



Bulletin

2008.1

Editorial	1
Veranstaltungen	3
Beiträge	12
Vorstand GAD	36
Aus- und Weiterbildung DaS	37
Programm SS 2008	39
Beiträge	45
Leitung DaS	63

Redaktionsschluss für das Bulletin 2008.2 ist am 15. Juli 2008.

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

Für das DaS an lic. phil. David Bürgi, Dorfstr. 10,
8560 Märstetten, davidbuergi@freesurf.ch

Editorial

Alice Holzhey

1

Das Selbst als Experiment – so das Thema der kommenden Tagung vom 8. März. Es bildet den Abschluss und zugleich einen Kontrapunkt zum bisherigen Leitthema *Aus Erfahrung lernen*. Warum ein Kontrapunkt? Dass wir Menschen jene Lebewesen sind, die aus Erfahrung zu lernen vermögen, lässt sich auch auf das eigene Selbst beziehen: Wir lernen aus den Erfahrungen, die wir mit anderen und mit uns selber machen, wer wir selber sind. Grundsätzlich gehört es zur Erfahrung, über einen Sachverhalt belehrt zu werden. Das gilt auch vom *Experiment*, das heisst von einer methodisch geregelten Erfahrung, die nachprüfbar ist und darum als „wissenschaftlich“ gelten kann. Der Titel „Das Selbst als Experiment“ ist aber nicht auf humangenetische Forschungen bezogen, die an den biologischen Grundlagen des menschlichen Selbst herumlaborieren. Nicht die Wissenschaft steht hier zur Debatte, sondern der moderne Mensch selber, also im Prinzip jeder Einzelne, der heute – so mindestens die spannende These dieser Tagung – dank neuer Medien und Technologien etwas realisieren kann, von dem die Menschen früher nur träumen konnten: das eigene Selbst – wer ich bin – selber zu modellieren, sich nicht mehr – wie das gängige Wort von der „Selbstfindung“ suggeriert – zu *finden*, sondern sich zu *erfinden*.

Dazu fällt mir die letzte Strophe eines Gedichtes von Ellen West ein, die uns Ludwig Binswanger in seiner berühmten Fallstudie zu dieser Patientin überliefert hat. Sie lautet: „Schöpfer, Schöpfer, nimm mich zurück! Schaff mich ein zweites Mal und schaff mich besser!“ Ellen West hat sich aus der Verzweiflung heraus umgebracht, sich selber in ihrem So-sein nicht akzeptieren, sich aber auch nicht neu erschaffen zu können. Ihre verzweifelte Anflehung des Schöpfers macht deutlich, welche Attraktion von der Vorstellung ausgehen muss, dass man heute dank neuer Medien und neuer Technologien in der Lage sei, sich neu zu erschaffen. Hat Ellen West nur zu früh gelebt, hätte sie heute die Mittel, um sich ihren Wunsch zu erfüllen? Nun: der Titel der Tagung sagt nichts darüber aus, ob das Experiment mit dem eigenen Selbst gelingt oder ob es scheitert – anders gewen-

- 2 det: ob das heute möglich gewordene Experimentieren mit dem eigenen Selbst einen grundlegenden Wandel im menschlichen Selbstverständnis anzeigt, oder ob es doch wieder zur uralten Erfahrung zurückführt, dass man sich selbst nicht entkommt.

Die Forums-Vorträge des kommenden Semesters stehen unter dem Leitthema *Die Lesbarkeit des Seelischen*. Auch hier geht es um Erfahrung, jetzt aber spezifiziert um *hermeneutische Erfahrung*. Es wird unterstellt, dass seelische Phänomene gelesen werden müssen, um erfahrbar zu werden. Wenn Sie Titel und abstracts der in diesem Bulletin angekündigten Vorträge vergleichen, entdecken Sie drei konträre Standpunkte. Die ersten beiden Vorträge stellen die Frage, *wie* das Seelische zu lesen sei und kommen auf gegensätzliche Antworten: mittels *Metaphern* und also geisteswissenschaftlich-hermeneutisch hier (Doris Lier am 3. April), mittels *Zahlen* und also naturwissenschaftlich-messend dort (Wolfgang Marx am 8. Mai). Der dritte Vortrag stellt indirekt beide Zugänge in Frage, indem er von einer grundsätzlichen *Unlesbarkeit* des Seelischen ausgeht (Philipp Stoellger am 3. Juli).

Ich hoffe, dass mit diesen Hinweisen auch Ihr Interesse für das kommende Programm der GAD geweckt worden ist!

Veranstaltungen der GAD

Gemeinsames Tagesseminar von GAD
und PSZ Psychoanalytisches Seminar Zürich
Das Selbst als Experiment

Samstag
8. März 2008
09.30 – 15.30 Uhr

3

Helferei Grossmünster, Kirchgasse 13, 8001 Zürich

Ort

Das Selbst – das Bild, das eine Person von sich hat – gilt in der Philosophie und in der Psychoanalyse als unveräusserlicher Kern der Identität. Zwar ist die Rede „Das Ich ist ein Anderer“ in aller Munde, doch in der täglichen Praxis scheint der Schutz des „wahren Selbst“ noch oberste Priorität zu haben.

Doch neue Medien und neue Technologien eröffnen heute die Möglichkeit, mit dem Selbst zu spielen und die Identität laufend zu modifizieren. Jede(r) kann sich im Internet eine (sexuelle) Identität nach Belieben zulegen und sich mit Hilfe der Schönheitschirurgie einen Körper nach eigenen Vorstellungen formen lassen.

Kann die Philosophie auf diese neuen Herausforderungen reagieren, ohne sogleich in Kulturpessimismus zu verfallen? Findet die Psychoanalyse einen Umgang mit diesen Phänomenen jenseits von Pathologisierung und blossem Zeitgeist-Surfen?

Programm

- 9.00** Öffnung der Tageskasse
- 9.30** *Begrüßung*
Daniel Strassberg
- 9.45** *Das Selbst als Experiment*
Carlo Strenger
- 10.35** Kaffeepause
- 11.00** Klinisches Korreferat Doris Lier
Kommentar Carlo Strenger
Diskussion
- 12.00** Mittagspause
- 13.15** *Das Selbst, und das Andere nicht
Über kulturellen Narzissmus und politischen
Beuteverzicht*
Robert Pfaller
- 14.05** Pause
- 14.20** Klinisches Korreferat Olaf Knellisen
Kommentar Robert Pfaller
Diskussion
- 15.30** Ende der Tagung

Daniel Strassberg
Weinbergstr. 145
8006 Zürich
oder
dastrass@swissonline.ch

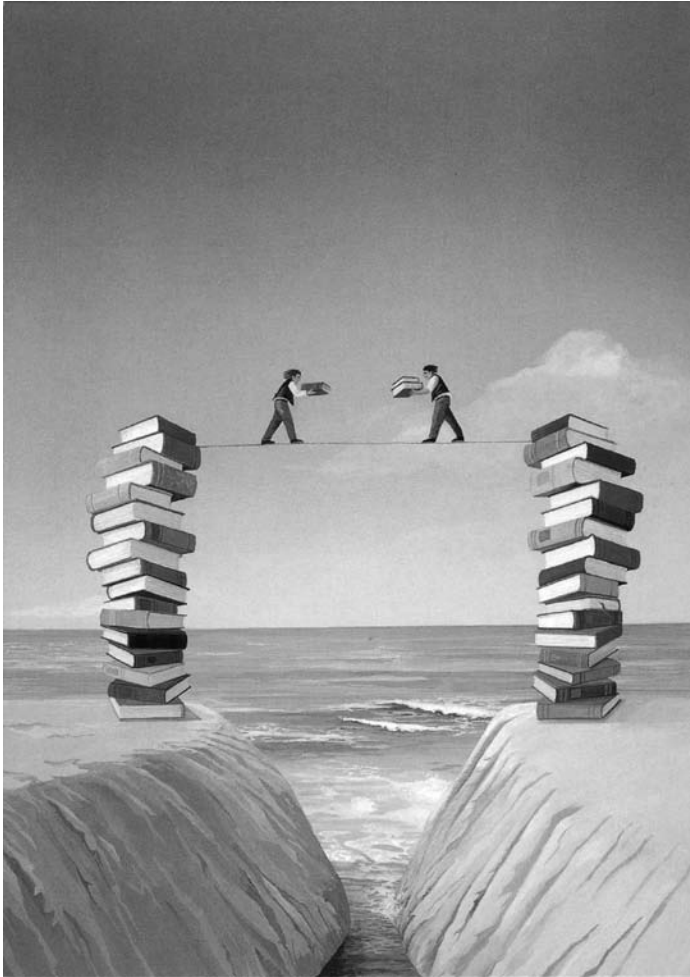
Anmeldung

5

Mitglieder von GAD, PSZ und TeilnehmerInnen
des Lehrgangs Fr. 120.-, Nichtmitglieder Fr. 150.-
zu zahlen an der Tageskasse.
In der Mittagspause gibt es Sandwiches zu kaufen.

Eintritt

6



Soizick Meister, "Bücher-Seiltanz"

Forum

Leitthema: Die Lesbarkeit der Seelischen

Öffentliche Abendvorträge

7

Kulturhaus Helferei
Breitingersaal, Kirchgasse 13, 8001 Zürich

Ort

Die Vorträge sind für Mitglieder gratis,
Nichtmitglieder zahlen Fr. 20.- Studierende Fr. 10.-

Eintritt

Die Psychoanalyse als „Raum der Metapher“

Lic. phil. Doris Lier

**Donnerstag
3. April 2008
20.00 Uhr**

Psychoanalyse ist der Versuch, den Selbst- und Weltbezug des Analysanden zu lesen. Dieses Lesen ist ein Miteinander-Lesen und findet im „Raum der Metapher“ statt. Nicht nur, dass sich die Deutungsarbeit weitgehend an Metaphern hält, das Wort „Psychoanalyse“ selbst ist eine Metapher.

Nun haben aber Metaphern, wie Gottfried Benn bemerkt, etwas „Aufschneiderisches“. Sie versprechen zu viel. Das gilt auch für die Metapher „Psychoanalyse“. Was immer im Raum dieser Metapher gelesen wird, ist dank der Übertragung des Analysanden auf die Analyse von Erwartungen geleitet, das heisst emotional überbetont. Diese emotionale Überbetonung bestimmt das Lesen und trägt wesentlich zur Neugestaltung der seelischen Verfassung bei. – Metaphern haben eine Verfallszeit. Ist die Zeit der Metapher „Psychoanalyse“ abgelaufen?

8

Donnerstag
8. Mai 2008
20.00 Uhr

Lässt sich Erleben mit Zahlen beschreiben?

Prof. Dr. Wolfgang Marx

Kant meinte, die Phänomene des inneren Sinnes (so nannte man damals Bewusstseinsvorgänge) seien nicht wissenschaftlich zu erforschen, weil auf diese Phänomene keine Mathematik angewendet werden könne. Dieses Verdikt macht alles Psychologisieren zu Kunst und Kenntnis, aber eben nicht zu Wissenschaft. Die Psychologie hat jedoch inzwischen Mittel und Wege gefunden (und eine spezifische Mathematik), Messungen in der Psychologie möglich zu machen. Das soll im Vortrag an Hand eines in dieser Hinsicht als besonders schwierig geltenden Beispiels demonstriert werden: an den Gefühlen.

Donnerstag
5. Juni 2008
20.00 Uhr

**„Ich weiß nicht, was soll es bedeuten“:
Von der Unlesbarkeit der Seele – und ihren Lesern**

Prof. Dr. Philipp Stoellger

Was nicht lesbar ist, wird lesbar gemacht. Geht nicht, gibt's nicht – scheint auch in Sachen 'Seele' zu gelten. Verständlicherweise – denn wenn die Seele (was immer diese Metapher meinen mag) zu den Grundmetaphern menschlichen Selbstverstehens gehört, muß sie auch verstanden werden. Ob sie darum auch 'lesbar' sein sollte?

Wenigstens aber soll sie verstanden werden an ihren Äußerungen. Nur ist der Wille zum Verstehen nicht

ungefährlich: bist Du nicht willig, so brauch ich Gewalt. So entstand die von Schleiermacher beklagte Wut des Verstehens.

So können manche Lektürelüste Lektürewut produzieren: Lesbarmachung um jeden Preis.

Der höchste Preis, den heute kaum noch einer zu zahlen willig ist, bestand darin, der Seele ein Leitthema zu unterlegen: es gehe immer nur 'ums Eine'. Dann ist immer schon klar, worum es geht in ihren Äußerungen.

Dagegen aber sollte der Versuch, 'die Seele' zu verstehen mit hermeneutischer Diskretion vorgehen: Verstehen als Bestimmtheitsgenerierung – gar mit empirischen, neurophysiologischen Mitteln – wird die Seele im Grenzwert zur Maschine mit eigenem Code machen. Und damit wäre eben das verspielt, was ihren diskreten Charme ausmacht: Unbestimmtheiten zu produzieren, Dunst und Schleier, in denen vieles anders erscheint, als es im Licht von Mikroskopen und Scannern erscheint.

Eine 'Seelenlektüre' braucht daher Unbestimmtheits-toleranz – und die fällt schwer. Aber Unbestimmtheiten sind es, die erst den Deutungsbedarf und die Deutbarkeit freisetzen. Wie die zu 'fassen' sind, ohne sich zu entziehen, wie die zu verstehen wären, ohne allzu bestimmt zu werden – das ist die offene Frage der folgenden Überlegungen.

10

Donnerstag **Jahresversammlung der Gesellschaft**
3. Juli 2008 **für hermeneutische Anthropologie und**
18.30 Uhr **Daseinsanalyse GAD**

Eine gesonderte Einladung an die Mitglieder folgt.

Im Anschluss an die Versammlung um 19.30:

Hannah Arendt im Gespräch mit Günter Gaus.
Ausschnitte aus der Videoaufzeichnung.

Kurz nach dem Erscheinen ihres Buchs über den Eichmann-Prozess (1964) führt der bekannte Journalist Günter Gaus mit Hannah Arendt ein Gespräch über ihr Verhältnis zu Philosophie und Politik. Sie erörtert die Spannung, die zwischen dem Denken und dem politischen Handeln liegt und schildert die politischen Verhältnisse nach dem Machtantritt der Nazis.

Hannah Arendt sah damals kaum Möglichkeiten, sich politisch zu engagieren, beteiligte sich dann aber doch an der Sammlung antisemitischer Äusserungen, wurde verhaftet, kam mit Glück frei und konnte das Land illegal verlassen.

Auf die Frage von Günter Gaus, ob sie denn „wirken“ wolle, antwortet sie, dass sie in erster Linie „verstehen“ wolle. Sie erläutert ihre emphatische Auffassung eines Denkens, das immer an der eigenen Erfahrung orientiert bleiben muss und sich niemals mit vorgegebenen Antworten zufrieden geben darf. „Alles Denken ist Nachdenken, der Sache nachdenken.“

Die Veranstaltung ist öffentlich
Anschließend gemeinsames Nachtessen

11

ZunftHaus zum Neumarkt
1. Stock
Neumarkt 5
8001 Zürich

Ort

Erfahren und Denken bei Hannah Arendt

Gekürzte Fassung des Forumsvortrags vom 1. November 2007

12 *Donata Schoeller*

In einem Interview mit Günter Gaus kommt Hannah Arendt unverblümt und direkt auf ihr Verhältnis zur Erfahrung zu sprechen. Befragt, wie sehr ihre Einsichten zum neuzeitlichen Verlust des Gemeinsinns, zum gesellschaftlichen Phänomen der Entwurzelung und zur Verlassenheit des Massenmenschen auf persönliches Erleben zurückgehen, antwortet sie ohne Umschweife: „Ich glaube nicht, dass es irgendeinen *Denkvorgang* gibt, der ohne *persönliche Erfahrung möglich ist*. Alles Denken ist Nachdenken, der Sache nachdenken. Nicht? Ich lebe in der modernen Welt, und selbstverständlich habe ich in der modernen Welt meine Erfahrungen. Im Übrigen ist das ja von vielen anderen auch festgestellt worden.“¹

Die lapidare Selbstverständlichkeit, mit der sie Denken und die persönliche Erfahrung in Zusammenhang bringt, lässt diese Stelle eher belanglos erscheinen. Man liest darüber hinweg. Das Understatement in der Antwort wird sichtbar, wenn man sie in den weiteren Kontext ihres Denkens stellt. Dadurch wird deutlich, dass hier die oberste Spitze des Eisbergs einer Überzeugung sichtbar wird, deren Tiefe ihre lebenslänglichen Verstehensbemühungen motiviert. Welche Herausforderung der scheinbar selbstverständliche Satz impliziert, wird sichtbar in jedem ihrer Nachkriegswerke. Ihre Analysen totalitärer Herrschaftsformen, insbesondere auch ihr Bericht „Eichmann in Jerusalem“, legen Zeugnis ab von einem Kraftakt, mit dem ihr Denken um die Verstehbarkeit auch jener Erfahrungen ringt, die eine blanke Zumutung gegenüber jeglichem Verständnis bedeuten. Das Ungeheure an dem Unternehmen, die Abgründigkeit oder – psychologisch gesagt – die Traumen ihrer Zeit „verstehen“ zu wollen, geben Fragen zu diesem Verstehen auf.

Hannah Arendt thematisiert ihr Verstehenwollen (so weit mir bekannt) als solches jedoch nicht, aber der Begriff des Sinns spielt bei ihr eine grosse, wenn auch unpathetische und nüchterne Rolle. Denken hat bei ihr vornehmlich etwas mit Sinn zu tun. Dabei spielt keinerlei metaphysische Konnotation mit. Um was es

sich genau handelt, bleibt vieldeutig – dieser Sinn aus Denken scheint Mittel und Zweck zugleich. Er stellt sich ein, indem man überhaupt versteht. Etwas ergibt bekanntlich *keinen* Sinn, wenn man nicht versteht.

13

Dieser verstehbare Sinn ist nicht angewiesen auf eine übergeordnete Perspektive oder Zielsetzung, die die Ereignisse sinnvoll machen. Dennoch: Der aus der Verstehbarkeit erwachsene Sinn entsteht aus einer Perspektivierung und aus einem sowohl historischen als auch ideengeschichtlichen Zusammenhang, dem Arendt unbeirrt auf die Spur zu kommen sucht. Der Nebeneffekt dieser Spur ist das Sichtbarwerden von Handlungsspielräumen. Das von ihr gemeinte Verstehen verwandelt die „Geworfenheit“ in die Welt zunehmend in einen Zustand von Verantwortung um die Welt, indem diese als veränderbarer, ja sogar als drastisch manipulierbarer Ort begreifbar wird, in dem sich von *Menschen* verursachte, klaffende Abgründe auftun können. Das Verstehen bildet also eine Art transzendentaler Bedingung jeglichen Lernens aus Erfahrung.

Erfahren und Erfahrungslosigkeit

Hannah Arendt stellt sich bewusst den dominanten Kollektiverfahrungen ihrer Zeit und macht sie zum Hauptgegenstand ihres Denkens. Die Geschehnisse durchlebt sie sowohl als Betroffene, in der Gefährdung der Vertriebenen, als auch als aktive Zeitzeugin, die die Ereignisse nicht nur an sich heran lässt, sondern auch aufsucht (wie zum Beispiel den Eichmann-Prozess). Dabei erwächst ihr Standpunkt aus einem Balanceakt zwischen Engagement und hart erarbeiteter Distanz, der im Strudel ihrer Zeit eine durchschlagende Orientierungskraft zukommt.

Indem sie die historische bzw. zeitgenössische Erfahrung ernst nimmt, sensibilisiert sie sich für die unheimliche *Erfahrungslosigkeit*, die hinter gewissen Denkgebilden steht. Neu daran ist, dass es nicht um die Erfahrungsunabhängigkeit metaphysischen Denkens geht, sondern um eine Ideologie, die sich bekanntlich nicht im theoretischen Raum aufhält, sondern wirklichkeitsprägend sein will. In

- 14 Abhebung von dieser zur Wirklichkeit gewordenen Erfahrungsignoranz und den damit verbundenen verheerenden Konsequenzen entsteht für Arendt ein Begriff des Denkens, in dem der Erfahrungsbezug nicht nur eine transzendente, sondern eine normative Bedingung wird. Die jeweils neu zu vollziehende Rückkehr zur erfahrbaren Wirklichkeit bekommt unbedingte Priorität vor den Ergebnissen, die das Denken zu zeitigen vermag.

Ohnehin typisch für philosophisches Denken ist die Bereitschaft, die eigenen Resultate immer wieder aufzulösen. Diese nihilistische Tendenz der Philosophie, die sie in ihrem Werk „Vom Leben des Geistes“ als allgemeinen Zug des Denkens und der Denkgeschichte aufzeigt, wird von ihr explizit bejaht. Diese prinzipielle Relativierung, ja Entwertung philosophischer Erkenntnisse ist jedoch nicht gleichzusetzen mit Nihilismus, auch nicht mit postmoderner Dekonstruktion. Ihre Entwertung der Denkergebnisse entspricht eher einer besorgten Impfung, die sie dem philosophischen Denken verpassen will: „Jede kritische Untersuchung muss ein Stadium durchlaufen, das zumindest hypothetisch die anerkannten Meinungen und ‚Werte‘ negiert, indem es ihre Konsequenzen und stillschweigenden Voraussetzungen herausarbeitet, und in diesem Sinne kann man im Nihilismus eine stets vorhandene Gefahr des Denkens sehen. Doch diese Gefahr entsteht nicht aus der Sokratischen Überzeugung, ein nicht kritisch untersuchtes Leben sei nicht lebenswert, sondern vielmehr aus dem Wunsch nach Ergebnissen, die weiteres Denken *unnötig* machen. (...) Denken heisst praktisch: jedesmal, wenn man in seinem Leben auf eine Schwierigkeit stösst, muss man neu überlegen.“² Man muss diese Äusserung in den Kontext ihrer Analyse des Totalitarismus und seiner Erscheinungen stellen.

Gedankenlosigkeit

15

„In meinem Bericht über den Eichmann-Prozess sprach ich von der ‚Banalität des Bösen‘. Dahinter stand keine These oder Theorie, doch irgendwie ahnte ich, dass diese Formulierung unserer literarischen, theologischen und philosophischen Denktradition über das Böse entgegenlief. Das Böse, so haben wir gelernt, ist etwas Dämonisches (...) Ich aber stand vor etwas völlig anderem und doch unbestreitbar Wirklichem. Ich war frappiert von der offenbaren Seichtheit des Täters, die keine Zurückführung des unbestreitbar Bösen seiner Handlungen auf irgendwelche tieferen Wurzeln oder Beweggründe ermöglichte. Die Taten waren ungeheuerlich, doch der Täter – zumindest jene einst höchst aktive Person, die jetzt vor Gericht stand – war ganz gewöhnlich und durchschnittlich, weder dämonisch noch ungeheuerlich. Nichts an ihm deutete auf feste ideologische Überzeugungen oder besondere böse Beweggründe hin; das einzig Bemerkenswerte an seinem früheren Verhalten wie auch an seinem jetzigen vor Gericht und in seinen vorangegangenen Polizeiverhören war etwas rein Negatives: nicht Dummheit, sondern *Gedankenlosigkeit*.“³

Was Hannah Arendt zeigen möchte, ist das Neue einer Gefahr, die an einem ganz anderen Ort sitzt als das, was man bis anhin als universale Gefahrenquelle angesehen hat: das persönliche Motiv. Was sie ans Licht bringt, ist das Phänomen einer Organisation, in der Schuld zum Dauerprodukt wird, der man als Mitstreiter, aber auch als Opfer verfällt. Das *ungenau* Hinsehen auf diese vorher in diesen Ausmass ungekannte totalitäre Konstellation verhindert genau, um was es Arendt geht: *aus den Erfahrungen zu lernen*.

„Die Gedankenlosigkeit, vor der ich stand, ergab sich weder aus einem Vergessen vorher vorhandener – guter – Sitten und Gewohnheiten noch aus Dummheit im Sinne der Verstehensunfähigkeit, ja nicht einmal im Sinne des ‚moralischen Defekts‘, denn sie machte sich ebenso in Situationen bemerkbar, die nichts mit sogenannten ethischen Entscheidungen oder Gewissensfragen zu tun hatten. Es drängte sich folgende Frage auf: Könnte vielleicht das Denken als sol-

- 16 ches – die Gewohnheit, alles zu untersuchen, was sich begibt oder die Aufmerksamkeit erreicht, ohne Rücksicht auf die Ergebnisse und den speziellen Inhalt – zu den Bedingungen gehören, die die Menschen davon abhalten oder geradezu dagegen prädisponieren, Böses zu tun?“⁴

Diese Aussagen müssen befremden. Liegt hier nicht eine Art platonisch naives Vertrauen in unser Erkenntnisvermögen vor, das uns, haben wir das Böse als solches erkannt, davon abhält? Tagtägliche Erfahrung vermittelt uns ständig das Gegenteil. Doch der Wert, den Arendt dem Denken zumisst, ergibt sich nicht aus dem Vermögen, Gutes und Böses zu erkennen und dadurch handlungsleitend sein zu können. Sie spricht diesen Wert des Denkens viel allgemeiner an. Die Ergebnisse, der spezielle Inhalt des Denkens stehen dabei nicht im Mittelpunkt. Es geht um die fortwährende Gewohnheit und Willigkeit selbst, sich dem Begegnenden stets neu denkend zuzuwenden. Das ist etwas anderes als platonisches Erkenntnisvertrauen.

Auch wenn eine Überwertung des Denkens in moralischer Hinsicht nicht vorzuliegen scheint, bleibt diese Gewichtung des Denkens gerade in dieser Offenheit fragwürdig. Man wundert sich, worin die Abgründigkeit hinter der Gedankenlosigkeit gängiger Meinungen denn eigentlich bestehen soll. Was mit dieser Gewichtung des Denkens impliziert ist, wird in seinen Dimensionen sichtbar, wenn man den Horizont hinzunimmt, den Arendt in „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft“ aufspannt.

Festgestelltes Denken

Vor diesem Hintergrund verweist Eichmanns „Gedankenlosigkeit“ nicht einfach auf Einfalt, sondern auf ein weltanschauliches Programm, das nichts mehr zu denken, auch nichts anderes zu erfahren übrig lässt. Die notorische Denkverweigerung in der Figur Eichmanns speist sich aus einer Quelle, die dem Einzelnen die Aufgabe des Nachdenkens in mehrfacher Hinsicht aus der Hand

nimmt oder – buchstäblicher – schlägt und gleichsam dazu einlädt bzw. zwingt, sich im ideologischen Überbau so einzurichten, dass nichts Eigenständiges mehr nötig erscheint. Die Grundlage der grausigen Gedankenlosigkeit Eichmanns entlarvt Arendt paradoxerweise als eine *Denkform*, die sich dadurch auszeichnet, sich selbst zu genügen, sich von der Erfahrung weitmöglichst zu verselbstständigen und als Gegenstand des Denkens nur noch die Ableitung, den Zwang der Folgerung aus der Prämisse kennt.

17

Aus dem Denkwang austreten

Arendts Gewichtung einer Denkpraxis, in der man bereit ist, je neu über das Erfahrene nachzudenken, gewinnt vor diesem Hintergrund seine durch und durch unbanale Motivation. Wie sie im Umkehrschluss ihrer Analysen zeigen kann, bedingt diese Art der Praxis zugleich auch erst die Möglichkeit lebendiger Erfahrung. Die Umgewichtung von Denkresultat auf Denkpraxis hält sie dem traditionell übersteigerten *Wert* philosophischer Systeme und Erkenntnisse als eines ihre Kernanliegen entgegen. Ihre Warnung betrifft die Gefährdung des Menschlichen, die darin liegt, dass man persönlich wie kollektiv verführt ist, einem systematischen, logischen Zwang statt dem eigenen, je neuen Nachdenken zu folgen.

Bezug zu heute

Die Gefahr, der logischen Systematik vorgegebener Anschauungen oder Gedankengebäude reflexionslos zu folgen, um Halt zu gewinnen, besteht auch heute weiter. Selbst wenn die ideologische Form dieser Verführung im Westen wenig Attraktivität mehr zu haben scheint, so ist sie doch in noch schwerer zu durchschauender, weil ganz und gar „neutraler“ Gestalt präsent: zum Beispiel in

- 18 der Dynamik des Wissenschaftsbetriebs oder des Wirtschaftslebens, das individuelles Erfahren und Nachdenken aufzehrt zu Gunsten *einer* Stossrichtung, nämlich des Funktionierens *eines* Ganzen. Auch hier ist eine übergeordnete Gesetzmässigkeit vorgegeben, z.B. ein Suprasinn des Wachstums, der weder Raum noch Ruhe vergönnt, die Welt zu erfahren und über sie *persönlich* nachzudenken. Gemünzt auf die totalitäre Herrschaftsform schreibt Hannah Arendt diesbezüglich: „Der *innere* Zwang des konsequent ideologischen Denkens sichert diesem Zwang seine Wirksamkeit, indem er die also isolierten Individuen in einen permanenten, jederzeit übersehbaren, *weil konsequent logischen Prozess hineinreisst, in welchem ihnen jene Ruhe niemals gegönnt ist, in der sie allein der Wirklichkeit einer erfahrbaren Welt begegnen können.*“⁵

Diese, auf totalitäre Systeme gemünzte Diagnose scheint in einer Form, die man gar nicht stark zu verändern braucht, auch auf die bis zum „burn out“ getriebenen Arbeitstiere eines Wirtschaftsapparates zu passen, die als einzelne Menschen völlig hinter dem System schwimmen und verschwinden. Die Verweigerung gegenüber der Zumutung, das Nachdenken und den Wert eigener Erfahrung aus der Hand zu geben, bietet für Hannah Arendt auch Schutz vor der äussersten Verlassenheit: der Verlassenheit von sich selbst.

Verstehen und Heimat

Im Szenario einer modernen Massengesellschaft mit der ihr zugehörigen Kollektiverfahrung der Verlassenheit und Überflüssigkeit wird das von Arendt gemeinte Verstehen zum Ausnahmezustand. Was damit fehlt, ist buchstäblich grundlegend. Davon berichtet sie in einer überraschend persönlichen Weise in dem Gaus-Interview, aus dem ich anfänglich zitiert hatte. Ihre Antwort wird ausgelöst durch die Frage, ob sie „wirken“ wollte. Sie verneint das, sie habe nie auf Wirkung gezielt oder spekuliert und sinniert daraufhin: „Jetzt fragen Sie nach der Wirkung. Es ist das – wenn ich ironisch reden darf – eine männliche Frage.“

Männer wollen immer furchtbar gern wirken; aber ich sehe das gewissermassen von aussen. Ich selber wirken? Nein, ich will verstehen. Und wenn andere Menschen verstehen – im selben Sinne, wie ich verstanden habe –, dann gibt mir das eine Befriedigung wie ein Heimatgefühl.“⁶

19

Das Verstehenwollen einer Welt, die dieses Unternehmen bis zum Extrem erschwert, wird zum Wagnis äusserster Art. Und das Heimatgefühl, das durch Verstehen zurückerobert wird, ist an keinen bestimmten Platz mehr gebunden. Was hat aber das Verstehen mit Heimat gemeinsam? Es vermittelt wieder einen zugänglichen Ort, in dem man sich auskennt und den man mit anderen teilen kann. Es ist das nicht nur möglich, sondern auch nötig – vor allem in einer Gesellschaft, in der ein Sich-nicht-zu-Hause-Fühlen nicht nur Emigranten und Flüchtlinge betrifft. Einen eigenen, mit-teilbaren Ort in einer so unüberschaubar komplexen Welt zu finden, kann nur gelingen, so zeigt Arendt, wenn man das Nachdenken über die eigenen Erfahrungen nicht aus der Hand gibt. „Thinking (and remembering), we said, is the humans way of striking roots, of taking one's place in the world into which we all arrive as stranger.“⁷

1 H. Arendt: *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. München 1997, 67.

2 Hannah Arendt: *Leben des Geistes*, München und Zürich 1997, 176.

3 Ebenda, 13f.

4 Ebenda, 15.

5 H. Arendt: *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München und Zürich 2006, 970.

6 *Ich will verstehen*, a.a.O., 46f.

7 H. Arendt: *Responsibility and Judgement*, hrsg. v. J.Kohn, New York 2003, 100.

Erfahrung und Empirie – Achtsamkeit in der neurowissenschaftlich geprägten Psychiatrie

Erster Teil des Forumsvortrags vom 6. Dezember 2007

20 *Daniel Hell*

Einführung

Der Begriff der *Erfahrung* hat in der Moderne eine tiefgreifende Veränderung erfahren. Erfahrung war zunächst in der griechischen Antike an die Erinnerung gebunden. Ich zitiere Aristoteles aus seinem Buch „Metaphysik“: „Aus der Erinnerung entsteht nämlich für die Menschen Erfahrung; denn viele Erinnerungen an denselben Gegenstand bewirken das Vermögen *einer* Erfahrung.“ Voraussetzung der Erfahrung wäre also das Gedächtnis. Ein erfahrener Mensch ist ein Mensch, der sich an vieles erinnert, das heisst viele Erfahrungen gemacht hat. Erfahrung ist nach Aristoteles der blossen Wahrnehmung überlegen.

Heute haben sich in Naturwissenschaft und Medizin die Verhältnisse praktisch umgekehrt. Erfahrungswissenschaft meint eine Wissenschaft der übereinstimmenden Wahrnehmung. Nicht Erinnerung, nicht Lebenserfahrung wird mit Erfahrungswissenschaft gleichgesetzt, sondern eine objektiv gesetzte Wahrnehmung, also eine Art sensualistischer Empirismus. Schon Kant hat dagegen eingewendet, dass Erkenntnis (aus Erfahrung) nicht in Sinneseindrücken aufgeht oder sich aus ihnen zusammensetzt, sondern der Aktivität eines Subjekts bedarf. Erfahrung kann auch ein Widerfahrnis sein, also eine Erfahrung, die man nicht empiristisch oder experimentell herstellt, sondern die einer Person geschieht und sie herausfordert, darauf zu reagieren und eine Antwort zu finden.

Die kopernikanische Wende in der modernen Medizin und Psychiatrie lässt sich am Begriff der Evidenz – der mit dem Erfahrungsbegriff verwandt ist – illustrieren. Früher, noch bei Husserl und Heidegger, bedeutete Evidenz dasjenige, was einem Menschen unmittelbar einleuchtet. „Es ist evident“, sagen wir, wenn etwas intuitiv stimmig ist, also wie ein Aha-Erlebnis erfahren wird, etwas Offensichtliches, eben Evidentes. Heute meint Evidenz im Sinne der evidenzbasierten Medizin gerade nicht mehr das Stimmige, das mit der Lebenserfahrung

Übereinstimmende, sondern das empirisch Nachweisbare, z.B. das, was mit einer randomisierten, doppelblinden Studie – dem Goldstandard der evidenzbasierten Medizin – nachgewiesen werden kann.

21

Der Erfahrungsbegriff des Empirismus (und der modernen Medizin) entspricht also nicht mehr der Erfahrung im Sinne einer subjektiven Wahrnehmung, die auf dem Hintergrund biographischer und kultureller Erinnerungen reflektiert wird.

Welche Konsequenzen sind daraus zu ziehen? Lassen Sie versuchen, die sogenannte Erfahrungswissenschaft, den Empirismus, in einen grösseren Zusammenhang einzuordnen und neben seinen Möglichkeiten auch seine Grenzen aufzuzeigen.

Kritik der Erfahrungswissenschaften bzw. evidenzbasierten Psychiatrie

Der Empirismus basiert auf dem Zweifel. Empirische Forschung will sich abheben von blossen Lehrmeinungen und persönlichen Überzeugungen. Als solches stellen empirische Studien ein wichtiges Korrigens dar. Zudem eröffnet die empirische Forschung einen Blickwinkel, der über die Sichtweise eines Einzelnen hinausgehen kann. Ihre Problematik liegt nicht im Messen und Zählen, sondern in allenfalls reduktionistischen Schlussfolgerungen aus dem Gemessenen und Gezählten. Eine Überschätzung oder gar Ausschliesslichkeit dieser Zugangsweise zur Welt schmälert die Erfahrungsbreite der psychiatrisch tätigen und psychotherapeutisch behandelten Menschen. Das bringt folgende These zum Ausdruck:

Die Evidenzmessung ist ein wertvolles Instrument gegen Missbräuche und Scharlatanerie. Sie stellt nicht nur ein unverzichtbares Kontrollinstrument dar, sondern lässt auch (durch empirische Daten gestützte) Schlüsse zu, die sich abheben von blossen Lehrmeinungen oder anekdotischen Mitteilungen.

Sie generiert aber als Hilfsmittel keine eigenständige Medizin oder Psychiatrie und stellt keine gleichwertige Grundlage für die Psychiatrie dar wie z.B. Psycho-pathologie, Psychodynamik und Neurobiologie. Eine Überschätzung der

22 Evidenzmessung als methodisches Werkzeug leistet der Verarmung von Psychiatrie und Psychotherapie Vorschub.

Zunächst erlaube ich mir einen historischen Exkurs: Meinem Vorgänger Klaus Ernst verdanke ich den Hinweis, dass statistische Methoden in der vorchristlichen Geschichte – schon vor den Pharaonen – zunächst zur Eintreibung von Steuern angewendet wurden. Deshalb, so schliesst Klaus Ernst, hafte der Statistik bis heute etwas Ungemütliches, ja Anrühiges an.

War und ist bei den Steuern einfach zu bestimmen, wem die Statistik diene und dient, ist die Frage bei der evidenzbasierten Medizin etwas komplizierter zu beantworten. Sie sollte in erster Linie den Benutzern, d.h. den Konsumenten, dienen. Kann sie aber auch zur Kontrolle des Benutzerverhaltens eingesetzt werden? Doch diese Frage will ich noch etwas zurückstellen.

In einer zweiten historischen Fussnote möchte ich die evidenzbasierte Medizin als spätmodernes Phänomen bezeichnen. In einer globalisierten Welt, in der man die globalen Player nicht mehr persönlich kennt, gilt offenbar die persönliche Erfahrung aus der Perspektive der ersten Person weniger als das von mehreren Personen gleichzeitig festgestellte. Nur das, was mehrere Leute – aus der Drittpersonenperspektive – in gleicher Weise feststellen, scheint glaubwürdig zu sein. Die evidenzbasierte Medizin könnte denn auch als Zeichen unserer Zeit verstanden werden, die das Individuum offenbar zum verrechenbaren Objekt erklären muss, um es vor globalem Missbrauch zu schützen.

Die evidenzbasierte Medizin ist denn auch von G.E. Jackson als postmodernes Phänomen charakterisiert worden. Tatsächlich kann sie als Versuch verstanden werden, in einer Welt, der ein einheitlicher Erzählstrang bzw. eine gemeinsame Wahrheit verloren ging, auf neue Weise Sicherheit zu geben. Neu ist auch, dass die Evidenz neuerdings auf Grund von Quantitäten, Populationen und Durchschnittszahlen statt wie früher auf Grund von Qualitäten, individuellen Berichten und spezifischen Beobachtungen bestimmt wird. Darin liegt ein Systemwechsel, der jedoch mehr mit dem philosophischen Zeitgeist des

Positivismus, mit der Entwicklung von digitalen Technologien und von Biostatistik zu tun hat, als mit einer vertieften Auseinandersetzung mit erkenntnistheoretischen Fragen.

23

Wahrscheinlichkeit und Wahrheit

Frühe Vertreter einer evidenzbasierten Medizin haben zu Recht betont, dass auf statistischen Untersuchungen basierende Hinweise – die sogenannte externe Evidenz – die individuelle klinische Expertise – die sogenannte interne Evidenz – nur ergänzen kann. Sackett, ein prominenter Vertreter der evidenzbasierten Medizin, schreibt in einem vom deutschen Cochrane-Zentrum verbreiteten Basisartikel: „Gute Ärzte nutzen sowohl klinische Expertisen als auch die beste verfügbare externe Evidenz, da keiner der beiden Faktoren allein ausreicht: Ohne klinische Erfahrung riskiert die ärztliche Praxis durch den blossen Rückgriff auf die Evidenz „tyrannisiert“ zu werden, da selbst exzellente Forschungsergebnisse für den individuellen Patienten nicht anwendbar oder unpassend sein können. Andererseits kann ohne das Einbeziehen aktueller externer Evidenz die ärztliche Praxis zum Nachteil des Patienten leicht veraltetem Wissen folgen.“

Dem kann man nur uneingeschränkt zustimmen. Aber wie steht es denn mit den sich verbreitenden Behandlungsrichtlinien, die sich immer häufiger ausschliesslich auf externe Evidenz abstützten und z.B. dazu beitragen, dass nur bestimmte Behandlungsmethoden als Versorgungsstandard gelten und von den Krankenkassen bezahlt werden sollen? Hier scheinen statistische Methoden doch die individuelle Wahrheitssuche zu ersetzen statt zu ergänzen.

Wahrscheinlichkeit und Wahrheit hat aber nur den ersten Teil des Wortes gemeinsam. Was wahrscheinlich ist, *ist* nicht wahr, sondern *scheint* wahr zu sein. Es ist vielen Vertretern der evidenzbasierten Medizin zu Gute zu halten, dass sie die Aussagekraft statistischer Methoden hinterfragen und sich bemühen, passen-

24 de Methoden für unterschiedliche Fragestellungen zu finden.

Um nochmals Sackett zu zitieren: „Kliniker, die eine Kochbuchmedizin fürchten, werden sich jedenfalls mit den Advokaten der evidenzbasierten Medizin auf den Barrikaden wiederfinden.“ Doch auch hier ist zu fragen, ob dieser 1997 geschriebene Satz von der real existierenden medizinischen Versorgung eingeholt worden ist. Oder habe ich die Barrikaden übersehen, auf denen Vertreter der evidenzbasierten Medizin zusammen mit praktizierenden Ärzten z.B. gegen die geplante Psychotherapieplafonierung gekämpft hätten?

Statistische Methoden können geeignet sein, die klinische Praxis zu überprüfen. Man denke etwa an die Behauptung, dass Antidepressiva Suizide verhindern. Jetzt haben aber statistische Analysen der FDA-Daten von 50'000 mit Antidepressiva oder Placebo behandelten Patienten und andere Studien gezeigt, dass in der akuten Erkrankungsphase, die die ersten 6 - 7 Wochen umfasst, die Zahl der vollendeten Suizide unter SSRI doppelt so hoch waren wie unter Placebo. Diese durchaus weiter zu überprüfenden (und nicht unbestritten gebliebenen) Daten können viele Ursachen haben, z.B. eine an und für sich erwünschte Aktivitätssteigerung bzw. eine Verminderung der depressiven Blockade unter Antidepressiva. Doch weisen solche Befunde darauf hin, dass gängige Lehrmeinungen durchaus hinterfragbar sind. Es wäre aber auch verfehlt, sich nur auf grossangelegte statistische Untersuchungen zu verlassen, um im Einzelfall zu bestimmen, was richtig und falsch ist. Statistische Daten können dem Arzt nur populationsorientierte Hinweise geben, die allerdings für seine Entscheidung hilfreich und handlungsrelevant sein können. Bekanntlich gelten Berechnungen eines Krankheitsrisikos, einer Erkrankungsprognose oder eines Behandlungserfolges nur für die untersuchten Stichproben – und wenn diese repräsentativ ausgewählt wurden – für eine Bevölkerung mit einer bestimmten Alters-, Geschlechts-, Schicht und Kulturzugehörigkeit. Aber es ist natürlich irrig, diese statistische Durchschnittsberechnung so auf eine einzelne Person anzuwenden, als ob diese dem statistischen Bevölkerungsdurchschnitt entsprechen würde, als gäbe es den durchschnittlichen Schweizer mit einem durchschnittlichen Gehalt,

einer durchschnittlichen Depression oder einer durchschnittlichen Persönlichkeitsstruktur. Diese Binsenwahrheit sei am Behandlungsverlauf unter Antidepressiva illustriert. In der Regel werden in Publikationen nur die Verlaufskurven des statistischen Durchschnitts einer Population (unter Antidepressiva und Placebo) dargestellt. Visuell wird gleichsam der Behandlungserfolg bei einem durchschnittlichen Patienten, den es nicht gibt, vorgestellt. Denn die interindividuelle Vielfalt ist enorm. Sie kommt erst zur Darstellung, wenn der unterschiedliche Verlauf jeder einzelnen behandelten Person graphisch erfasst wird.

25

Erfahrung und Widerfahrnis des Einzelnen

Es ist die einzelne Person, die Hilfe sucht. Es ist auch die einzelne Person, die verstanden werden will, sowohl in ihren persönlichen Erfahrungen, wie in ihren Widerfahrnissen. Die grossen Erfahrungen werden in der Regel nicht willentlich hergestellt; sie geschehen. Sie können auch als Widerfahrnisse bezeichnet werden. Dazu zählt das Leben selbst (das wir ja nicht gewählt haben), das Sterben (auch wenn man ihm durch Suizid zu entgehen sucht), die Liebe, der Schmerz, die seelische Verletzung, die Scham, das Vertrauen, das Scheitern, der Glaube usw.. Auch unsere Gedanken sind – wie unsere Gefühle – nicht immer so selbstgemacht, wie wir gerne annehmen. Sie fliegen uns auch zu, wie man umgangssprachlich sagt. Widerfahrnisse sind nicht dem Willen unterworfen. Trotzdem sind sie nicht einfach Wahrnehmungen. Sie geschehen einem Ich, sind in diesem Sinne subjektiv, setzen also ein Subjekt voraus. Ein Kleinkind und ein Psychosekranker ohne Selbsterleben hat keine Widerfahrnisse. Auch wenn Widerfahrnisse nicht selbst gemacht sind, können sie gebahnt oder erleichtert werden, indem man ihnen gleichsam entgegengeht, sich auf ihr mögliches Eintreten einstellt und sich auf sie vorbereitet. Oder sie können erschwert werden, indem man ihnen gleichsam aus dem Wege geht und sich nur dort aufhält, wo das Risiko ihres Auftretens, etwa das Risiko des Scheiterns der Liebe, des

- 26 Auftretens von Schmerzen, möglichst gering ist. Es sind Grenzsituationen, die wir als Widerfahrnisse oft in prägender Weise erleben. Der gewohnte Alltag, das Regelhafte, das routiniert Gelernte zählt nicht zu den besonderen Ereignissen des Lebens. Aber gerade die Routine, das Allerlei, entscheidet mit darüber, was in Grenzsituationen mit uns geschieht. Das lehrt uns meines Erachtens auch der Umgang mit depressiven Menschen und die Auseinandersetzung mit eigenen depressiven Verstimmungen.

Robert Pfaller: „Die Illusionen der anderen. Über das Lustprinzip in der Kultur“

Frankfurt am Main 2002

Buchrezension von *Vera Saller*

27

„Flucht vor Genuss“ könnte die Inhaltsangabe des Buchs „Die Illusionen der anderen“ von dem österreichischen Autor Robert Pfaller in Kürzestfassung lauten. Die damit angesprochene These überrascht angesichts der Tatsache, dass sich doch die Mehrzahl moderner Sozialtheorien, von der Psychoanalyse bis hin zum Homo oeconomicus der klassischen Ökonomie, am Lustprinzip orientieren. Die Idee einer Vermeidung von Lust trotz Lustprinzip taucht allerdings auch bereits in der Freudschen Psychoanalyse auf. Pfaller greift diesen an sich paradoxen Gedanken auf und rückt ihn in den Mittelpunkt seiner Überlegungen.

Die irrationalen, in sich widersprüchlichen Seiten der menschlichen Psyche sind Thema des Werkes von Sigmund Freud. In immer neuen Anläufen hat er sich ihnen angenähert und die Abgründe, die sich ihm öffneten, zeigen sich in seinem Werk darin, dass er die unbewussten Anteile des Seelischen aus klar zu unterscheidenden Blickwinkeln „rationalisierte“ – d.h. rationalen Erklärungen zugänglich machte. Es wäre ein interessantes Unterfangen, die heutigen innerpsychoanalytischen Denkschulen daraufhin zu untersuchen, auf welche dieser Gesichtspunkte in Freuds Werk sie sich berufen. Das Psychoanalytische Seminar Zürich, das unter seinem Dach ganz verschiedene psychoanalytische Richtungen vereint, will mit der Vergabe des Preises „The Missing Link, Preis für Psychoanalyse und“ an Robert Pfaller einen Akzent setzen und auf Arbeiten verweisen, die Gehabtes und Bekanntes gegen den Strich denken.

Ausgangspunkt für die Forschungen des geehrten Autors waren Bemerkungen von Slavoj Žižek. Der slowenische Lacanianer ist ein Autor, der ebenfalls mit Paradoxien nicht geizt. Zudem einer, dessen Gedanken um das konflikthafte Verhältnis der Subjekte zum Genießen kreisen. Der Stil Pfallers lässt den Einfluss dieses Autors klar erkennen: Auch sein Text ist spritzig, hat einen hohen Unterhaltungswert und regt zu weiterem Nachdenken an und ist darüber hinaus leichter lesbar.

28 Mehrmals verweist Pfaller, der an der Kunsthochschule Linz lehrt, auf das von Slavoj Žižek als „Dosengelächter“ beschriebene und gedeutete Phänomen, dieses in *sitcoms* am Fernsehen eingespielten Gelächters, das dem Publikum anzeigt, wo die Pointen sind. Pfaller weist als Kunsttheoretiker daraufhin, dass hier der Genuss am Werk, das Lachen, an das Werk selbst delegiert wird. Das Stück lacht sozusagen über sich selbst und übernimmt dieses Lachen für den Zuschauer. Pfaller meint, dass es hier einen Prozess zu erkennen und zu verstehen gelte, dem ein gewaltiges Denkhindernis entgegenstehe. Denn ganz im Gegensatz zu der weithin propagierten Bedeutung der Interaktivität in der Kunst schein hier äusserste Passivität vorzuliegen. In Wahrheit sei es so, dass der Genuss am Kunstwerk zunehmend delegiert werde.

Pfaller hat deshalb vorgeschlagen, diese Tendenzen unter dem Stichwort der „Interpassivität“ zu untersuchen. Interpassivität kann an vielen Beispielen der Alltagskultur beobachtet werden. Menschen scheinen ihre Genüsse an andere Menschen oder auch an Maschinen abtreten zu wollen. Pfaller erzählt zum Beispiel von jenen Intellektuellen, die in der Bibliothek ganze Passagen aus Büchern oder Zeitschriften photokopieren und die Kopien dann – wie Pfaller genüsslich kommentiert – mit einem Gefühl der höchsten Befriedigung nach Hause tragen. Die Kopien werden zu Hause archiviert und nie wieder angeschaut. Es macht nicht nur den Anschein, sondern ist nach Pfaller objektiv so: Der Text wurde vom Xerox für sie gelesen! Ein anderes Beispiel, das die Leserin wegen seines Wiedererkennungseffekts erheiterte, ist die Gewohnheit, Fernsehsendungen auf Videos aufzuzeichnen. Während man seelenruhig an einem geselligen Zusammensein mit Freunden teilnehmen kann, zeichnet zu Hause der Videorecorder die Genüsse getreulich auf. Der Recorder sieht sie für uns und wir müssen sie uns nie wieder anschauen! Die Liste interpassiver Aktivitäten (sic!) liesse sich auch um jene Bibliophilen verlängern, die besonders zur Weihnachtszeit ihre lieben Mitmenschen mit unzähligen, schön aufgemachten Büchern beglücken, die sie selbst nie lesen würden. Die Last und Lust des Lesens sollen die anderen für sie übernehmen.

Einbildungen ohne Eigentümer

29

Die Interpassivität, verstanden als „Einbildungen ohne Eigentümer“, bildet den theoretischen Ausgangspunkt Pfallers. Mit dem interpassiven Verhalten werde eine Illusion inszeniert, bei der eigentümlich unbestimmt bleibe, wer von dieser Inszenierung getäuscht werden und somit als Träger dieser Illusion fungieren soll. Die Illusionen, zu denen sich niemand bekennt, werden als „Illusionen der anderen“ betitelt. Pfaller zeigt, dass es wichtig ist, zwei Gattungen von Einbildungen zu unterscheiden – man könnte auch sagen, zwei verschiedene Arten von etwas überzeugt zu sein. Pfaller bezieht sich auf den französischen Psychoanalytiker Octave Mannoni, der in seinen Arbeiten zur „Verleugnung“ zwei Existenzformen von Überzeugungen unterscheidet, die er „croyance“ und „foi“ nennt. Nachdem er das semantische Feld der beiden Begriffe abgesteckt hat, übersetzt Pfaller sie mit „Aberglaube“ und „Bekanntnis“. Der Aberglaube steht für jene Formen von Überzeugungen, die man ausschliesslich anderen zuschreibt. Sie stehen in engem Bezug zur psychischen Abwehr der Verleugnung, die sich oft durch Sätze wie „ich weiss zwar, aber dennoch“ verrät. Mit dem Terminus des Bekenntnisses indessen bezeichnet Pfaller jene Glaubensformen, zu denen die Subjekte sich mit Stolz bekennen. Sie fördern die narzisstische Besetzung des Ich und steigern das Selbstgefühl.

Mit Mannoni revidiert Pfaller ohne viel Aufhebens davon zu machen auch einige Vorstellungen, die man sich gemeinhin vom Aberglauben, als dem Glauben der eher traditionell organisierten, sozialen Gruppen, macht. Er zeigt zuerst, dass der Aberglaube ubiquitär ist. Denn im Widerspruch zum Selbstbild einer aufgeklärten, rationalen Gesellschaft, ist der Aberglaube auch bei uns nicht ausgestorben. Wer die von ihm vorgeschlagene Unterscheidung der Glaubensformen nicht treffe, meint Pfaller, gehe fälschlicherweise von der Universalität der bekennnerischen Glaubensform aus. Er missversteht dann, wie dies auch Generationen von Ethnologinnen getan haben, die magischen Praktiken und Glaubensformen der traditionellen Kulturen als Bekenntnisformen. Pfaller unterstreicht demgegenüber

- 30 die Eigenständigkeit der Glaubensart „Aberglaube“ und nimmt eine Rehabilitierung derselben vor. Bekanntlich grenzen sich aufgeklärte Menschen von abergläubischen Praktiken ab und ordnen sie früheren Zeiten zu, wobei diese Distanzierung Hand in Hand geht mit einer Abwertung der abergläubischen Inhalte. Pfaller macht verständlich, dass diese abwertende, distanzierende Haltung als Teil des magischen Systems aufzufassen sei. Es sind demnach nicht nur die vermeintlichen Bekenner, die den Aberglauben abwerten, sondern die Abergläubischen selber nehmen ihren „Glauben“ nie so ernst, wie ihnen dies unterstellt wird. Der von ihm als Aberglauben bezeichneten Glaubensform schreibt der Autor dieser Selbstdistanzierung wegen viele positive, lustfördernde Wirkungen zu.

Pfaller behauptet also, dass der magische Glaube an Riten und Mythen, von dem die Ethnologie berichtet, immer schon in selbstdistanzierender, ja skeptischer Zurückhaltung anderen zugeschrieben worden sei und die Angehörigen der betreffenden Kulturen diese Inhalte gar nie als Bekenntnis für sich selber reklamierten.

Homo Ludens

Aberglaube und Magie werden also immer anderen zugeschrieben, man selber hängt ihnen nur in spielerischer, das heisst auch, lustbetonter Form an. Da ist es nur konsequent, dass Pfaller Johan Huizingas Studie „Homo Ludens“ von 1938 aus der Vergessenheit hervorholt. Huizingas These war ja, dass die Kultur sich aus dem Spiel entwickelt habe. Und gemäss Pfallers Darstellung ist Huizinga der einzige über Spiel publizierende Autor, der das Paradoxon des „Heiligen Ernstes“ des Spiels vollumfänglich erkannte. Andere Theoretiker des Spieles wollten die Emotionen, die dasselbe unbestritten zu wecken vermag, auf die im Spiel nachgeahmten Lebenssituationen zurückführen. Dagegen spreche jedoch, sagt Pfaller mit Huizinga, dass die im Spiel erlebten Affekte stark und heftig seien, oft

sogar reiner und mitreissender als jene, die in den dargestellten Lebenssituationen in Wirklichkeit auftreten. Pfaller erklärt dieses Phänomen vom ökonomischen Gesichtspunkt der Psychoanalyse aus. Die Frage danach, was das Spielerische am Spiel ausmache, führt ihn nämlich wieder zu den Einbildungen der anderen, zum „besseren Wissen“, zum „Ich weiss zwar, aber dennoch ...“. Die Minderung der Sache, die sich in der einschränkenden Einleitung verrät, steht nun für die Ambivalenz, mit der die lustbringende Tätigkeit oder Glaubensvorstellung belegt ist. Und bei solch unbewusst ambivalenter Einstellung ergibt sich nach Freud die Quantität der Affekte rein rechnerisch als die Summe aus der negativen und der positiven Besetzung. So lassen sich nach Pfaller der heilige Ernst und die ungeheuer starken Affekte verstehen, die beim Spiel entstehen und zugelassen werden können.

31

Die „Einbildungen der anderen“ sind also in der Lage, starke Affekte auszulösen. Sie erweisen sich deshalb als das eigentliche Lustprinzip in der Kultur. Sie sind in der Kunst, der Alltagskultur sowie in sämtlichen Spielen und in Glückstechniken am Werk.

Wie wir im Alltag zaubern

Die interpassiven Handlungen inszenieren auf symbolischer Ebene reale Handlungen. Darin sind sie den magischen Handlungen ähnlich, die Zauberer in sogenannten archaischen Kulturen ausführen. Doch für wen finden diese Inszenierungen eigentlich statt, wer ist der Zuschauer? Adressat der Inszenierungen und Trägerin dieser Einbildungen ist eine nur gedachte, illusionäre Öffentlichkeit. Dank der Inszenierungen für diesen „naiven Beobachter“ kann der Angehörige einer traditionellen Kultur zwar einen Voodoo-Akt sehr genau von der realen Handlung unterscheiden, trotzdem ersetzt die symbolische Handlung die reale vollumfänglich. In genau gleicher Weise nun lässt der Video-Freak seine Anwesenheit vor dem Fernsehapparat durch die Aufzeichnung einer

- 32 Fernsehsendung ersetzen. Die Interpassivität kann deshalb als die Magie der Zivilisierten angesehen werden. Der Angehörige der archaischen Kultur unterscheidet sich aber vom Zivilisierten darin, dass er sich der Symbolik der Ebene, auf der er handelt, bewusst ist.

Der Zivilisierte hingegen ist sich zwar des Wahrheitswertes seiner illusionären Handlung vollständig bewusst – das heisst, er weiss genau, dass der Video-Recorder die Sendung nicht für ihn anschauen kann – aber er scheint die Symbolik der Handlung, die er vollzieht, nicht zu verstehen. Der Angehörige der vorindustriellen Gesellschaft dagegen, so zumindest Pfallers Interpretation, kann den illusionären Charakter seiner Magie vorsätzlich einsetzen und unterscheidet Situationen, die eine magische Behandlung erfordern von solchen, die er mit technischen Mitteln angeht, die realistisch sind und jeglicher religiösen oder magischen Begründung entbehren.

Da die zivilisierten Kulturen ihrer eigenen magischen Dimension gegenüber blind sind, stellt sich eine zunehmende Lustunfähigkeit ein. Pfaller stellt sich mit dieser These bewusst gegen jene postmodernen Autoren, die glauben, dass der Relativismus und die Verabschiedung von den grossen Erzählungen automatisch als Zeichen eines grösseren Glücksversprechens verstanden werden könnten. Er selber sieht in der Verherrlichung der Skepsis durch postmoderne Autoren eher eine Verlängerung jenes asketischen Unternehmens, als welches dieselben die Ideale der der Aufklärung verpflichteten Moderne kritisieren.

Pfaller stimmt zwar der postmodernen Analyse zu, die eine zunehmende Lustfeindlichkeit mit Rationalismus und Aufklärung in Zusammenhang bringt. Er erklärt diese Entwicklung aber gemäss seiner eigenen Theorie, nämlich als zunehmende Überlagerung der lustbringenden Einbildungen der anderen durch eine Bekenntniskultur, die zu *Unbehagen in der Kultur* sowie zu Lustfeindlichkeit und Lustunfähigkeit führe. Exemplarisch liesse sich das an der Geschichte der christlichen Religion zeigen, wo ein zunehmendes "Do it yourself" für das Aufkommen der Bekenntniskultur steht. In der Reformation, sowie in den immer wieder neu aufflammenden Reformbewegungen in Klöstern, wurde gegen „abergläubische“

Formalisten wie Ablässe, Bilder in den Kirchen und Rituale, die einen interpassiven Gebrauch der Religion erlauben, angekämpft und ein authentisches, persönliches Bekenntnis gefordert.

33

Gesellschaftspolitische Relevanz

Die Bekenntniskultur ist nach Pfaller dabei, das Spielerische und das Abergläubische immer mehr zuzudecken. Mit dieser Sicht geht es ihm indessen nicht primär um Geschichtsbetrachtung, sondern um eine politische Analyse der Gegenwartskultur. Die Klage der linken Psychoanalytiker der Nach-68er Generation über das Fehlen der Politik in der Psychoanalyse ist also erhört worden, denn mit Autoren wie Zizek und Pfaller wird eine provokative, neue Sicht auf gesellschaftliche Entwicklungen erkennbar, die durch und durch psychoanalytisch ist.

So beschreibt Pfaller im zweiten Teil seines Buches griffig und unaufgeregt die gegenwärtigen Trends in der US-amerikanischen Kultur als das Aufkommen asketischer Ideale und Affekte: „Besonders für Europäer erscheint diese Veränderung in der amerikanischen Kultur auffällig und als ein abrupter Umsturz: Schliesslich hatte man gerade erst nach dem Zweiten Weltkrieg von den Amerikanern gelernt, wie man sich lässig mit T-Shirts und Jeans kleidet, bizarre Frisuren trägt, Cola trinkt, laute Musik hört, Drogen konsumiert, sich in Hinterhöfen prügelt, Comics liest, Kaugummi kaut, freie Liebe praktiziert und mit Autos oder Motorrädern ziellos durch die weite Gegend rast. Jetzt dagegen zeigen sie uns in ihren Filmen nur noch Innenräume, die aussehen wie von Möbel Meier, und Leute, die Business-Kostüm oder Anzug und Krawatte tragen – und die sich beim Anblick der geringfügigsten Verstösse gegen eng gefasste gute Sitten masslos alterieren. Es scheint, als ob die frühere, betonte Liberalität des Westens nichts als eine ausschliesslich für den kalten Krieg bestimmte, nunmehr entbehrlich gewordene Propagandawaffe gewesen wäre“.

34 Dieser Umschwung hat fatale politische Folgen: Wer die Fähigkeit verloren hat, seine Lust als lustvoll zu erleben, wird im politischen Leben die eigene Misere begehren und sie - nach dem Prinzip der "trübsinnigen Leidenschaften" - sogar wie einen kostbaren Schatz noch gegen jeden Befreiungsversuch verteidigen. Denn asketisch gestimmte Bevölkerungen empören sich immer nur nach unten, gegen Schwächere und Fremde, von denen sie fürchten, beraubt zu werden. Dagegen gibt es kaum Protest gegen oben, d. h. gegen jene starken Kräfte, welche tatsächlich die weltweite Verelendung herbeiführen!

Die Frage, warum die Massen gegen ihre Unterdrücker nicht aufbegehren, sondern ihre eigene Unterdrückung gar noch zu begehren scheinen, beschäftigt die intellektuelle Linke schon seit Jahrzehnten. Bei Pfaller finden sich denn auch aufschlussreiche Zeugnisse einer intensiven Beschäftigung mit Willhelm Reich, Michel Foucault und Gilles Deleuze. Findig ist Pfaller auch im Auffinden von Autoren aus der Philosophiegeschichte, die Glückstechniken betrieben und beschrieben und die deshalb Ähnlichem auf der Spur waren wie er. Da sind aus der Antike insbesondere die Kyniker zu nennen. Andere Autoren, die die neurotische Unlust beschreiben, die angestrebt wird wie eine Lust, sind die auch in ihrer Zeit nicht stromlinienförmig denkenden Philosophen Baruch Spinoza und Blaise Pascal.

Ambivalenzen

Es spricht für den Autor, dass er es nicht damit bewenden lässt, das Aufkommen der asketischen Affekte einzuklagen und den früheren Lustmöglichkeiten, die die abergläubischen Vorstellungen boten, nachzutruern. Der letzte Teil des Buches ist nicht ohne Brüche, die einer solchen allzu einfachen gesellschaftspolitischen Vision widersprechen. Pfaller stellt die von ihm entwickelte Vorstellung einer inneren Figur, den oben bereits erwähnten „naiven Beobachter“, als Gegenstück zu Lacans „grossem Anderen“ vor. Diese Instanz wird in

Handlungen, die nach dem abergläubischen Formprinzip ablaufen, getäuscht und seinetwegen muss beim Zaubern laut gesprochen werden. Der „naive Beobachter“ wird von Pfaller jedoch nicht als Alternative zu Schuldgefühl und Über-Ich propagiert. Der zur Welt des Aberglaubens und zu den Illusionen der andern gehörige Mechanismus kommt nämlich auch in Spielen zum Einsatz, die überaus grausam sind. Die Figur des „naiven Beobachters“ kann so zum Verursacher von Schuldgefühlen mutieren, die grausamer als Über-Ich-Konflikte zu quälen in der Lage sind. Pfallers eindruckliche Beispiele zeigen, wie Spiel auch im Zusammenhang mit Machtmissbrauch, Folter und Tod zum Zuge kommt.

35

Trotz dieser Ambivalenzen scheint Pfaller die Gesellschaftsform des Aberglaubens der Stärkung des Über-Ichs vorzuziehen. Er räumt allerdings ein, dass er keine Ahnung habe, welche ökonomischen Veränderungen unsere westlichen Gesellschaften in Richtung seines hedonistischen Gesellschaftsideals bewegen könnten. Seinen eigenen Verdienst und den der Autoren, auf die er sich bezieht, sieht er vor allem darin, eine solche Denkmöglichkeit überhaupt zu eröffnen. Mithilfe seiner Unterscheidung der Glaubensarten könne nämlich eine soziale Organisation, die ohne den Zwang zum Bekenntnis auskommt, überhaupt erst gedacht werden.

Vera Saller ist Mitglied des PSZ.

Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse GAD

36

Vorstand

Dr. phil. Franz Brander

Asylstr. 80, 8032 Zürich, 044 383 2117

Dr. med. Toni Brühlmann

Psychiatrische Klinik Hohenegg, 8706 Meilen, 044 925 1212

Dr. phil. Barbara Handwerker Küchenhoff

Ausserwies 11, 8618 Oetwil am See, 044 929 0334

Dr. phil. Alice Holzhey

Zollikerstr. 195, 8008 Zürich, 044 422 1117

Prof. Dr. phil. Helmut Holzhey

Zollikerstr. 195, 8008 Zürich, 044 422 1053

lic. phil. Doris Lier

Leonhardshalde 2, 8001 Zürich, 01 261 0345

Dr. med. Dr. phil. Daniel Strassberg

Weinbergstr. 145, 8006 Zürich, 044 364 5130

Präsidentin Dr. phil. Alice Holzhey
alice.holzhey@bluewin.ch

Aktuar Dr. phil. Franz Brander
fnbrander@bluewin.ch

Quästorin Barbara Halbheer
bhalbheer@freesurf.ch

Homepage www.gad-das.ch

Daseinsanalytisches Seminar DaS

Aus- und Weiterbildung in daseinsanalytischer Psychotherapie

Das Daseinsanalytische Seminar versteht sich als Ort der Ausbildung und Fortbildung in daseinsanalytischer Psychotherapie. Das Ausbildungsangebot richtet sich an Psychologinnen und Psychologen und Ärztinnen und Ärzte. Es erfüllt sowohl die Ausbildungsanforderungen der *Schweizer Charta für Psychotherapie* als auch die Bedingungen für ein Weiterbildungsprogramm der *Schweizerischen Gesellschaft für Psychiatrie und Psychotherapie*. Die Weiterbildung beim Daseinsanalytischen Seminar wird im Rahmen eines individuellen *Fachtitelantrages von der FSP anerkannt*. Die *Akademie für Psychosomatische und Psychosoziale Medizin APPM* hat das DaS als APPM-Weiterbildungs-Teilangebot akkreditiert. Grundsätzlich kann die Ausbildung in jedem Semester begonnen werden.

37

Die Seminarveranstaltungen dienen auch der Fortbildung der daseinsanalytischen Therapeutinnen und Therapeuten. Gäste und Hörer können einzelne Seminare besuchen. Es wird um vorhergehende Kontaktaufnahme mit dem Dozenten / der Dozentin gebeten.

Die Kosten für die einzelnen Seminare richten sich nach deren Dauer. Zusätzlich zu den Seminarkosten ist eine Semestergebühr von Fr. 120.– zu entrichten. Für Hörerinnen und Hörer, die nur ein Seminar belegen, beträgt sie lediglich Fr. 60.– .

Zum Aus- und Weiterbildungsangebot des DaS zählen auch die Forumsvorträge und Forumsseminare der GAD; sie sind ebenfalls in diesem Bulletin publiziert.

- Das Daseinsanalytische Seminar ist Mitglied
- der Schweizer Charta für Psychotherapie
 - der International Federation of Daseinsanalysis IFDA
 - der International Federation of Psychoanalytic Societies IFPS.

Auskunft über die Ausbildung

Dr. med. Uta Jaenicke
Sonneggstrasse 82, 8006 Zürich, 044 361 3232
jaenicke@mails.ch

Dr. phil. Alice Holzhey
Sonneggstrasse 82, 8006 Zürich, 044 361 7731
alice.holzhey@bluewin.ch

Das Ausbildungscurriculum kann auch auf unserer Homepage www.daseinsanalyse.ch eingesehen werden.

Am **4. September** findet ein **Informationsabend** zur Aus- und Fortbildung in daseinsanalytischer Psychotherapie statt.

Ort Sonneggstrasse 82, 8006 Zürich
3. Stock, Gemeinschaftspraxis Holzhey/Jaenicke
(Tramhaltestelle Sonneggstrasse Linie 7 und 15)

Zeit 19.15 – ca. 20.30 Uhr

Anmeldung erbeten unter:
davidbuergi@freesurf.ch

Programm Sommersemester 2008

Ort der Ausbildungsveranstaltungen

Gemeinschaftspraxis Holzhey/Jaenicke
Sonneggstrasse 82, 8006 Zürich, 3. Stock
(Tramhaltestelle Sonneggstrasse Linie 7 und 15)

39

Fortlaufende Seminare

Lektüreseminar „Sein und Zeit“

Dr. phil. Alice Holzhey

Das Lektüre-Seminar hält sich an jene Textstellen, in denen Heidegger neue Grundbegriffe einführt. Dieses Semester konzentrieren wir uns auf die Begriffe „Welt“ und „In-der-Welt-sein“ einerseits, „Geworfenheit“ und „Entwurf“ andererseits. Leitend bleibt dabei erstens die Frage, was Heidegger mit diesen Begriffen gewinnt und wo er neue Missverständnisse provoziert; zweitens die Frage, welchen Gewinn es bringt, diese Begriffe einer daseinsanalytischen Psychopathologie und Psychotherapie zugrunde zu legen.

Neueinsteiger sind willkommen.

Kosten: Fr. 240.-

Anmeldung an: alice.holzhey@bluewin.ch

Donnerstag

18.15 – 19.45 Uhr

3. /17. / 24. April

15. Mai

5. / 19. Juni

40

Donnerstag
18.15 – 19.45 Uhr
10. April
8. / 22. / 29. Mai
12. / 26. Juni

Sucht:
ein Beziehungs- und Bewältigungs-Phänomen

Dr. med. Perikles Kastrinidis

In diesem Seminar soll ausgehend von psychodynamischen Interpretationen (Bindung, Narzissmus, Selbstregulation) ein daseinsanalytisches Verständnis der (psychopathologischen) Phänomene riskanten, schädlichen und abhängigen Gebrauchs von Substanzen (Alkohol, Rauschdrogen, Schmerzmittel und andere) erarbeitet werden. Ausserdem geht es um nicht-substanzbasierte Abhängigkeiten wie etwa Arbeitssucht, Spielsucht und Internet-assoziierte Aktivitäten. Behandelt werden sollen auch diagnostische (Stichwort Komorbidität) und therapeutische Probleme, wobei psychotherapeutische Möglichkeiten und Problemkreise im Zentrum unserer Erörterungen stehen. Schliesslich sollen zeitgeist-immanente soziokulturelle Aspekte angesprochen werden.

Kosten: Fr. 240.–

Anmeldung an: pkastrinidis@hin.ch

**Forschungsseminar:
Schritte zu einer angemessenen Evaluierung
daseinsanalytischer Psychotherapie**

*Dr. phil. Alice Holzhey, Dr. med. Uta Jaenicke,
lic. phil. David Bürgi, Dr. phil. Daniela Sichel*

**Donnerstag
20.00 – 21.30 Uhr
10. /17. / 24. April
15. Mai
12. Juni**

41

Ziel dieses Forschungsseminars bleibt die Erarbeitung daseinsanalytischer Kriterien für die Evaluierung von Therapieverläufen. Es geht um die Ausarbeitung leitender Fragen, welche so formuliert sein müssen, dass mit ihnen der verborgene Sinn des Leidens, das der Patient in der Therapie zur Sprache bringt und in der Beziehung zum Therapeuten inszeniert, daseinsanalytisch erfasst werden kann. Anhand dieser Fragen sollte es möglich sein, eine Therapie periodisch auf die erfolgte Veränderung hin zu untersuchen. Die Tauglichkeit dieser Fragen muss sich an Fallbeispielen bewähren.

Neueinsteiger sind willkommen.

Das Seminar ist kostenlos.

Anmeldung an: alice.holzhey@bluewin.ch

Tagesseminare

Samstag
8. März 2008
9.30 – 15.30 Uhr

Das Selbst als Experiment

Das Tagesseminar wird gemeinsam von der GAD und dem PSZ veranstaltet.

Vgl Bulletin S. 3

Samstag
21. Juni 2008
9.30 – 16.30 Uhr

Jean Paul Sartre: Das Sein und das Nichts

Dr. phil. Alice Holzhey

Einführung in das Werk anhand ausgewählter Textstellen (wenn möglich, bitte Text mitnehmen, Ausgabe Rowohlt, neue Übersetzung, oder Kopien anfordern)

Kosten: Fr. 140.-

Anmeldung an: alice.holzhey@bluewin.ch

Interne Veranstaltungen

43

KandidatInnen-Sitzung

Donnerstag
22. Mai 2008
20.00 Uhr

Termine für Präsentation einer schriftlichen Arbeit

29. Mai 2008
19. Juni 2008
20.00 – 21.30 Uhr

Semesterschlussitzung

26. Juni 2008
20.00 – 21.30 Uhr

Hinweise auf Veranstaltungen

Die Sociedad Chilena de Psicoanálisis ICHPA veranstaltet vom 15. - 18. Oktober 2008 das XV. internationale Forum für Psychoanalyse der IFPS in Santiago de Chile mit dem Titel *Identity and Globalization. New challenges for Psychoanalysis*. Interessierte können sich weiter informieren unter der Internetadresse www.xvforum.cl.

44 **Supervision**

Zur Vereinbarung von Supervisionen stehen folgende KontrollanalytikerInnen zur Verfügung:

Brander Franz, Dr. phil.	Asylstr. 80, 8032 Zürich	044 383 21 17
Holzhey Alice, Dr. phil.	Sonneggstr. 82, 8006 Zürich	044 361 77 31
Jaenicke Uta, Dr. med.	Sonneggstr. 82, 8006 Zürich	044 381 93 26
Kastrinidis Perikles, Dr. med.	Dahliastr. 5, 8008 Zürich	044 251 73 81
Müller-Locher Peter, Dr. phil.	Schulhausstr. 40a, 8002 Zürich	044 202 11 63
Reck Hansjörg, Dr. med.	Bromweg 8, 8598 Bottighofen	071 688 30 80
Sichel Daniela, Dr. phil.	Hofackerstr. 42, 8032 Zürich	044 383 17 92

Alice Holzhey: "Daseinsanalyse"

Wien 2008 (UBT 2966)

In einem Doppelband der UTB-Reihe über die Hauptströmungen der Psychotherapie erschien vor kurzem Alice Holzheys umfassende, historisch-systematische Darstellung der Daseinsanalyse, zusammen mit Alfried Längles Darstellung der Existenzanalyse. In einem den Band einleitenden Gespräch erörtern die beiden Autoren Unterschiede und Gemeinsamkeiten. Dieses Gespräch wird hier abgedruckt.

45

Was ist das jeweils ‚Eigene‘ der Existenzanalyse und Daseinsanalyse?

Längle: Viktor Frankl, der Begründer der Existenzanalyse, sah im Einbeziehen der Sinnsuche des Menschen in die Psychotherapie das Zentrale seiner Richtung. Der Mensch will nicht einfach Bedürfnisse befriedigen, er will in erster Linie *verstehen*, *wofür* er lebt, und kann ein Leiden nur ertragen, wenn er ein ‚Wozu‘ hat. Frankl sprach darum mehr von der „Logotherapie“ – wobei ‚Logos‘ soviel wie ‚Sinn‘ bedeutet. Logotherapie war für ihn „Ergänzung der herkömmlichen Psychotherapie“, was sich in den 1920er und 1930er Jahren natürlich nur auf Freud und Adler bezog.

Holzhey: Bei Freud möchte ich gerne anknüpfen. Das „Eigene“ der Daseinsanalyse kann man nur in Bezug auf die Psychoanalyse formulieren. Etwas überspitzt könnte man sagen, dass die Daseinsanalyse das Produkt eines Zusammen Denkens von Freud und Heidegger (plus Sartre) ist. Die Daseinsanalyse nimmt die Entdeckungen Freuds auf und stellt sie in den Zusammenhang der existenziellen Grundsituation des Menschen. Diese besteht darin, dass wir Menschen nicht einfach (wie alles Lebendige) unabänderlichen Seinsbedingungen unterworfen sind, sondern dass wir um diese insgeheim auch *wissen*, sodass unsere Lebensführung immer von diesem Wissen um die *conditio humana* mitbestimmt ist, auch wenn wir gar nicht ausdrücklich darüber nachdenken.

- 46 *Längle*: Das bezieht sich ja auf einen ähnlichen Sachverhalt wie bei Frankl, wenn er sagt, daß der Mensch *verstehen* will, *wozu* er etwas macht oder erleidet – eben den Sinn sucht, wie es in der Logotherapie heißt.

Holzhey: Ja, darin liegt eine Übereinstimmung. Nur dass die Daseinsanalyse das Gewicht darauf legt, dass dem Menschen, wenn er verstehen will, *wozu* er „etwas“ macht, immer die unheimliche Frage in die Quere kommen kann, *wozu er überhaupt irgend etwas* macht, *wozu* er überhaupt auf der Welt ist, ob das Leben im Ganzen Sinn hat.

Und hier liegt möglicherweise ein wichtiger Unterschied, den ich versuchsweise so formulieren möchte: Die Existenzanalyse basiert auf der Überzeugung, dass der Mensch nicht nur immer nach irgendeinem Sinn sucht, sondern nach einem „guten“ Sinn, und dass er diesen Sinn auch wirklich finden kann, weshalb du ja im Buch von „sinnerfüllter Existenz“ sprichst. Die Daseinsanalyse geht nicht so weit, sie sieht in der Sinnfrage eher eine Urfrage, die den Menschen umtreibt, die aber letztlich immer eine Frage bleibt und die den Menschen auch zu überaus zerstörerischen Lebensentwürfen verführen kann.

Längle: Es ist interessant, wie schnell sich Unterschiede auftun, obwohl wir das gleiche Thema behandeln. Wir sehen die Sinnfrage als *existentielle Frage* und somit auch als „Urfrage“, die im Alltag oft relativ klar ist, aber manchmal sehr unter den Fingern brennen kann. Nach *Sinn* fragen heißt in der Existenzanalyse und Logotherapie, nach dem *fühlbaren Wert* zu suchen, den etwas – eine Handlung, ein Erleben, ein Erleiden – für mich persönlich hat.

Nun möchte ich aber doch auf die *heutige Existenzanalyse* zu sprechen kommen, die ja durch die Weiterentwicklungen zu einer eigenständigen Psychotherapie geworden ist. Das „Eigene“ der Existenzanalyse würde ich darin sehen, dass sie ernst macht mit dem zentralen anthropologischen Verständnis der *Freiheit* des Menschen und dass sie Hilfestellung anbietet, um mit *Entschiedenheit* zu leben.

Das Gemeinsame

47

Holzhey: Vielleicht können wir hier ein paar Worte zum *Gemeinsamen* der beiden Richtungen einfügen? Ich würde sagen, was uns verbindet, ist zunächst einmal, dass wir uns für unser Menschenbild auf die *Existenzphilosophie* beziehen und dass uns das hilft, seelisches Leiden nicht auf Störungen zu reduzieren, sondern das Individuum mit seiner individuellen Problematik in den Mittelpunkt zu stellen.

Längle: Ich sehe das ganz ähnlich. In meiner Formulierung würde ich die gemeinsame Grundlage der beiden Richtungen in der *verstehenden Daseinsgestaltung* sehen. Die Beschäftigung mit dem damit verbundenen Leiden und der unaufheb-
baren Unfertigkeit und Begrenztheit könnten wir vielleicht als Grundlage unserer Psychotherapien ansehen.

Holzhey: Ich finde mich nicht ganz in der Formulierung der „Daseinsgestaltung“, obwohl ich gut verstehe, was Du meinst: daß wir nicht einfach gelebt werden, sondern daß wir das Leben selbstverantwortlich zu führen haben...

Längle: ... uns ständig zu entscheiden haben, und damit jede Situation gestalten...

Holzhey: ... und so immer vor der *Wahl* stehen. Das wäre sicher etwas Gemeinsames. Aus daseinsanalytischer Sicht würde ich aber zu bedenken geben, dass jede Entscheidung für eine Möglichkeit den Verzicht auf andere Möglichkeiten einschließt und wir überdies nie sicher sein können, ob sich die Entscheidung nicht später als Fehlentscheid herausstellen wird. Darum konfrontiert uns paradoxerweise sogar das freie Wählen-Können mit unserer Endlichkeit.

Längle: Die Endlichkeit menschlichen Existierens wird von Heidegger in der Tat besonders betont, und ich kann dem ganz zustimmen. Hier haben wir die gleiche

- 48 Denktradition der Existenzphilosophie als Grundlage, in der die Tragik der menschlichen Existenz nicht nur nicht übergangen wird, sondern als möglicher Weg zu ihrer Vertiefung angesehen wird. – Doch werden hier auch *unterschiedliche Gewichtungen* zwischen Daseinsanalyse und Existenzanalyse deutlich. In der Existenzanalyse steht die Konfrontation mit der Endlichkeit und Sterblichkeit im Hintergrund der Arbeit, und der Einsatz der Freiheit und Verantwortung, das Selbstsein im Vordergrund.

Schwerpunkte im Menschenbild

Holzhey: Mir scheint, dass unser bisheriges Gespräch bereits gezeigt hat, dass wir trotz des gemeinsamen Bezugs zum existenzphilosophischen Menschenbild unterschiedliche Schwerpunkte setzen.

Längle: Ja, das dürfte auf jene Unterschiede verweisen, die aus dem gemeinsamen existentiellen und phänomenologischen Fundament verschiedene Richtungen werden ließen. – Wo siehst Du den Schwerpunkt im daseinsanalytischen Menschenbild?

Holzhey: Für unsere beiden Richtungen steht der Begriff der Existenz im Zentrum, aber es könnte sein, dass wir schon hier andere Akzente setzen. In der Daseinsanalyse steht das existenziell gelebte Selbstverhältnis im Mittelpunkt. Existieren beinhaltet im daseinsanalytischen Verständnis immer, um sich selber zu wissen, und zwar nicht nur um sich selber als dieses konkrete Individuum, sondern zugleich auch um die *conditio humana*, also um die Sterblichkeit, um Freiheit und Schuld, um die Unverfügbarkeit der Zukunft usw. Hier kommt nun für die Daseinsanalyse die *Angst* ins Spiel – die Angst im Unterschied zur Furcht. Denn diese Grundbedingungen des Lebens werden ursprünglich in der Angsterfahrung „gewußt“. Der Mensch fühlt sich dadurch in seinem Menschsein

bedroht. Das beinhaltet das Paradox, dass das, was den Menschen auszeichnet, nämlich seine Offenheit für das eigene Sein, ihn zugleich gefährdet. 49

Längle: In der EA wird das Menschenbild sicherlich positiver gesetzt. In unserer Arbeit geht es darum, in den einzelnen Lebenssituationen *sich selbst zu sein*, bzw. zu bleiben oder zu werden. Sich selber sein können, kongruent mit sich, sich fühlend und in Übereinstimmung mit sich sein, auch wenn wir unter dem Einfluß äußerer Eindrücke stehen. Unser Erleben nicht abdrängen zu müssen, innerlich Stellung beziehen zu können und so den inneren Boden zu halten, schafft die Grundlage der Existenz. Wenn es dann gelingt, das Eigene in einen Ausdruck überzuführen und so in die Begegnung mit anderen zu kommen, kann der Mensch sein Leben persönlich erfüllend leben. Daß damit Gefahren und ein mögliches Scheitern verbunden sind, gehört dazu. Aber wir wenden das Bild so, daß die Möglichkeiten und Angebote des Lebens im Vordergrund stehen, weil die schließlich zählen.

Holzhey: Warum könnt ihr in der Existenzanalyse einen so positiven Schwerpunkt legen, wo ihr doch auf dem Boden der Existenzphilosophie steht? Das kennen wir sonst vom angeborenen Selbstrealisierungsstreben in der humanistischen Psychologie von Carl Rogers.

Längle: Das Konzept der Freiheit ist aus unserer Sicht in seiner Grundlage ein positives Konzept, weil der Wille (er gilt als die personale Realisierung der Freiheit) nur anstreben kann, was wir subjektiv als wertvoll ansehen. Man kann nur etwas Positives wollen, etwas, was man als positiv ansieht (auch wenn es andere nicht so sehen oder man selbst es später anders sieht). Aber warum herrscht in der DA diese eher dramatische Sicht des Menschen vor?

Holzhey: Da möchte ich eine ganz provokative Gegenfrage stellen: Sind denn nicht auch die größten Verbrechen der Menschheit dem Willen entsprungen, ein

- 50 subjektiv wertvolles, also vermeintlich positives Ziel anzustreben? Mir scheint, dass schon ein kurzer Blick auf die Weltgeschichte eine dramatische Sicht auf den Menschen nahelegt. Ich bin aber froh, dass Du nicht von einem „pessimistischen“ Menschenbild der Daseinsanalyse sprichst, sondern die Worte „tragisch“ oder „dramatisch“ verwendest. Die Daseinsanalyse geht im Unterschied zur Psychoanalyse nicht von einem angeborenen Aggressionstrieb aus. Sondern sie geht davon aus, dass das Wissen um die eigene Endlichkeit dem Menschen eine (zu) große Last aufbürdet, sodass er (zu) oft dem illusionären Glauben erliegt, er müsse nur die entsprechenden (gewaltsamen) Mittel einsetzen, um sich von dieser Last ein für allemal zu befreien.

Längle: Natürlich geschieht unter vermeintlichem Sinn auch Schlimmes. Millionen Menschen sahen mit Hitler damals in der ‚Endlösung‘ der Judenfrage etwas Positives. Um es im Alltäglichen anzusiedeln: Ich selbst habe auch schon öfters etwas Dummes gemacht, das mir im Augenblick aber wert genug war, dass ich es tat. Subjektiv und situativ etwas als erstrebenswert (wertvoll) ansehen, heißt ja noch nicht, dass es auch gerechtfertigt wäre. Die Beurteilung (Ethik) ist noch eine weitere Ebene über das Angesprochen-sein hinaus. Dennoch kann Sinn handlungsanleitend sein. Das ist gerade der existentielle Wert von Sinn, daß er uns Orientierung ermöglicht.

Du führst dann weiter aus, daß die Daseinsanalyse den Menschen durch sein Wissen um seine Endlichkeit als existenziell überfordert ansieht, weshalb ihr diese eher „tragische“ Sicht des Menschseins habt. Schon Freud meinte, daß Glück in der Schöpfung nicht vorgesehen sei. Nun, in der Existenzanalyse sehen wir den Menschen als dem Leben gewachsen und grundsätzlich in der Lage, auch glücklich zu werden. Und dies trotz „Leid, Schuld und Tod“, der unvermeidlichen „tragischen Trias eines jeden Lebens“ (Frankl). Warum auch soll die Endlichkeit eine untragbare Last sein? Wenn wir das Leben ganz leben, dann kann die Endlichkeit auch Befreiung sein, dann nämlich, wenn man sich „sattgelebt“ hat und in Ruhe gehen kann.

Die zentrale Rolle der Phänomenologie in Existenzanalyse und Daseinsanalyse

51

Längle: Mir scheint eine weitere Gemeinsamkeit der beiden Richtungen in der Rolle der Phänomenologie zu liegen. Für die EA stellt die Phänomenologie die geeignete Methode dar, um die *Person* in den Blick zu bekommen. Damit wird eine Art Quadratur des Kreises versucht: methodisch etwas in den Blick zu bekommen, das *per definitionem* frei ist und daher nicht festgehalten werden kann. Wenn die Person schon nicht festgeschrieben werden kann, so kann ihr aber doch begegnet werden. Sie in einer professionell geübten Haltung antreffen zu können, dafür ist die Phänomenologie eine ausgezeichnete Basis.

Holzhey: Dem kann ich zustimmen. Nun versteht man unter Phänomenologie oft die methodische Anweisung, sich auf das zu beschränken, was sich unmittelbar zeigt. Befolgt man diese Devise aber im Bereich der Psychopathologie, dann fällt man notwendig hinter Freud zurück in eine bloße Beschreibung krankhafter Beeinträchtigungen. Hier hilft Heidegger weiter, der in seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* erklärt, das phänomenologische Sehen sei ein „Auslegen“, und es gehe darum, verstehend-auslegend jene Phänomene aufzudecken, die zunächst und zumeist „verborgen“ seien. Nimmt man das ernst, dann kann man die Phänomenologie nicht mehr gegen Freuds Postulat einer Aufdeckung unbewusster Motive ausspielen. Dann muss man gegenüber Freud nur noch darauf insistieren, dass Deutungen nicht einfach aus der Theorie abgeleitet werden dürfen, sondern sich an den Phänomenen zu bewähren haben.

Längle: Besteht hier nicht ein grundsätzlicher und ganz wesentlicher Unterschied zur Psychoanalyse? Phänomenologie beschränkt sich ja doch auf das, was sich unmittelbar zeigt – alles andere wäre bereits Interpretation, Hineintragen von Fremdwissen in das Geschaute. Die Psychoanalyse spricht von Deuten. Wir müß-

- 52 ten doch sagen, daß das Resultat einer phänomenologischen Vorgehensweise ein Verstehen ist und nicht ein Erklären oder Deuten.

Holzhey: Für mich sind die Begriffe „Verstehen“, „Auslegen“, „Interpretieren“ und „Deuten“ nicht streng voneinander zu unterscheiden. Ein phänomenologisches Verstehen oder Deuten weiß sich prinzipiell als vorläufig und gründet in erster Linie im genauen und möglichst unvoreingenommenen Hinhören auf das, was der Patient sagt. Darin liegt für mich kein grundsätzlicher Unterschied zur Psychoanalyse.

Vom Sinn des Leidens

Längle: Wir hatten eingangs schon vom Sinn gesprochen, doch würde ich gerne auf ein Thema zu sprechen kommen, das mir für das psychotherapeutische Verständnis der beiden Richtungen wichtig scheint: ihr sprecht in der Daseinsanalyse davon, daß das seelische Leiden einen „ontologischen Sinn“ hat. Was meint ihr damit?

Holzhey: Ich bin froh um diese Frage, weil die Rede von einem ontologischen Sinn missverständlich sein kann. Mit „ontologischem Sinn“ ist nur gemeint, dass seelisches Leiden in daseinsanalytischer Sicht immer auch als ein Leiden am eigenen Sein zu interpretieren ist.

Längle: In der Existenzanalyse herrscht ein *existentielles Verständnis von Sinn* vor. Dies meint, dass Sinn eine *Orientierung* gibt für Entscheidungen. Damit hat dieses Sinnverständnis eine praktische Funktion. Und die psychische Krankheit hat z.B. den allgemeinen Sinn, dass sie auf ein Defizit hinweist, das im Leben dieses Menschen vorherrschte und den Menschen zu einer größeren Zuwendung zu diesem nicht verstandenen Mangel in einer der Grundbedingungen der Existenz drängt. Das ist

ein genereller Sinn von seelischen Störungen, den wir in der EA sehen und der für jedes darüber hinausgehende, persönliche Sinnverständnis offen ist. Damit kann eine Krankheit von der betroffenen Person als sinnvoll erlebt werden, weil sie sehen kann, was die Krankheit schützt, und der Person zugänglich wird, was sie tun kann.

53

Holzhey: Daseinsanalytisch stößt man dann auf den ontologischen Sinn seelischen Leidens, wenn man von der Frage ausgeht, *woran* der seelisch Leidende eigentlich leidet. Mit der Frage nach dem *Woran* seelischen Leidens wird nämlich die gängige Gleichsetzung von seelischem Leiden und seelischer Beeinträchtigung, die auch die Existenzanalyse offenbar teilt, zurückgewiesen. Für die Daseinsanalyse hat nicht die seelische „Krankheit“ einen ontologischen Sinn, sondern das, was man gemeinhin als „Krankheit“ nimmt, erweist sich als ein „*ontologisches Leiden*“, das heißt, als ein Leiden an der Abgründigkeit menschlichen Existierens. Das Besondere des daseinsanalytischen Ansatzes liegt also darin, seelisches Leiden nicht mit einem „zu wenig“ (Beeinträchtigungen, Defizite, Misslingen), sondern mit einem „zuviel“ in Verbindung zu bringen, nämlich einer zu großen Hellhörigkeit oder Hellsichtigkeit für die beängstigende Grundsituation menschlichen Existierens. Je hellhöriger ein Mensch für die abgründigen, existenziellen Wahrheiten ist (Endlichkeit, Freiheit, Ungeborgenheit, Schuld), je weniger er diese im Alltagsbetrieb ‚vergessen‘ kann, umso größer ist die Gefahr, dass er seelisch „erkrankt“.

Längle: Es ist eine große Frage, vor der wir da stehen: „Woran leiden wir, wenn wir depressiv sind, Angst haben, süchtig sind?“ In der Existenzanalyse setzen wir im Vergleich dazu eher bescheiden an: wir leiden daran, daß wir nicht tun können, was wir als wichtig ansehen, nicht frei sind, unserem Wollen nachzugehen. Wir leiden am Gefängnis des Nicht-uns-selbst-sein-Könnens, des Nicht-in-offenen-Dialog-treten-Könnens. Wir leiden, weil wir das, was wir als wertvoll ansehen, nicht ausreichend tun können, und damit unsere Existenz in dem verfehlen, was wir im inneren Vorweg bereits spüren, was sie sein könnte.

54 **Schluss:**

Längle: Unser Gespräch zeigt mir, wie unterschiedlich existentielle Grundhaltungen verstanden und umgesetzt werden können. Wichtig scheint mir, daß sowohl Existenzanalyse wie Daseinsanalyse den Gedanken der verantwortlich gelebten Freiheit wachhalten. Und darum sind unsere Richtungen auch „Analysen“: Existenzanalyse als Analyse der Bedingungen, um zu erfüllter Existenz zu gelangen...

Holzhey: ... und Daseinsanalyse als Analyse im psychoanalytischen Sinne eines Verstehensprozesses, der frei werden lässt für neue Existenzmöglichkeiten.

Das Beste hoffen und auf das Schlimmste vorbereitet sein

Eine Fallvignette

Brigit Jerg

55

Hoffnung ist eben gerade nicht Optimismus, ist nicht die Überzeugung, dass etwas gut ausgeht, sondern die Gewissheit, dass etwas Sinn macht, egal, wie es ausgeht. (Vaclav Havel)

Frau A. ist einundzwanzig. Sie wollte Sekundarlehrerin werden. Eine Woche nach Abschluss der Matura-Prüfungen wurde bei ihr ein Hirntumor diagnostiziert, der sich als hochgradig maligne herausstellte. Da nicht operiert werden konnte, wurde der Tumor mittels Bestrahlungen und anschliessender Chemotherapie in Schach gehalten. Seit einem knappen Jahr ist die Tumorgrosse unverändert. Ausser leichten Gleichgewichtsstörungen, einer erhöhten Ermüdbarkeit und gelegentlichen Doppelbildern hat Frau A. im Moment keine körperlichen Beschwerden.

Um Psychotherapie suchte sie nach, weil sie mit ihrer Krankheit nicht umgehen könne und Angehörigen und Freunden gegenüber aggressiv und ausfällig sei, so dass sie fürchte, diese Beziehungen, die ihr doch so wichtig seien, zu zerstören.

In den Gesprächen tritt bald ein Problem in den Vordergrund: als die Diagnose sie traf und ihr Leben bis in die Grundfesten erschütterte, war Frau A. mitten im Prozess der Ablösung vom Elternhaus, der durch die grausame Nachricht brutal unterbrochen wurde. Die Tatsache, mit ungewisser Lebenserwartung schwer krank zu sein, schleuderte sie zurück in eine Abhängigkeit, aus der sie sich gerade herauszuarbeiten versuchte. Von einem Tag auf den andern war alles anders geworden: Der soeben unterzeichnete Mietvertrag für die erste eigene Wohnung musste rückgängig gemacht, die Immatrikulation auf unbestimmte Zeit hinausgeschoben und der Job, mit dem sie sich in den Ferien jeweils etwas eigenes Geld verdient hatte, aufgegeben werden. Von einem Tag auf den andern war die

- 56 Zukunft, die vorher so hoffnungsvoll schien, zu einem dunklen Loch geworden. Ihre erste Reaktion auf diese Zumutung hatte darin bestanden, alle Autonomiebestrebungen aufzugeben und sich zurück in die Rolle eines kleinen Kindes zu flüchten. Noch heute telefoniere sie mehrmals täglich mit der Mutter und rufe diese wegen „jedem Hennenschiss“ an, wie sie selber launig bemerkte. Diese starke Abhängigkeit erlebt sie selber ambivalent: Sie ärgert sich darüber und will und kann sie doch nicht lösen.

Dass Frau A. Mühe hat, einen angemessenen Umgang mit den Herausforderungen einer derart gravierenden Diagnose, dem Perspektivenverlust und der Ungewissheit, aber auch mit den nachfolgenden, ihrerseits hochbelastenden Behandlungsversuchen zu finden, wen wundert's? Sie reagierte sichtlich erleichtert, als ihr klar wurde, dass sie hier mein volles Verständnis hat und ich ihr Verhalten weder werte noch argumentativ zu ändern versuche, sondern als einen Versuch, das Unfassbare zu fassen, anerkenne und stehen lasse. Bald wurde deutlich, dass sie diesbezüglich in ihrem stark leistungsorientierten Elternhaus wohl massiv unter Druck steht. Die an sich sehr zugewandten und engagierten Eltern hatten alles getan, um ihr die bestmögliche Behandlung für ihren Tumor zukommen zu lassen, aber Frau A.s Art der Auseinandersetzung mit ihrem harten Schicksal überforderte die Familie. Hier wurde ihre Gesundheit auf medizinische Massnahmen reduziert, und nachdem diesbezüglich im Rahmen des Möglichen das Optimale getan worden war, war der Rest für die Eltern eine Frage des Wollens und Frau A.s Ängste, Verzweiflung und schwankende Stimmung galt als zu überwindende Schwäche und zunehmend als Versagen. Als es zuhause nicht mehr ging, zog Frau A. in ein von den Eltern finanziertes Reha-Zentrum für Gehirnverletzte. Dies bedeutet nun eine neuerliche Ambivalenz, die die feinfühlig und intelligente junge Frau sehr wohl realisiert: Ablösung von zuhause ist nur möglich, wenn Papa zahlt.

Auch sie selber empfindet ihre Krankheit als Versagen und ist, stimmungsbhängig, gelegentlich sogar überzeugt, sie hätte den Tumor durch einen unbe-

dachten Satz ihrer Freundin gegenüber überhaupt erst verursacht. Diese Allmachtsphantasie wird verstehbar als Versuch, dem ‚nackten Dass‘ doch noch einen Sinn abzugewinnen, und sei es auch nur denjenigen einer Schuld: Wer sich schuldig gemacht hat, hätte auch anders können, er hatte eine Wahl. Das Gefühl, schuld zu sein, ist auch für Frau A. leichter zu ertragen als dasjenige, ohnmächtig einer blinden Macht ausgeliefert zu sein.

57

Vor diesem Hintergrund wird auch Frau A.s Aggressivität ihren Nächsten gegenüber in ihrer Vielschichtigkeit, zumindest ein Stück weit, verstehbar: Sie wehrt sich gegen die erneute Abhängigkeit, die sie doch zugleich in ihrer Situation als überlebenswichtig erkennt. Auf einer anderen Ebene kämpft sie gegen die Art, wie die Eltern, insbesondere wohl der Vater, ihrerseits mit dem Schrecklichen umzugehen versuchen, nämlich indem sie es in seiner letzten Konsequenz verleugnen. „Jetzt bist du doch schon fast wieder gesund“, habe er gesagt, „und in zwei Jahren wirst du nicht mehr daran zurückdenken“. Der Vater ist Akademiker, und die Familie wurde ausführlich über die Art der Krankheit und ihre Prognose informiert. Auf dieser Prognose besteht Frau A., hier fühlt sie sich unverstanden und allein gelassen. Auch sie möchte glauben, dass sie wieder gesund wird, aber sie hat Angst, dass das nicht der Fall sein wird. Für diese Angst ist zuhause kein Platz. Wieder wirkt Frau A. erleichtert, als ich ihr deutlich mache, dass ich sehr wohl bereit sei, dieser Angst in unseren Stunden Platz einzuräumen, dass sie zur Sprache kommen dürfe, wann immer sie sie quäle.

Gelegentlich schmiedet Frau A. zaghaft Zukunftspläne, häufig durchzogen von der Angst, den Sprung doch nicht zu schaffen, lebenslang in irgendeiner Institution bleiben zu müssen, nie selbstständig zu werden, sowieso bald tot zu sein, was dann jede Zukunftsplanung augenblicklich sinnlos werden lässt. Dieser letzte Punkt ist auch für mich als Therapeutin eine Herausforderung: Zwar geübt im Gedanken, dass wir sterblich sind, bin ich doch ungeübt im Umgang mit einer konkreten Todesdrohung. Was mir hier hilft, ist der Gedanke, dass es wichtig sei,

58 die Zukunft offenzuhalten, nicht nur im Hinblick auf Frau A.s Krankheit, ihren Tod oder ihre Gesundheit, sondern auch im Hinblick darauf, dass es sich lohnt, Wünsche an die Zukunft zu haben und uns für ihre Verwirklichung einzusetzen, auch wenn wir alle nicht wissen, ob sie sich jemals erfüllen. Es ist ein ständiger Balanceakt, weder die Tatsache, dass ihre Krankheit in Kürze zum Tod führen kann, und damit die Endlichkeit auszublenden, noch mich von dieser Möglichkeit lähmen zu lassen und meinerseits zu resignieren. Hier spüre auch ich ganz stark die Verführung, der Frau A. immer wieder erliegt, die Situation auf die eine oder andere Seite abzuschliessen: Entweder sie hat keine Zukunft und muss diese demzufolge auch nicht planen oder ihre Zukunftsplanung blendet die Tatsache aus, dass sie an einer schweren Krankheit leidet, und spielt mit den Möglichkeiten eines rundum gesunden jungen Menschen.

In der Zwischenzeit hat Frau A. etwas an Stabilität gewonnen, ihre Stimmungsschwankungen sind weniger heftig und die Wochenenden, die sie jeweils zuhause verbringt, verlaufen in der Regel etwas ruhiger. Ein Erlebnis aber hat sie erneut zutiefst aufgewühlt: Bei einem Spaziergang mit ihrem Hund, bei dem sie von der Schwester und deren Freund begleitet wird, bleibt sie stehen, als der Hund sein Geschäft verrichtet. Die Schwester und ihr Begleiter schlendern weiter und Frau A. stürzt ab. Sie kann den andern nicht nachrufen, man solle auf sie warten, steht nur sprachlos da und fühlt sich unendlich allein und im Stich gelassen, verloren. Sie bleibt dann länger stehen, als der Hund eigentlich brauchen würde, macht keinen Versuch, die anderen einzuholen und beendet den Spaziergang allein. Danach sei der Abend zuhause eine Katastrophe gewesen, sie habe mit allen gestritten, bis die Mutter gesagt habe, so gehe es nicht, so brauche sie an den Wochenenden nicht mehr nach Hause zu kommen. Sie habe sich weder erklären noch entschuldigen können, sondern vielmehr der Mutter vorgeworfen, diese habe nur auf die Gelegenheit gewartet, sie loszuwerden. Am Schluss habe die Mutter geweint, der Vater gebrüllt, die Schwester und ihr Freund seien sowieso schon lange verschwunden und sie sei in ihr Zimmer gegangen und

habe die Tür zugeknallt. Danach habe sie der Vater zum Bahnhof gebracht. Die Fahrt sei eisig gewesen, beide hätten verbissen geschwiegen. Beim Erzählen gerät Frau A. zunehmend in Panik. Sie mache alles kaputt, was ihr wichtig sei, werde am Ende allein dastehen und brauche die anderen doch so sehr. „Was ist nur mit mir los?“ fragt sie.

59

Aus daseinsanalytischer Perspektive, wie sie Alice Holzhey in „Existenzanalyse und Daseinsanalyse“ in beeindruckender Prägnanz ausführt, hat Frau A.s inadäquate Reaktion damit zu tun, dass sie in einer Alltagssituation, bedingt durch ihre spezielle Situation der Todesnähe wahrscheinlich besonders hellhörig, von deren ontologischem Einschluss überrumpelt wird und unvermittelt mit einer Seinswahrheit konfrontiert ist, die sie nur überfordern kann (Längle/Holzhey, 2008, S. 210 ff).

Insbesondere fällt es ihr schwer, zu akzeptieren, was Holzhey „Jemeinigkeit“ nennt: „Dass das eigene Leben undelegierbar jedem selbst zu leben übertragen ist, lässt sich schwer ertragen und zwar deshalb, weil damit jene radikale Vereinzelung an den Tag tritt, die durch keine noch so enge Symbiose mit einem Du oder durch Identifikation mit einer Gruppe aufgehoben werden kann.“ (Holzhey, 2002, S. 212). Dass diese Last umso schwerer wiegt, die Vereinzelung umso schärfer und schmerzlicher erlebt wird, je konkreter eine Lebensgefährdung auftritt, ist leicht nachvollziehbar.

Hinzu kommt ein „Leiden an der Gleichgültigkeit der Welt“ (a.a.O., S. 213). So kann sich Frau A., solange sie den andern ganz nahe ist, noch in Sicherheit wiegen, aber als die Schwester und ihr Begleiter nicht stehen bleiben, sondern in ihr Gespräch vertieft weitergehen, bekommt sie das Gefühl, nicht nur allein, sondern den andern auch gleichgültig zu sein, und damit ist die Schwelle des für sie noch Ertragbaren überschritten. Die Art, wie sie sich gegen diese Zumutung wehrt, scheint mir bezeichnend für ihre Vitalität: Sie zieht sich zwar anfänglich

60 zurück, verursacht dann aber einen Riesenwirbel, mit dem sie alle überfordert und verärgert, der den anderen aber auch überdeutlich macht, ihnen sozusagen um die Ohren haut, dass es sie gibt, dass sie da ist als jemand, der beachtet werden will. Dabei schiesst sie weit über das Ziel hinaus, was ich als Hinweis auf die Stärke ihrer Angst und den massiven Druck deute, den diese ihr in ihrer Unvermittelbarkeit verursacht.

„Noch bin ich ja nicht tot“, sagt Frau A. gelegentlich, wenn sie sich übergangen fühlt. Dass sie die eigene Existenz den andern derart grob ins Bewusstsein zu bringen sucht, dürfte auch, aber eben nicht nur, damit zu tun haben, dass sie den Ausdruck von Angst, Verzweiflung, Einsamkeit für unzulässige Schwäche hält und sich davor fürchtet, des Selbstmitleides bezichtigt zu werden.

Zusätzlich taucht hier aber auch eine Frage auf, die mich im Lauf meiner Arbeit immer wieder von Neuem anzieht und beschäftigt und die meines Wissens in der Daseinsanalyse nicht explizit abgehandelt wurde: wie denn diese Erfahrung des „nackten Dass“, die ja per Definitionem ausserhalb der Alltagsrealität stattfindet, die aus dem „Man“ herausfällt und herausfallen lässt, wie eine solche Seins-erfahrung denn überhaupt in Worte zu fassen und mitzuteilen wäre, wo unser Sprachgebrauch doch gerade dadurch konstituiert wird, wie und ob überhaupt „Man“ über etwas redet. In diesem Zusammenhang bin ich bei meiner Beschäftigung mit Frau A.s Therapie auf eine berührende Arbeit gestossen, die sich mit der Sprachlosigkeit zwischen konkret von einer Todesdrohung Betroffenen und Nicht-Betroffenen befasst: „Der Sturz aus der normalen Wirklichkeit“ von Nikolaus Gerdes, (2007). Daraus stammt das folgende Zitat: „Über ein Jahr war ich fortgewesen und bereits wieder einige Monate zu Hause, als man mich in einer Gesellschaft fragte, wo ich denn so lange gesteckt habe. ‚Ich war krank‘ - ‚Und was fehlt Ihnen?‘ - ‚Krebs‘ - antwortete ich.... Die Gesichter erstarrten, peinlichst berührt. Es entstand eine Pause, betretenes Schweigen. Dann wurde der Kuchen gelobt, der feine Tee, das Porzellan gepriesen.“

Diese so alltägliche wie im Grunde genommen erschreckende Einstellung möchte ich Frau A.s Angehörigen nicht unterstellen, aber das Zitat macht doch deutlich, wie schwer ein Gespräch über das, was „eigentlich“ beschäftigt, fallen kann und wie gross die Einsamkeit der Betroffenen ist. So ringt auch Frau A. in der Stunde immer wieder mit der Frage, wie sie ihrem Vater, dessen Urteil ihr unendlich wichtig ist, verständlich machen könnte, warum sie leidet und unglücklich und gereizt ist, wo der periodische Kontrolluntersuch doch befriedigend verlaufen war und kein erneutes Tumorwachstum angezeigt wurde. „Wie redet man mit einem Blinden über rot und grün?“ fragt sie.

Ich meine, dass die hier skizzierte Problematik über individuelle Schwierigkeiten, über Wesentliches zu reden, hinausreicht und direkt damit zu tun haben könnte, dass das „pure Dass“, wie weiter oben angedeutet, in seiner nackten Brutalität in der Sprache, die uns der Alltag zur Verfügung stellt, eben kaum zu fassen ist. Ich kann mir vorstellen, dass hier auch der Grund für die teilweise doch recht quer zum allgemeinen Verständnis liegenden, sprachlichen Neuschöpfungen Heideggers liegt. Wie aber behelfen sich unsere Patienten, die ja zwar häufig „Philosophen wider Willen“ sind (A.Holzhey), denen ein formales philosophisches Denken aber vollkommen fremd ist? Mir diese Frage bei jedem Patienten neu zu stellen und für seine je eigenen, individuellen Formulierungen für das Überindividuelle, Allgemeinmenschliche offen zu sein, verleiht der therapeutischen Arbeit einen zusätzlichen Reiz und hilft mir oft, eine angemessene Distanz zu den bewegenden Schicksalen zu halten, die bei einer traumatherapeutischen Ausrichtung so oft Thema werden und sind.

Um vom Allgemeinen zu Frau A. zurückzukommen: Die therapeutische Aufgabe liegt hier wohl darin, ihr einerseits Raum für ihre Unsicherheiten, Ängste, Fragen, Zweifel zu bieten und andererseits mit ihr einen Umgang mit ihrer faktischen Situation zu erarbeiten, mit dem sie ihre Umgebung nicht überfordert, damit es nicht zu einer Ausstossung kommt, die ihre Isolation noch vergrössern

- 62 und damit alles verschlimmern würde. Hier wird die Frage konkret, wie denn die gefühls- und stimmungsmässigen Folgen einer akuten, realen Lebensbedrohung einerseits gemildert und andererseits an jene vermittelt werden können, die als Mitmenschen zwar ebenso der Sterblichkeit ausgesetzt und von ihr betroffen sind, aber eben nicht vom konkreten Sterben. Meine Arbeitshypothese ist, dass die Trauer von beiden Seiten her so etwas wie einen Steg über diese im Grunde genommen unüberwindbare Kluft bilden könnte. Darin und dadurch und darüber hinaus geht es aber wohl auch einfach darum, Frau A. geduldig in ihrer schweren Auseinandersetzung mit den Bedingungen eines Daseins zu begleiten, von dem sie tatsächlich in aller Härte herausgefordert wird.

Dass der Text unvollständig und bruchstückhaft wirkt, hat nicht nur mit seiner Kürze zu tun, bei der notwendigerweise vieles ausgeblendet bleiben muss. Es spiegelt ein Stück weit auch die Lebenssituation der jungen Frau und ihr Schwanken zwischen Hoffnung und Verzweiflung, Angst und Mut, Alltag und Ausseralltäglichem.

Brigit Jerg ist Mitglied des Daseinsanalytischen Seminars DaS.

Literatur

- Gerdes, Nikolaus: *Der Sturz aus der normalen Wirklichkeit und die Suche nach Sinn*. Referat auf der 2. Jahrestagung der „Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Psychoonkologie e.V.“, Bad Herrenalb 2007.
- Holzhey, Alice: *Das Subjekt in der Kur. Ueber die Bedingungen psychoanalytischer Psychotherapie*. Wien 2002.
- Holzhey, Alice: *Daseinsanalyse*, in: Längle, Alfred / Holzhey-Kunz, Alice: *Existenzanalyse und Daseinsanalyse*. Wien 2008.

Seminarleitung

63

lic. phil. David Bürgi	Dorfstr. 10, 8560 Märstetten	071 657 16 50
Barbara Halbheer	Attenhoferstr. 17, 8032 Zürich	044 262 86 03
Dr. phil. Alice Holzhey	Sonneggstr. 82, 8006 Zürich	044 361 77 31
Dr. med. Uta Jaenicke	Sonneggstr. 82, 8006 Zürich	044 381 93 26
Dr. phil. Daniela Sichel	Hofackerstr. 42, 8032 Zürich	044 383 17 92

Vorsitz	Dr. med. Uta Jaenicke jaenicke@mails.ch
	Dr. phil. Alice Holzhey alice.holzhey@bluewin.ch

Quästorin	Barbara Halbheer bhalbheer@freesurf.ch
------------------	---

Auskunft zur Ausbildung	info@daseinsanalyse.ch
------------------------------------	------------------------

Homepage	www.daseinsanalyse.ch
-----------------	-----------------------

Therapie- vermittlung- stelle	Dr. med. Perikles Kastrinidis Dahliastrasse 5, 8008 Zürich 044 251 73 81 pkastrinidis@hin.ch
--	---

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

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