



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.