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse
Spezialprogramm: Lesung aus Christine Lavants
Aufzeichnungen aus einem Irrenhaus.

Donnerstag
7. Juli 2005
18.30 Uhr

Siehe auch S. 10
Anschliessend gemeinsames Nachtessen.
Eine gesonderte Einladung folgt.

Zunftthaus zum Neumarkt
Neumarkt 5, 8001 Zürich

Ort

Tagesseminar
Die Scham in Philosophie und Psychoanalyse

Samstag
24. September 2005
9.30 – 16.30 Uhr

Das genaue Programm wird den Mitgliedern später gestellt und auf der Homepage www.gad-das.ch bekannt gemacht.



Tagesseminar

Die Angst in Philosophie und Psychoanalyse

8

Samstag
12. März 2005
9.30 bis 16.30 Uhr

Die Philosophie trat in der Antike mit dem Anspruch an, die Angst des Menschen heilen zu können, indem sie ihm Zugang zur Wahrheit des Seins versprach. Dieser Anspruch begleitete die Philosophie als Problem der Theodizee bis Kierkegaard. Kierkegaard wendete den Blick um: Nicht die Angst zu heilen oder zu fliehen wurde nun zum Programm der Philosophie, sondern vielmehr sich ihr zu stellen, denn die Angst erschliesst dem Menschen seine Wahrheit. Obschon also die Angst „das ist, was nicht täuscht“ (Lacan), genügt es uns als PsychotherapeutInnen nicht, bloss auf den Wahrheitsgehalt der Angst zu verweisen, sondern wir sind aufgerufen, das Leid, das die Angst bedeutet, auch zu lindern. Über die Angst in der Spannung zwischen Wahrheit und Leiden wollen wir uns Rechenschaft geben.

Ort Helferei Grossmünster, Kirchgasse 13, 8001 Zürich

9.30 – 10.45 *Dr. med. Dr. phil. Daniel Strassberg, Zürich*
Die beiden Angsttheorien Freuds – wissenschaftlicher Fortschritt oder Flucht in die Uneigentlichkeit ?

10.45 - 11.15 Kaffeepause

11.15 - 12.30 *Dr. phil. Andreas Cremonini, Basel*
Das, was nicht täuscht. Sartre und Lacan über die Angst

Mittagspause

Dr. phil. Edith Eymann, Zürich
Fallvorstellung

Kaffeepause

lic. phil. David Bürgi, Wil
Fallvorstellung

Die Veranstaltung ist öffentlich.

Nichtmitglieder Fr. 130.-,
Mitglieder der GAD und Teilnehmer des Lehrgangs
in Philosophie: Fr. 100.-

Per Post oder e-mail an:
Daniel Strassberg, Weinbergstr. 145, 8006 Zürich
dastrass@swissonline.ch

12.30 - 14.00

14.00 - 15.00

15.00 - 15.30

15.30 - 16.30

Eintritt

Anmeldungen

9



Lesung aus den *Aufzeichnungen aus einem Irrenhaus* von Christine Lavant

- 10 im Anschluss an die Jahresversammlung der GAD
Donnerstag, den 7. Juli 2005 um 19.15 Uhr
Einführung: Barbara Handwerker Küchenhoff
Lesung: Josefine Oechli



Christine Lavant (4.7.1915-7.6.1973) gehört zu den grossen Autorinnen des 20. Jahrhunderts. Obwohl sie bereits zu ihren Lebzeiten mit den höchsten Literaturpreisen geehrt wurde, ist ihre Dichtung, „das elementare Zeugnis eines von allen guten Geistern missbrauchten Menschen“, nicht so bekannt, wie sie es verdient, schreibt Thomas Bernhard in seinem kurzen Nachwort einer von ihm zusammengestellten Auswahl ihrer Gedichte (1988).

Die Aufzeichnungen aus einem Irrenhaus (posthum 2001 erschienen) scheinen zwar in vielen Details auf einen freiwilligen Aufenthalt (1935, als Zwanzigjährige) in der Landes-Irrenanstalt in Klagenfurt zurückzugehen, sind aber nicht nur als autobiographischer Text zu lesen. Wie Lavants Dichtung überhaupt sind sie literarisches Zeugnis ihrer Auseinandersetzung mit der eigenen Existenz, „Notwendigkeit“ und „versuchte Selbstheilung“ zugleich.

Die Erzählerin im Text, ihrerseits Schriftstellerin, tritt auf den Leser zu und spricht schonungslos von ihren ganz ungewöhnlichen Erfahrungen in der psychiatrischen Klinik: von ihren Begegnungen mit den anderen Frauen, deren Lebensgeschichte ausschnittshaft beleuchtet wird, beschädigte Leben, wie es ihr eigenes ist, von dem nahezu grenzenlosen Beieinander von Wahn und Normalität, von Mitmenschlichkeit und Teilnahmslosigkeit, von der Suche nach metaphysischen Antworten und der Frage nach dem „Ziel der Verdammnis“.

Inwiefern stehen wir unter der Gewalt von Biographie und psychischer Identität?

Forumsvortrag von Dr. med. Toni Brühlmann am 3. Februar 2005

Als Kliniker höre ich beim Erzählen der Lebensgeschichten oft zuerst von der Gewalt, welche die Patienten früher erlitten haben. Sie schildern körperliche Gewalterfahrungen wie Schlägen oder Missbrauchserlebnisse oder psychische Gewalterfahrungen wie Vernachlässigungen, Unterdrückungen, Blossstellungen. Später erwächst daraus nicht selten Gewalt, welche die Patienten sich selber antun, entweder als körperliche Gewalt in der Form von Selbstverletzungen oder gar Suizidversuchen, oder als psychische Gewalt beispielsweise in der Form von übertriebenen Selbstvorwürfen und depressiven Selbstentwertungen. Hier ergibt sich bereits in der klinischen Perspektive die Frage: Wie weit stehen wir unter der Gewalt unserer Lebensgeschichte und der daraus erwachsenen Identität?

Als analytisch interessierter Psychotherapeut denke ich in der bekannten Begrifflichkeit weiter. Bei den neurotischen Patienten hilft mir dabei die Grundidee des Wiederholungszwanges: Inwiefern wiederholt der Patient früher erlittene Gewalt heute zwanghaft? Inwieweit ist er Opfer äusserlicher inszenierter Situationen? Ist er unbewusster Akteur sich selbst gegenüber, z.B. durch ein neurotisch überstrenge Überich? Bei den Borderline-Patienten werden die Gewaltphänomene mehr aus der steckengebliebenen Strukturentwicklung heraus verständlich. Früher erlittene Gewalterfahrungen haben die strukturellen Defizite mitbewirkt. Die Spaltungen führen heute dazu, dass gewisse Menschen als übertrieben böse und bedrohlich erlebt werden. Die Ich-Schwäche ist häufig mit verminderter Impulskontrolle verbunden, was bei den Selbstverletzungen oder den selbstschädigenden Suchtentgleisungen mitspielt.

Hier könnte ich nun mit Beispielen und theoretischen Vertiefungen weiterfahren. Als philosophisch interessierter Kliniker möchte ich aber im Rahmen der GAD noch einen Schritt weitergehen und zwar zum Grundsätzlichen der *conditio humana*, zum Anthropologischen. Die Frage wird hier sein: Wie weit hängt es nicht nur von schwierigen Kindheitserfahrungen, sondern auch von der prinzipiellen Verfassung der menschlichen Existenz ab, dass Lebensgeschichte und psychische Identität Gewalt auf uns ausüben? Wie steht es dabei mit der menschlichen Freiheit?

12 1. Begriffsdefinierungen

Ich möchte zuerst erklären was ich unter den im Titel verwendeten Begriffen Gewalt, Biographie und psychische Identität verstehen will. Aufgrund der Einleitung lässt sich wohl die Frage stellen, ob ich nicht gar vieles zur Gewalt zähle. In den philosophischen Lexika findet man in erster Linie die Begriffe Gewalt und Macht, in den psychoanalytischen den Begriff Aggression. Gewalt und Macht werden mehr für das äusserliche Geschehen z.B. das sozialpolitische, Aggression mehr für das innerpsychische Geschehen verwendet. Ich verwende den Begriff Gewalt in diesem Text auch für die inneren Vorgänge.

Wichtiger als Aussen und Innen ist mir die Ambivalenz des Begriffes, die Ambivalenz von Konstruktion und Destruktion, von Aufbau und Zerstörung. Sie steckt in allen drei Begriffen: in Gewalt, Macht und Aggression. Der konstruktive, positive Anteil wird eher als Stärke, lateinisch *potestas*, der destruktive, negative eher als zerstörerische Kraft, *violencia*, verstanden. Diese Ambivalenz wird uns weiter beschäftigen.

Wenn ich etwas zu den Begriffen Biographie oder Lebensgeschichte und psychische Identität sagen will, so kann ich nicht anders, als kurz meine angewandte anthropologische Philosophie zu umschreiben. Ich gehe vom Bewusstsein aus und unterscheide darin einen verbalen und präverbalen Anteil. Was in Worte gefasst werden kann, ist das Verbale oder Kognitive, was nur als Empfindung, Erlebnis und Handlung existiert, ist das Präverbale oder Präkognitive. Neben dem Bewusstsein gibt es das Unbewusste, wie es die analytischen Psychotherapien kennen. Für beides zusammen, Bewusstes und Unbewusstes verwende ich den Begriff Existenz. Ein philosophisches Charakteristikum von ihr sehe ich darin, dass es sie nur als individuelle Existenz gibt.

Für das Verstehen der Lebensgeschichte kommt noch der Zeitfaktor dazu. Ich lehne mich hier wie auch später an Begriffsverwendungen des Philosophen Ricoeur an. Er spricht bei der Existenz von der phänomenologischen Zeit. Bereits Augustinus hat die zeitliche Ausdehnung der menschlichen Seele, die „*distentio animi*“ beschrieben. Sie ist zu verstehen als eine Zukunft und Vergangenheit

implizierende Gegenwart. Uns sind diese zeitlichen Ekstasen der Existenz v.a. von Heidegger her bekannt. Die Lebensgeschichte ist nun das bewusste und unbewusste Vergangensein der Existenz. Sie besteht in allem, was früher erlebt und gehandelt wurde und jetzt in der zeitlichen Ekstase der Vergangenheit weiter existiert. Die psychische Identität erwächst aus der Lebensgeschichte, sie umfasst aber alle drei zeitlichen Ekstasen mit Schwergewicht in der Gegenwart. Unter psychischer Identität verstehe ich die vorderhand anhaltende Persönlichkeit, welche das aktuelle Erleben und Handeln wesentlich mitbestimmt.

Wenn ich so über die Existenz spreche, bewege ich mich im Rahmen der Phänomenologie. Peile ich das Sein an, welches über die Existenz hinausgeht, so verstehe ich mich im Rahmen der Ontologie. Es wird mir dabei um das Faktum gehen, dass es ein Seins-Geschehen gibt, welches der individuellen Existenz vorgeht und sich nicht in ihr auflöst. Für das Verhältnis von Sein und Existenz sind mir Piagets Begriffe der Assimilation und Akkomodation lieb geworden. Als individuelle Existenz assimiliere ich einen Teil des um mich herum ablaufenden Seins-Geschehens und ich akkomodiere mich teilweise daran. Für die Zeit des Seins braucht Ricoeur den Ausdruck kosmische oder kosmologische Zeit und versteht darunter eine Abfolge von Jetzt-Punkten. Mir ist es sympathisch, dass für das Seins-Geschehen der uns spontan vertraute Zeitbegriff erhalten bleibt, neben dem phänomenologischen Zeitverständnis für die Existenz.

Ich werde die drei erwähnten Verstehens-Ebenen abwechslungsweise und auch ineinandergreifend zur Anwendung bringen, die psychoanalytische Sicht als Kampf zwischen Bewusstem und Unbewusstem, die phänomenologische Charakterisierung der Existenz und die ontologisch sichtbare Wechselwirkung zwischen Sein und Existenz.

2. Zur Hermeneutik der Gewalt

Nach diesem Versuch einer kurzen Grundlegung der angewandten Philosophie konzentriere ich mich im Folgenden auf die Gewalt. Zuerst möchte ich schauen, wie weit in der Entwicklung unseres Existierens die Gewalt eine Rolle



14 spielt oder in andern Worten, wie weit ihre hermeneutische Funktion geht. Hermeneutik verstehe ich in diesem Abschnitt also im Sinne Heideggers, d.h. nicht als ein interpretierendes Denken – darauf werde ich im nächsten Abschnitt zurückkommen; die Hermeneutik umschreibt vielmehr die existenzkonstituierenden Faktoren, vergleichbar etwa im psychoanalytischen Denken den Abwehrvorgängen und Strukturen. Der Gewalt kommt in diesem Sinne auch eine existenzkonstituierende Funktion zu.

Zuerst ein paar Gedanken zur ontologischen Perspektive, zur Gewalt im Wechselspiel von Sein und Existenz. Ich weiss nicht, wie weit Sie die Situation kennen: Wir haben einen Patienten längere Zeit in vertiefter analytischer Behandlung und haben ein Bild vom Lebenspartner, wie er bewusst und unbewusst im Patienten existiert. Aus irgendeinem Grunde haben wir plötzlich ein Gespräch mit dem Lebenspartner alleine und sind erstaunt, was da plötzlich für Seiten auftauchen, die in unserem bisherigen Bild von ihm nicht existent waren. Im assimilativ-akkomodativen Vorgang im Patienten blieb da offenbar einiges draussen. Die Assimilation und Akkomodation übte eine gewaltige Funktion aus, Gewalt im Sinne der genannten Ambivalenz. Einiges vom Lebenspartner wurde in der Existenz des Patienten aufgebaut, als bewusste und unbewusste Objektrepräsentanz, einiges von ihm wurde zerstört, d.h. fand keine Aufnahme im Patienten. So ging es sicher mit allem, was im früheren Leben um ihn herum ablief. Was Aufnahme in ihm fand, wirkt identitätsstiftend, was draussen bleiben musste, identitätsmindernd.

In einem nächsten Schritt lasse ich das Seins-Geschehen ausser Acht und konzentriere mich auf die Phänomenologie der Existenz oder wie Ricoeur sagt auf die „Egologie ohne Ontologie“. Zuerst greife ich ein Ihnen allen bekanntes grundlegendes Phänomen heraus, nämlich das Faktum, dass wir trotz aller Entwicklung nie an einem definitiven endgültigen Ziel ankommen. Es muss immer weiter gehen. Ist das nicht auch gewaltig? Um dies etwas zu beleuchten, ziehe ich Gedanken von Alice Holzhey aus ihrem zweiten Buch heran. Sie erwähnt dort Heideggers Hermeneutik der Faktizität. Ein gewaltiges Konstituens meiner

Existenz ist das simple Faktum, dass ich bin und zu sein habe. Daraus erwachsen konstruktive und destruktive Kräfte. Alice Holzhey beschreibt dies u.a. mit Ideen von Sartre. Es ist unser anthropologisches Schicksal, dass wir immer mangelhaft sind, immer als „manque d'être“ existieren. So können wir nicht anders, als ein Begehren nach einer besseren oder gewünschten Existenz, ein „désir d'être“, aufzubauen und anzustreben. Es geht dabei allerdings nicht um ein deterministisches Geschehen, um eine uns einfach in die Zukunft zwingende „Vergangenheits-Gewalt“, nein da kommt noch unsere Freiheit dazwischen, zu der wir verurteilt sind, wir sind bekanntlich „condamné à être libre“. In dieser „Verurteilung“ schwimmt bereits Gewalt mit, aber auch in der Art der uns auferlegten Freiheit ist Gewalt impliziert. Es geht nämlich nicht um eine Freiheit im Sinne des beliebigen Wählenkönnens, auch nicht um eine Freiheit, welche uns durch die Vernunft eröffnet wird, etwa im Sinne Kants, wir sind vielmehr einer gewalttätigen Freiheit unterworfen. Sie lässt sich in etwa so formulieren: „Ich muss wählen, was ich kann“. Die Mängel meiner bisherigen Geschichte und Persönlichkeitsentwicklung und das daraus erwachsene Begehren stecken meine Wahlmöglichkeiten ab, ich akkomodiere und assimiliere aufgrund meiner Mängel und meines Begehrens und so ergibt sich, dass ich wählen muss, was ich eben kann.

Wenn ich allerdings so locker von „ich wähle“ spreche, so täuscht dies. Es geht ja bei diesem existentiellen Wählen nicht nur um eine Aktion des Bewusstseins, sondern diese Wahl läuft in vielem unbewusst ab. Damit gehe ich nochmals einen Schritt weiter. Ich verlasse die existentiell-anthropologische Sicht und wende mich der psychoanalytischen Perspektive zu. Hier kommt der Gewalt eine wichtige konstituierende Rolle zu beim Aufbau dessen, was bewusst werden darf und was unterdrückt werden muss. Mit diesem Kräftespiel schlagen wir uns ja täglich herum in der analytischen Psychotherapie. Nehmen wir z.B. neurotisch-depressive Menschen, die kein Selbstwertgefühl mehr haben, nichts mehr von sich halten und unter starken Selbstvorwürfen leiden. Dahinter können nicht zugelassene Aggressionen andern Menschen gegenüber stecken. Starke Ent-



16 täuschungen und Verletzungen bewirken aggressive Reaktionen, die von einem strengen Über-Ich nicht toleriert werden. Die Aggressionen ändern gegenüber werden vom Über-Ich quasi gewalttätig zerstört und stattdessen Aggressionen sich selber gegenüber konstruiert. So entsteht das depressive Selbsterleben. Oder betrachten wir eine Persönlichkeit mit narzisstischen Zügen, die durch ihre großen Abhängigkeits- und Anerkennungsbedürfnisse überfordert ist und in ein grandioses Selbsterleben mit Entwertung von andern fliehen muss. Diese Pseudo-Souveränität entspricht einem Abwehrkampf, in welchem die bedrohlichen Abhängigkeits- und Insuffizienzgefühle mit Gewalt unterdrückt werden.

In der Psychoanalyse gelten Verdrängen und Spalten als die basalen hermeneutischen Prozeduren, durch welche psychische Identitäten konstituiert werden.

3. Zur Gewalt der „narrativen Aktivität“

Nach diesem Einblick ins Wirken der Gewalt im menschlichen Existieren an sich wende ich mich jetzt der spezifischen Situation der Psychotherapie zu und frage: Wenn der Patient uns seine Lebensgeschichte erzählt und wir mit ihm zusammen die Hintergründe herausarbeiten und verbalisieren, ist da erneut konstruktive und destruktive Gewalt am Werk? Den Begriff narrative Aktivität entlehne ich Ricoeur und wende ihn auf die psychotherapeutische Tätigkeit an. Ich erwähne zuerst drei Gewaltfaktoren, die beim Erzählen der Lebensgeschichte konstitutiv einwirken.

1. Faktor: Wir können von der modernen Philosophie lernen, dass die Sprache selber gewalttätig ist, durch sie selber entsteht und vergeht. Wenn der Patient seine Erlebnisse schildert, so verwandelt er seine präverbalen Erfahrungen in Worte. Sie symbolisieren das Präverbale oder in anderen Worten: Das präverbale Bewusstsein erhält eine neue Existenzform und verliert seine alte. Durch das Verbalisieren kommt zudem eine Drittpersonenperspektive mit hinein, die etwas vom individuell Persönlichen zerstört. Beim präverbalen Empfinden und Erleben sind wir in individuellen Bedeutungskategorien drin, die im Verbalisieren unserer

Erlebnisse so nicht erhalten bleiben, auch nicht wenn wir in der ersten Person sprechen und uns sehr persönlich ausdrücken.

2. Faktor: Das Erinnern der Lebensgeschichte ist immer ein „Finden und Erfinden“ oder wie Ricoeur es ausdrückt eine „mimetisch-poietische Aktivität“. Die Erinnerungen bilden das tatsächlich Geschehene und Erlebte zum Teil ab, zum Teil erschaffen sie es aus den aktuellen Sinnbedürfnissen heraus neu. Die erzählte Lebensgeschichte ist – wieder in Worten Ricoeurs – immer „Historie und Fiktion“, die Einbildungskraft spielt mit. Ich finde es immer wieder interessant, wenn Patienten aus ihrer Depression herauskommen und sich dann in früheren Lebensphasen ganz andere Sinnzusammenhänge zeigen. Die veränderte Grundstimmung macht eine andere Lebensgeschichte notwendig. Die narrative Aktivität muss sich in diesen Dienst stellen.

3. Faktor: Im analytischen Verstehen und Interpretieren kommt noch ein spezifischer Gewaltfaktor zur Entfaltung. Ich habe schon aufgezeigt, wie unbewusste Prozeduren beim Entstehen des bewussten Erlebens grundsätzlich mitspielen. In der narrativen Aktivität lässt sich dies mehr epistemologisch ansehen, d.h. wir schauen, wie weit durch das analytische Interpretieren selber etwas in der Lebensgeschichte erschaffen oder zerstört wird. Die analytischen Theorien nehmen dem bewussten Erleben seinen natürlichen oder spontanen Existenzwert. Descartes „cogito, ergo sum“, „ich erfahre und erlebe, also bin ich“ zählt so nicht mehr. Ricoeur bezeichnet Marx, Nietzsche und Freud als „Meister des Verdachts“. Bei Freud, im psychoanalytischen Verstehen werden die bewussten Erlebnisse des Patienten oft auf gerade gegenteilige, unbewusste Antriebe zurückgeführt. Wenn eine Patientin sich z.B. erinnert, wie sie der Mutter alles enorm zuliebe machen wollte, so kann dies als abgewehrte Aggression verstanden werden. Frustrierte Zuwendungsbedürfnisse oder Eifersucht auf die Schwestern lösten Wut aus, was die Situation nur noch schlimmer gemacht hätte, weshalb die Wut verdrängt und mit übertriebenem Bravsein zugedeckt werden musste. Die psychoanalytische Perspektive zeigt hier auf, wie im damaligen Erleben und heutigen Erinnern Liebe konstruiert und Aggression destruiert wird.



18 Diesen drei Faktoren, der Sprache, dem mimetisch-poietischen Erinnern und dem analytischen Interpretieren kommt eine wichtige konstituierende Bedeutung zu, wenn wir in der Psychotherapie am Verbalisieren sind. Es entsteht ein verbalisiertes Objekt, nämlich der Patient, wie wir ihn in seiner Lebensgeschichte und seiner gewordenen psychischen Identität verstehen. Damit dürfen wir uns aber noch nicht zufrieden geben. Die Identität, die der Patient in der psychotherapeutischen Arbeit erwirbt, besteht nicht nur in diesem verbalisierten und objektivierten Selbst. Der Patient ist in der Psychotherapie nicht nur als Objekt, sondern auch als Subjekt, nicht nur als Was, sondern auch als Wer gefordert. Ricoeur beschreibt diese zwei Selbstfunktionen bei der narrativen Identität, welche durch die narrative Aktivität entsteht. In Anlehnung daran will ich dies für die in der Psychotherapie wachsende Identität beschreiben: Das eine ist eben das Selbst des Patienten so wie wir ihn als Persönlichkeit erfassen können, es ist sein Charakter, es sind seine Abwehrmuster und seine Struktur, es sind überhaupt seine Dispositionen. Ricoeur nennt dies das Selbst als idem, als Selbigkeit, die grundsätzlich objektivierbar ist, auch wenn im Moment noch nicht alles erkannt und in Worte gefasst sein sollte. In der Psychotherapie identifiziert sich der Patient mit diesem herausgearbeiteten und erkannten Selbst, mit sich selbst als verbalisierbarem Objekt. Dies ist aber noch nicht alles. In die psychotherapeutische oder narrative Identität fließt noch ein Selbst ein, welches sich nicht objektivieren lässt. Ricoeur nennt es das Selbst als ipse, als Selbstständigkeit. Seine Permanenz, sein Andauern in der Zeit beschreibt er am Modell des Versprechens. Beim Halten eines Versprechens kommt eine Selbstbezeugung der Person ins Spiel, die über seine fassbare Substanz hinaus geht. Ich meinerseits nenne es die ethische Funktion der Selbstverpflichtung. Sie lässt sich nicht nur auf bewusste oder unbewusste Motivatoren zurückführen. Sie funktioniert eher, wenn man einen Buchtitel von Musil heranziehen will, als „Mann ohne Eigenschaften“, auch ohne unbewusste! Das Selbst als ipse ist eine ethische Selbstverpflichtung im Sinne von: „ich habe mich selber zu sein“. Es muss in der psychotherapeutischen Aktivität zum Selbst als beschreibbarem idem, als Charakter hinzukommen. Sonst besteht die

Gefahr, dass das erkannte Selbst ein aufgesetztes, plakatives Selbstbild bleibt.

Vielleicht darf ich noch einen Schwenker zur Ambiguität des ontisch-ontologischen Selbstverstehens machen. Im ontischen Verstehen erfassen wir den Patienten in seinem Selbst als idem, in seiner beschreibbaren Persönlichkeit wie sie in der konkreten Lebensgeschichte herangewachsen ist. Spannend wird es aber erst dort, wo man das nicht wissbare Selbst als ipse beleuchten oder genauer erfassen will. Alice Holzhey stößt hier mit ihrem ontologischen Verstehen auf „die generelle Nichtigkeit menschlicher Existenz“ oder auf „die nicht in Sinn aufhebare Faktizität menschlicher Existenz“. In dieser „sinnbaren Faktizität“ liegt eine ethische Selbstverpflichtung, ein nichtiges „ich bin und habe zu sein“. Sie lässt sich nicht zurückführen auf ontische Ursachen oder Sinnzusammenhänge im Leben dieses Patienten, auch nicht durch die tiefenpsychologisch aufdeckenden Theorien des Meister des Verdachts. In der psychotherapeutischen oder narrativen Identitätsbildung müssen beide Formen des Selbstverstehens, die ontische und die ontologische mächtig identitätsbildend wirken. Es muss die Gewalt der „grundsätzlich ontisch-ontologischen Zweideutigkeit allen Verstehens“ gewahrt bleiben. Einerseits erkennt der Patient sich mehr und mehr in seiner Lebensgeschichte und in den unbewussten Motivatoren seines Erlebens und Handelns, andererseits weiss er zunehmend von einem nicht weiter herleitbaren Selbstauftrag, von der Faktizität seiner Existenz. Für beides hat er die Verantwortung zu übernehmen, will er sich selbst sein.

4. Zur Gewalt des Fremden

Wenn ich nun bei der Nichtigkeit der *Conditio humana* angelangt bin, bei der grundsätzlichen Selbststüßigkeit des Menschen, beim nichtüberwindbaren „*manque d'être*“ und bei der daraus erwachsenden Selbstverpflichtung des dennoch immer weiter schreiten Müßens, so könnte ich jetzt eigentlich aufhören. Lévinas und überhaupt das moderne philosophische Differenzdenken reizen mich aber noch einen Abschnitt anzufügen, nämlich zur Gewalt des Fremden. Was soll damit gemeint sein?

20 Spreche ich von der Nichtigkeit oder der sinnbaren Faktizität, so bewege ich mich im Rahmen des phänomenologischen Existenzdenkens. Das darüber hinausgehende Sein, alles meine individuelle Existenz Transzendierende, wird dabei zum Nichts. Lehne ich mich an Lévinas an, so kann ich die individuelle Existenz, Unbewusstes und Bewusstes zusammen, als das Totale bezeichnen. Darüber hinaus gibt es aber das Unendliche, welches nicht in das Totale der individuellen Existenz eingeht. Dies ist das Fremde, das Existenzexteriore. Im Folgenden konzentriere ich mich auf die Wechselwirkung zwischen diesem Fremden und der individuellen Existenz.

Ich habe schon verschiedentlich die Assimilation und Akkomodation erwähnt. Sie bewirken, dass das Sein in bestimmter Weise in dieser individuellen Existenz Aufnahme findet, psychoanalytisch gesprochen entstehen bestimmte unbewusste Objektrepräsentanzen, verbunden mit dazugehörigen Selbstrepräsentanzen. Das Fremde wird dabei zum existenzinternen Bekannten. Lévinas meint zu diesem Vorgang: „Du sollst nicht töten“, nämlich das Fremde. Das existenzexterne Sein soll als Fremdes bestehen bleiben, sonst ist da eine zu destruktive Gewalt am Werk. Das alttestamentliche „du sollst dir kein Bildnis machen“ wird hier nicht nur auf Gott, sondern auf alles Fremde, insbesondere auch die anderen Menschen angewandt. Die andern sollen als „Antlitz“, als „Spur“ des Fremden erhalten bleiben und sich nicht in eine bekannte Objektrepräsentanz, auch nicht in eine mir unbewusste, auflösen.

Wie aber ist die Einwirkung des Fremden auf uns zu verstehen, wenn es nicht im Sinne einer Internalisierung sein darf? Lévinas zieht hier auch die ethische Dimension heran, allerdings nicht im Sinne der bereits erwähnten Selbstverpflichtung, sondern als Verpflichtung dem Fremden gegenüber. Das Selbst im Sinne von Ricoeurs ipse kommt hier in einen Akkusativ, aber nicht als beschreibbares idem, als objektiviertes verbalisiertes Selbst. Lévinas zeigt hier vielmehr eine Passivität auf, die basaler ist als jede beschreibbare passive Rolle im Rahmen des Existierens. Diese Passivität hat keine Wurzel in der Lebensgeschichte oder überhaupt in der Existenz mit ihrer ekstatischen Zeitlichkeit, diese Passivität ist anar-

chisch, ohne Anfang in der Existenz, und diachronisch, nicht herleitbar aus der phänomenologischen Zeit der Existenz. So lebt das Fremde als Fremdes weiter und wird nicht durch Assimilation/Akkomodation getötet.

Wie aber lässt sich diese grundlose und zeitlose Passivität anders charakterisieren? Lévinas selbst spricht von „Gastlichkeit“ dem Fremden gegenüber. In Auseinandersetzung mit ihm nennt Ricoeur diese ethische Dimension „das Aufgefordert-Sein als Struktur der Selbstheit“. Hier wird das „ich habe zu sein“ der Faktizität auf das nicht internalisierbare Fremde, auf die andern Menschen in ihrer nicht assimilierbaren Fremdheit bezogen. Die Philosophin Judith Butler bezeichnet den Menschen diesbezüglich als das „post-souveräne Subjekt“. Die Souveränität ist nicht nur im bewussten Selbst verloren, angesichts der unbewussten Kräfte, wie sie von den Meistern des Verdachts beschrieben wurden. Viel mehr ist die Souveränität der Existenz insgesamt, auch in ihrem unbewussten Anteil, eingeschränkt, d.h. sie ist quasi nur mehr ein Nach-Spiel zur gewaltigen Einwirkung des Fremden. In der sich phänomenologisch zeigenden Nichtigkeit meiner Existenz wirkt in nicht erkennbarer Weise die Macht des Fremden.

In der Psychotherapie erlebe ich es immer wieder als besondere Herausforderung, das Fremde zu erhalten und die Gastlichkeit ihm gegenüber einzurichten. Die Kleinianischen Positionen helfen mir dabei weiter. Ich nehme sie als anthropologische Grundkategorien, mit welchen die Haltung dem Fremden gegenüber erfasst werden kann. In der schizoid-paranoiden Position ist die Trennung vom andern noch zu wenig vollzogen, und das Fremde bricht dabei als Verfolger ein. Bei Lévinas selber schwingt zuweilen eine etwas schizoid-paranoide Position mit, das Fremde kann bei ihm bedrohlich wirken und ist dabei, das allzu passive Selbst zu vergewaltigen. Er spricht von „Verfolgung durch den andern“ oder von „Besessenheit durch den andern“ oder bezeichnet das passive Selbst als „Geisel“. So soll es in der psychotherapeutischen Arbeit nicht sein! Dem Fremden soll nicht die angstmachende Gewalt einer nur destruktiven *violencia* zugeschrieben werden. Die Haltung der depressiven Position ist zweifellos erstrebenswerter. Sie lässt sich so umschreiben: „Ich weiss, dass das Totale meiner



22 Existenz nicht alles ist, ich muss meine narzisstische Allmacht aufgeben, es gibt keine assimilierende Verschmelzung mit dem Fremden, diese fundamentale Trennung hat zwar etwas Schmerzhaftes und Trauriges, eröffnet aber einen neuen Selbststand und einen neuen Respekt dem Fremden gegenüber, ich sehe in ihm auch eine Gewalt im Sinne einer konstruktiven potestas, die mir etwas zu schenken vermag'. So baut sich dem Fremden gegenüber statt nur Misstrauen auch Vertrauen auf.

Hier kann sich ein Ansatz zu einer veränderten Freiheit auf tun. Wenn sich das Gefängnis des Totalen auf ein vertrauenserweckendes Unendliches hin öffnet, so gilt nicht mehr nur das beschriebene „condamné à être libre“, das „ich muss wählen, was ich kann“. Es kommt noch etwas dazu, mehr Zuversicht, mehr Offenheit, eine Haltung im Sinne von: „Ich empfangen, wenn geschenkt wird“. Das pure „ich habe zu sein“ meiner Faktizität basiert nicht mehr nur auf einem unheimlichen, angstmachenden Nichts. Das existenzexterioere Fremde wird zu einem Sein, welches sich zwar nicht in einem konkret fassbaren Sinn niederschlägt, sich aber in einer Stimmung des Vertrauens erschliessen lässt. Dies sind vor allem die andern Menschen, deren Fremdsein zu einer Quelle neuer Kraft und ungewohnter Erfahrungen wird. Es entsteht dadurch, wie Ricoeur es ausdrückt, „eine tiefe Einheit von Selbstbezeugung und Aufforderung von andern“. Oder eine Patientin hat dies so umschrieben: „Ich bin authentisch, wenn ich auf Empfang bin“. Was empfangen wird, ist eine identitätsstiftende Anerkennung. Ricoeur hebt dessen ethische Komponente hervor. Der Empfangsapparat ist ein innerer Gewissensruf, aber nicht ein moralischer, auch nicht einer, welcher internalisierte Eltern repräsentiert, sondern ein Gewissensruf, in welchem das Fremde der andern zum Eigensein aufruft. In der Psychotherapie ergeben sich damit zwar keine konkreten Lösungsstrategien, aber die Probleme verlieren etwas von ihrem zwingenden Druck. Der Blick weitet sich. Mag sein, dass sich sogar etwas von dem von Balint beschriebenen Neubeginn einstellt. Auf jeden Fall zeigen sich die andern Menschen in ihrer tiefen Doppelgesichtigkeit: Einerseits sind sie die immer Vertrauteren, eingebunden in bekannte Interaktionen, andererseits behalten sie ihr

nicht weiter verstehbares „Antlitz“ der Fremdheit. Ist die dargelegte depressive Position erreicht, so macht dies nicht primär Angst, sondern erlöst immer wieder von neuem von einem allzu totalitären Kampf im eigenen Existenzmangel und eigenen Existenzbegehren.

Zum Schluss möchte ich den Kreis meiner Gedanken in etwas spielerischer Weise schliessen, indem ich das Fremde nicht nur bei den andern Menschen platziere, sondern auch im Eigenen. Ich habe dargelegt, wie wir vom Seinsgeschehen um uns herum nur einen Teil in unsere Existenz aufnehmen und als unser Vergangensein weiterleben, ein Teil bleibt draussen, auch ausserhalb des Unbewussten und bleibt so unserem Vergangensein fremd. So gibt es in meiner Geschichte Fremdgebliebenes, welches sich allenfalls als Lücken oder Mängel im existierenden Vergangensein zeigt. Ferner enthalten auch meine Anlage und alle die neurobiologischen Vorgänge vieles, welches gegenüber der Existenz fremd bleibt. Die sich ausbreitenden neurobiologischen Erkenntnisse können und sollen dies nicht aufheben. Das Fremde in „Anlage und Geschichte“ der individuellen Existenz soll gewahrt bleiben. Es gibt mehr als das Unbewusste. Das „du sollst nicht töten“ im Sinne von Lévinas ist sozusagen zu ergänzen mit „du sollst nicht Suizid begehen“ – du sollst dich selbst als Fremden am Leben erhalten, als Fremden, der nicht durch analytisches Interpretieren des Unbewussten vollständig erkannt und so aufgelöst wird. Der Fremde in dir vermag sich hingegen in der Stimmung eines lebensgeschichtlich unbegründeten Selbstvertrauens kund zu tun. Dieses Urvertrauen ins Fremde der eigenen Anlage und Geschichte eröffnet eine neue Ressource. Sie ist in der Lage, der Gewalt von Biographie und psychischer Identität sinnvolle Grenzen zu setzen.



Zum 100. Geburtstag von Hans Kunz

24 David Bürgi

I.

Das wissenschaftliche Selbstverständnis des Schweizer Philosophen, Psychologen, Psychopathologen und Botanikers HANS KUNZ (1904 – 1982) spiegelt sich in seinem 1957 erschienenen Buch *Über den Sinn und die Grenzen des psychologischen Erkennens*. Darin greift KUNZ die geläufige, aber nichts desto trotz verfehlte Bestimmung des Wesens der Wissenschaft als Ausdruck des Machtwillens auf. Diese Bestimmung ist nicht grundlos aufgekommen. Sie kann sich auf die geschichtlichen Bedingungen der Entstehung der modernen Forschung wie auch auf ihren heutigen Betrieb berufen. Die Forschung verkörpert schon längst nicht mehr den reinen Wissensdurst als Selbstzweck, sie ist vielmehr gehorsame Dienerin der Politik und der Wirtschaft geworden. „Allein darin dringen“, so KUNZ, „nur Antriebe und Ansichten an die Oberfläche und wirken sich in die Breite aus, die untergründiger und stiller bereits bei der Geburt der Wissenschaft mitgespielt haben – und zwar nicht bloss als zufällige, den reinen Wahrheitswillen trübende oder wie der Ehrgeiz, die Rivalität, die Ruhmsucht u.a. das Tun des Forschers als zusätzliche subjektive Motive mitbestimmende, sondern als die Wissenschaftlichkeit des wissenschaftlichen Erkennens tragende und mitkonstituierende Faktoren. Denn das Experimentieren, die Ausklammerung der qualitativen Formen und Formenmannigfaltigkeit – ineins mit der Verwerfung des ihnen zugewandten ‚täuschenden‘ sinnlichen Wahrnehmens – und deren Reduktion auf quantifizier-, d.h. mess-, zähl- und berechenbare Elemente, die (ebenfalls reduktive) Verwandlung der ‚Natur‘ in den Inbegriff der ‚Naturgesetzmäßigkeiten‘, die gedankliche Voraussicht und Vorausbestimmung der kommenden Ereignisse und das Eintreffen des Antizipierten als ‚praktisches‘ Kriterium der ‚Wahrheit‘ des Erkennens, ja vielleicht schon die Auffassung des Seiendseins des Begegnenden als ‚Gegenstand‘ und seine Begrenzung unter den Primat der Methode: dies alles sind, mehr oder minder verborgene, mehr oder minder subtile Weisen der (partikularen) Vergewaltigung des Seienden. Das wird allerdings erst dann einigermaßen spür- und sichtbar, wenn man zuvor vom reinen Wesen

des Erkennens einen ausreichenden Eindruck erworben hat.“¹ Wie dieses seinem vielleicht persönlichsten Buch entnomme Zitat anzeigt, gab KUNZ die für die Wissenschaft konstitutive Idee des reinen Erkennens um der Erkenntnis willen nicht preis, auch wenn ihm bewusst war, dass diese Idee sich immer nur fragmentarisch verwirklichen lässt. In den späten Schaffensjahren rückte die *Frage* nach dem Wesen des Erfahrens immer mehr ins Zentrum seines Forschens. Die Offenheit für den Reichtum und die unübersehbare Fülle des Begegnenden machte diese Frage zu einem persönlichen Anliegen – KUNZ bevorzugte als Botaniker nicht zufällig eine Nomenklatur, die die Unterscheidung von Unterarten und Varietäten speziell berücksichtigte. Wenn er einmal in Bezug auf die Botanik schrieb, der tragende Ausgangspunkt der Botanik bleibe „die Haltung des bewahrend-beobachtenden Vernehmens der Natur mit der so kennzeichnenden Sorgfalt um das unscheinbarste Detail, das manchmal für eine Weile fast zur Mitte der Welt werden“ könne², so treffen diese Worte ebenso seine eigene Haltung. Die Treue und Sorgfalt zum in der Aussenwelt und in der Innenwelt Begegnenden und seine Kritik an den Vereinnahmungen und Bemächtigungen durch Theorien und Methoden zeichnen seine Arbeiten aus. Darin gibt er sich als einen der phänomenologischen Bewegung angehörenden Denker zu erkennen. Die Phänomenologie behielt bei ihm ein kritisches Moment. Seine Kritik stand unter dem Anspruch, die Weite der Erfahrung zu wahren und den qualitativen Reichtum des Begegnenden nicht zu verkürzen. Wenn Fragen noch keiner Antworten zugeführt werden konnten, liess er sie offen. Seine Forschung blieb deshalb im besten Sinne unfertig, bildeten doch die Grenzen des Erfahrens auch die Grenzen seines Forschens. Von Tendenzen, in denen die Wissenschaft diese Grenzen übersteigt und sich zu Spekulativem „befreit“, setzte sich KUNZ ab. In den zahlreichen Rezensionen in den *Studia Philosophica*, der *Psyche*, dem *Nervenarzt*, der *NZZ* u.a. hat er seine subtile, sich stets an den Sachen orientierende Kritik vorgebracht.

25



II.

Angesichts der Tatsache, dass alle empirischen Wissenschaften die Erfahrung für sich reklamieren und sie als Rechtfertigungsquelle ihrer Erkenntnisse beanspruchen, erstaunt es von GADAMER in *Wahrheit und Methode* zu hören: „der Begriff der Erfahrung scheint mir – so paradox es klingt – zu den unaufgeklärtesten Begriffen zu gehören, die wir besitzen“³. Ebenso befremdlich wirkt die Aussage, wenn man sich vergegenwärtigt, dass es seit KANT zur Aufgabe der Philosophie gehört, die Bedingungen möglicher Erfahrung freizulegen. Das Problematische des Begriffes kontrastiert eigentümlich mit der im modernen wissenschaftlichen Diskurs bestehenden Unbedürftigkeit, diesen Begriff zu klären. In dieser Situation versucht KUNZ die Vereinseitigungen und Verzerrungen aufzuspüren, die das meist von pragmatischen Interessen geleitete Bekenntnis zum modernen Empirismus stützen, ohne aber der Gefahr eines unverbindlichen Relativismus zu erliegen – heute wird ja gerne selbst- und methodenkritisch der hypothetische Charakter, das Konstruktive der Erkenntnis betont. Um den ursprünglichen Gehalt des Wesens der Erfahrung frei zu legen, reicht allerdings eine im denkgeschichtlichen Sinne durchgeführte kritische Analyse des begrifflichen Gehaltes nicht aus. Es bedarf der Besinnung auf den vom Einzelnen geleisteten faktischen Vollzug des Erfahrens, der dessen Weite und Offenheit – dessen «fruchtbaren Bathos» (KANT) – erschliesst. Ein Missverständnis, das die oben gebrauchte Wendung „geleistet“ nahe legt, muss abgehalten werden: Auf dem Hintergrund der Analyse der wesenhaften Züge des Erfahrens entwickelt KUNZ eine grundlegende Kritik an deren sich in der Neuzeit immer deutlicher durchsetzenden aktivistischen Umdeutung. Aktive Anteile in Form von auswählenden und bewertenden Akten, von Vorwissen, Vorurteilen und theoretischen Voreingenommenheiten u.a. sind zwar am konkreten Vollzug des Erfahrens immer beteiligt, den eigentlichen Leistungssinn des Erfahrens verwirklichen sie nicht, denn der Vollzug des Erfahrens realisiert – so KUNZ' zentrale These – im Kern eine vernehmend-rezeptive Leistung. Sie verwirklicht sich in der Rezeptivität des sinnlichen Wahrnehmens und in der des vernehmenden Denkens wie in jener des Staunens.

Getragen wird die Empfänglichkeit der Rezeptivität von bewegt-beeindrucker, gestimmter Passivität, von einer Pathik. Das Begegnende muss so, wie es sich von sich selbst her zeigt, hingenommen werden. Darin dokumentiert sich eine Begrenztheit. „Die Begrenztheit ist zunächst eine solche des Leibes und der Leistungen der auf dessen ‚Grenzflächen‘ lokalisierten Wahrnehmungsorgane. Sie dokumentieren sich sodann in der Partikularität des Erkennens, die in ihm das Ungenügen wachhält und es zum ruhelosen, ins Unbegrenzte ausschweifenden Weiterschreiten treibt: dergleichen vermöchte es nicht, wenn der es vollziehende Mensch die kognitive Beschränktheit nicht als solche erleiden müsste. Und vor allem ist das dem Seienden ausgesetzt, es hinnehmende Erfahren wesentlich ein ständiges Darleben des Begrenztseins.“⁴ Die aktivistische Umdeutung des Erfahrens kommt den Wünschen des Menschen entgegen, indem es dieses Erleiden-müssen des Begrenzt- und Endlichseins verschleiert.

Vom rezeptiven Kern des Erfahrens her wird verständlich, weshalb sich das Erfahrungsproblem nicht allein aus der ontologischen Perspektive klären lässt. Eine Perspektive, die auf jene das Seiende als Seiendes konstituierenden und formenden Aktvollzüge gerichtet ist, vermag zwar den Horizont zu erschliessen, in dem uns etwas begegnen kann. Das schlichte Faktum aber, dass uns überhaupt etwas begegnet, kommt so nicht zureichend in den Blick. Es lässt sich nicht allein aus der Offenheit und Bereitschaft des erkennenden Subjekts verstehen. Begegnungsfähig ist Seiendes nur, weil es unabhängig von uns das ist, was es ist; oder anders gewendet: begegnungsfähig ist Seiendes – von ihm selbst her gesehen – nur dank seiner Eigenständigkeit. Das Erfahren ist als relationaler Bezug nicht allein im Verstehenshorizont der Existenz sondern gleichursprünglich in der Eigenständigkeit des Seienden verwurzelt.

III.

Im Zuge seiner Beschäftigung mit dem Erfahrungsproblem entstand auch die Arbeit *Die eine Welt und die Weisen des In-der-Welt-Seins*⁵, welche die spezifischen Erfahrungsweisen und -begriffe, die für die daseinsanalytisch-anthropolo-



28 gischen Ansätze in der Psychopathologie bestimmend sind, zu klären versucht. Die verschiedentlich gegen sie erhobenen Vorwürfe, sie seien philosophische Deutungen und empirisch nicht beweisbar, sie hätten die psychologische, auf das Erleben abstellende Methode preisgegeben, weist KUNZ zurück. Im Verlauf seiner Argumentation greift er den von KANT so genannten „Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft“, dass man die Realität der Aussenwelt nicht beweisen könne, auf und knüpft an ihn die Frage, woher das Bedürfnis des Menschen nach einem solchen Beweis der Wirklichkeit überhaupt komme. Dieses Skandalon der Vernunft zu einem Scheinproblem zu erklären, wie es HEIDEGGER mit dem an sich berechtigten Verweis auf die Weltlichkeit der menschlichen Existenz getan hat, genügt nicht – es heisst bei ihm: „Zu beweisen ist nicht, dass und wie eine ‚Aussenwelt‘ vorhanden ist, sondern aufzuweisen ist, warum das Dasein als In-der-Welt-sein die Tendenz hat, die ‚Aussenwelt‘ zunächst ‚erkenntnistheoretisch‘ in Nichtigkeit zu begraben, um sie erst durch Beweise auferstehen zu lassen. Der Grund dafür liegt im Verfallen des Daseins... Nach der Zertrümmerung des ursprünglichen Phänomens des In-der-Welt-seins wird auf dem Grund des verbleibenden Restes, des isolierten Subjekts, die Zusammenfügung mit einer ‚Welt‘ durchgeführt.“⁶ Denn dass der Mensch ein grundlegend brüchiges Verhältnis zur Wirklichkeit hat – PLESSNER hat auf die eigenartige „Stützungsbedürftigkeit der Wirklichkeit“ hingewiesen und SCHELER nannte den Menschen „Asket des Lebens“ oder „Protestant gegen alle blosser Wirklichkeit“ –, ist anthropologisch gesehen nicht gleichgültig. Woher kommt es, kann man fragen, dass der Mensch sich der Wirklichkeit (sekundär) versichern muss? Diese Aufgabe entspringt nicht erst einem theoretischen Nachdenken wie uns alltägliche Phänomene zeigen. Im Übergang vom Träumen ins Wachleben kann eine kurzdauernde kritische Selbstbesinnung einsetzen; unsere Vorstellungen über Sachverhalte müssen wir immer wieder an der Wirklichkeit prüfen; wir bemerken, dass wir uns darüber, wer der Andere ist, getäuscht haben; wir werden gewahr, dass wir uns von Erwartungen und Hoffnungen irreleiten liessen. Der partielle Realitätsverlust oder, um einen anderen Aspekt zu betonen, die Gegenwarts-

flüchtigkeit des menschlichen Weltbezugs beschränkt sich nicht auf einzelne Momente des Wachträumens, des Erinnerns oder des phantasierenden Wünschens. Auch die von der Psychoanalyse aufgezeigte Rolle der unbewussten Phantasien vermag noch nicht den Blick auf die Ubiquität der den Weltkontakt auflockernden Bezüge freizulegen. Diese vollziehen sich ständig inmitten unserer Existenz: Weltferne, Abständigkeit und Distanz zur Welt ist Grundzug der Weltlichkeit menschlicher Welt. „Durch das Verhältnis des Menschen zur Welt geht ein totaler und radikaler ‚Riss‘, der alle seine Bezüge – die triebhaft-motorischen, emotionalen, empfindenden, wahrnehmenden, vorstellenden und denkenden – betrifft ...“⁷

Die Spannweite des Fragens von KUNZ reicht weiter, als dass er bloss diesen Wesenszug des Menschen differenzierter und umfassender herausgearbeitet hätte. In seinem Hauptwerk *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie* versucht er den Blick auf den Ermöglichungsgrund des problematischen Wirklichkeitsverhältnisses des Menschen freizulegen. Der Weg dazu führt ihn in die Rätselhaftigkeit des Denkens. In der Besinnung auf den inneren Zusammenhang von Denken, Sein und Nichts tangiert KUNZ jene von HEIDEGGER in der Seinsfrage eröffnete Region, von der aus ein Fragen nach dem Ursprung der Metaphysik möglich wird. Anders aber als HEIDEGGER, der das Sein als transzendens schlechthin – „Sein ist das transcendens schlechthin.“⁸ – in einer gewissen Unabhängigkeit vom Menschen denkt, bindet es KUNZ in den Menschen zurück. Er fundiert den Ursprung des Seins in der Endlichkeit des Menschen, bestimmter: im inständigen möglichen Tod.

In KUNZ' forschendem Fragen nach dem Wesen des Todes verdichten sich unterschiedlichste Linien und Hinweise, die einen inneren Zusammenhang des Denkens mit dem möglichen Tod erkennen lassen. So wie der Tod nicht vergegenständlicht werden kann und wie er eigentümlich qualitätslos bleibt, so ist auch der Denkkakt qualitätslos und entzieht sich der Vergegenständlichung; ebenso wie der Tod das schlechthinig Andere des Lebens, dessen Nichtung ist, so rückt im Denken ständig das Nichts ins zeitliche Strömen des Menschseins ein; und so wie



30 der Mensch durch den Tod den Kontakt zur Welt radikal verliert, so öffnet sich im Denken eine Distanz zur Welt, macht es das Begegnende zum Gegenstand. KUNZ formuliert den inneren Zusammenhang von Tod und Denken folgendermassen: "der unanschauliche Denk- oder Willensakt selbst ist in seinem innersten Wesen die Bekundung des möglichen Todes und damit des ursprünglichen Nichts als Bedingung der Möglichkeit aller (vergegenständlichten) Nichtserlebnisse"⁹. Anders als bei HEIDEGGER, bei welchem die Angst ursprünglich das Nichts erschliesst, west bei KUNZ das Nichts primär im Denken an: der Einbruch des möglichen Todes im Ursprung des Denkens treibt das Nichts wie das Sein aus sich hervor.

Das hier knapp Angedeutete weist zurück auf die traditionelle Auffassung des Menschen als animal rationale. KUNZ übernimmt sie, gibt ihr jedoch einen von Grund auf verwandelten Sinn, indem er im denkenden Geist nicht ein Zeugnis der menschlichen Teilhabe an einem Unvergänglichen, sondern vielmehr das der radikalen Endlichkeit sieht. Diese These erlaubt eine „radikal immanente, d.h. sich auf die wesenhafte Endlichkeit unserer Existenz beschränkende Auslegung der dem Menschen und der Gottheit zugeeigneten ‚transzendenten‘ Züge“¹⁰ – und, verkürzt gesagt, auch des Seins als transcendens schlechthin. KUNZ knüpft mit seiner Interpretation der Negativität des Geistes an SCHELER und KLAGES an, die diese aus dem Gegensatz des Geistes zum nicht-aktuosen, strömenden Leben bestimmt haben. Aber KUNZ' weiterreichenden Schritt, nach dem Ursprung des Geistes zu fragen, haben sie nicht vollzogen. Mit der Todesthese ist keinem Nihilismus das Wort geredet, gründen doch auch die bewahrende Haltung, das vernehmende Denken, der Sinn für die Schönheit und die in der Mitte der Existenz aufbrechende Notwendigkeit des glaubenden Hoffens in der Negativität des Geistes. Aber ebenso bleiben in ihr das seinsstiftend-weltlose Denken, die erhöhte Hinfälligkeit des Menschen und seine Möglichkeit zu beinahe unbegrenzter Destruktivität fundiert.

Die Besinnung auf das Wesen der Erfahrung und auf die eigentümliche Weltlosigkeit und Wahnhaftigkeit des Menschen durchstimmt das Denken von

HANS KUNZ. Sie ist Antwort eines Menschen, dessen Forschen in der Begegnung mit der uns übergreifenden Natur seinen steten Anstoss fand. In diese Natur wuste er auch den Menschen eingebunden und in sie band er mit seiner These vom Todesursprung des Geistes auch dessen transzendente und metaphysische Bezüge zurück. *Die Frage nach der Natur des Menschen*¹¹ und ineins damit das Fragen nach der ursprünglichen Natur wurde das dritte grosse Thema des Spätwerkes von KUNZ.

31

IV.

KUNZ war der philosophischen Anthropologie verpflichtet in vollem Bewusstsein der das Spezifische ihres philosophischen Charakters betreffenden Kritik HEIDEGGERS. Als ein im Jahre 1904 Geborener erlebte er die Anfänge dieser heterogene Ansätze und Absichten umfassenden Bemühungen fast von Beginn an mit. Dass die Frage nach dem Wesen des Menschen gegen Ende der 20er-Jahre eine solche Aktualität erhalten hatte, hing mit dem Fragwürdigwerden sowohl der christlichen wie der griechisch-antiken Tradition zusammen. Auch der Umstand, dass verschiedene Wissenschaften vom Menschen viele unzusammenhängende und zum Teil sich widersprechende Erkenntnisse über den Menschen zu Tage gefördert hatten, weckte das Bedürfnis nach einer möglichen Ordnung des gleichsam nur zusammengeworfenen Wissens. Mit den treffenden Worten SCHELERs gesagt: "So besitzen wir denn eine naturwissenschaftliche, eine philosophische und eine theologische Anthropologie, die sich nicht umeinander kümmern – eine einheitliche Idee vom Menschen aber besitzen wir nicht."¹² Mit dem „Tod Gottes“ (NIETZSCHE) und dem Verlust des Vorranges des Bezuges Gott – Mensch sowie dem Aufschwung der Naturwissenschaften wurde das Verhältnis Mensch – Natur zu einer neuen Herausforderung des anthropologischen Denkens. Die Frage, wie die Natur und wie der Mensch mit seiner Freiheit zu denken ist, bestimmt uns noch heute. Deutlich demonstriert das die aktuelle Diskussion über die Biotechnologie und die Neurowissenschaften. Es bleibt eben die Aufgabe einer modernen philosophischen Anthropologie, die vielfältigen

32 Ergebnisse der Wissenschaften, die sich mit dem Menschen befassen, zur Kenntnis zu nehmen, sie auf ihre Voraussetzungen hin zu befragen und nach Wegen zu suchen, sie in ein umfassenderes Bild vom Menschen zu integrieren. In diesem Sinn bestimmt sich eine der zentralen Forschungsintentionen von KUNZ; sie gilt der Möglichkeit und der Begründung einer philosophischen Anthropologie.

Auch KUNZ hat, ebenso wie die anderen Vertreter einer modernen philosophischen Anthropologie (SCHELER, PLESSNER), den Dünkel fallen lassen, die Philosophie könne Erkenntnisse liefern, die der Erfahrung überlegen seien. „Nur als eine ständige Bewegung des Denkens und Fragens, die sich bei keinem endgültigen Resultat beruhigt, statt dessen auch für das unscheinbarste empirische Wissensdetail offen bleibt, kann die hier konzipierte philosophische Anthropologie Gestalt gewinnen: sie muss sich PLESSNERS ‚Prinzip der Unergründlichkeit des Menschen‘ oder der ‚offenen Frage‘ als Antrieb und stetiges Korrektiv uneingeschränkt zu eigen machen ...“¹³ Das zeitigte bei KUNZ eine selten anzutreffende Breite und Intensität der Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der unterschiedlichsten empirischen Wissenschaften.

Dass KUNZ zusammen mit A. MITSCHERLICH und F. SCHOTTLÄNDER 1947 die Zeitschrift *Psyche* gründete, ist Ausdruck seines die Psychoanalyse fast in der ganzen Breite ihrer Fragestellungen mit einer feinen Resonanz verfolgenden Interesses. Von den wichtigen Vertretern der philosophischen Anthropologie hat vor allem KUNZ die philosophische Relevanz der Psychoanalyse zu klären versucht. Das bezeugen die am Anfang seiner Schaffensjahre stehende Arbeit *Die Psychoanalyse als Symptom einer Wandlung im Selbstverständnis des Menschen*¹⁴ und sein letzter veröffentlichter Aufsatz *Die Erweiterung des Menschenbildes in der Psychoanalyse Sigmund Freuds*¹⁵. Dort schreibt KUNZ: Wir würden „weder der Verhaltensforschung noch den neuen Schädelknochen noch der Kultur-anthropologie, sondern der Psychoanalyse – und das heisst dem Werke SIGMUND FREUDS – den ersten Rang in der Reihe der das anthropologische Wissen bereichernden wissenschaftlichen Bemühungen einräumen“.¹⁶ Sein zweibändiges

Hauptwerk *Die anthropologische Bedeutung der Phantasie* (1946) wäre wohl ohne die von der Psychoanalyse aufgewiesene eminente Bedeutung der Phantasie im menschlichen Leben nicht denkbar gewesen. Darin wird zum einen KUNZ' Nähe zur Psychoanalyse deutlich: wie die Psychoanalyse versucht KUNZ der fundamentalen Bedeutung, die der Phantasie im Gewebe des menschlichen Lebens zukommt, gerecht zu werden. Zum anderen dokumentiert sich darin aber auch seine kritische Distanz, zielt doch seine Hauptintention darauf ab, für das Wesen und den Ursprung des Denkens ein Verständnis zu gewinnen. Damit aber rückt bei KUNZ ein Bestand des Menschseins ins Zentrum der Reflexion, der von der Psychoanalyse weder seiner Wirkmächtigkeit entsprechend gewürdigt noch in seiner Eigenheit gefasst worden ist.

Um die Frage nach der anthropologischen Relevanz der von der Psychoanalyse zutage geförderten Befunde zu klären, prüft KUNZ das empirische Material der Psychoanalyse und befragt deren Deutungen auf die Voraussetzungen hin. Exemplarisch hat er das in zwei ganz auf der psychologischen Ebene verbleibenden Arbeiten realisiert: 1942 in der Schrift *Zur Theorie der Perversion*, worin er sich kritisch mit der psychoanalytischen Theorie der Sexualität auseinandersetzt und die zentrale Rolle der gestörten Zärtlichkeit im inneren Gefüge des perversen Erlebens und Verhaltens aufwies. Es scheint nur folgerichtig, dass 1946 das Buch *Die Aggressivität und die Zärtlichkeit*¹⁷ erschien, in welchem er seine Theorie der Zärtlichkeit breiter darstellte und den anderen zentralen Pfeiler der psychoanalytischen Triebtheorie, die Aggressionstriebe, einer Kritik unterzog. KUNZ macht deutlich, dass gerade nicht aus dem triebhaften sondern nur aus dem reaktiven Charakter der Aggressivität ihre ständige Sprungbereitschaft verständlich werden kann.

Ebenso wie HOLZHEY¹⁸ sieht KUNZ durch die Sinnthematik die zentrale anthropologische Dimension der Psychoanalyse aufgestossen. Anders aber als HOLZHEY, die darin das Subjektproblem der psychopathologischen Phänomene beschlossen sieht, wertet KUNZ „die Ungeklärtheit der ganzen Sinnproblematik bei FREUD“ als ein Zeichen dafür, „dass er auf die Rätselhaftigkeit der ursprünglichen



34 lebendigen Natur gestossen ist, die sich weder mechanistisch noch vitalistisch oder teleologisch lösen lässt“¹⁹. Die hier geltend gemachte „ursprüngliche Natur“ darf nicht mit jener Natur verwechselt werden, von der der Naturalismus spricht, eignet dieser doch ein besonderer, einen eigenen Sinn tragender Geschehenscharakter. Im sich zwischen Geburt und Tod erstreckenden Lebenslauf dokumentiert sich der Geschehenscharakter am deutlichsten. FREUD hat ihn ebenso in der Triebhaftigkeit, der vorwiegenden Unbewusstheit, der durchgängigen mehrfachen Determiniertheit und der lebensgeschichtlichen Geprägtheit des menschlichen Erlebens und Gebarens aufgewiesen. Dass die moderne Philosophie FREUD keine Kategorien zur Verfügung stellte, die der besonderen Seinsweise dieses Bereiches entsprach, drängte ihn, eine teleologische oder intentionale Interpretation abwehrend, zu einer mechanistischen Fehlinterpretation der Befunde.

Mit einem gewissen Recht könnte man der Psychoanalyse als Therapie eine (zumeist unausgesprochen bleibende) Leitfrage unterlegen: Welches sind die vital-emotionalen Bedingungen möglicher Freiheit. Damit sind keine sinnblinden hormonalen oder neurophysiologischen Bedingungen gemeint sondern Bedingungen, die im inneren Geschehenscharakter dieses Patienten, in dessen Menschsein verwurzelt sind. Phänomene der lebensgeschichtlichen Prägung konfrontieren den Patienten oft schmerzlich mit den Grenzen seiner Selbstmächtigkeit. Oft muss der Patient gegen eigene Wünsche und Idealbildungen anerkennen, dass verpönte und peinliche Regungen oder Phantasien zur eigenen Wirklichkeit gehören. Diese Wirklichkeit zieht den Möglichkeiten aber die Grenzen. Was für Konsequenzen es für eine Theorie des Subjekts hat, dass die Psychoanalyse den Menschen dennoch nicht aus der Verantwortung für seine in ihm geschehende Natur entlässt, zeigt HOLZHEY eindrücklich auf.

V.

Seine frühen Auseinandersetzungen mit der Psychoanalyse sicherten KUNZ die Förderung und Freundschaft von H. PRINZHORN. Dieser ebnete ihm schon früh den Weg zur bedeutenden Zeitschrift *Der Nervenarzt*. Die breite Anerkennung in

der Psychiatrie drückt sich etwa in der von BINSWANGER 1964 zum 60. Geburtstag von H. KUNZ in den *Basler Nachrichten* veröffentlichten Würdigung aus, dass die 1931 erschienene Schrift *Die Grenzen der psychopathologischen Wahninterpretationen* „eine der epochemachendsten“ in der Geschichte der neueren Psychiatrie sei und dann beifügt, „dass HANS KUNZ der einzige zeitgenössische Psychologe ist, der in die Zukunft weist“. Trotz seines viel versprechenden Beginnes sollte die universitäre Laufbahn für KUNZ ein steiniger Weg werden. Erst 1960 wurde für ihn in Basel, wo er seit den 40er Jahren Privatdozent gewesen war und später als ausserordentlicher Professor gelehrt hatte, eine Professur für philosophische Anthropologie und theoretische Psychologie eingerichtet.

KUNZ lag es fern, seine in der sachlichen Argumentation bezeugte Eigenständigkeit und Originalität mit Nachdruck herauszustreichen: Aus den einen intensiven Dialog mit Autoren unterschiedlichster Richtungen führenden Arbeiten ist es nicht immer leicht, seinen eigenen kritischen Ansatz und die sich daraus ergebenden Konsequenzen zu erschliessen. Er war wenig um sein Renommee bedacht und schien die Bekanntheit von sich fernhalten zu wollen. So brachte er den in den 50er-Jahren unternommenen Versuch von K. LÖWITH und H.-G. GADAMER zum Scheitern, ihn für eine ordentliche Professur an die Universität Heidelberg zu gewinnen. Dass Kunz sich trotz seiner finanziellen Sorgen so entschied, hängt gewiss damit zusammen, dass er sich vom botanisch interessanten Jura und den von ihm besonders geliebten Tälern des Wallis nicht entfernen wollte.

KUNZ war schon früh eine grosse Unabhängigkeit vom fremden Urteil eigen. So bekannte er einmal in einem Gespräch, ihm sei es Anerkennung genug gewesen, dass HEIDEGGER sein Phantasie-Buch geschätzt habe – HEIDEGGER schrieb in einem Brief von 7. Juni 1947: „Es wird zu den Büchern gehören, die in jeder guten Werkstatt des Denkens künftig zur Hand sein müssen.“ Ruhig und beharrlich ist er seinen Weg gegangen; weder hat er sich einer Schule angeschlossen, noch hat er eine Schule gründen wollen. Sein kämpferischer Schwung, der aus seinen Frühschriften spricht, wich einer – manchmal fast nüchteren – Sach-



36 lichkeit, misstraute er doch immer mehr der verführerischen Gewalt der Sprache. Es ist stimmig, stellte er dem zweiten Band seines Phantasie-Buches das Wort F. Hölderlins voran: „O ein Gott ist der Mensch, wenn er träumt, ein Bettler, wenn er nachdenkt ...“ KUNZ wollte lieber ein Bettler bleiben, ein Bettler, der sorgfältig und kritisch nachdenkt und in diesem Nachdenken beschenkt wird von der ungeheuren Fülle des Begegnenden. Darin liegt ein stilles Glück – „der primäre Sinn und die spezifische Befriedigung des Erkennens“ liegt in der „geistigen Bereicherung des Menschen“²⁰.

- ¹ H. Kunz: Über den Sinn und die Grenzen des psychologischen Erkennens, Stuttgart 1957, S. 19.
- ² ebenda, S. 38.
- ³ H.G. Gadamer: Wahrheit und Methode, Tübingen 1965, S. 329.
- ⁴ H. Kunz: Über den Sinn und die Grenzen des psychologischen Erkennens, Stuttgart 1957, S. 57.
- ⁵ H. Kunz: Die eine Welt und die Weisen des In-der-Welt-seins. Psyche 16 (1962/63).
- ⁶ M. Heidegger: Sein und Zeit. Tübingen 1986, S. 206.
- ⁷ H. Kunz: Die anthropologische Bedeutung der Phantasie, Bd. II. Basel 1946, S. 214.
- ⁸ M. Heidegger: Sein und Zeit, S. 38.
- ⁹ H. Kunz: Die anthropologische Bedeutung der Phantasie. Bd.II, S. 72.
- ¹⁰ H. Kunz aus dem Nachlass: Vorwort zu Die Endlichkeit des Menschen. A20.
- ¹¹ H. Kunz: Die Frage nach der Natur des Menschen. Psyche 17 (1963).
- ¹² M. Scheler: Die Stellung des Menschen im Kosmos. Bonn 1991, S.9.
- ¹³ H. Kunz: Die anthropologische Bedeutung der Phantasie, Bd.II. Basel 1946, S.4f.
- ¹⁴ H. Kunz: Die Psychoanalyse als Symptom einer Wandlung im Selbstverständnis des Menschen. Zentralblatt für Psychotherapie Bd.4 (1931).

- ¹⁵ H. Kunz: Die Erweiterung des Menschenbildes in der Psychoanalyse Sigmund Freuds. In: H.-G. Gadamer und P. Vogler: Neue Anthropologie. Bd. 6, Stuttgart 1974.
- ¹⁶ Die Erweiterung des Menschenbildes in der Psychoanalyse Sigmund Freuds. A.a.O., S. 45.
- ¹⁷ Beide Schriften neu aufgelegt in: H. Kunz: Aggressivität, Zärtlichkeit und Sexualität. Frauenfeld 2004.
- ¹⁸ A. Holzhey: Das Subjekt in der Kur. Wien 2002.
- ¹⁹ H. Kunz: Die latente Anthropologie der Psychoanalyse. Schweizerische Zeitschrift für Psychologie XV (1956), S.95. Neu in: H. Kunz: Grundfragen der psychoanalytischen Anthropologie. Göttingen 1975.
- ²⁰ H. Kunz: Über den Sinn und die Grenzen des psychologischen Erkennens.Aa.a.O., S.33.



Resümees

Befreiende Gewalt? Zur Problematik eines Motivs in Heimito von Doderers *Strudlhofstiege*

Forumsvortrag von PD Dr. phil. Charles de Roche vom 4. November 2004

38 *David Bürgi*

Im 1951 publizierten Roman *Die Strudlhofstiege oder Melzer und die Tiefe der Jahre* – er ist im Wien von 1910 und 1925 angesiedelt – steht nicht das für die damalige Zeit aktuelle Thema von Opfer oder Tätersein im Zentrum; Doderer knüpft mit diesem Roman an die Tradition des Entwicklungsromanes des 19. Jahrhunderts an, an die erzählerische Entfaltung der, nach wie vor möglichen, individuellen Erfüllung der Biographie. Diese Möglichkeit individuellen Glücks, in der *Strudlhofstiege* wird Melzer frei für die Liebe, trägt eine Variation eines Motivs bei Doderer vor, des Motivs der in der Regel katastrophale Züge tragenden Selbstbegegnung des zentralen Charakters. Selbstbegegnung bedeutet für Melzer im Jahre 1925 Begegnung mit der eigenen Geschichte in der Person von Mary K., einer reifen, mütterlichen Frau, der gegenüber er sich schuldig gemacht hatte, weil ihm 15 Jahre zuvor der Mut fehlte, ihre Liebe zu erwidern. Innerlich blieb er über die Jahre in der Position gefangen, die ihm gleichsam die Entscheidung für die Liebe zu einer reifen Frau, wie Doderer schreibt, als Selbstvernichtung erscheinen liess „und“, fährt er fort, „wir wagen nicht ... ein genaues Gegenteil zu behaupten, nämlich: [als] Selbstbefreiung“. Hier klingt die im Motiv der befreienden Gewalt liegende Ambivalenz, dieses Ineins von Vernichtung und Befreiung, an, denn Selbstvernichtung und Selbstbefreiung ist anderes als ein Stirb und Werde. Auf der Ebene der Romanhandlung geht es offenbar um eine existentielle Schuld, die die innere Geschichte Melzers fortschreibt. Diese Schuldgeschichte wird erst in einem gewaltsam von aussen an den Helden herantretenden, seine Befangenheiten lösenden schicksalshaften Ereignis aufgebrochen und neu geschrieben: Mary K. wird von der Strassenbahn das rechte Bein abgefahren, als sich Melzer und die ihm unschuldig jungfräulich erscheinende Thea Rokitzer gerade bei einem Rendezvous verpasst hatten und erst durch dieses katastrophale Ereignis, beide leisten dem Opfer erste Hilfe und werden dabei von Blut bespritzt, recht eigentlich zusammengeführt werden. „...die Gewalt des Ereignisses befreit ihn [Melzer] von der Schuld seines Lebens, aber so, dass sich in der Befreiung jene Schuld erst als der tragende Untergrund dieses Lebens zeigt.

Das Mittel und Milieu dieser Befreiung aber, Marys Blut, löst zugleich den Bann der Unberührbarkeit, dem Melzers Liebe zu Thea unterlag: das Bad im Blute der mütterlichen Frau, deren Leben sie retten, macht die kindlichen Liebenden fähig zur Berührung, gibt ihnen die Sprache und das Handeln zurück.“(de Roche)

Dieses gewaltsame Ereignis ist auf einer irisierenden Grenze von Innen und Aussen, Psyche und Schicksal angesiedelt. Doderer selber schildert den Vorfall folgendermassen: „Damit aber, dass sie [Melzer und Thea] nun nebeneinander im Blute knieten, war, nach dem Stoss der Katastrophe, schon eine verhältnismässig stabile Lage eingetreten. Der Treffer sass. Lag still. Das Ereignis wurde zu einer Art von Einrichtung, mit der man sich einrichten musste. Es waren jene Sekunden, in welchen eine Tatsache es vor unseren Augen erst eigentlich wird, nachdem sie bereits vollzogen.“ Offenbar meint dieser Umschlag von Ereignis in Einrichtung anderes als blosses Sinnentnahme oder Sinnverleihung – nicht umsonst sprach Doderer an anderen Orten von Fatologie: dieser Umschlag prägt das Schicksal, er ist ein Verhängnis, ein Fatum, das neue Umstände schafft, um welche sich das Leben zu arrangieren hat.

Das Vordergründige der Befreiung, die sich durch die Gewalt vollzieht, liegt auf offener Hand: Das Widerfahrnis befreit Melzer und Thea von ihrer je eigenen wie gegenseitigen Befangenheit. Das mit Schuld verhängte mütterliche Frauenbild geht bei Melzer in Blut unter, wird schuldlos geopfert; das Widerfahrnis erhält für Melzer die Gestalt des erlösenden Opfers. Dass aber nicht bloss das Bild in Blut untergeht, sondern faktisch Mary K. ihr Bein verliert, lässt Zweifel aufkommen, ob ein solches Opfer wirklich von Schuld erlösen kann. Thea wird befreit in diesem Bad von Blut, weil sie im auftauchenden gemeinsamen Wir ihre Unschuld verliert, die, wie de Roche sagt, in der „spezifischen Unberührbarkeit, in ihrer monströsen Unerfahrenheit und Unwissenheit“ liegt. Jetzt weiss sie um ihre gegenseitige Liebe, jetzt verweigert sie sich nicht mehr der Schuld, die wir Menschen in gegenseitigen Verhältnissen voneinander eingehen.

Was sich auf der Ebene der Romanhandlung als eine in der Gewalt möglich gewordene Wandlung existentieller Schuld zeigt, verweist zugleich, wie de Roche

39



40 nachweist, auf eine anthropologische und auf eine poetologische Grundkonzeption Doderers; es weist zurück auf das in der Zeitlichkeit der menschlichen Existenz gegründete Schuldverhältnis: Die Gegenwart schuldet sich immer der Vergangenheit, kann aber nur im Schuld zeigenden Bruch mit ihr das sein, was sie ist. Der Gegenwart schaffende Bruch mit der Vergangenheit macht die existentielle, gleichsam im Leben angesammelte Schuld sichtbar; er (er-)zeugt diese Schuld aber nicht, bleibt vielmehr als Akt des Lebens im prekären Stand der Unschuld. Ohne Gewalt ist dieser Bruch nicht möglich, Gewalt in der Form der Durchbrechung des geschichtlich bedingten, das Leben festlegenden, zeitlich-generativen Schuldzusammenhangs. Darin liegt aber auch das potentiell Befreiende der Gewalt; im Medium der Gewalt nur kann sich die Unschuld ihren Raum schaffen. Die Unschuld hebt jene geschichtliche Schuld nicht auf, überwindet sie nicht, sie will sie auch nicht negieren. Der Akt der Unschuld ist gewissermaßen ein Trotzdem, ein unschuldig beginnendes trotz dieses das Leben verunmöglichenden geschichtlichen Schuldzusammenhangs: in diesem Trotzdem unterschlägt sie diese Schuld nicht sondern sie zeigt sie. Bei Doderer heisst es: „Das Leben hat den Bruch mit allem Gewesenen ständig zur Voraussetzung. Diese Bruchstelle läuft splitternd durch die Zeit, und nur dann gibt es Gegenwart.“ Das Vergessenkönnen, der Bruch mit dem Gewesenen, bildet eine nicht hinreichende Bedingung für die Möglichkeit der Gegenwart: Gegenwart ist dem Menschen immer Vergegenwärtigung, die in Form der *mémoire involontaire* (Proust) oder des Verhängnisses des Verdrängten (Freud) im und mit dem Menschen geschieht. Als solche durchbricht und zerbricht sie das, was der Mensch von sich und der Situation weiss und denkt, und ermöglicht so aber zugleich eine besondere Art der Selbstbegegnung. Das erinnernde Gewahrwerden seiner selbst treibt im Anspruch nach geglückter Selbstzuwendung ein unauf lösliches Schuldverhältnis hervor, ist man doch, zeitlich formuliert, immer ein Anderer als der man war. „Verhält es sich so“, meint de Roche, „dann ist jenes Schuldgefühl gegenüber der Vergangenheit, das die Psyche von Doderers Helden durchgängig kennzeichnet, weniger die Folge einer konkreten

Verschuldung gegenüber diesen und jenen Instanzen – seien es auch die ödipal besetzten – als des uneinlösbaren Appells alles Vergangenen an das Gedächtnis – eines Appells, der gerade in seiner Uneinlösbarkeit die tiefenpsychologischen und ethisch-moralischen Schuldverhältnisse nach sich zieht und so, weit eher als deren Folge, ihre Bedingung darstellt. Die Wichtigkeit der ödipalen Instanzen für die Psyche der Figuren wird durch eine solche Betrachtungsweise nicht aufgehoben; aber sie präzisiert die Funktion der Eltern und ihrer psychischen Repräsentanten zu Stellvertretern des genealogischen Schemas der Zeit: jenes Schemas, gemäss welchem der vergangene Augenblick der Erzeuger des gegenwärtigen ist, dessen Überleben er bezeugen sollte, aber als der gegenwärtige, der er ist, nicht bezeugen kann. Dieses Schema und die ihm immanente Schuld, so meine These, ist als der aporetische Grund des Erzählens wie des Erzählten der letzte Grund der Schuldgeschichte von Doderers Figuren, und die Gewalt, die ihnen in der Selbstzuwendung widerfährt, ist die Gewalt des Kurzschlusses von Vergangenheit und Gegenwart, in dem ihr verborgenes Schuldverhältnis offenbar wird, indem es, *sit venia verbo*, explodiert.“

41



Aus- und Weiterbildung in daseinsanalytischer Psychotherapie

- 42 Grundsätzlich sind bei allen Veranstaltungen (ausser den internen) Gäste und Hörer willkommen, jedoch ist vorgängig eine Rücksprache mit den DozentInnen erwünscht. Diese Einladung richtet sich auch an Ärztinnen und Ärzte, die sich für die FMH-Weiterbildung in daseinsanalytischer Psychotherapie interessieren.

Zu den Aus- und Weiterbildungsveranstaltungen des DaS zählen auch die von der GAD organisierten Forums-Vorträge und Tages-Seminare.

Auskunft über die Ausbildung: info@daseinsanalyse.ch

Das Ausbildungscurriculum kann eingesehen werden unter:
www.daseinsanalyse.ch

Programm Sommersemester 2005

Ort der Ausbildungsveranstaltungen:
Gemeinschaftspraxis Sonneggstr. 82 8006 Zürich

Seminare

Donnerstag 31. März 7./ 14./ 21./ 28. April 12. Mai 2005 18.15 – 19.45 Uhr	Der Fokalsatz: Ein Kompass im analytischen Therapieprozess <i>Dr. phil. Peter Müller-Locher</i> Die Befolgung der analytischen Grundregel durch die Patientin und das Bemühen der Therapeutin um gleichschwebende Aufmerksamkeit kennzeichnen seit Freud die Aufgabe und die Haltung der beteiligten Akteure im analytischen Therapieprozess. Das derart zur Sprache gebrachte und der Aufmerk-
---	---

43 samkeit anvertraute "Material" eröffnet Landschaften, in denen man nur zu leicht vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sieht, geschweige denn Wege zur Orientierung finden kann. Auch die Sinnfrage: "Worum geht es der Patientin im eben Gesagten?" stösst zwar in eine notwendige Tiefe vor, die jedoch den Überblick oft erst recht erschwert.

Rolf Klüwer und Rudolf Lachauer haben mit ihren Konzepten des Fokalsatzes ein Orientierungsinstrument entworfen, welches nicht nur für die entsprechenden Fokaltherapien von wegweisender Bedeutung sein kann. Die Weiterführung mit Gedächtnisprotokollen der Teilnehmenden soll uns auch mit der "Handhabung" dieses Orientierungsinstrumentes näher vertraut machen. Den angemeldeten Interessentinnen und Interessenten wird bis zur ersten Sitzung elektronisch ein Gedächtnisprotokoll zugestellt. Neue Teilnehmende werden gebeten, zuvor die Unterlagen des ersten Kurses zu beziehen.

peter.mueller-locher@bluewin.ch

Grundbegriffe der hermeneutischen Daseinsanalyse

Dr. phil. Alice Holzhey-Kunz

Die hermeneutische Daseinsanalyse basiert einerseits auf psychoanalytischen Grundbegriffen, die wir daseinsanalytisch interpretieren, andererseits auf spezi-

Anmeldung:

Donnerstag
19./26. Mai
2./9./16./23. Juni '05
18.15 – 19.45 Uhr

fisch daseinsanalytischen Grundbegriffen, die sich aus Heideggers existenzialer Anthropologie in „Sein und Zeit“ gewinnen lassen. Das Seminar widmet sich letzteren. Vorgestellt und diskutiert werden Begriffe wie „existenziales Subjekt“, „ontologischer Einschluss“, „Hellhörigkeit“ sowie ein daseinsanalytisch-hermeneutischer Begriff seelischer Gesundheit und seelischen Leidens.

Anmeldung alice.holzhey@bluewin.ch

Donnerstag
31. März
14./ 28. April
19. Mai
9./ 23. Juni 2005
20.00 – 21.30 Uhr

Nachdenken über eine manualisierte psychoanalytische Behandlungstechnik von sogenannten Borderlinestörungen
*Dr. A. Holzhey, Dr. U. Jaenicke, Dr. D. Sichel,
 Dr. H. Schurter*

Weil sich der verstehende Zugang zur Psychopathologie eines Patienten/ einer Patientin direkt auf das therapeutische Vorgehen auswirkt, werden wir uns einleitend mit der Spaltung als jenem Abwehrmuster beschäftigen, welches die Borderlinesymptomatik ‚erzeugt‘ und für die besonderen Schwierigkeiten einer Psychotherapie mit diesen Menschen verantwortlich ist. Den folgenden Sitzungen liegt der Text eines Fallbeispiels einer „übertragungsfokussierten Psychotherapie“ nach Kernberg zugrunde. Wir werden uns mit den typischen Elementen dieses therapeutischen Vorgehens bekannt machen und sowohl



seine theoretischen Hintergründe wie das damit verfolgte therapeutische Ziel diskutieren. Der Text wird den TeilnehmerInnen vorgängig zugestellt.

jaenicke@mail.ch

Anmeldung

Interne Veranstaltungen

**Für die Präsentation schriftlicher
 Arbeiten reserviert**

Donnerstag
21. April
16. Juni 2005
20.00 – 21.30 Uhr

KandidatInnen-Sitzung

Donnerstag
26. Mai 2005
20.00 – 21.30 Uhr

Semesterschluss-Sitzung

Mit der Seminarleitung und den KandidatInnen

Donnerstag
30. Juni 2005
18.15 Uhr



Supervision

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

<i>Brander Franz, Dr. phil.</i>	<i>Asylstr. 80, 8032 Zürich</i>	<i>01 383 21 17</i>
<i>Dürr Karola, Dr. med.</i>	<i>Steinbrüchelstr. 14c, 8053 Zürich</i>	<i>01 350 24 26</i>
<i>Geiges Thomas, Dr. theol.</i>	<i>Alte Landstr. 111, 8700 Küsnacht</i>	<i>01 910 95 00</i>
<i>Holzhey 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>Oriesek Esther, Dr. phil.</i>	<i>Josefstr. 104, 8005 Zürich</i>	<i>01 261 55 89</i>
<i>Schumacher Adrian, Dr. phil.</i>	<i>Neuweilerstr. 110, 4054 Basel</i>	<i>079 358 99 43</i>
<i>Sichel Daniela, Dr. phil.</i>	<i>Hofackerstr.42, 8032 Zürich</i>	<i>01 383 17 92</i>

Mitteilungen aus dem Daseinsanalytischen Seminar

Ordentliche Jahresversammlung des DaS

47

Die diesjährige Jahresversammlung findet am 17. März 2005 um 19.00 Uhr wie gewohnt in der Rosa-Gutknecht-Stube, Helferei Grossmünster, Kirchgasse 13, 8001 Zürich statt. Die Mitglieder des DaS erhalten dazu eine separate Einladung.

Diplomierung

Frau lic. phil. *Brigit Jerg* hat nach bestandener Prüfung das Diplom als daseinsanalytische Psychotherapeutin erhalten.

Rücktritte aus der Seminarleitung und Wahlvorschlag

Herr Dr. med. *Hansruedi Schurter* und Frau *Barbara Kamer* haben ihren Rücktritt aus der Seminarleitung zum Zeitpunkt der Jahresversammlung vom 17.3.2005 erklärt. Zur Wahl in die Seminarleitung wird Herr lic. phil. *David Bürgi* vorgeschlagen.

Aufnahme des Daseinsanalytischen Seminars in die International Federation of Psychoanalytic Societies (IFPS)

Wie im letzten Jahresbericht (publiziert im Bulletin 2004.2) mitgeteilt, hat sich das Daseinsanalytische Seminar um Aufnahme in die *International Federation of Psychoanalytic Societies (IFPS)* beworben. Die IFPS ist eine in den 1960er Jahren von namhaften nationalen psychoanalytischen Gesellschaften gegründete Vereinigung, welche sich für einen Pluralismus und eine freie Diskussion innerhalb der auf Freuds Erkenntnissen basierenden psychoanalytischen Bewegung einsetzt und in zwei- bis vierjährigen Abständen internationale Kongresse durchführt: Das *XIIIth International Forum of Psychoanalysis* hat im vergangenen August in Brasilien stattgefunden; das nächste ist für die Zeit vom 25.-28. Mai 2006 in Rom geplant.

Der IFPS gehören Institutionen an, die eine psychoanalytische Ausbildung anbieten, welche hinsichtlich Inhalt und Qualität den von der IFPS statuarisch festgelegten Bedingungen entspricht. Wir freuen uns sehr, dass das DaS im August 2004 vom Vorstand der IFPS *einstimmig* als neues Mitglied aufgenommen worden ist. Die Aufnahme erfolgte aufgrund von Gutachten, welche Dr. Klaus Hoffmann (Reichenau) und Prof. Michael Ermann (München), beides Vorstandsmitglieder des IFPS, erstellt hatten.



Resümees

Zu den Seminaren im SS und WS 04/05: Übertragung und Gegenübertragung

48 *Barbara Kamer*

Wie in jeder menschlichen Beziehung stellen sich auch in der therapeutischen Beziehung zwischen Analytikern und Patienten unweigerlich Übertragungs- und Gegenübertragungsphänomene ein. Diese standen in den beiden letzten Semestern in einem Seminar im Zentrum, wobei im ersten Teil mehr eine theoretische Auseinandersetzung mit dem Thema im Vordergrund stand, während im zweiten Teil verschiedene Aspekte aus dem therapeutischen Alltag zur Sprache kamen.

Anhand der bekannten Textstellen Freuds (Dora: Bruchstücke einer Hysterie-Analyse, 1905; Bemerkungen über die Übertragungsliebe, 1915) wurde herausgearbeitet, dass für Freud in der Übertragung das unbewusste ödipale Begehren des Patienten, als Neuauflage des kindlichen Ur-Konfliktes, in seinen aktuellen Gefühlen dem Analytiker gegenüber sichtbar wurde. Neben dem Traum wurden somit die Übertragungsphänomene zu jenem Ort, an dem sich die Neurosen manifestieren, aber auch zum einzigen Ort, an dem sie durchgearbeitet werden können („dass gerade sie uns den unschätzbaren Dienst erweisen, die verborgenen und vergessenen Liebesregungen der Kranken aktuell und manifest zu machen, denn schliesslich kann niemand „in effigie“ oder „in absentia“ erschlagen werden“ 1912 b). Das unbewusste Begehren des Patienten verschaffe sich in vermeintlich spontanen Wiederholungen immer wieder neu seinen Platz, und deshalb gelte es, diese unablässig erneut zu erinnern (bewusst zu machen) und durchzuarbeiten (anzuerkennen, dass sie eigentlich zu einer früheren Lebensphase gehören und auf deren Erfüllung in der Gegenwart zu verzichten). Übertragung ist so als „Anachronismus in der Zeit“ (Greenson) konzipiert, als Verschiebung von Gefühlen, die letztlich nichts mit der aktuellen, therapeutischen Situation zu tun haben, sondern den früheren Bezugspersonen gelten.

Da Analytiker die unvermeidlichen ödipalen Konflikte durchgearbeitet haben sollten, wurden damals Gegenübertragungsphänomene nur als unaufgelöste Konflikte der Analytiker wahrgenommen und als hinderlich für die freischwebende Aufmerksamkeit des Therapeuten verstanden.

Freuds Konzepte hatte Medard Boss bekanntlich massiv kritisiert. Für ihn war es eindeutig, dass die analytische Situation so reich an Gewährung und Versagung zugleich sei, dass die Liebes- oder Hassgefühle eines Patienten dem Analytiker gegenüber ausschliesslich durch die aktuelle therapeutische Beziehung bedingt seien. Es gäbe auch keine kindlichen Gefühle, die wiederholt oder verschoben worden seien, sondern der Patient zeige bloss, wie sehr er in seiner Reifung behindert worden sei und verrate „eine Unbeweglichkeit und Steckenbleiben bei ein und demselben Menschsein“. Deshalb sei es unmöglich von Übertragung zu reden, weil die Gefühle des Patienten nicht eigentlich den Eltern gelten würden, sondern noch „infantil und verborgen“ seien, weil der „unfreie“ Patient noch nicht die vollen Möglichkeiten seines Menschseins ergreifen könne.

Die heutige Daseinsanalyse hat sich von dem Defizitmodell im Denken von Boss entfernt und hat die Konflikte um die ontologischen Grundbedingungen des menschlichen Daseins in den Mittelpunkt ihres Interesses gerückt. Dadurch können jetzt auch Übertragungsphänomene in einem anderen Licht gesehen werden. Auch in unserer daseinsanalytischen Auffassung kommen, wie in der Psychoanalyse, im Übertragungsgeschehen verborgene Wünsche der Patienten zum Vorschein, sie betreffen allerdings nicht nur ödipale Wünsche, sondern verweisen immer wieder in verschiedenster Form auf die schwierigen ontologischen Bedingungen des Daseins. Sie zielen letztlich alle auf den für den Patienten als erfüllbar geltenden Wunsch nach der Entlastung von den ihn so belastenden Seinsbedingungen. Die Erfüllung dieses Wunsches, die sowohl in der Übertragung als auch ausserhalb der Therapie immer wieder neu gesucht wird, erweist sich stets wieder schmerzhaft als Illusion, dennoch wird der Wunsch nach der Erfüllung nicht aufgegeben, da dieser Wunsch in immer neuen konkreten, ontischen Situationen erfahren wird und dabei die ontologische Dimension gar nicht Betracht gezogen wird. Der Wiederholungscharakter neurotischer Phänomene hat hier seine Wurzel. Dass es in der Auseinandersetzung mit konkretontischem Geschehen auch immer um eine ontologische Auseinandersetzung geht, ist dem



Aus dem Traumseminar des Wintersemesters 04/05 Uta Jaenicke und Daniela Sichel

50 Patienten zunächst einmal verborgen. Wenn ihm dies aber im Verlauf des therapeutischen Prozesses bewusst wird, wird es ihm hoffentlich auch möglich sein, das Beharren auf der Erfüllung seines unmöglichen Wunsches aufzugeben und sich den tatsächlich vorhandenen Möglichkeiten seines Lebens zuzuwenden.

Diese Auffassung von Übertragung weitet Freuds Konzept ins Grundsätzlich-Allgemeine aus. Es ist nicht nur die ödipale Konstellation, die jeden unausweichlich in Konflikte bringt, sondern auch zum Beispiel das Spannungsverhältnis von Jemeinigsein- und Miteinanderseinmüssen, von Handelnmüssen und Schuldigwerden, usw. Welche ontologischen Grundbedingungen dem Patienten zur Zeit besonders zu schaffen machen, darauf verweisen die jeweiligen Übertragungsphänomene.

Der zweite Teil des Seminars befasste sich dann mehr mit den praxisrelevanten Aspekten einer daseinsanalytischen Auffassung von Übertragung anhand kurzer Fallsequenzen. Im Agieren oder in der Regression wird der Widerstand gegen das Aufgeben illusionärer Wünsche nach Seinsentlastung manifest; es wird so gehandelt, als ob es dennoch möglich sei, den eigenen Wunsch durchzusetzen – z. B. nichts in Sprache zu fassen oder nicht als Erwachsener leben zu müssen. Dabei handelt es sich um aktuelle Wünsche, die zwar ihren Ursprung in der Kindheit haben können, aber nicht wie bei Freud dort verortet werden können.

Aber nicht nur der Patient ist diesen unkomfortablen Seinsbedingungen ausgesetzt, dasselbe gilt auch für die Analytiker. Das heisst, dass er oder sie sich ebenfalls nicht der grundlegenden Unsicherheit menschlicher Beziehungen entziehen kann. Missverständnisse, Fehldeutungen, Unzulänglichkeiten aller Art sind darum leider auch immer wieder Begleiter jedes therapeutischen Prozesses. Sie mögen sich hoffentlich nicht all zu oft als destruktiv erweisen, aber die heilsame Rückbesinnung auf die fragile Natur jedes menschlichen Zusammenseins sollte es dem Analytiker, der Analytikerin möglich machen auf Allmachtsphantasien zu verzichten und sei es nur, dass er oder sie bei Fragen zur richtigen Handhabung von Übertragungsphänomenen kritisch bleibt und vorschnelle Vereinfachungen des komplexen Geschehens zu durchschauen versucht.

Uta Jaenicke

Zwei Hauptthemen haben uns im Traumseminar dieses Wintersemesters beschäftigt. Das erste betraf Freuds wichtigste Grundannahme seiner Traumauslegung, die lautet, dass Träume immer im Zusammenhang mit aktuell bewegenden Gedanken oder Erfahrungen des Vortages stehen und als Auslöser für den Traum aufspürbar sind. In der von Medard Boss begründeten daseinsanalytischen Traumauslegungspraxis wurde dieser Gesichtspunkt als irrelevant vernachlässigt (wenn auch das Faktum nicht bestritten wurde). Zu Unrecht! Wir konnten an verschiedenen Traumbeispielen sehen, wie hilfreich es für die Auslegung eines Traums sein kann, wenn dem Träumer dazu die entsprechenden Zusammenhänge aus dem Wachleben einfallen. Der Traum lässt sich dann als Illustration einer stimmungsmässigen Auseinandersetzung mit einer aktuellen Problematik auslegen. Er handelt allerdings zugleich auch von etwas Grundsätzlichem, nämlich einer Auseinandersetzung mit einer existentiellen Problematik. Diese erscheint im Wachen und im Träumen je anders verkörpert: Die Traumerfahrung beleuchtet und illustriert, was in der problematischen Wach-erfahrung als grundsätzliche existentielle Frage derzeit angeht; und die entsprechende Wach-erfahrung grenzt ein auf die hier und jetzt relevanten Bedeutungs- und Verweisungszusammenhänge der Traumphänomene und damit auf die derzeit aktuelle persönliche Sicht und Erfahrung des Träumers.

Zur Veranschaulichung eignet sich ein ganz kurzer, in seiner scheinbaren Banalität rätselhafter Traum, dessen Auslegung sich aus der Wachproblematik, so wie sie im Verlauf der Therapiestunde, in der der Traum erzählt wurde, zur Sprache kam, fast von selbst ergab:

Die Patientin schildert in der Therapiestunde anhand verschiedener Beispiele, wie eingengt und festgenagelt sie sich in der Beziehung mit ihrem sehr kontrollierenden, dominanten Freund erlebt. Vor allem quäle es sie, wenn er sie wegen ihrer früheren sexuellen Erfahrungen (zu denen sie selbst auch nicht stehen kann) unter Druck setze, alles genau wissen wolle und dann deswegen ausraste. Sie lüge dann viel, um sich seiner Inquisition zu entziehen, dies helfe aber nichts, weil



52 er dann weiter insistiere und auch merke, wenn sie sich widerspreche. Weil sie nicht mehr wisse, was sie ihm erzählt habe und was nicht, habe sie dauernd Angst, sich zu verraten, vor allem falls sie im Schlaf reden würde. Einmal sei sie laut lachend aufgewacht und der Freund habe gefragt, was sie denn Lustiges geträumt habe. „Ein Fisch ist heruntergefallen, das war unglaublich lustig“, habe sie geantwortet. Sie habe selbst überhaupt nichts verstanden, schon gar nicht, warum ihr das so lustig vorgekommen sei. Auf die Frage der Therapeutin, von wo der Fisch denn heruntergefallen sei, vielleicht aus einem Eimer? erzählt sie den Traum genau:

„Ich stehe in einem Boot, von hinter mir gleitet ein Fisch, der irgendwo herausgefallen ist, auf dem Boden des Bootes nach vorn, dieses Gleiten finde ich so unglaublich lustig.“

Therapeutin: „Der Fisch gleitet leicht und wendig wie im Wasser, obwohl er auf dem trockenen Boden doch festkleben und nach Luft japsen, wild um sich schlagen müsste. Das ist natürlich sehr erstaunlich und erleichternd - darum erheiternd. Wann haben Sie das geträumt?“

Träumerin: „Das war in der Zeit, als mein Freund mich so unter Druck setzte.“

Therapeutin: „Der Fisch ist entkommen und fühlt sich anscheinend frei, sogar unter diesen Umständen der Unfreiheit (im Boot gefangen, nicht frei im Wasser). Dieser Traum legt nahe, dass Ihnen aufgegangen ist: auch unter widrigsten Umständen ist wenigstens zeitweilig ein herrlich freies Entgleitenkönnen möglich. Konkret, dass Sie dem Freund, der sie behaften will, wie ein glitschiger Fisch entgleiten könnten. (In ontologischer Perspektive: dass trotz festlegendem Schicksal – dem eigenen „Geworfensein“ - Freiheit und Bewegung möglich ist).

Nach längerem Gespräch kommt sie am Ende der Stunde zum Schluss, dass sie sich ihrem Freund doch einmal stellen müsse, nicht immer fliehen dürfe.

Therapeutin: „Aha, jetzt scheint eine andere Seite des Entgleitenkönnens auf – hier bedeutet es Flucht vor notwendiger Verantwortung und ‚Stellungnahme‘.“

Durch die Beschäftigung mit dem Traum kann zur Sprache kommen, dass die Patientin in vielen Lebensbezügen von der Frage betroffen ist, ob sie Druck als

unvermeidlich akzeptieren und aushalten muss, oder ob sie den Versuch wagen kann, sich zu entziehen, oder gar den Mut aufbringen müsste, Widerstand zu leisten. Üblicherweise ist ihre Antwort: „Das muss ich halt aushalten, ich kann (und will) mich nicht wehren“. Nach meiner Auffassung spiegelt der Traum wider, was die Patientin insgeheim beschäftigt und wie es sie beschäftigt:

Am Vortag muss ihr stimmungsmässig als ausserordentlich entlastend und erheiternd aufgegangen sein, dass es möglich ist, sich fischhaft Druck zu entziehen. Das wiederum war die Voraussetzung dafür, dass sie in der Therapiestunde auch in Betracht ziehen konnte, sich dem Druck zu widersetzen.

Das zweite Hauptthema unseres Seminars galt der Frage, wie sich solche Veränderungen in der Auseinandersetzung mit einer Problematik im Verlauf eines Therapieprozesses in den Träumen widerspiegeln. Anhand von Therapiesequenzen und den dazugehörigen Träumen konnten wir zeigen, dass Träume als exemplarische Indikatoren für Entwicklungen innerhalb eines therapeutischen Verlaufs zu sehen sind, weil sie die derzeit relevanteste Thematik zur Sprache bringen und weil sich therapeutisch induzierte Veränderungen in Bezug auf die Thematik in spezifischen Veränderungen der Träume zeigen.

Vorstand der GAD

54	Vorstand	Dr. phil. Franz Brander Dr. med. Toni Brühlmann lic. phil. David Bürgi lic. phil. Barbara Handwerker Küchenhoff Dr. phil. Alice Holzhey Prof. Dr. phil. Helmuth Holzhey lic. phil. Doris Lier Dr. med. Dr. phil. Daniel Strassberg
	Präsidentin	Dr. phil. Alice Holzhey Zollikerstr. 195 8008 Zürich 044 422 11 17 alice.holzhey@bluewin.ch
	Quästor	lic. phil. David Bürgi Kirchgasse 4 8500 Frauenfeld davidbuergi@freesurf.ch
	Aktuar	Dr. phil. Franz Brander Asylstr. 80 8032 Zürich 044 383 21 17 fnbrander@bluewin.ch
	Homepage	www.gad-das.ch



Daseinsanalytisches Seminar DaS

	Dr. med. Karola Dürr Barbara Halbheer Dr. phil. Alice Holzhey Dr. med. Uta Jaenicke Dr. phil. Daniela Sichel Imthurn	Seminarleitung	55
	Dr. med. Uta Jaenicke jaenicke@mails.ch	Vorsitz	
	Dr. phil. Alice Holzhey alice.holzhey@bluewin.ch Sonneggstrasse 82 8006 Zürich		
	Barbara Halbheer Attenhoferstrasse 17 8032 Zürich bhalbheer@freesurf.ch	Quästorin	
	info@daseinsanalyse.ch	Auskunft zur Ausbildung	
	www.daseinsanalyse.ch	Homepage	
	Dr. med. Perikles Kastrinidis Frankengasse 6, 8001 Zürich 044 251 73 81 perikles.kastrinidis@daseinsanalyse.ch	Therapievermitt- lungsstelle	

**Beitrittserklärung zur Gesellschaft für
hermeneutische Anthropologie und
Daseinsanalyse
(GAD)**

56 **Name:**.....

Vorname(n):.....

Titel / Beruf:.....

Adresse:.....

PLZ, Ort:.....

Zu meiner Information wünsche ich die Statuten und das Leitbild der GAD

Ort/Datum:.....

Unterschrift:.....

Einsenden an:

Sekretariat

Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse

Asylstr.80

8032 Zürich

Oder

E-mail: fnbrander@bluewin.ch