

# Bulletin

2018.1

	Editorial	1
	Veranstaltungen SoSe 2018	4
P. Trawny: Dogma und Skepsis. Heideggers Spiegelungen		10
H. Holzhey: Wenn es ernst wird mit dem Zweifel		27
	Vorstand GAD	41
	Weiter und Fortbildung DaS	42
	Programm SoSe 2018	46
	U. Jaenicke, D. Sichel:	52
Zur Wirksamkeit daseinsanalytischer Therapien		
	Leitung DaS	67

[www.gad-das.ch](http://www.gad-das.ch)

Redaktionsschluss für das Bulletin 2018.2 ist am 15. Juli 2018

Für die GAD sind Zusendungen erbeten an:

Dr. Barbara Handwerker Küchenhoff, Ausserwies 11, 8618 Oetwil am See  
[handwerker@bluewin.ch](mailto:handwerker@bluewin.ch)

Für das DaS an:

Daniela Sichel, Hofackerstr. 42, 8032 Zürich, [d.sichel@bluewin.ch](mailto:d.sichel@bluewin.ch)

## Editorial

*Alice Holzhey-Kunz*

Es ist uns ein besonderes Anliegen, das jeweilige Leitthema weder nur philosophisch noch nur psychoanalytisch oder psychotherapeutisch anzugehen, sondern beiden Zugängen etwa gleich viel Raum zuzugestehen (oder: sie gleichgewichtig zu behandeln). Am Ernst dieses Anliegens muss man allerdings zweifeln, wenn man das Programm des vergangenen Winter-Semesters und des kommenden Sommersemesters daraufhin anschaut, die beide dem Leitthema *Zweifel und Verzweiflung* gewidmet waren und noch sind. Es referierten und referieren nämlich ausschliesslich Philosophinnen und Philosophen, wenn man vom letzten Forum am 7. Juni absieht, das ausnahmsweise der Rolle des Zweifels in einem literarischen Text gewidmet ist (Doris Lier und Daniela Sichel).

Das ist schon darum unverständlich, weil man daran zweifeln (!) kann, ob die Philosophie in der Lage ist, diesen beiden Phänomenen (ganz) gerecht zu werden. Geht es der Philosophie wirklich um den Zweifel *als existenzielle Erfahrung* oder nur um den Zweifel *als abstraktes Phänomen* des sogenannten «Skeptizismus», an dem sich ebenso kluge wie unverbindliche Gedankenexperimente anstellen lassen? Vielleicht muss man sogar radikaler fragen: *Kann* es der Philosophie überhaupt darum gehen, zum Zweifel als je eigener persönlicher Erfahrung vorzudringen – kurz: lässt sich das «Leiden am Selbstzweifel» rein philosophisch angehen?

Nun will ich gerne verraten, dass es nicht die Absicht des Vorstandes der GAD war, den Philosophen hier den Vorrang zu geben – es war schlicht einfacher, für dieses Thema Philosophen zu finden als Psychoanalytiker. Das ist zunächst wiederum unverständlich. Gehört das Thema «Zweifel und Verzweiflung» nicht zum täglichen Brot von praktizierenden Psychoanalytikern? Hätten sie also nicht unendlich viel dazu zu sagen? Oder braucht es für sie schon genug Kraft, sich in ihrer Praxis der Sogwirkung des Selbstzweifels ihrer depressiven Patientinnen und Patienten zu entziehen? Ist das Thema «Zweifel», geschweige denn (eigene) Verzweiflung zu gefährlich, wenn man es wirklich ernst nimmt, das heisst wenn man sich das Zweifeln wirklich selber nahegehen lässt, statt es nur als Gedankenspiel zu betreiben?

Man darf bei all diesen Überlegungen nicht vergessen, dass wir in einer Zeit leben, in der es nicht ratsam ist, an sich zu zweifeln, weil heute Selbstsicherheit und sogenannte Kompetenz gefragt sind. Kompetenz aber weist man dadurch aus, dass man eine feste Meinung hat, die man im Schlagabtausch mit gegensätzlichen Meinungen klug zu verteidigen weiss. Aufkommende Selbstzweifel sind da Gift.

Wenn Sie, liebe Leser, das kommende Programm lesen, wird Ihnen auffallen, dass *Georg Kohler* (Vortrag vom 12. April) von der Philosophie im engeren Sinne die «philosophische Psychologie» und *Donata Schöller* (Vortrag vom 3. Mai) vom philosophischen Zweifel die «gelebte Erfahrung» abhebt. Offensichtlich wollen sie beide als Philosophen versuchen, dem Zweifel als existenzieller Erfahrung gerecht zu werden – wir dürfen gespannt sein!

Abschliessend möchte ich noch auf das Bulletin zu sprechen kommen, welches Ihnen als Mitglied der GAD zwei Mal jährlich zugeschickt wird. Den meisten Platz nehmen hier immer die abgedruckten Texte ein. Sie geben in der Mehrzahl GAD-Vorträge wieder und ermöglichen damit all jenen, die nicht an die Abendveranstaltungen kommen konnten, die Vorträge im Nachhinein zu lesen. Besonders freut mich, dass auch *Peter Trawny* trotz Bedenken seinen Vortrag über Heidegger für dieses Bulletin zur Verfügung gestellt hat, weil ich sicher bin, dass er – wie schon sein Vortrag – auf besonderes Interesse stossen wird. – In letzter Zeit finden sich übrigens wieder häufiger auch Texte im *DaS-Teil*, die aus Veranstaltungen des *Daseinsanalytischen Seminars* stammen und also Einblick in dessen Aktivitäten geben. In diesem Bulletin handelt es sich um einen Text aus einem gemeinsamen Tages-Seminar von *Uta Jaenicke* und *Daniela Sichel*.

Da wir von der Redaktion selten ein feedback erhalten, liegt es nahe, manchmal auch daran zu zweifeln, ob sich der Aufwand lohnt, den wir mit dem Bulletin betreiben. Umso mehr hat es uns gefreut, in der Mailbox ganz unerwartet den folgenden Brief an die Redaktion des Bulletins zu erhalten, und zwar von Anna Binswanger-Healy, die seit Jahrzehnten in Toronto lebt und praktiziert, und doch Mitglied unserer Gesellschaft geblieben ist.

Liebe Alice, liebe Bulletin Redaktion,

endlich, endlich, will ich euch schreiben, wie viel mir euer Bulletin bedeutet. Ich freue mich immer, wenn ich das Couvert in meinem Briefkasten vorfinde. Dann trage ich das Heft für einige Wochen in meiner Handtasche herum und lese in der Subway oder auch, wenn ich irgendwo warten muss. Anspruchsvollere Artikel lese ich dann später zuhause, wo ich mich richtig konzentrieren kann.

Es ist schön für mich zu hören, was ihr alles vorhabt. So kann ich wenigstens in meinen Gedanken bei euren Veranstaltungen sein. Ich schätze die Themen und das Niveau der Artikel und Diskussionen – etwas, was mir hier fehlt.

Auf meine Initiative hin haben wir 1996 in Toronto eine «Society for Daseinsanalysis» gegründet. Sie war für 14 Jahre aktiv. Während dieser Zeit war sie ein Ort für interessante Vorträge und auch Gespräche. Seit einigen Jahren wird nun an unserer Schule für Psychotherapie nur noch die Psychoanalyse vertreten und gelehrt, aber ich darf sagen, dass sie sich in manchem der Daseinsanalyse angenähert hat. Auch wenn ich jetzt hier in Toronto nur noch an psychoanalytischen Vorträgen und Diskussionen teilnehmen kann, fühle ich mich in der Daseinsanalyse immer noch am meisten zuhause.

Ich danke euch für eure unermüdliche und engagierte Arbeit!

Mit herzlichen Grüßen  
Anna Binswanger-Healy  
Toronto

## Tages-Seminar

**Samstag**      **Skeptisch sein**  
**3. März 2018**      **Vom methodischen Zweifel bis zur Verzweigung**  
**9.30–15.30 Uhr**      **an Selbst und Welt**

**Leitung**      *Prof Dr. phil. Helmut Holzhey*

Unser Nachdenken über den Zweifel soll in diesem dreiteiligen Lektüre-Seminar folgenden Gang nehmen:  
1) *Methodischer Zweifel*. Ausser dem Staunen wird auch der Zweifel als Anfang der Philosophie in Anspruch genommen. Das geschieht vielfach unter Berufung auf René Descartes. Allerdings wird immer wieder bestritten, dass Descartes' methodisches Infragestellen jedweder Gewissheit einem genuinen Zweifel entspringt, zumal dessen methodischer Zweifel die angeblich unerschütterliche Gewissheit eines «Ich existiere» zum Ergebnis hat. Doch ein im Zuge dieser Kritik konsequent geübter universaler Zweifel erweist sich als letztlich nicht durchführbar. Wie den Gefahren zu begegnen ist, die er für Vernunft und Leben birgt, hat David Hume in der Mitte des 18. Jahrhunderts in Gestalt des von ihm vertretenen «gemässigten» Skeptizismus gezeigt.

2) *Selbstzweifel*. Der radikale Zweifel an der Gewissheit einer «Aussenwelt» kann bis zum Selbst (Seele, Ich) vordringen und so jedwede Selbstgewissheit in Frage stellen. Das geschieht einerseits auf erkenntnistheoretischer, andererseits auf existenzieller Ebene. Der Skeptiker verwickelt sich dabei in einen Widerspruch, ist er es doch, der sich auszulöschen sucht.

3) *Verzweiflung*. Selbstzweifel kann in Verzweiflung münden. Hat Verzweiflung aber überhaupt einen Ort in der Philosophie? Kierkegaard gewinnt der Verzweiflung (als «Zweifel der Persönlichkeit») philosophische Relevanz ab, indem er das verzweifelte Nichtselbstseinwollen und seine Negation zum Leitfaden für den Weg zum Selbst wählt. Adorno treibt diese Verallgemeinerung persönlicher Verzweiflung bis zur gesellschaftspolitischen «Verzweiflung an der Welt» weiter, in deren Niemandsland er Erfahrungsspuren einer Wahrheit bergenden Hoffnung aufscheinen sieht.

Wir lesen und besprechen Texte von René Descartes, David Hume, Søren Kiergaard und Theodor W. Adorno.

lic phil. Doris Lier, [doris.lier@bluewin.ch](mailto:doris.lier@bluewin.ch)

(inkl. Getränke und Pausenverpflegung):  
Mitglieder GAD und entresol Fr. 100.–  
Nichtmitglieder Fr. 140.–

Restaurant Weisser Wind  
Weggenstube, Oberdorfstrasse 20, 8001 Zürich

### **Anmeldung**

### **Kosten**

### **Ort**

# Öffentliche Abendveranstaltungen

## Leitthema: Zweifel und Verzweiflung

Die Veranstaltungen werden gemeinsam mit dem entresol durchgeführt

**Eintritt** Die Vorträge sind für Mitglieder der GAD und des entresol sowie für Studierende gratis. Nichtmitglieder zahlen Fr. 20.–

**Donnerstag** **Selbst-Sicherheit und Sinnverlust.**  
**12. April 2018** **Philosophischer Zweifel und existentielle**  
**20.00–21.30 Uhr** **Verzweiflung**

*Prof. Dr. Georg Kohler, Zürich*

Der philosophische und der alltägliche Zweifel sind genau zu unterscheiden. Das Kriterium ist die Bedingung, die der philosophische Zweifel nicht, der alltägliche hingegen sehr wohl annimmt: dass es so etwas wie die – den Zweifel beseitigende – Wahrheit gibt. Seit Nietzsche und den Einsichten seines «Tollen Menschen» traut sich die aktuelle Philosophie nichts Grösseres mehr zu, als jeweils «gute Gründe» für die «rationale Plausibilität» ihrer Theorien zu liefern. Den spekulativen Entwurf im Sinne Hegels ersetzt sie, wenn es ums Letzte geht, durch ein «anfängliches Fragen», das weder Wissen noch Glauben ist und sein will – und gewiss nicht Ausdruck von Verzweiflung. Diese zu verstehen und zu begreifen gehört darum auch nicht zu einem Denken, das sich um die tiefsten Probleme zwischen Wissen und Glauben bemüht, sondern zu



einer philosophischen Psychologie, die die Voraussetzungen der spezifisch menschlichen Lebendigkeit und ihres (Selbst)Verständnisses untersucht.

Zentrum Karl der Grosse, Kirchgasse 14, 8001 Zürich.  
Terrassenzimmer

**Ort**

**Gelebte Erfahrung und Philosophischer Zweifel.  
Hannah Arendt und Stanley Cavell –  
zwei Gegenspieler?**

**Donnerstag  
3. Mai 2018  
20.00–21.30 Uhr**

*PD Dr. Donata Schöller, Koblenz, Chicago, Zürich*

Was haben Stanley Cavell, der lebenslang im sicheren Ambiente arrivierter Institutionen gern Hollywood-Filme schaut, und Hannah Arendt, die eine «Schiffbrüchige der Zeitgeschichte» war, Flucht, Lagererfahrung und radikale Heimatlosigkeit durchleben musste, miteinander zu tun? Verbindungslinien im Denken dieser beiden unterschiedlichen Persönlichkeiten werden deutlich, wenn man sich darauf einlässt, wie sie den philosophischen Zweifel und die gelebte Erfahrung in Beziehung bringen. Zu Verbündeten werden beide in ihrer lebensweltlich verankerten Skepsis gegenüber einem von der Lebenserfahrung entkoppelten, weltfremden Skeptizismus. Dabei öffnen sie ein Verständnis von Philosophie, das sich gesellschaftspolitischen und lebensnahen Problemstellungen und Fragen verpflichtet weiss und genau deshalb einen

Raum individueller Nachdenklichkeit zur Verfügung stellt.

**Ort** Zentrum Karl der Grosse,  
Kirchgasse 14, 8001 Zürich

**Donnerstag** **Verzweiflung am «Blick des Anderen»**  
**7. Juni 2018**  
**20.00–21.30 Uhr** *Dr. phil. Daniela Sichel und lic. phil. Doris Lier*

Luigi Pirandellos Roman «Einer, keiner, hunderttausend» handelt von einem Menschen, der eines Tages die Entdeckung macht, dass die anderen jemanden in ihm sehen, den er selbst nicht sehen kann. Diese Entdeckung ist verstörend. Denn, so der Hauptdarsteller: «Wie sollte ich diesen Fremden in mir ertragen? Diesen Fremden, der ich selber war? Ohne ihn je zu sehen? Ohne ihn je zu kennen? Wie es ertragen, dauernd dazu verurteilt zu sein, ihn mit mir herumzuschleppen, in mir, im Blickfeld der anderen und ausserhalb des meinen?»

Wir stellen den «pirandellesken» Gang der Verzweiflung am «Blick des Anderen» anhand von Textauschnitten und überleitenden Kommentaren vor.

**Ort** Restaurant Weisser Wind  
Weggenstube, Oberdorfstrasse 20, 8001 Zürich

## **Ordentliche Vereinsversammlung der GAD**

**Donnerstag  
7. Juni 2018  
19.00 Uhr**

Am Donnerstag 9. Juni findet um 19.00 Uhr, also vor der Forums-Veranstaltung, welche um 20.00 Uhr beginnt, am selben Ort (Weggenstube des Restaurants Weisser Wind) die alle zwei Jahre durchgeführte ordentliche Vereinsversammlung der Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse GAD statt. Anschliessend Apéro bis 20.00 Uhr, zu dem auch die Forums-Teilnehmer herzlich eingeladen sind.

Die Mitglieder der GAD erhalten für die Jahresversammlung noch eine gesonderte Einladung.

# Dogma und Skepsis. Heideggers Spiegelungen

## Forumsvortrag vom 2. November 2017

Peter Trawny

Ich habe gezögert, diesen Text eines Vortrags, den ich 2017 in Zürich und Wien vor Mitgliedern der Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse sowie des *Österreichischen Daseinsanalytischen Instituts* gehalten habe, zu publizieren. Das liegt daran, dass mir die Form der akademischen Mitteilung – jedenfalls was das Denken Martin Heideggers betrifft – als immer unzureichender erscheint. Wie ich mir einen Text zu Heideggers Denken vorstelle, hoffe ich mit der Veröffentlichung der «Heidegger-Fragmente» im Herbst 2018 zeigen zu können.

Die Entgegensetzung von Dogma und Skepsis bzw. dem «Dogmatismus» und «Skeptizismus» ist uns aus Kants Vorrede zur zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* bekannt. Dort wird der «Dogmatismus» vom «*dogmatischen Verfahren*» unterschieden. Dieses «dogmatische Verfahren» sei für die «Wissenschaft» notwendig, denn diese müsse «jederzeit dogmatisch, d.h. aus sicheren Gründen a priori streng beweisend sein».<sup>1</sup> Schädlich sei der «Dogmatismus», d.h. die «Anmaßung, mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der philosophischen), nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, womit sie dazu gelangt» sei, «allein fortzukommen». Er, der «Dogmatismus», sei «das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, *ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens*».<sup>2</sup>

Mit anderen Worten: Kant lehnt nicht das «dogmatische Verfahren» schlechthin ab. Im Gegenteil: die Sicherheit der Begriffe und ihrer Regeln seien Voraussetzungen wissenschaftlicher Philosophie. Doch er verabschiedet eine alte Form der Metaphysik, die diese notwendigen «sicheren Gründe» nicht einer kritischen Prüfung unterzieht. Solch ein dogmatisches Denken behauptet schlechthin etwas, das sich der Kritik nicht unterwerfen will. In diesem Sinne verstehen wir heute den Dogmatiker, nehmen ihn als eine diskursive Figur, die ihre ideologischen Überzeugungen dem argumentierenden Diskurs entzieht.

<sup>1</sup> Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Jens Timmermann. Hamburg 1998, B XXXV.

<sup>2</sup> Ebd.

Im Gegensatz zum «Dogmatismus» befinde sich der «Skeptizismus», «der mit der ganzen Metaphysik kurzen Prozeß» mache.<sup>3</sup> Er bezweifelt, dass es überhaupt sichere, verallgemeinerbare Erkenntnis gebe; und um nicht selber wieder in einen «Dogmatismus» umzuschlagen, bezweifelt er auch diesen Zweifel noch (ohne dabei, wie bei Hegel, den Zweifel zu überwinden, ich werde gleich darauf kommen). So vollzieht der Skeptiker eine radikale Epoché, indem er – anders als Husserl – die Epoché *nicht* als notwendige Bedingung der Erkenntnis betrachtet, sondern als dauerhafte Möglichkeit, sich der Erkenntnis zu enthalten. Kant, der an einem «kurzen Prozeß» mit der Metaphysik kein Interesse hat, kann demnach, anders als Hume, kein Skeptiker sein. (Es gibt einen Unterschied zwischen der «akademischen Skepsis» und z.B. der «pyrrhonischen». Darüber kann ich hier aber nichts weiter sagen.)

Heidegger im Unterschied oder im Verhältnis von Dogma und Skepsis zu lesen, ist ungewöhnlich. Denn er hat sich eher selten zu ihm geäußert, wenn überhaupt, dann zur «Skepsis». Zudem scheint zum Begriffspaar von Dogma und Skepsis notwendig der Begriff der «Kritik» zu gehören. Und würde Heidegger Kant zustimmen, wenn dieser sagt: «Unser Zeitalter ist das eigentliche Zeitalter der *Kritik*, der sich alles unterwerfen muß»?<sup>4</sup> Vielleicht, doch er würde den Begriff der «Kritik» ganz anders fassen als Kant. In dessen Sinne würde er die Äußerung nicht gelten lassen. Die «Aufklärung» bleibt für Heidegger ein transzendentes Projekt, außerhalb der unverständlichen Radikalität der «Frage nach dem Sinn von Sein».

Dennoch möchte ich hier, in diesem Vortrag, das Thema aus mehreren Gründen legitimieren. *Einer* der Gründe entspringt der Rezeptionsgeschichte des Heidegger'schen Denkens. Es wird Sie nicht verwundern, wenn ich behaupte, dass es eine *dogmatische Lesart* dieses Denkens gibt, die die Aussagen von Heidegger als Inhalt einer fast systematisch verfahrenen Lehre nimmt. Diese Lesart hat die Heidegger-Forschung über Jahrzehnte hinweg mindestens mitdominiert. Noch

<sup>3</sup> Ebd., B XXXVI.

<sup>4</sup> Ebd., A XI.

heute ist sie nicht ohne Einfluss, und die Edition und Interpretation der *Schwarzen Hefte* hat auf manchmal groteske Weise gezeigt, wie sehr Heidegger-Leser (-Leserinnen) und -Ausleger (-Auslegerinnen) nicht nur an den Lippen des Meisters hängen, sondern darüber hinaus der Meinung sind, dass der Meister-Mund bestimmte Dinge gar nicht aussprechen kann, weil sie zu problematisch, zu bösartig, zu dreckig auch, sind.

Die Frage kann nicht sein, ob diese Lesart irgendeine Berechtigung hat. Denn aus philosophischer Perspektive müsste sie sogleich verneint werden. Abgesehen von der «Kritik», die nach Kant für alles Philosophieren ein Maß sein muss, hat das bloße Nachreden und ein mit diesem verbundener Herrschaftsanspruch, die «Wahrheit über» ... das Interpretierte zu kennen, keinen philosophischen Charakter. Im Gegenteil: Ein solcher Umgang mit der Philosophie ist zerstörerisch, und vielleicht könnte man sagen, dass eine über Jahrzehnte etablierte Heidegger-Dogmatik der akademischen Bedeutung dieses Denkens sehr geschadet hat. Da ich selber den intrinsischen Motiven der aktuellen Akademie sehr kritisch gegenüberstehe, möchte ich diese meine vorangehende Bemerkung distanziert reflektieren: Wenn im akademischen Kontext des Philosophierens dogmatisch verfahren wird, wird die Philosophie gleichsam zweimal getötet. Luft zum Atmen hat sie dort – aus verschiedenen Gründen – ohnehin kaum noch.

Neben der eigentlich philosophischen Perspektive, aus der die Frage nach der Berechtigung einer dogmatischen Heidegger-Lesart verneint werden muss, gibt es aber noch die Möglichkeit zu fragen, ob es nicht in Heideggers Denken Anhaltspunkte gibt, die eine dogmatische Auslegung nahelegen oder fordern. Gibt es einen «Dogmatismus» in Heideggers Denken selbst? Und wenn ja, wie sieht er aus?

Ich möchte die Antwort vorwegnehmen: Es gibt einen «Dogmatismus» in Heideggers Denken oder, besser, die Möglichkeit zu einem solchen, *doch dieser liegt nicht auf der Ebene der logischen Prägnanz eines Dogmas*. Es präsentiert keine Dogmata im Sinne einer unkritischen Lehre. Im Gegenteil: ich werde zeigen, dass Heideggers Denken in einem spezifischen Sinne «skeptisch» ist. Doch gerade aus dieser «Skepsis» entsteht ein Problem, das Heidegger im Grunde nicht zu lösen

vermochte. Er hat aber daraus eine Konsequenz gezogen, die zur Signatur dieses Denkens wurde. (Er hat in diesem Fall aus der Not eine Tugend gemacht.) Hier möchte ich jene Möglichkeit zu einem «Dogmatismus» kenntlich machen. Dann wollte ich eigentlich dem zweiten Teil meines Vortragstitels (Heideggers Spiegelungen) gerecht werden und eine kurze Einführung von Heideggers Verhältnis zu seinen Manuskripten und Lacans «Spiegelstadium» vorstellen. Doch ich habe entschieden, es zu unterlassen. Dazu bräuchte ich mehr Raum. Die Voraussetzungen müssten genauer geklärt werden. Dafür werde ich etwas mehr über die Wirkung der Person Martin Heideggers sagen, jedenfalls wie sie von verschiedenen Schülern und Kollegen beschrieben worden ist. Das hat gewiss auch psychologische Momente, zu denen ich aber nichts weiter sagen werde.

Heidegger hat, das zeigen auch die *Schwarzen Hefte*, sich zur Zeit der Entstehung der *Holzwege* mit dem Begriff der «Skepsis» beschäftigt. Das hängt wahrscheinlich mit dem Aufsatz «Hegels Begriff der Erfahrung» zusammen, in dem Heidegger den Beginn der Einleitung der *Phänomenologie des Geistes* interpretiert. Dort spricht Hegel vom «sich vollbringenden Skeptizismus». Heidegger deutet das zunächst so: «Die Darstellung des erscheinenden Wissens bringt sich selbst völlig in das Ständige der Verzweiflung. Sie ist das Vollbringen der Verzweiflung.»<sup>5</sup> Es handelt sich dabei um die «Verzweiflung» des «natürlichen Bewußtseins», die bei Hegel schnell in eine neue Gewissheit umschlägt. Heidegger schreibt nun über die «Skepsis»:

Dem Wort Skepsis gewinnen wir damit seine ursprüngliche Bedeutung zurück; σκέψις bedeutet das Sehen, das Zusehen, das Besehen, das nachsieht, was und wie das Seiende als das Seiende ist. Die so verstandene Skepsis geht sehend dem Sein des Seienden nach. Ihr Zusehen hat im Vorhinein das Sein des Seienden gesehen. Aus dieser Sicht besieht sie

<sup>5</sup> Martin Heidegger: Hegels Begriff der Erfahrung. In: Ders.: Holzwege. GA 5. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 2003, S. 152.

die Sache selbst. Die Denker sind von Hause aus die Skeptiker am Seienden aus der Skepsis in das Sein.<sup>6</sup>

Die «ursprüngliche Bedeutung» besteht im Grunde nur in der Übersetzung des griechischen Wortes *σκόπτειν*: spähen, ausspähen. Dabei wird das Sehen oder Spähen auf die sogenannte «ontologische Differenz» zwischen dem Seienden und dem Sein bezogen. Die «Denker» sehen nicht nur das «Seiende», sie haben «im Vorhinein das Sein des Seienden» gesehen. Die «Skepsis» in Bezug auf das «Seiende» ist demnach eine, die aus der Beziehung zum «Sein» stammt. (Heidegger arbeitet das hier nicht weiter aus, denn die Frage ist ja, wie tief die «Skepsis in das Sein» reicht bzw. was aus einer solchen Redewendung für das Denken resultiert.)

In einer typischen, d.h. *hyperbolischen Denkbewegung*, hat Heidegger in einem noch nicht veröffentlichten «Schwarzen Heft» dann behauptet, dass im Grunde nur ein Denken, nämlich sein eigenes, skeptisch sei. Und das ist verständlich. Denn wenn die Skepsis die Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt problematisiert und sich ihr deshalb enthält, weil es zur Wirklichkeit nicht fortschreiten will, dann kann Heidegger diese Zurückhaltung unterstützen. Er selbst nämlich entscheidet sich in seiner Thematisierung der «Unterscheidung des Seienden vom Sein» für das «Sein» (bzw. für die «Unterscheidung» selbst, was aber letztlich auf dasselbe hinausläuft).

So heißt es, dass das «Denken» «nie zum Erkennen» gelange. Denn das «Erkannte» bestätige nur das «Bekannte». «Erkennen verbannt das Denken.»<sup>7</sup> Warum? Weil die Erkenntnis sich an Gegenständen, Objekten oder Dingen orientiert, nicht aber am «Sein». Und selbst wenn sie sich nicht pauschal als empirisch erweist (wie bei Kant), verdinglicht sie das, was sie erkennen will. Denn hier werden nicht nur Dinge zu Begriffen (und d.h. verdinglicht), sondern auch Begriffe zu Dingen (der Begriff ist eine Vergegenständlichung von Bedeutung).

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Martin Heidegger: Anmerkungen I–V. (Schwarze Hefte 1942–1948). Hrsg. von Peter Trawny. Frankfurt am Main 2015, S. 377f.



Das «Erkennen» interessiert sich fürs «Seiende», zum nicht zu verdinglichenden «Sein» hat es keinen Zugang. Das «Sein» entzieht sich dem «Erkennen», kann von ihm nicht erfasst werden. Positive Wissenschaften und Philosophien, die sich als Wissenschaft verstehen, teilen nach Heidegger eine déformation professionnelle, die sie unfähig machen, das Unbekannte zu betrachten. Sie fordern Resultate, d.h. Erkenntnisse. Heideggers Aussage, dass die Wissenschaft nicht denke,<sup>8</sup> bedeutet zugleich, dass das Denken nichts erkenne. Die Wissenschaft dagegen kann einzig nur erkennen; sie hat keinen Zugang zum «Sein».

Ich habe das vorhin als eine hyperbolische Denkbewegung bezeichnet. Heidegger wählt die Hyperbolé, um bestimmte Gedanken überklar darzustellen: Das Denken des «Seins» kennt keine Erkenntnis – das mag die Eine oder den Anderen in seiner brüsken Absage an das Erkennen schockieren. Doch es wäre eine Kastration des Heidegger'schen Denkens, ihm die Hyperbel abzuschneiden. Daher möchte ich sie kurz noch einmal darstellen: Die Motivation der Wissenschaft, die sich mit «Seiendem» beschäftigt, ist das Erkennen. Die Motivation einer Philosophie, die sich mit dem «Sein» beschäftigt, ist das Denken.

Das Denken erkennt nichts, weil es das undingliche («unbedingte») «Sein» denkt. Heideggers Denken ist demnach skeptisch, weil es im Kern an Erkenntnis nicht interessiert ist, weil es das schlechthin Nicht-Erkennbare zu seinem Thema macht. Als ich die «Zollikoner» Seminare edierte, ist mir diese, sagen wir, skeptische Denkfigur immer wieder aufgefallen. In einer für die Teilnehmer wahrscheinlich schwer zu ertragenden Permanenz bezweifelt Heidegger immer wieder jede Form von vergegenständlichender Erkenntnis. Sein Verständnis des «Leibes» und des «Lebens» – als Überwindung von «Körper» und «Leben» im biologischen Sinne – ist nur ein Beispiel. Dass er dabei Freud stets auf die «Naturwissenschaft» festnagelt (zum Teil mit Freud-Zitaten, die ihn dazu berechtigen, die aber wiederum die skeptische Seite an Freud – wenn ich das hier einmal so nennen darf – ganz

<sup>8</sup> Martin Heidegger: Was heißt Denken? GA 8. Hrsg. von Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt am Main 2002, S. 138.

ignoriert), gehört dann zur Strategie der Legitimierung der Boss'schen «Daseinsanalyse».

Wie auch immer: ein Denken, das auf diese Weise den Sinn und die Bedeutung von Erkenntnis bestreitet, kann nicht dogmatisch sein. Gewiss, es ließe sich – wie es in Bezug auf die Skepsis häufig getan wird – sagen, dass genau in dieser Ab-sage an die Erkenntnis ein Dogma liege. Doch Heidegger praktiziert in seinem Denken ein Nicht-Erkennen, das bezeugt, dass er kein Interesse hat, es in einer einheitlichen Lehre darzustellen. Im Gegenteil: die Ungegenständlichkeit des «Seins» bzw. der «ontologischen Differenz» erlaubt es Heidegger, seine Gedanken in einer wiederholt veränderten Sprache, in immer wieder neuen Ansätzen und Versuchen – die sich zudem in keine Begriffssprache fassen lassen – zu formulieren. Die Ungegenständlichkeit des «Seins» ermöglicht eine ungeheure Produktivität, die im 20. Jahrhundert wahrscheinlich einzigartig ist. (Das «Sein» oder die «ontologische Differenz» haben hier ungefähr die Funktion, die die «différance» bei Derrida oder die Inkommensurabilität von Begriff und Erfahrung in der *Negativen Dialektik* Adornos haben.)

\*

Eine der Konsequenzen dieser Skepsis ist, dass Heideggers Denken sich vom «Seienden» bzw., ich sage jetzt, vom «Objekt» und «Objektiven» abwendet. Für es ist das «Objekt» eine Erkenntnisform des «Seienden», und zwar die neuzeitliche. Auch davon ist in den *Zollikoner Seminaren*<sup>9</sup> wiederholt die Rede. Descartes habe am Beginn der Neuzeit mit seiner Begründung der Metaphysik auf dem cogito die Unterscheidung des «Objekts» vom «Subjekt» maßgeblich durchgesetzt (ähnliche theoretische Entscheidung mit dem Begriff des «subjectum» gibt es natürlich schon bei Wilhelm von Ockham). Dadurch sei dann die Natur schlechthin zum

<sup>9</sup> Vgl. Martin Heidegger: *Zollikoner Seminare*. GA 89. Hrsg. von Peter Trawny. Frankfurt am Main 2018.

Objekt schlechthin geworden und der Mensch zum «maître et possesseur de la nature». <sup>10</sup> Das ist übrigens eine richtige Interpretation. (Heideggers Ausführungen zum «vorstellenden Denken» gehen von hier aus und haben den skeptischen Aspekt, dass man sich das «Sein» nicht «vorstellen» kann und wenn doch, dann hat man es schon aus dem Blick verloren.)

Mit der Subjekt-Objekt-Beziehung ist nicht nur das Objekt in eine vergegenständlichende Abhängigkeit zum Subjekt gelangt. Das Subjekt wird in dieser Abhängigkeit selber zum Objekt. In der Substanzen-Trennung von *res cogitans* und *res extensa* gerät der menschliche Körper zur Maschine, in nichts unterschieden von den Körper-Maschinen der Tiere (das bleibt bei Descartes nicht unproblematisch, wenn man fragt, wie für ihn das «Fühlen» «Denken» sein kann, wenn Körper und Seele absolut getrennt sind). Gewiss: die *res cogitans* bewahrt das Subjekt vor der völligen Vergegenständlichung zum Preis eines dogmatischen Seelen-Begriffs. Es war der Mediziner La Mettrie, der mit seinem «L'homme machine» die Konsequenz zog, und die Seele, die Descartes ohnehin schon an die «Zirbeldrüse» verwiesen hatte, kurzerhand durch das Gehirn ersetzt. Ich halte das Buch für eine frühaufklärerische Meisterleistung.

Doch zurück zu Heidegger: wenn Objekt und Subjekt sich auf diese Weise in eine typische Dialektik begeben, aus der dann Hegel noch ganz andere Denkbewegungen schöpfen konnte, dann wird dort, wo das Objekt nicht mehr im Zentrum des Denkens steht (weil dieses nicht mehr zum Erkennen motiviert ist), auch das Subjekt entmachtet. Mit anderen Worten: Heideggers Seins-Skepsis kassiert die Subjekt-Objekt-Beziehung mit dem Resultat, dass es weder das Eine noch das Andere mehr gibt: Grundgedanke der «Daseinsanalyse», die am «Dasein» zeigen will, inwiefern es weder Subjekt noch Objekt mehr ist.

\*

<sup>10</sup> René Descartes: *Discours de la méthode / Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*. Hamburg 1969, S. 100.

Zum letzten Schritt des Verständnisses dessen, was hier im Denken Heideggers geschieht, muss ich das Dargestellte noch reflexiv auf dieses Denken selbst anwenden. Das hat Heidegger selbst mit aller Gründlichkeit geleistet. Wenn das Denken keine Objekte mehr denkt, dann ist dieses Denken bzw. der Denker kein Subjekt mehr. Der Philosoph wird zum Denker, der nur noch denkt, was das ungegenständliche «Sein» ihm zuschweigt. Denken wird zu einer «Spur» des «Seins». Mehr oder anderes will es nicht mehr sein.

Damit scheint der letzte Rest einer Möglichkeit von «Dogmatism» sowie übrigens auch vom «dogmatischen Verfahren» abgeschafft worden zu sein: Heideggers Denken ein Echo, eine Spur des ungegenständlichen Seins. Es ist vielleicht auch aus dieser Denkfigur abgeleitet worden, dass dieses Denken keinen Namen mehr haben könne. Jedenfalls spiele das Leben des Denkers Heidegger dort keine Rolle mehr, wo das Denken keiner Person, keinem Subjekt eben, mehr zugeschrieben werden kann. Es denkt, in der schönen Ambivalenz des «Es».

Man könnte sich an dieser Stelle dann insofern sogar eine Legitimierung der dogmatischen Lesart Heideggers vorstellen, als diese selbst den Sinn des Dogmas bezweifeln bzw. verschieben könnte. Wenn Heideggers Denken reine Seins-Spur ist, dann ist seine Wiederholung in der Auslegung auch nichts anderes als eine solche Spur. Die Heidegger-Forschung hinge durch den namenlosen Denker nabelschnurartig am «Sein selbst». Der Meister sagt, und die Privatassistenten hören. Hören und Gehorsam gehören zusammen, sagt Heidegger.

Doch hier beginnen unübersehbar die Probleme, die zum Teil aus dieser Vereinseitigung des Heidegger'schen Denkens stammen.

\*

Zunächst zu dieser Vereinseitigung, die ich bis zu den gerade entfalteten Gedanken selber betrieben habe. Heideggers skeptische Durchstreichung der Subjekt-Objekt-Beziehung hat sowohl das Objekt als auch das Subjekt destruiert. An die Stelle des «Subjekts» tritt vor allem in *Sein und Zeit* das «Dasein». Gerade weil aber dieses «Da-

sein» den substanziellen Bestimmungen des Cartesianismus nicht mehr entspricht, wird es nun frei für eine «Daseinsanalytik», in dem ihm Bestimmungen zufließen, an die Descartes niemals gedacht hätte. Das «Dasein» wird zu einer einzigartigen, je-meinigen, jeweiligen Gestalt, in der im Grunde alles, was ihm geschieht, von Bedeutung ist. Gerade durch das subjektfreie «Dasein» erhält jeder Gedanke, jede einzelne Bewegung des Existierens, eine Signifikanz, um nicht zu sagen: einen Namen.

In der Tat: Was eine Unterschrift, eine Signatur, ist, was sie bedeutet, lässt sich in der Bestimmung des Menschen als Subjekt eigentlich gar nicht so gut verstehen, wie im Verständnis des «Daseins» als einzigartiger, endlicher Lebens- und Weltfigur. Ich erinnere nur kurz an Heideggers Verständnis der «Hand» und der «Handschrift». <sup>11</sup> Für das Subjekt ist die Unterschrift an sich eine allgemeine Eigenschaft, die es z.B. in juristischen Kontexten abrufen. Für Heidegger und sein Verständnis der «Handschrift» ist die Signatur eine einzigartige Existenz-Bezeugung dieses einzigartigen «Daseins». Man denke nur einmal daran, dass Heideggers gesamtes Denk-Werk aus unzähligen Manuskripten besteht, und ich möchte die scheinbar unendlich vielen Briefe zu diesem Denk-Werk hinzurechnen.

Daher ist es m.E. in der Heidegger-Forschung auch ganz abwegig, Denken und Leben des Denkers voneinander zu trennen. Abgesehen davon, dass sich Heidegger früh, in einer seiner ersten Vorlesungen, positiv mit der «Biographie» beschäftigt, eben aus Interesse am «faktischen Leben», <sup>12</sup> gibt es im 20. Jahrhundert kaum einen anderen Denker, der, so wie Heidegger, jede persönliche Äußerung, jeden Brief, jeden Liebes-Brief als Ausdruck seines Denkens betrachtet hat. Man könnte sagen: wo das Denken zum Leben wird, wird das Leben zum Denken.

Doch nun, wo am Umschlagspunkt des namenlosen Denkens zum Namen, sich diese beiden Seiten in ein schwer zu durchschauendes Geflecht verstricken, findet

<sup>11</sup> Vgl. Martin Heidegger: Parmenides. GA 54. Hrsg. von Manfred S. Frings. Frankfurt am Main <sup>2</sup>1992, S. 119ff.

<sup>12</sup> Vgl. Martin Heidegger: Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20). GA 58. Hrsg. von Hans-Helmuth Gander. Frankfurt am Main 1993, S. 57ff.

eine dogmatische Lesart, die in Heideggers Denken selber keine Legitimation für sich entdecken kann, Anschluss. Denn vor ihr steht ein Mann, der in dieser Zweideutigkeit des namenlosen Namens, das Schicksal der «Seinsfrage» zu tragen hat. Heidegger, der selber durchaus keine dogmatische Lektüre seiner Texte gefordert hat, wird in seiner einzigartigen Performanz zu einer Stimme, in der das «Sein selbst» sich ausspricht.

Nun wird der Text zur Bühne des Denkers Martin Heidegger. Er erscheint als der erste und einzige Denker in der Geschichte der Philosophie; nicht einfach Denker, sondern Denker-Fürst, kein *primus inter pares*, sondern ein Einziger, ein Solist und Solitär – ein Prophet aus unvergleichlichem Mysterienspiel. Verständlich also, dass sich viele, die Heideggers Texte lasen und lesen, *à corps perdu* in ihnen verloren und als Mysten im Gefolge des Hierophanten wieder aus ihnen hervorkamen? – Es hat beinahe den Anschein, als habe Heidegger durch die Performanz seines Denkens den Gedanken von der Überwindung der Subjekt-Objekt-Beziehung wieder rückgängig gemacht.

\*

Es geht also um die Performanz des Heidegger'schen Denkens. Um eine relativ flüchtige, aber nötige Bestimmungshilfe zum Begriff der Performanz zu geben, möchte ich mich auf eine Äußerung von Judith Butler aus ihrem letzten Buch beziehen: «Performativität bezeichnet in erster Linie die Eigenschaft sprachlicher Äußerungen, durch die im Moment des Äußerns etwas geschieht oder ins Leben gerufen wird. [...] Eine Äußerung bringt das, was sie enthält, hervor (Illokution) oder sorgt dafür, dass in ihrer Folge eine Reihe von Ereignissen geschieht (Perlokution).»<sup>13</sup> Die Simultaneität von Sprache und Ereignis, von Denken und

<sup>13</sup> Judith Butler: Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung. Berlin 2016, S. 41.

Handlung als jeweils Einzelnes, Geschehendes, das ist es, was in Heideggers Denken eine zentrale Rolle spielt.

Lassen Sie mich das ein wenig ausführen. Heideggers Denken ist, wie ich versucht habe, zu zeigen, nicht an Erkenntnis interessiert (das muss man m.E. ganz ernst nehmen – dass daraus große Schwierigkeiten z.B. für die institutionelle Lokalisierung einer etwaigen Beschäftigung mit diesem Denken entspringen, liegt auf der Hand). Was bleibt dann aber? Der Vollzug des Denkens selbst, seine Adressierungen, seine Appelle, seine Verwandlungen, seine Wege, seine Holz- und Irrwege. All das soll gehört, soll nachvollzogen, soll gegangen werden. Nicht als moralische Aufforderung natürlich, sondern als Appell ans «Denken». Übrigens nicht das Schlechteste für einen Philosophen.

Ich habe die Performanz bzw. die Rolle und Bedeutung der Performanz aus dem Wegfallen des Erkenntnischarakters des Denkens erläutert. Diese Richtung lässt sich – etwas unvorsichtig vielleicht – noch vertiefen. Ich werde dabei einmal biographisch. Fritz Heidegger hat in einem Brief über seinen Bruder geschrieben: «Wer Martin nicht als in der Meßkircher Sakristei aufgewachsenen Mesnerbuben kennt, hat seine Philosophie nicht begriffen, wenn auch der äußere Anschein oft anders aussieht; ich glaube gerade bei Martin an das Walten der Vorsehung und an das Weben des Hl. Geistes in der beständigen Nähe des Abgrundes.»<sup>14</sup> eine erstaunlich katholische Äußerung, die sich allerdings daraus erklären lässt, dass der Briefempfänger katholisch ist.

Ich betone die performative Qualität des *Rituals*. Der kleine Heidegger hat in Meßkirch weniger den Katholizismus in seiner Dogmatik eingeatmet, als den Weihrauch und vor allem die Verbindung zwischen Wort und Handlung (Wandlung). Beinahe täglich konnte er sehen, welche Wirkung diese Verbindung bei Menschen hervorrufen konnte, ohne dass Erkenntnis das Kriterium war. Das hat

<sup>14</sup> Zitiert nach Hans Dieter Zimmermann: Martin und Fritz Heidegger: Philosophie und Fastnacht. München 2005, S. 163.

sich ihm eingepägt. Und wenn Kollegen und Schüler wie Jaspers und Löwith in Heidegger vor allem den «Zauberer» gesehen haben, dann mag das eine Erbschaft dieser Vertrautheit mit dem Ritual gewesen sein.

An die Stelle der Erkenntnis tritt die Performanz, das Ritual des Denkens, das unmittelbar und überall weltverändernden Anspruch erhebt, und das es auch nur so, nämlich performativ, leisten kann. Das nun strömt unmittelbar in die dogmatische Lektüre ein. Sie ist nicht die zweite Spur des Seins, sondern die Sprache der Verzauberten und Hypnotisierten, die nicht verstehen, dass die Performanz eigentlich etwas ganz anderes will. Nicht sozusagen *μίμησις* in der Äußerungsform der Performanz, sondern *μίμησις* in der Performanz selbst. M.E. sagt Heideggers Performanz: «Werdet Denker!» oder «Hört auf die Worte!» und nicht «Werdet ich!» oder «Hört auf meine Worte!» Das erste fordert eine undogmatische, das zweite die dogmatische Lesart. *Heidegger-Dogmatik ist – letztlich – ein Missverständnis.*

\*

Bevor ich zum Ende kommen werde, möchte ich noch einmal auf den Beginn zurückblicken. Kants Unterscheidung von «Dogmatismus» und «Skeptizismus» kann nicht mehr auf Heideggers Denken bezogen werden; selbst wenn Heideggers «Skepsis» mit der «Metaphysik» «kurzen Prozeß» machen sollte, was sie jedoch nicht tut. Heideggers Denken ist nicht skeptisch im antiken Sinne, denn dieses hat sich keineswegs entschieden an die Unerkennbarkeit des «Seins» gehalten, um diese gegen die Erkennbarkeit des «Seienden» auszuspielen. Dass das «Seiende» – und später das «Objekt» – erkennbar sind, hat Heidegger – anders als die antike Skepsis – natürlich niemals bezweifelt.

Über die «Kritik» hat Heidegger einmal durchaus schön gesagt: «Sie ist das Denken, das stets frisch gegen das Denken denkt.» Für Kant wäre das zu viel und zu wenig zugleich gewesen. Die «Kritik» soll bei ihm den Aufbau einer «Metaphysik» leiten. Philosophie sollte für Kant «Wissenschaft» sein, geschult an der Mathematik. Das scheint dann notwendig zu einem «System» zu führen; m.E. eine Unmöglich-



keit für das Heidegger'sche Denken, selbst wenn zu ihm gehört, auch die Möglichkeit einer Systematik zu erwägen.

\*

Das Ende: Heidegger-Dogmatik ist – so meine These – kein Resultat von Heideggers Denken, sondern einer missverstandenen Performanz, die nicht nur auf seine Schüler und Schülerinnen starke Wirkung ausübte. Selbst Kollegen waren betroffen vom «Charisma» dieses Philosophen. (Ich nenne dieses Wort bewusst und verweise auf Max Webers Verständnis. Gestalten wie Heidegger waren womöglich in den zwanziger und dreißiger Jahren möglicher als heute, wenn selbst ein Rationalist wie Weber das «Charisma» einen «reinen Typ legitimer Herrschaft»<sup>15</sup> nennt.)

Einer der Schüler, die Heidegger als Lehrer beschreiben, ist *Karl Löwith*. Er bezeichnet Heidegger als seinen «eigentlichen Lehrer», dem er seine «geistige Entwicklung verdanke».<sup>16</sup> Er sei «wie Fichte nur zur Hälfte ein Mann der Wissenschaft, zur andern und vielleicht grösseren ein opponierender Charakter und Prediger» gewesen, «der durch Vorden-Kopf-Stossen anzuziehen verstand und den der Unmut über die Zeit und sich selber vorantrieb» – ein «revolutionärer Fackelschwinger».<sup>17</sup> Löwith fiel schon «das Ungewöhnliche seiner Kleidung» auf: «eine Art Schwarzwälder Bauernrock mit breiten Aufschlägen und einem halb militärischen Kragen und dazu Kniehosen, beides aus dunkelbraunem Tuch». Er beschreibt weiter:

Das Braun des Tuches stand gut zu seinem tiefschwarzen Haar und seiner dunklen Gesichtsfarbe. Es war ein kleiner dunkler Mann, der zu zaubern verstand, indem er vor den

<sup>15</sup> Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß einer verstehenden Soziologie*. Besorgt von Johannes Winckelmann. Tübingen <sup>5</sup>1972, S. 124.

<sup>16</sup> Karl Löwith: *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht*. Stuttgart u. Weimar 2007, S. 29.

<sup>17</sup> Ebd., S. 44.

Hörern verschwinden liess, was er eben noch vorgezeigt hatte. Die Technik seines Vortrags bestand im Aufbau eines Gedankengebäudes, das er dann selbst wieder abtrug, um den gespannten Zuhörer vor ein Rätsel zu stellen und im Leeren zu lassen. Diese Kunst der Verzauberung hatte mitunter höchst bedenkliche Folgen: sie zog mehr oder minder psychopathische Existenzen an und eine Studentin nahm sich nach drei Jahren Rätselraten das Leben.<sup>18</sup>

Von der Studentin ist nichts weiter bekannt. Wahrscheinlich hielt sich Löwith selbst nicht für eine «psychopathische Existenz». Das Wichtige an der Beschreibung ist der «Zauber», eine Interpretation von Heideggers Performanz. Interessant dabei ist, dass nach Löwith die «Kunst der Verzauberung» «mitunter höchst bedenkliche Folgen» haben könne, nämlich den Selbstmord einer Studentin. Man weiß nicht so recht, ob Löwiths Ton ironisch ist. Sollte er es sein, wäre das noch viel bedenklicher als Heideggers «Zauber», der doch offensichtlich ätiologisch betrachtet nicht der Grund des Suizids gewesen sein kann.

Möglicherweise aufgrund seiner psychiatrischen Quellen war Heidegger für *Karl Jaspers* ein Phänomen; will sagen, Jaspers interessiert sich in seinen Notizen zu Heidegger für mehr als nur für Texte. Heideggers Wirkung ging und geht über Texte hinaus. Immer wieder saugen sich Jaspers' Betrachtungen am Begriff des «Zaubers» fest: «Die allgemeine Frage des Zaubers (Hitler etc.)»<sup>19</sup> Sollten Heidegger und Hitler Zauberer sein? Oder soll der Philosoph vom Diktator verzaubert gewesen sein? Sind Zauberer etwa selber verzaubert? von ihrem eigenen Zauber?

Heidegger fehle das «Wahrheitsbewußtsein zugunsten eines beschwörenden Zaubers, der leer»<sup>20</sup> lasse. Demnach erfüllt Wahrheit. Doch welche? Jaspers denkt nicht an theoretische Wahrheit. Sie kann zwar einen teleologischen, d.h. erfüllen-

<sup>18</sup> Ebd., S. 44f.

<sup>19</sup> Karl Jaspers: Notizen zu Heidegger. Hrsg. von Hans Saner. München 1978, S. 89.

<sup>20</sup> Ebd., S. 102.

den, Charakter haben. Doch die wahre Wahrheit ist für Jaspers die der Existenz, die praktische. Keine Frage, dass all das, was mit Beschwörung und Zauber zu tun hat, «falsch» ist. Denn es gibt keine Zauberer.

Eine andere Darstellung des Zaubers gerät selber zauberhaft:

[...] er besitzt einen Zauber wie der Zwerg, der in Bergesgründen in verschlungenem Wurzelgeflecht, in trügerischem Boden, der als fester Mooswuchs sich zeigt und doch Sumpf ist, sich kundgibt. Das Gnostische in Heidegger, das ungewußt Lügenhafte, Tückische, das Irrtümliche und Treulose hat in Augenblicken magische Wirkung.<sup>21</sup>

Keine Ahnung, inwiefern die Gnosis lügnerisch oder tückisch wäre. Doch zauberhaft erscheint die Beschreibung des Philosophen als magischer Zwerg. Ist ihm all das so zugefallen wie Hoffmanns «Klein Zaches, genannt Zinnober», diesem von der Fee Rosabelverde verzauberten Zwerg im Reich des Paphnutius, der per Dekret die Aufklärung einführte?<sup>22</sup> Der Zwerg war tückisch, indem er, selber verzaubert, seine Umgebung täuschte. Stolz und trotzig beanspruchte er, was ihm weibliche Zuwendung schenkte. Niemand konnte erkennen, mit wem er es zu tun hatte.

<sup>21</sup> Ebd., S. 77.

<sup>22</sup> E.T.A. Hoffmann: Klein Zaches genannt Zinnober. Ein Märchen herausgegeben von E.T.A. Hoffmann. In: Ders.: Späte Werke. München 1965. Über das Aufklärungs-Dekret, S. 16: «Ehe wir mit der Aufklärung vorschreiten, d.h. ehe wir die Wälder umhauen, den Strom schiffbar machen, Kartoffeln anbauen, die Dorfschulen verbessern, Akazien und Pappeln anpflanzen, die Jugend ihr Morgen- und Abendlied zweistimmig absingen, Chausseen anlegen und die Kuhpocken einimpfen lassen, ist es nötig, alle Leute von gefährlichen Gesinnungen, die keiner Vernunft Gehör geben und das Volk durch lauter Albernheiten verführen, aus dem Staate zu verbannen.» Auch die oben genannte Fee Rosabelverde soll ausgewiesen werden.

Nun sprach die Frau [die Fee Rosabelverde]: ‚Lebe wohl, mein süßes Kind! – Sei klug, sei klug, so wie du kannst!‘ Der Kleine sprach: ‚Adieu, Mütterchen, klug bin ich genug, du brauchst mir das gar nicht so oft zu wiederholen.‘<sup>23</sup> –

spricht Zinnober, der Minister der Auswärtigen Angelegenheiten. Aber leider war er nicht so klug, sondern nur von der Fee verzaubert. Als der Zauber durch einen Anschlag wich, man reißt ihm drei magische Haare aus (immer dieses Haar, man denke nur an Rapunzel), war er erledigt und verstarb. Er verklärte sich noch zum schönen Anblick. Noch einmal strich ihm die Fee Rosabelverde übers Haupt. Doch sein Zauber ging aus. Die «Entzauberung der Welt» (M. Weber) ist für Zauber-Zwerge tödlich.

\*

Obwohl ich große Lust hätte, mit diesem Satz zu enden, werde ich noch einmal akademisch-ernst. Das Phänomen «Heidegger» ist nicht zu verstehen, wenn man sein Denken als Beitrag zu einer sich wissenschaftlich institutionalisierenden Philosophie interpretiert. Wer sich mit Heideggers Denken beschäftigt, kommt an der «Kunst der Verzauberung» nicht vorbei. Wer sie erkennt, ist gegen Heidegger-Dogmatik gefeit. Das bedeutet nicht, den Zauber zu verbannen. In seiner Performativität bleibt er ein Element des Denkens. Heideggers Erfolg im letzten Jahrhundert ist ohne die «Kunst der Verzauberung» nicht zu verstehen. Welche Zukunft eine entzauberte Philosophie hat, ist eine Frage unseres Jahrhunderts.

<sup>23</sup> Ebd., S. 61.

## Wenn es ernst wird mit dem Zweifel Über die Grenzsituation des radikalen Selbstzweifels Forumsvortrag vom 7. Dezember 2017

Helmut Holzhey

### *Zweifel und Verzweiflung*

In philosophischer Sicht bereitet es gegen allen Anschein grosse Mühe, das Begriffspaar Zweifel – Verzweiflung unter einen Hut zu bringen. Die Verknüpfung der Begriffe des Zweifels und der Verzweiflung wird zwar sprachlich nahegelegt, aber nur im Deutschen bzw. in germanischen Sprachen. Das Mittelhochdeutsche kennt neben dem aufkommenden Wort «Verzweiflung» das synonyme «missehofenunge», Übersetzung von lat. «desperatio». Doch der Bedeutungsgehalt von «Verzweiflung» ist ein ganz anderer als der von «desperatio» (engl. despair, franz. désespoir), worauf Michael Theunissen aufmerksam gemacht hat. «Verzweiflung» meint, wörtlich genommen, einen maximal gesteigerten Zweifel, meint völlige Verwicklung in Zweifel; «desperatio» bezieht sich privativ auf Hoffnung, meint also den Verlust an Hoffnung bis zur Hoffnungslosigkeit. Bis zu Kant hin werden in der Neuzeit mit «Verzweiflung» nur «Reaktionen auf äussere Begebenheiten gemeint, in ungebrochenem Vertrauen auf den Common sense»;<sup>1</sup> der Begriff ist also philosophisch nicht relevant. Nur die – schon vormittelalterliche – *theologische* Interpretation der desperatio wertet ihn auf: Dem Extrem der Hoffnungslosigkeit wird das Extrem der praesumptio, deutsch Vermessenheit, gegenübergestellt. Interessanterweise zieht die desperatio im Laufe der Theologiegeschichte die praesumptio als Trotz in sich hinein. Die theologische Interpretation der Verzweiflung, und nur sie, führt zu Kierkegaard, bei dem erst das Thema Verzweiflung seine philosophische Potenz zeigt.

Neben diesem sprachlichen Befund bereitet es der philosophischen Analyse Mühe, die Tendenz zur Psychologisierung des Zweifels zu bewältigen, die der Paarung von Zweifel und Verzweiflung innewohnt. Unfraglich handelt es sich ja bei Zweifel und Verzweiflung um psychologisch beschreibbare Zustände. Eh und je war mindestens Verzweiflung psychologisch konnotiert, z.B. mit äusserster Furcht oder mit einem hohen Grad von Traurigkeit. Wir sprechen auch von einem Zweifler, d.h.

<sup>1</sup> Michael Theunissen: Artikel: Verzweiflung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. XI, Sp. 1028.

einem Menschen, der notorisch an allem zweifelt. Aber das ist wohl eher ein Fall für die Psychopathologie als für die Philosophie. Doch fassen wir das Problem etwas allgemeiner: Wie steht es generell mit dem Subjekt und dem Akt des Zweifels? Muss man sie der Psychologie überlassen? Harte Analytiker pochen darauf, dass in der Philosophie unter «zweifeln» nie «ein inhaltsloser mentaler Akt» verstanden wird, sondern dass sich der Zweifel immer auf etwas, auf ein Objekt bzw. einen Sachverhalt richtet, der in Sätzen ausgesagt wird,<sup>2</sup> und nur in Form solcher Sätze in eine Argumentation eingebracht werden kann. Ähnlich wird für Meinung oder Glaube vorausgesetzt, dass es unmöglich sei, zu meinen oder zu glauben, ohne etwas zu meinen oder zu glauben. Ich würde das vorsichtig zugeben, aber zugleich mit dem Phänomenologen Edmund Husserl darauf insistieren, dass es zur philosophischen Analyse des Sachverhalts «zweifeln» gehört, neben dem «etwas» das zweifelnde (meinende, glaubende) Subjekt einzubeziehen. Auch wäre zu berücksichtigen, dass es – gerade im Falle des Selbstzweifels – für den Betroffenen und den Beobachter schwer auszumachen sein kann, was der Sachverhalt (das Etwas) ist, worauf sich der Zweifel richtet. Und allgemeiner dürfte man wohl sagen, dass so wie beim Glauben Vertrauen im Spiel ist, im Zweifel eine Vorahnung oder ein Verdacht mitspielen. Und solche Einstellungen bestimmen – mindestens im Leben – die Fragen bzw. Aussagen mit, in denen ich meinen Zweifel (oder polar dazu meinen Glauben) artikuliere.

Und zu allen diesen Besorgnissen hinsichtlich einer möglichen Verwechslung von Philosophie und Psychologie kommt jetzt noch der *Ernst* im Titel meines Vortrags hinzu, der wieder ins Psychologische abzudriften scheint.

### *Der Ernst im Zweifel*

Gewiss führt der Begriff Ernst, auf die ganze Philosophiegeschichte hin gesehen, in der Philosophie nur ein Mauerblümchendasein. Aber er kommt vor. So bei Platon,

<sup>2</sup> Vgl. Dietmar H. Heidemann: Artikel: Zweifel, in: Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe. Freiburg, München 2011, S. 2676.

der ihn ebenso wie Aristoteles zur Bezeichnung des «guten», d.h. rechtschaffenen, nach ethischen Maßstäben lebenden Menschen, gebraucht und dabei «Ernst» als Gegenbegriff zu Scherz und Spiel umschreibt. Sich «ernst» (spoudaios), d.h. in heutiger Sprache «ernsthaft», um etwas zu bemühen, gilt es vor allem bei den göttlichen Dingen; bei den menschlichen Dingen erfordert in erster Linie die Sorge um die eigene Seele einen besonderen Ernst. Die Differenz zum Scherzhaften bekundet sich erneut bei Hegel, wenn er die «Anstrengung des Begriffs» mit dem «Ernst des Begriffs» gleichsetzt, den er – wohl in der älteren Bedeutung von «Kampf» – vor «Schmerz, Geduld und Arbeit des Negativen» als Element des Aufstiegs zur absoluten Erkenntnis anführt. Der letzte Denker, der dem Ernst eine philosophische Bedeutung und zwar eine eminente philosophische Bedeutung gibt, ist Kierkegaard. Die Haltung des Ernstes ist bei ihm, in Absetzung von Hegel, keiner abstrakten Wirklichkeit, sondern nur der «ethischen Wirklichkeit des Individuums» als «der einzigen Wirklichkeit» geschuldet.

Ernst wird es mit dem Zweifel eher im gewöhnlichen Leben als in der Philosophie. Zweifel melden sich, sie stellen sich im Alltag von Fall zu Fall ein, so der Zweifel am Wahrheitsgehalt von Nachrichten oder der Zweifel an der Ehrlichkeit einer Vertrauensperson. Solche Zweifel werden kaum willentlich aufgeworfen, sondern – man könnte fast sagen – erlitten. Ganz anders, wo man mit dem Zweifel arbeitet: etwa in der Philosophie bei der Wahrheits- oder Gewissheitssuche, wo der Zweifel methodisch als Instrument eingesetzt werden kann, um sich von fragwürdigen Mutmassungen, von Vorurteilen oder auch nur von unbestätigten bzw. nicht überprüften Meinungen zu trennen. Historisch und in gewissem Sinne erstmals begegnet dieses Vorgehen bei René Descartes im 17. Jahrhundert. Löst man es explizit von dem im gewöhnlichen Leben auftauchenden Zweifel ab, so ergibt sich in moderner Formulierung: «Zum philosophischen Problem wird der Zweifel, sobald er sich nicht mehr aus beliebigen Gründen gegen singuläre Wissens- und Wahrheitsansprüche richtet, sondern epistemische Ansprüche systematisch angreift.»<sup>3</sup> Doch

<sup>3</sup> Ebd.

dieser harte Gegensatz zwischen einem erlittenen, auf einzelne Fraglichkeiten ausgerichteten Zweifel einerseits und einem aktiv eingesetzten, ins Allgemeine zielenden methodischen Zweifel andererseits trägt. Es gibt Verzahnungen zwischen der einen und der anderen Gestalt des Zweifels. Und gerade die Sprache philosophischer Zweifler verrät bisweilen etwas vom Lebenshintergrund, auf dem die Zweifel erwachsen sind – sofern ihn nicht die analytischen Saubermänner weggeräumt haben. Ich lege im Folgenden drei unterschiedliche Beispiele solcher Verknüpfungen vor. Mit dem Lebenshintergrund lassen sie zugleich den Ernst der jeweiligen Lage hereinspielen. Äusserlich bewegen sich meine Beispiele in ihrer Abfolge am Leitfaden der Zweifelspyramide von Descartes. Diese Pyramide hat drei Ebenen: An der Basis steht der Zweifel an der Wahrheit unserer Sinneswahrnehmungen; es folgen der Zweifel an unserer physischen Selbstgewissheit und schliesslich der radikale Zweifel an den wirklichkeitsunabhängigen, mathematischen und logischen Wahrheiten, für deren Bezweiflung Descartes den Gedanken eines allmächtigen Gottes einführt, den nichts davon abhält, mich nicht nur partiell, sondern sogar generell zu täuschen.

Das erste Beispiel. Es war der 14. März 1953. Ein Samstag. Ich befand mich seit dem späteren Vormittag im Haus der Staatssicherheit und wurde schon seit mehreren Stunden verhört. Das Haus lag am Rand einer Kreisstadt, in der ich ins Gymi ging. Vorgeworfen wurde mir, einen Drohbrief an eine Mitschülerin verfasst zu haben, die FDJ-Funktionärin an der Schule war. Ich stritt das schon seit Stunden ab. In die Enge getrieben wurde ich insbesondere durch die – wie sich erst nachträglich herausstellte – falsche Behauptung, man habe heute in meiner Abwesenheit eine Durchsuchung in meinem Elternhaus durchgeführt, bei der das Briefpapier und ein Fläschchen mit genau der Tinte gefunden worden sei, auf dem bzw. mit der der Brief geschrieben war. Die mit solchen Argumenten aufgebaute Verdachtskulisse verfehlte im Laufe des Tages ihre Wirkung nicht. Ich hatte den Brief nicht geschrieben, aber langsam begann ich mich zu fragen, ob ich ihn nicht vielleicht doch geschrieben haben könnte, die andere Seite brachte ja Argumente vor, denen ich per Augenschein nicht entgegen konnte, kurz: ich begann zu zweifeln. Nicht an



meiner Person bzw. nur in der Hinsicht, ob ich es vielleicht verdrängt oder vergessen hätte, Verfasser des Briefes zu sein; ich zweifelte vielmehr an der primären – wie Hegel sagt – sinnlichen Gewissheit, den Brief *nicht* geschrieben zu haben. Die zwei Leute von der Staatssicherheit, die mich verhörten, boten mir gegenüber Argumente im Bereich der sinnlichen Wahrnehmung auf; auch ich stützte mich lange darauf ab, dass es um etwas faktisch Nachweisbares ginge. Es handelte sich also, philosophisch betrachtet, um eine Auseinandersetzung im Bereich des Faktischen, wie wir es mit Hilfe unserer Sinne ermitteln. (Das in diesem Fall entscheidende Problem der taktischen Lüge lasse ich aus.) Mein Zweifel, dass ich mich getäuscht haben könnte, rührte davon her, dass ich – wenn auch unbewusst – an der Gewissheit meiner sinnlichen Erfahrung zu rütteln begann: Hast du wirklich nicht geschrieben?

Der Philosoph René Descartes benennt in der ersten seiner *Meditationen über die erste Philosophie* (1641) dasjenige, «woran man zweifeln kann». Philosophisch und in diesem Falle künstlich ist dieser Zweifel insofern, als er sich nicht nur auf alle bisher als gültig anerkannten Wahrheiten erstreckt, sondern auch auf jedwedes nicht ganz Gewisse und Unzweifelhafte. Worauf stützt sich die Anerkennung einer Behauptung als gültige Wahrheit? Zuerst auf die Empirie. «Alles nämlich, was ich bisher am ehesten für wahr gehalten habe, verdanke ich den Sinnen oder der Vermittlung der Sinne.» Da uns die Sinne aber «bisweilen täuschen», meditiert Descartes weiter, kann ich ihnen grundsätzlich nicht trauen. «Kann», besser: *will* ich ihnen nicht trauen. *Methodisch* heisst dieser Zweifel, weil er bewusst eingesetzt wird und – wie sich sogleich zeigt – aufs Ganze geht. Methodisch wird er aber auch genannt, weil er nicht «existenziell» ist. Denn wie ist das zweifelnde Subjekt involviert? Zunächst als der Mensch Descartes, der die «rechte Zeit» abwartet und dann seine «Gedanken aller Sorgen entledigt», sich «ungestörte Musse in einsamer Zurückgezogenheit verschafft» und «endlich ernsthaft und unbeschwert zu diesem allgemeinen Umsturz» seiner Meinungen schreitet (Med. I,1). Ernsthaft, also nicht mutwillig oder zum Spass, und dabei gerade unbeschwert.

Das *zweite* Beispiel. Anders Edmund Husserl, der Begründer der phänomenologischen Bewegung oder Schule im 20. Jahrhundert, der wohl ernsthaft, aber

persönlich durchaus nicht unbeschwert zweifelt. Der 47 Jährige notiert sich in seinem Tagebuch am 25. September 1906 mitten in einer Lebenskrise: «Ein Volles und Ganzes kann meine Persönlichkeit leider nicht mehr werden. [...] Die eigentümlichen Werte, die auf diesem – Gott sei's geklagt – so vielfach gebrochenen und verwachsenen Stamme gedeihen können, sollen nun zur Reife gebracht werden.» Und zuvor schreibt er: «Ich muss zu einer inneren Festigkeit kommen. Ich weiss, dass es sich dabei um Grosses und Grösstes handelt; ich weiss, dass grosse Genien daran gescheitert sind. Und wollte ich mich mit ihnen vergleichen, so müsste ich von vornherein verzweifeln. Ich will mich (ihnen) nicht vergleichen, aber ich kann ohne Klarheit eben nicht leben. [...] Ich kämpfe um mein Leben. [...] Nur eins erfüllt mich: ich muss Klarheit gewinnen, ich kann sonst nicht leben, ich kann nicht das Leben ertragen, wenn ich nicht glauben kann, dass ich es erringe, dass ich ins gelobte Land wirklich und selbst und mit klaren Augen hineinschauen kann.»

«Ich muss Klarheit gewinnen.» Mit diesem Ziel setzt Husserl – wie Descartes – den Zweifel ein. Er hat bei Husserl – ähnlich wie bei den antiken Skeptikern – den Charakter einer *Epoché*, einer Urteilsenthaltung. Es wird in diesem Zweifel, so weit er sich auch erstreckt, nichts ausradiert, aber alles wird seiner natürlichen Geltung (so ist es, so ist es nicht) beraubt, also zu einem Für-mich erklärt, d.h. zu einem blossen Bewusstseinsphänomen gemacht. Husserls Ziel ist es, durch das Eindringen in das Leben des *cogito*, das Leben des «transzendentalen», auf die Welt ausgreifenden Ich eine apodiktische und erste Evidenz zu erreichen.<sup>4</sup> Dazu muss er das, was uns im normalen Weltleben leitet, zurückstellen, einklammern, für vorläufig ungültig erklären, nämlich den uns selbstverständlichen Seins- oder Weltglauben, der keine absolute Gewissheit besitzt.

Das ist zweifellos methodischer Zweifel, bei dem sich Husserl auf das zweite Argument Descartes', das Traumargument, beziehen dürfte. Descartes stellt den unbefragten Seinsglauben dadurch bloss, dass er das Vorhandensein eines Kriteri-

<sup>4</sup> Edmund Husserl: Cartesianische Meditationen. Husserliana Bd. I, § 6ff.

ums für den Unterschied von wachendem Erleben und Träumen bezweifelt. Da findet sich kein persönlicher Zweifel im Rücken des meditierenden Subjekts. Husserl sucht hingegen zuerst den Ausweg aus dem existenziellen Selbstzweifel, er bringt sich direkt ein: «ich muss Klarheit gewinnen», und kommt an beim methodischen Selbstzweifel an allem, das ihm bisher als gültig erschien.

Eine kurze Zwischenbemerkung: Trotz allen Anleihen bei der phänomenologischen Methode Husserls nimmt Heidegger in *Sein und Zeit* den Zweifel im Sinne der Epoché nicht in Anspruch. Er spricht auch nicht von der persönlichen oder gar existenziellen Gestalt des Zweifels – aber er kennt den existenziellen Zweifel als *Angst*. Angst überfällt uns wie der Zweifel in bestimmten Lebenslagen. Sie lässt unsere natürliche Welteinstellung in sich zusammenfallen. Sie bringt uns vor das Nichts unseres Daseins, wie die Epoché Husserls uns den Boden unseres Seinsglaubens entzieht. Und sie erschliesst uns auf abgründige Weise unser In-der-Welt-sein neu.

Das *dritte* Beispiel. Es kommt mir aus Descartes' *Meditationen* selbst entgegen. Denn auch bei ihm verweist der methodische Zweifel auf seinem Höhepunkt auf einen hintergründigen Zweifel, der die menschliche Existenz im Ganzen durchzieht. Ob es sich dabei um einen auch Descartes persönlich betreffenden existenziellen Zweifel handelte, er also selbst wie viele seiner Zeitgenossen durch eine Vertrauenskrise hindurchging, kann man kaum noch ausmachen. Das kritische Argument betrifft die Wahrheiten, die wir für unumstößlich halten: die logischen und mathematischen Gesetze. Könnte nicht Gott auch in Bezug auf sie täuschen? Aber nur schon der Gedanke, der allmächtige Gott könnte das tun, könnte also ein *genius malignus*, ein böser Geist, sein, war eine Ungeheuerlichkeit. Die durch ‚progressive‘ Theologen entwickelte These, metaphysisch-philosophisch müsse man Gott eine durch nichts begrenzte absolute Macht zusprechen, dürfe dann aber im Glauben sicher sein, dass Gott selber sich an seine Offenbarung gebunden habe, hatte viele Menschen ihrer Gottesgewissheit beraubt. Bestes Beispiel dafür ist Luther mit seinem quälenden Zweifel, hundert Jahre vor Descartes ausgedrückt in der Frage, einem Schrei: «Wie kriege ich einen gnädigen Gott?»

Drei Beispiele für die Verknüpfung von Zweifel und Ernst: Das durch eine ernste Lebenslage ausgelöste Zweifeln an der Richtigkeit, mit der unsere Sinne urteilen; der in einer Lebenskrise ausgelöste Selbstzweifel, der zum methodischen Einsatz des Zweifels im Interesse der Erreichung eines Lebensziels führt; die verzweifelte Lage grosser Teile der Bevölkerung im 30 jährigen Krieg, verstärkt durch Zweifel am bisherigen haltgebenden Weltbild, das durch den brutalen Einsatz methodischen Zweifels von Grund auf zerschlagen wird.

#### *Die philosophische Haltung der Skepsis*

Man kann den Zweifel, besser das Zweifeln, zum Grundelement seiner Lebensführung machen. Auch Philosophen haben das getan, sie werden seit der Antike *Skeptiker* genannt, obwohl das griechische Wort *skepsis* zunächst nur eine «eingehende Untersuchung» bezeichnet. In die Philosophiegeschichte sind dann vor allem die im modernen Sinne skeptisch denkenden Vertreter zweier antiker Philosophenschulen als Skeptiker eingegangen, einerseits Angehörige der platonischen Akademie im 3. vorchristlichen Jahrhundert, andererseits seit dem 1. vorchristlichen Jahrhundert die Pyrrhoneer, die sich auf einen Pyrrhon von Elis zurückbezogen. Man unterscheidet seither die akademische von der pyrrhonischen Skepsis.

Beide Richtungen oder Schulen zeichneten sich durch grosse Radikalität aus. Es sind verschiedene Formulierungen bekannt, in denen sie ihre Haltung beschrieben oder in ihrer Haltung beschrieben wurden, z.B. dadurch, dass «sie sich in sämtlichen Fragen eines Urteils enthalten», weil sie kein Kriterium zur Unterscheidung wahrer und falscher Vorstellungen anerkennen. Die ausserordentlich subtilen erkenntnistheoretischen Diskussionen, die in den Schulen und mit anderen Schulen geführt wurden, hatten nicht nur die Widersprüchlichkeit von Sätzen im Fokus (‚Wahrheit ist nicht erkennbar‘: gilt das auch für diesen Satz?), sondern auch die Frage, ob die Möglichkeit der Täuschung prinzipiell ausgeschlossen werden könne. Damit ging es den antiken Skeptikern – für uns überraschenderweise – um die Sicherung des menschlichen Glücks. Für die Akademiker galt es, den unerfüllbaren

Anspruch der Philosophie auf Wahrheitserkenntnis einzuschränken und sich bei der *Glaubhaftigkeit* (Wahrscheinlichkeit) zu bescheiden, so aber den Menschen die Möglichkeit zu lassen, sich aus eigener Kraft um ihr Glück zu kümmern. Die Pyrrhoneer hingegen stellten den radikalen Zweifel unter das Ziel, das Glück in der Seelenruhe (Ataraxie, wörtlich: in der Meeresstille des Gemüts) zu finden. Sie waren der Auffassung, dass alles Unglück durch Beunruhigung entsteht, diese aber durch das gespannte Verfolgen oder Meiden bestimmter Dinge, vor allem durch das Verfolgen eines vermeintlich Guten und das Meiden eines angeblichen Übels. Um von derartigen Beunruhigungen nicht mehr belästigt zu werden, müsse man sich der Kunst der Skepsis bedienen: «Die Skepsis ist die Kunst, auf alle mögliche Weise erscheinende und gedachte Dinge einander entgegensetzen, von der aus wir wegen der Gleichwertigkeit der entgegengesetzten Sachen und Argumente zuerst zur Zurückhaltung (Epoché), dann zur Seelenruhe gelangen.» (Sextus Empiricus<sup>5</sup>)

Die genannten beiden antiken Schulen boten noch in der Neuzeit einen wichtigen Orientierungspunkt. Ich verfolge das kurz an der Rezeption dieser Tradition beim schottischen Philosophen *David Hume* (1711–1776) in der Mitte des 18. Jh., um in dessen Stellungnahme zum Skeptizismus auf ein Heilmittel gegen übertriebenen Zweifel zu stossen.

Hume ist selbst Skeptiker. Aber seine Skepsis ist keine radikale, sondern – wie er selbst schreibt – eine «gemässigte»; für sie beruft er sich auf die «akademische» Skepsis, lehnt aber die «pyrrhonische» strikt ab. Berühmt geworden, ja in die Lehrbücher der Philosophie eingegangen, ist er mit seinem Zweifel an der strikten Gültigkeit des Kausalgesetzes. Dass wir der Auffassung sind, jede Ursache habe eine bestimmte Wirkung, das Naturgeschehen unterliege also dem *Kausalgesetz*, sei eine aus Gewöhnung entstandene Sache des Glaubens (belief). Wenn eine Billardkugel auf eine andere stosse und diese in eine bestimmte Richtung lenke, sprechen wir übereilt von Ursache und Wirkung, weil wir wiederholt den Vorgang

<sup>5</sup> Sextus Empiricus: Grundriss der pyrrhonischen Skepsis, hg. von Malte Hossenfelder. Frankfurt am Main 1968, S. 94.

beobachtet haben. Humes Zweifel richtet sich gegen diesen Glauben, wie er auch in Frage zieht, ob wir das begründete Recht haben, ein Ich (self) zu unterstellen, wo wir eigentlich nur von einem «bundle of perceptions» reden dürften. Doch wie beurteilt er *generell* Skepsis bzw. Skeptizismus? Ich beziehe mich auf das Schlusskapitel der Schrift *An Enquiry concerning human understanding*. Wichtig ist auch ihm wie den antiken Skeptikern der praktische Nutzen der skeptischen Haltung bzw. die mit dieser Haltung verbundene Abwendung von Schaden. So hat Skepsis für ihn ihren angemessenen Ort, wo wir uns jener Vorurteile entwöhnen müssen, «die wir mit der Erziehung oder durch übereilte Ansichten eingesogen haben». Skeptisch zu sein, also Zweifel anzumelden, scheint ihm wohl für den Erkenntnisprozess höchst förderlich zu sein, weil nur damit vermieden wird, sich ungeprüften Schlüssen zu überlassen. Humes Hauptanliegen aber ist es, den *übertriebenen* Skeptizismus zu bekämpfen. Dafür genügen nicht «populäre Einwürfe» des Kopfes, sondern: «Der grosse Gegner, der den Pyrrhonismus oder die übertriebenen Prinzipien des Skeptizismus untergräbt, heisst Tätigkeit, Beschäftigung und die Verrichtungen des täglichen Lebens.»<sup>6</sup>

Gut und schön. Aber wie wird man mit übertriebener Skepsis *philosophisch* fertig? Der hauptsächliche Einwand besteht für Hume darin, «dass kein dauernder Nutzen aus ihm jemals hervorgehen kann, so lange er in seiner vollen Kraft und Stärke verharrt». Man müsse einen Pyrrhoniker nur fragen, «was er eigentlich wolle und mit all diesen Untersuchungen bezwecke». Er gerate sofort in Verlegenheit, denn er könne nicht wie ein Stoiker oder wie ein Kopernikaner erwarten, «dass seine Philosophie irgend einen beständigen Einfluss auf unsern Geist ausüben oder dass dieser Einfluss, wenn sie es täte, für die Gesellschaft wohlthätig sein werde». Das pyrrhonische Ziel der Seelenruhe scheint irrelevant geworden zu sein. Doch als Station auf dem philosophischen Weg, so anerkennt Hume, hat der Pyrrhonismus auch sein Gutes, weil der vom Zweifeln Besessene dann die Erfahrung

<sup>6</sup> David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, hg. von Raoul Richter. Hamburg 2007, S. 186.

gemacht hat, dass es sich nicht lohnt, über die Überlegungen des täglichen Lebens (common life) hinauszugehen. Die intellektuellen Mittel dieser Berichtigung übertriebenen Zweifels sind gesunder Menschenverstand und Reflexion (common sense and reflection). Was beinhaltet der *common sense*? Für Kant ist er das Vermögen, nach Gesetzen der Erfahrung zu urteilen. Bindet man Philosophie an den *common sense*, so schränkt man sie in ihrem Hang zu Spekulationen wohl ein, gibt ihr aber auch ein Fundament in intuitiv gewissen Urteilen, z.B. in Bezug auf die Existenz der Aussenwelt oder die Gültigkeit von Naturgesetzen. Sowohl das Behaupten wie das Bezweifeln werden damit gemässigt, mehr Bescheidenheit und Zurückhaltung werden spürbar, was dem Frieden unter den Kämpfern für oder gegen eine philosophische Sache dienlich sein könnte.

### Verzweiflung

Genau dieses letztere Ziel hat Kant im Auge, wie vor 50 Jahren Hans Saner in seinem beeindruckenden Buch *Kants Weg vom Krieg zum Frieden* gezeigt hat. Ich habe eine schöne Stelle in Kants nachgelassenem Werk gefunden, an der er unter Benutzung der Termini Zweifel und Verzweiflung den Widerstreit in der spekulativen Philosophie, genauer: den Widerstreit der Vernunft schildert. Dieser zeigt sich beim Versuch, sowohl spekulativ gefundene Sätze als auch ihr Gegenteil zu beweisen. Ein solches Paar metaphysischer Sätze lautet: «Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen» (These) versus «Die Welt hat keinen Anfang, und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raums unendlich» (Antithese).<sup>7</sup>

In einer späten Schrift umreisst Kant das Problem nun wie folgt: «[...] die Vernunft wird dadurch an sich selbst irre, dass sie, durch die sichersten Prinzipien geleitet, das Unbedingte auf einer Seite gefunden zu haben glaubt, und doch nach anderweitigen, ebenso sichern Prinzipien, sich selbst dahin bringt, zugleich zu glauben, dass es [das Unbedingte] auf der entgegengesetzten Seite gesucht

<sup>7</sup> Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft, <sup>2</sup>1787, S. 454f.

werden müsse.» Diese «Antinomie» (Widerstreit) setzt die Vernunft «nicht allein in einen Zweifel des Misstrauens gegen die eine sowohl als die andre dieser ihrer Behauptungen, [...] sondern in eine Verzweiflung [...] an sich selbst, allen Anspruch auf Gewissheit aufzugeben, welches man den Zustand des dogmatischen Skeptizismus nennen kann.»<sup>8</sup>

Bei ihren spekulativen Versuchen, das Unbedingte oder Absolute zu erfassen, wird die Vernunft an sich selbst irre, verzweifelt sie an sich selbst. So Kant. Das ganze Projekt der Metaphysik steht auf dem Spiel. Die Vernunft muss aus ihrem «skeptischen Stillstand» wieder heraus, Kant kann in ihm nicht das Ziel sehen. Er wertet ihn aber auch nicht völlig ab: Der skeptische Zustand mit der an sich verzweifelnden Vernunft tut gut, ist «sehr wohlthätig», schreibt er, weil er vor übereilten Folgerungen zurückhält und den Weg zu einer Selbstkritik der Vernunft nicht versperrt. Die Vernunft verabschiedet sich in der Verzweiflung nicht von sich selbst, etwa zu Gunsten der Bescheidung auf empirische Wissenschaft, sondern rappelt sich auf und stellt sich selbst die «kritische» Rückfrage, zu welcher Art von Erkenntnis sie überhaupt fähig ist. Der zur Verzweiflung radikalisierte Zweifel geht in Selbstkritik über. Selbstkritik der Vernunft führt aus der Verzweiflung der Vernunft an sich selbst heraus.

Der Vernunft Verzweiflung an sich selbst zuzusprechen, das heisst, sie wie eine Person anzusehen. Verzweiflung ist in der Philosophie eine Metapher. Oder doch nicht nur? Annemarie Pieper definiert Verzweiflung wie folgt: «Verzweiflung als existenzielle Befindlichkeit ist radikalierter Selbstzweifel, der den ganzen Menschen, nicht nur den ‚Kopf‘ erfasst. Wer an sich verzweifelt, ist ausserstande, sich als seiner selbst mächtiges, autonomes Individuum zu verstehen und in einem geglückten Selbstverhältnis zur Einheit mit sich selbst zu gelangen.»<sup>9</sup> Steuert man auf einen *philosophischen*, nicht psychologischen Begriff der Verzweiflung zu, so

<sup>8</sup> Immanuel Kant: Akademie-Ausgabe Bd. XX, S. 327.

<sup>9</sup> Annemarie Pieper: Artikel: Verzweiflung, in: Lexikon Existenzialismus und Existenzphilosophie. Darmstadt 2007.



müsste man eigentlich beim – metaphorisch aufgefassten – Kopf bleiben und nicht zum «ganzen Menschen» übergehen. Denn nur dessen Geist kann verzweifeln, nicht sein Leib, so starke leibliche Auswirkungen Verzweiflung haben mag. Metaphorisierung erfolgt also hier in umgekehrter Richtung: der personale Mensch wird zur Metapher.

Erhellend ist die Definition von Annemarie Pieper insofern, als sie den Übergang vom philosophischen zum existenziellen Zweifel in den *Selbstzweifel* setzt. Dieser kann sich aus der philosophischen Analyse des Selbstbewusstseins ergeben, und zwar schon damit, dass man nur den einfachen Satz seziert: «Ich bin mir meiner selbst bewusst.» Ich als Subjekt – Ich als Objekt: dasselbe Ich? Oder je für ein Ich ein anderes Ich? Und wenn Letzteres, spielt dann nicht die Negation und mit dieser ein Widerspruch ins Selbstbewusstsein hinein? Die Sache verkompliziert sich, wenn das Selbst zu einer Sache des Wollens wird, ich mich also selbst will und mich in diesem Wollen nicht finde. Oder, wenn ich mich paradoxerweise nicht selbst will, aber in diesem Nicht an mich gebunden werde. Solche Fragen lassen sich philosophisch-logisch diskutieren, ohne sie persönlich nehmen zu müssen. Tut man aber Letzteres, geht man also davon aus, dass sie unabdingbar ins Persönliche oder Existenzielle führen oder dass sie nur in persönlicher Betroffenheit angemessen gestellt werden können, hat man einen Übergang vollzogen, wie immer er benannt wird. Und in dem dabei erreichten Land wäre nochmals die Differenz zwischen einer existenzialen und einer existenziellen Deutung virulent.

Hegel hat den Weg, den er unserem Bewusstsein vorzeichnet, wenn es mit dem Ziel des absoluten Wissens seinen Ausgang bei einfachen Erfahrungen mit seinen Objekten inklusive Ich nimmt, als «Weg des Zweifels» charakterisiert, ja «eigentlicher» als «Weg der Verzweiflung» bezeichnet. Zur Begründung schreibt er: Auf dem Weg des Zweifels «geschieht nämlich nicht das, was unter Zweifeln verstanden zu werden pflegt, ein Rütteln an dieser oder jener vermeinten Wahrheit, auf welches ein gehöriges Wiederverschwinden des Zweifels und eine Rückkehr zu jener Wahrheit erfolgt [...]. Sondern er [der Weg der Verzweiflung] ist die bewusste Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens [...].» Hegel

spricht von einem «sich vollbringenden Skeptizismus».<sup>10</sup> Verzweiflung, das heisst in diesem Zusammenhang: sich bei der Unwahrheit dessen, was man mit Gewissheit für wahr gehalten hat, behaften zu lassen. Aber nicht, um in diesem Skeptizismus hängen zu bleiben, sondern um sich über Negation und Widerspruch, also skeptisch, aus dem Zweifel zum wahren Wissen zu befreien.

Eine solche Bewältigung der skeptischen Einstellung zur Welt ist für Theodor W. Adorno unmöglich, zumal es für ihn auch in der geistigen Welt keinen Raum mehr gibt, in den der Weg des Zweifels münden könnte. «Die Verzweiflung an dem, was ist», das heisst am Zustand der Weltgesellschaft, ist für Adorno so umfassend, dass sie auf die metaphysischen Ideen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit übergreift, «die der Verzweiflung einmal Einhalt geboten».<sup>11</sup> Gleichwohl hält Adorno einer sich absolut setzenden Verzweiflung etwas entgegen: Kierkegaards Paradox der «Hoffnung wider Hoffnung in der Nacht der Hoffnungs-Losigkeit», das er so interpretiert: «ohne Hoffnung erwartend, ob nicht im entlegensten Schacht [des Bewusstseins] Hoffnung als ferne Helle des Ausgangs ihm aufgehe [...]».<sup>12</sup> Ohne sich Kierkegaards christlichem oder Adornos gesellschaftspolitischem oder auch Ernst Blochs ontologischem Verständnis der Hoffnung anschliessen zu müssen, lässt sich deren Gedanken die Einsicht entnehmen, dass philosophisch gesehen das Antidot zur Hoffnungslosigkeit – nur Hoffnung sein kann, Hoffnung als eine emotional gestimmte Haltung. Psychotherapeutisch wäre dabei wohl auf das Phänomen zu achten, das Sophokles in seiner *Antigone* (615ff.) anspricht: «die viel umschweifende Hoffnung ist zwar vielen eine Hilfe [...], doch vielen auch Trug in flink denkenden Wünschen».

<sup>10</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Werke, Bd. III, S. 72.

<sup>11</sup> Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*. Gesammelte Schriften. Frankfurt am Main 2003, Bd. VI, S. 368.

<sup>12</sup> Søren Kierkegaard: *Gesammelte Schriften*, Bd. II, S. 48.

# Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse GAD

## Vorstand

Dr. phil. Barbara Handwerker Küchenhoff

Ausserwies 11, 8618 Oetwil am See 044 929 0334, handwerker@bluewin.ch

Dr. phil. Alice Holzhey

Sonneggstr. 82, 8006 Zürich, 044 422 1117, alice.holzhey@bluewin.ch

Prof. Dr. phil. Helmut Holzhey

Zollikerstr. 162, 8008 Zürich, 044 422 1053, holzhey@philos.uzh.ch

Lic. phil. Doris Lier

Sonneggstr. 82, 8006 Zürich, 044 261 0345., doris.lier@bluewin.ch

Med. pract. Ralf Pelkowski

Gachnangerstr. 11, 8546 Islikon, 052 203 3206, pelkowski@hotmail.com

Dr. phil. René Scheu

Alte Dorfstr. 21, 8135 Langnau, 078 817 5201, rene\_scheu@yahoo.de

Dr. med. Christina Schlatter Gentinetta

Kirchbühlweg 3, 8055 Zürich, 044 451 5718, christina.schlatter@hin.ch

## Präsidentin

Dr. phil. Alice Holzhey

alice.holzhey@bluewin.ch

## Aktuarin und Quästorin

lic. phil. Doris Lier

doris.lier@bluewin.ch

## **Daseinsanalytisches Seminar DaS**

### **Weiterbildung und Fortbildung in daseinsanalytischer Psychotherapie**

Das Daseinsanalytische Seminar versteht sich als Ort der Weiterbildung und Fortbildung in daseinsanalytischer Psychotherapie.

Sein Weiterbildungsgang «Daseinsanalytische Psychotherapie» ist durch das Bundesamt für Gesundheit BAG am 2. Mai 2016 definitiv akkreditiert worden.

Das DaS erfüllt mit seinem Bildungsangebot auch die Anforderungen der *Schweizer Charta für Psychotherapie* sowie die Bedingungen für ein Weiterbildungsprogramm der *Schweizerischen Gesellschaft für Psychiatrie und Psychotherapie*. Die beim DaS absolvierte Weiterbildung ist im Rahmen eines individuellen Fachtitelantrages von der FSP anerkannt. Die Weiterbildungsrichtlinien sowie das Weiterbildungscurriculum finden Sie auf unserer homepage [www.daseinsanalyse.ch](http://www.daseinsanalyse.ch)

#### **Teilnahme an den Veranstaltungen**

Das Angebot an Lehrveranstaltungen richtet sich an:

- Psychologinnen und Psychologen sowie an Ärztinnen und Ärzte, die als Kandidaten des DaS entweder eine integrale Weiterbildung in daseinsanalytischer Psychotherapie oder die Weiterbildung zum Facharzt FMH Psychiatrie und Psychotherapie absolvieren wollen;
- Ärzte und Psychologinnen, die einen Teil ihrer Weiterbildung in Psychotherapie am DaS absolvieren wollen;
- daseinsanalytische Psychotherapeuten, welche die Seminare zu ihrer Fortbildung besuchen wollen;
- Psychoanalytiker oder der Psychoanalyse nahestehende Psychotherapeutinnen, welche die Daseinsanalyse im Rahmen ihrer Fortbildung näher kennen lernen wollen.

Grundsätzlich kann die Weiterbildung in jedem Semester begonnen werden.

Neue Hörer werden um vorhergehende Kontaktaufnahme mit den Dozierenden des betreffenden Seminars gebeten.

### **Mitgliedschaften des DaS**

Das Daseinsanalytische Seminar ist Mitglied

- *der Schweizer Charta für Psychotherapie*
- *der International Federation of Daseinsanalysis IFDA*
- *der International Federation of Psychoanalytic Societies IFPS*

### **Jahresversammlung des DaS 2018**

Sie findet am Donnerstag 8. März 2018 statt.

**Ort:** Weisser Wind, Weggenstube, Oberdorfstrasse 20, 8001 Zürich

**Zeit:** 19.00 Uhr

Die Mitglieder des DaS erhalten eine separate Einladung.

### **Ort der Veranstaltungen des Daseinsanalytischen Seminars**

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

### **Kosten der Tages-Seminare des DaS**

für Kandidaten sowie Mitglieder des DaS Fr. 140.–; für Hörer Fr. 160.–

Um die administrative Arbeit zu reduzieren, erhalten die Teilnehmenden keine Rechnung mehr, sondern bezahlen das Honorar bar zu Beginn des Seminars.

Anmeldung: Im Interesse der Planung ist eine möglichst frühzeitige Anmeldung erwünscht. Angemeldeten Personen wird bei Fernbleiben oder bei ganz kurzfristiger Abmeldung Rechnung gestellt.

Die Teilnahme an den Tagesseminaren ist SGPP-anerkannt und ergibt je 6 Credits.

## **Hinweise auf internationale Kongresse und Tagungen, an denen das DaS mit Referentinnen oder als Mitglied vertreten ist**

17.–20. April 2018

Rio De Janeiro (Brasilien), 1° Congresso Internacional de Psychologia Hermenêutica e Fenomenologica zum Thema: Existência e Sofrimento  
Hauptvortrag von Alice Holzhey mit dem Titel: «Vom Leiden am Wollen»  
Kompaktseminar von Alice Holzhey über daseinsanalytische Psychopathologie  
Infos: [www.viaverita.com.br/congresso](http://www.viaverita.com.br/congresso)

21.–23. Juni 2018

Bremen (Deutschland): Jahrestagung der *International Society for Psychological and Social Approaches to Psychosis* (ISPS-GERMANY) zu den Themen: Psychosen-Psychotherapie, Soziotherapie der Psychosen, Gruppen-Psychotherapie, insbes. Ansätze aus Psychodynamik und Psychoanalyse  
Vortrag von **Uta Jaenicke** mit dem Titel: «Ringens um Halt angesichts der abgründigen Unfassbarkeit menschlichen Existierens. Einblicke in eine langjährige Schizophrenie-Therapie.»  
Infos: <http://www.zsp-salzwedel.de/isps-germany/jahrestagung-2018/>

14.–19. September 2018

Birštonas (Litauen): Jahreskonferenz der East European Association for Existential Therapy  
Plenary Session Lecture von **Alice Holzhey** mit dem Titel: «Ein existentielles Konzept des Unbewussten»  
Aufnahme von Alice Holzhey als Honorary Member der East European Association for Existential Therapy  
Kompaktseminar von Alice Holzhey über Schuld und Scham

17.–20. Oktober 2018

Florenz (Italien): XX. Internationales Forum der *International Federation of Psychoanalytic Societies* (IFPS) mit dem Thema: «New Faces of Fear. Ongoing Transformations in our Society and in Psychoanalytic Practice»  
Panelbeitrag von **Uta Jaenicke** mit dem Titel: «Fear as an Essential Element of Concern in all our Dreaming», Infos: [www.ifps-forum2018.com](http://www.ifps-forum2018.com)

2. und 3. November 2018

Sao Paulo (Brasilien): X. Internationales Forum der *Internationalen Daseinsanalytischen Vereinigung* (IFDA). Anmeldung bis April 2018

Infos: fatima.prado@gmail.com

### **Daseinsanalyse Goes East!**

Bereits seit 2010 bietet die *East European Association for Existential Therapy* mit Hauptsitz in Litauen (Ausbildungs-Institut «hepi») jährlich ein zweitägiges daseinsanalytisches Kompaktseminar an, gehalten von Alice Holzhey und 2016 auch von Uta Jaenicke zu verschiedenen Themen. Das führte zu viermaligen Intensiv-Seminaren in Minsk zwischen 2014 und 2017 sowie zu einem zweitägigen Seminar in St. Petersburg 2014.

Da das Interesse von Therapeutinnen und Therapeuten, welche ihre Ausbildung in «Existential Analysis» in Litauen beendet haben, an der Daseinsanalyse sehr gross ist, wurde 2015 ein neues Konzept entwickelt, das von Alice Holzhey durchgeführt wird.

Seit 2016 nehmen in Litauen 30 ausgebildete Therapeuten vor allem aus den baltischen Ländern sowie aus Russland an einem fortlaufenden Ausbildungsgang in Daseinsanalyse teil, der in 5 dreitägigen Intensivkursen zu je 24 Stunden besteht, und im Mai 2018 endet. Dann werden die Teilnehmenden ein Zertifikat in Daseinsanalyse erhalten. Bereits ist geplant, diese Ausbildung fortzusetzen, und zwar jetzt mehr praktisch orientiert, mit Fallbeispielen der Gruppenteilnehmenden, welche sie schriftlich vorher einreichen müssen.

Seit Januar 2018 (erster von 4 viertägigen Intensivkursen) wird ein analoger Kurs in Russland durchgeführt, da für viele Russen und Russinnen das häufige Ausreisen nicht so einfach ist. Hier besteht die Gruppe aus 22 Mitgliedern, die ihre erste Ausbildung ebenfalls in Litauen abgeschlossen haben und also auch eng mit dem Institut «hepi» in Litauen verbunden sind. Auch diese Gruppe wird vermutlich bereits 2019 ihre Weiterbildung in Daseinsanalyse mit einem Zertifikat abschliessen, welche vom Institut, zusammen mit dem DaS Zürich, verliehen wird.

## Programm Sommersemester 2018

**Freitag**      **Tagesseminar in zwei Teilen**  
**13. April 2018**      **Träume enthüllen und verhüllen «wie uns ist**  
**9.30–21.00 Uhr**      **und wird» angesichts der Last unseres Seins**  
**und**      **Die Rolle der Stimmung für das Träumen**  
**Samstag**  
**14. April 2018**  
**9.30–13.00 Uhr**

**Leitung**      *Dr. med. Uta Jaenicke*

*Zur Form dieses Seminars:* Die Aufteilung in eine eher theoretische Abendveranstaltung und in einen eher praktisch orientierten Teil am nächsten Vormittag ist ein Versuch, auch Teilnehmer zu gewinnen, die nicht Zeit für ein ganzes Tagesseminar haben. Es ist dadurch möglich, sich einen guten Einblick in die daseinsanalytische Traumauffassung zu verschaffen, auch wenn nicht das ganze Seminar besucht werden kann, sondern nur ein Teil.

Inhaltlich schliesst das Seminar an Alice Holzheys Seminare über den existenzial-ontologischen Sinn von Gefühlen an, setzt diese jedoch nicht voraus.

Die daseinsanalytische Sicht postuliert einen fundamentalen Zusammenhang zwischen dominanten Grundstimmungen des wachen Lebens und des Träumens. Wachend wie träumend geht es um unser Verhältnis zur Last, die unser Sein für uns bedeutet. Mit Hilfe der hermeneutisch-phänomenologischen Methode, welche die einzelnen Traumphänomene in ihrem Kontext zu verstehen sucht, werden Träume auf



ihre dominante Grundstimmung hin ausgelegt, z.B. auf Schrecken, Scham, Ekel, Vertrauen. Diese Grundgefühle erschliessen eine spezifische Problematik, um die es dem Träumer im Traum geht. Sie geben so wichtige Hinweise für die Therapie.

jaenicke@mail.ch

**Psychoonkologie. Menschen mit einer Krebserkrankung – subjektives Leiden in einem modernen medizinischen Umfeld**

*Dipl. psych. Martina Kainz, Basel*

*Einführung* in Heideggers Unterscheidung von Todesangst und Todesfurcht durch *Dr. Alice Holzhey*

Eine Krebsdiagnose löst bei Betroffenen einen Schock aus, reisst sie aus ihrer Alltagswirklichkeit heraus und stürzt viele in eine existenzielle Krise. Die eigene Lebensplanung wird völlig über den Haufen geworfen und die eigene Endlichkeit lässt sich nicht mehr so leicht verdrängen. Psychisch sind viele Krebspatienten mit der Situation überfordert und reagieren mit Verzweiflung, Ängsten und Depression, oder mit einer unangemessenen Suche nach alternativen Heilungsmethoden.

Trotz der heute vielversprechenden und durchaus auch erfolgreichen Behandlungsmöglichkeiten drängt sich das Wissen um den eigenen Tod bei onkologi-

**Anmeldung**

**Samstag  
5. Mai 2018  
9.30–16.30 Uhr**

**Leitung**

schen Patienten immer wieder in den Vordergrund und erfordert eine individuelle «Auseinandersetzung». Aus daseinsanalytischer Sicht hat der Mensch zum Tod ein doppeltes Verhältnis und zwar im Erleben von Todesfurcht und Todesangst.

Wie sich Todesfurcht und Todesangst zeigen und was Hoffnung in diesem Kontext bedeutet, wird an konkreten onkologischen Fallvignetten verdeutlicht. Es wird zudem der Frage nachgegangen, in welchem Verhältnis die heutige Medizin zum Tod steht und welche Aufgabe einer «daseinsanalytischen Psychoonkologie» als Teil des Behandlungsprozesses zukommt.

**Anmeldung** [martina.kainz@swissonline.ch](mailto:martina.kainz@swissonline.ch)

**Samstag** **Wesentliche Elemente einer daseinsanalytisch**  
**16. Juni 2018** **orientierten Kurzpsychotherapie**  
**9.30–16.00 Uhr**

**Leitung** *Dr. med. Perikles Kastrinidis*

Ausgangslage: Aus meiner Sicht sind wir als Daseinsanalytikerinnen in unserer alltäglichen praktisch-therapeutischen Arbeit vor drei Herausforderungen gestellt:

Wie kann das therapeutische Setting so optimiert werden, dass den vielfältigen Anliegen der Hilfe Suchenden auf eine therapeutisch möglichst effektive Weise entsprochen wird?

Lässt sich der therapeutische Prozess seitens TherapeutIn aktiv so gestalten, dass die Therapiedauer auf ein verhältnismässiges Mass reduziert werden kann? Kann unter erwähnten Bedingungen auch ein daseinsanalytischer Zugang gewährleistet bleiben?

In diesem auf das Praktisch-Methodische ausgerichteten Seminar soll versucht werden, anhand einiger wichtiger Elemente der von uns in der Regel praktizierten (tiefenpsychologischen, dynamischen, analytischen) Psychotherapie auf die oben erwähnten Fragen einzugehen.

Da an einem Tag naturgemäss nicht alle wesentlichen Elemente der Psychotherapie berücksichtigt werden können, möchte ich mich auf folgende 4 Aspekte des analytisch-dynamischen Prozesses beschränken:

Arbeitsbündnis, Übertragungsgefühle, Widerstandsverhalten und Abstinenzhaltung, wobei besonderes Augenmerk auf die entsprechenden therapeutischen Interventionen zu legen ist. Gibt es in diesem Zusammenhang spezifisch daseinsanalytische Interventionen und, wenn ja, wie lassen sie sich beschreiben?

Diese «theoretischen» Methodenfragen sollen durch «praktische» Beispiele in Form von Fallvignetten – auch seitens TeilnehmerInnen – möglichst anschaulich erläutert werden. Allenfalls werden audiovisuelle Aufzeichnungen eingesetzt.

pkastrinidis@hin.ch

**Anmeldung**

**Samstag**      **«Der Leib auf Messers Schneide»**  
**8. September 2018**  
**9.30–16 Uhr**

**Leitung**      *Thomas Steiner, MSc*, Präsident des Schweizerischen Fachverbandes für daseinsanalytische Psychotherapie

Wir befassen uns an diesem Samstag zuerst mit dem Leiden an der Leiblichkeit. Es ist mir ein Anliegen, einen sehr aktuellen und immer stärker werdenden Trend, die Möglichkeiten der ästhetischen Chirurgie, in den Fokus zu bringen. In keinem anderen Land der Erde wird pro Kopf so viel Geld für Veränderungen des Körpers aufgewendet. Wie zeigt sich dieser Trend in der Praxis? Was bedeutet das für uns Psychotherapeuten? Welche Haltung sollen und können wir gegenüber diesem kaum umkehrbaren Trend einnehmen? Und wie steht es nun um die Aussage, wir hätten nicht nur einen Leib, sondern wir seien ihn auch und hätten ihn ‚zu sein‘?

In einem zweiten Teil möchte ich, dass wir uns anhand von Beispielen mit dem Thema der Chronizität, sowohl beim Leiden an der Leiblichkeit als auch in der Psychosomatik, auseinandersetzen. Gibt es Voraussetzungen, unter welchen chronische Verläufe umkehrbar sind? Der chronische Verlauf eines Leidens ist in der psychotherapeutischen Praxis eine grosse Herausforderung und hat oft auch Auswirkungen auf uns Therapeuten. Welchen Umgang entwickeln die Patienten mit der Chronizität ihres Leidens, welchen die Therapeuten?

Die aufgeworfenen Fragen sollen die Diskussion der beiden Themen anregen.

thomas.steiner@hin.ch

**Anmeldung**

# Zur Wirksamkeit daseinsanalytischer Therapien<sup>1</sup>

*Uta Jaenicke und Daniela Sichel*

## *Einleitung*

Die Frage der Wirksamkeit von Psychotherapien ist heutzutage ein wichtiges Thema. Wissenschaftlich gilt seit einiger Zeit als bestätigt, dass Psychotherapien wirksam sind, auch gibt es zahlreiche Untersuchungen über die spezifischen Wirkfaktoren psychoanalytisch orientierter Therapien. Für die Daseinsanalyse, die sich – jedenfalls in Alice Holzheys hermeneutischem Ansatz – als eine psychoanalytische Therapierichtung versteht, gelten die gleichen Wirksamkeitskriterien wie allgemein für die Psychoanalyse. Da die Besonderheit der hermeneutischen Daseinsanalyse aber darin liegt, dass sie Freuds Erkenntnisse mit existenzphilosophischen Auffassungen verbindet, interessiert uns die Frage der Wirksamkeit unserer Therapien auch im Licht einer existenzphilosophischen Sicht. Das heisst, wenn wir seelisches Leiden letztlich als ein Leiden an Grundbedingungen des Menschseins wie Ungesicherheit, Endlichkeit, Fehlbarkeit, Verantwortlichkeit, Konflikthaftigkeit verstehen, beanspruchen wir auch in dieser grundsätzlichen Dimension, wirksam zu sein. Es geht also um die Frage, welches therapeutische Ziel die Daseinsanalyse existenzphilosophisch im Auge hat, und wie wir die Wirksamkeit des analytischen Prozesses in Bezug auf dieses Ziel erkennen und evaluieren können.

## *Zum Verständnis seelischen Leidens im existenzphilosophischen Ansatz von Alice Holzhey*

Seelisches Leiden wird in der hermeneutischen Daseinsanalyse nicht nur als psychologisch-historisch begründet verstanden, sondern auch, und zwar primär, als philosophisch-anthropologisch begründet. Diese Auffassung basiert auf:

– Heideggers Bestimmung menschlichen Seins als ontisch-ontologisch: Wir Menschen sind in jedem konkreten Erfahren und in jedem konkreten Tun immer auch auf unser Sein als solches bezogen, wir haben ein Verhältnis zu unserem Sein;

<sup>1</sup> Der Text entstand im Zusammenhang eines Tages-Seminars des Daseinsanalytischen Seminars (DaS) in Zürich am 4.2.2017 unter der Leitung der beiden Autorinnen und bezieht sich auch auf frühere «Forschungsseminare» des DaS (2007–2011)

- Heideggers Bestimmung menschlichen Seins als Existenz: Wir müssen unser Sein aktiv als Subjekt vollziehen und verantworten. Dies ist unsere Aufgabe und unser Anliegen, denn «in unserem Sein geht es uns immer um unser Sein», wie Heidegger sagt;<sup>2</sup>
- Heideggers Bestimmung des menschlichen Seins als gestimmtes Verstehen, insbesondere seine Auffassung, dass wir unser Verhältnis zum eigenen Sein gefühlsmässig erfahren.<sup>3</sup> Deshalb sind für das Verständnis seelischen Leidens die Stimmungen und Gefühle des Leidenden wegweisend.

Mit anderen Worten heisst das, dass wir Menschen ein Wissen davon haben, was es heisst, ein Mensch zu sein. Wir wissen von den Grundbedingungen menschlicher Existenz wie von unserem Sterblichsein, von unserer Verantwortung für uns selbst, von der Unvermeidlichkeit von Schuld und Scham usw. Dieses Wissen schwingt gefühlsmässig, aber meist unbewusst, in allem konkreten Verstehen mit. Es ist der ontologische Einschluss<sup>4</sup> des Konkreten. Das heisst, unbewusst sind wir in allem Konkreten immer auch irgendwie auf Grundsätzliches bezogen.

Alice Holzheys Entdeckung war es nun, dass seelisches Leiden in einer übermässigen Hellhörigkeit für das Grundsätzliche unserer Existenz gründet. Hellhörig fühlen sich seelisch leidende Menschen in bestimmten konkreten Belangen mit der abgründigen Ungesicherheit des menschlichen Seins konfrontiert und davon überfordert. Die Zumutung, das eigene Leben unter solch abgründigen Bedingungen führen zu müssen, erscheint ihnen inakzeptabel. Als Abwehr entwickeln sie psychopathologische Symptome. Mit anderen Worten: In psychopathologischen Symptomen ist eine Intention verborgen. Es ist die geheime Absicht, Grundbedingungen des eigenen Seins, die als unzumutbar beängstigend erfahren werden, nicht auszuhalten zu müssen. Da diese Intention sich der Selbsttäuschung bedient, ist sie illusionär und führt nur vorübergehend zu einer Entlastung. Letztlich führt

<sup>2</sup> Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen 1927, S. 12.

<sup>3</sup> Ebd., S. 138.

<sup>4</sup> Ebd., S. 312.

Selbsttäuschung sogar zu grösserem Leiden: Zum fortbestehenden Leiden an den Bedingungen des eigenen Seins, die in manipulierendem Agieren nicht überwunden werden können, kommt dann auch noch ein Leiden an der eigenen illusionären Abwehr-Haltung dazu, ein Leiden am neurotischen «Agieren». Symptome sind ein Zeichen dafür, dass das Agieren in eine Sackgasse geführt hat.

### **Teil 1: Daniela Sichel**

#### *Therapeutisches Ziel oder Resultat – Verstehen oder heilen?*

Wenn ein Patient mit seiner Not in die Therapie kommt, hofft er von seinem Leiden geheilt zu werden. Er hofft, seine störenden Symptome los zu werden, seine Ängste meisternd zufriedener leben zu können. Dies hofft der Therapeut zwar auch, dieser kann aber nicht nur auf Resultate wie ein verändertes Verhalten oder gar ein glücklicheres Leben eingestellt sein, wenn seine Therapieart eine analytische ist.

Der analytisch orientierte Therapeut hat andere Ziele im Blick. Statt auf Heilung im Sinn von blosser Beseitigung von Symptomen, ist er darauf ausgerichtet, einen verborgenen Sinnzusammenhang zu «entdecken», der verstanden werden muss. Das heisst, es geht ihm um Selbsterkenntnis, die durch Verknüpfungen zwischen dem manifesten Verhalten mit bisher verborgenen Elementen gewonnen wird.<sup>5</sup> Ein vertieftes Selbstverstehen und Selbsterleben zeigt sich im zunehmenden Erkennen zunächst unbewusster Problematiken.

Freud bestimmt die Selbsterkenntnis als «Erziehung zur Wahrheit gegen sich selber» und als «Versöhnung mit dem Verdrängten». Dies bedeutet eine ehrlichere Haltung gegenüber bislang uneingestanden eigenen Ängsten und daraus entspringenden Wünschen, und die anerkennende Übernahme von Ängsten und schuldbesetzten Wünschen, die der Patient nicht wahrhaben will, um sie nicht ertragen und verantworten zu müssen.<sup>6</sup> Aus einem wahrhaftigeren Verhältnis zu sich selbst resultieren dann auch wünschenswerte Veränderungen des Verhaltens

<sup>5</sup> Holzhey-Kunz, Alice: Daseinsanalyse. Wien 2008.

<sup>6</sup> Vgl. ebd.



und des emotionalen Zustands, da Energien freigelegt werden, die für das Verleugnen, Verdrängen und Verneinen angstmachender Gefühle und Wünsche im Einsatz waren.

Auch in der Daseinsanalyse geht es um Selbsterkenntnis, nämlich um eine ehrlichere und anerkennendere Haltung jenen unveränderbaren Grundwahrheiten der Existenz gegenüber, die der Leidende hellhörig in den konkreten Lebensvollzügen wahrnimmt. Das psychoanalytische Ziel der «Erziehung zur Wahrheit gegen sich selber» wird also daseinsanalytisch zur «Erziehung zur Wahrheit gegen das eigene Sein» und das Ziel der «Versöhnung mit dem Verdrängten» zur «Versöhnung mit der *Conditio humana*».<sup>7</sup> Durch die grössere Bereitschaft, beängstigende Stimmungen wie Angst, Schuld und Scham zu ertragen, wird der Leidende freier für die konkrete ontische Realität. Das wäre das wahrnehmbare Resultat, das sich als indirekte Folge aus dem daseinsanalytischen Ziel ergibt.

#### *Einige charakteristische Züge des daseinsanalytischen Prozesses*

Man kann den daseinsanalytischen Prozess exemplarisch als einen kontinuierlich sich vollziehenden Prozess zu einem wahrhaftigeren Selbstverhältnis betrachten, der immer auch offen ist für Unerwartetes, für Neues und Wandel. Konkret geschieht dies dadurch, dass der Patient in der therapeutischen Beziehung in ein gemeinsames Bemühen um Verknüpfungen und Herstellung von Zusammenhängen involviert wird. Er wird «verführt», sich zunehmend für den analytischen Prozess als Entdeckungserfahrung zu interessieren und sich an ihm zu beteiligen und sich auf die Auseinandersetzung mit eigenen geheimen Wünschen und Ängsten einzulassen. In einen Lebens- und Sinnzusammenhang eingeordnet gewinnen die Leidenssymptome so Bedeutung.

Der daseinsanalytische Prozess soll zu Trennung und Ablösung führen, muss also auch als Lösungsprozess betrachtet werden. Was wird von was getrennt oder abgelöst? In der Psychoanalyse wird die Gegenwart vom Bann der Vergangenheit

<sup>7</sup> Ebd.

befreit. Daseinsanalytisch geht es ausserdem auch noch um eine Befreiung des Ontischen vom Bann des Ontologischen, d.h. um eine Entmischung zwischen dem konkreten alltäglichen Verhalten und Erleben und der miteingeschlossenen und miterfahrenen, belastenden ontologischen Wahrheit. Durch einen wahrhaftigeren und versöhnlicheren Umgang mit dem eigenen Sein und der damit verbundenen Öffnung beängstigenden Stimmungen wie Angst, Schuld und Scham gegenüber, kann die konkrete Realität von der «Verkettung» mit dem Ontologischen gelöst werden. Allerdings nur, wenn das scheinbar Unerträgliche angenommen und als unvermeidlich erkannt wird. Dann wird der illusorische Wunsch, angstmachende Wahrheiten der *conditio humana* negieren zu können, obsolet. Wird eine Wahrheit als unabänderlich erkannt und ausgehalten, kann auf das Agieren verzichtet werden. Der daseinsanalytische Prozess wird zu einem «Prozess von widerstrebend vollzogener Enttäuschung» und Desillusionierung.<sup>8</sup> Es wird möglich, sich auf das konkrete Leben mit seinen Grenzen und Risiken einzulassen und die Realität differenzierter wahrzunehmen.

Ausgehend vom Initialtraum einer Patientin, die behauptet hatte, sie würde nie träumen, möchte ich die Anfangsphase einer Therapie schildern und einige idealtypische Veränderungsschritte eines Einsichtsprozesses aufzeigen, die als sogenannte «Schritte zur Ankehr» in Forschungsseminaren am Daseinsanalytischen Seminar erarbeitet wurden. ‚Ankehr‘<sup>9</sup> nennt Heidegger die Öffnung zur Übernahme der Seinslast, sie steht im Gegensatz zur üblichen ‚Abkehr‘ davon. Die erarbeiteten Veränderungsschritte werden in diesem Beispiel kursiv übernommen.

Der Traum lautet:

Ich sitze bei einer Kollegin zu Hause. Es ist von einem Stalker die Rede, im Fernseher oder im Radio. Er würde Leute vom

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, S. 135.

Auto aus fotografieren und verfolgen. Plötzlich merke ich, dass er bei uns sitzt. Als er wieder geht, sehe ich aus dem Fenster, dass er mich vom Auto aus fotografiert. Er wird mich jetzt verfolgen und stalken. Ich erwache voller Angst und Schrecken.

Die Patientin hatte die Therapie etwa drei Monate vor dem Traum wegen panikartigen Ängsten begonnen. Auf die Frage, ob die Panikattacken in einem bestimmten Kontext stünden, meinte sie zuerst, sie fände keine Verbindungen zwischen der Symptomatik und ihrer Lebenssituation. Sie wisse aber, dass ihre Mutter in ihrer Kindheit lange psychisch krank gewesen sei, und dass man sie als Kind deshalb immer wieder zu Verwandten gebracht habe. Sie habe wenige vage Erinnerungen daran, man habe auch nie darüber gesprochen. Ihren Vater schildert sie als Tyrannen, hebt aber hervor, er habe viele Opfer für die Familie gebracht.

Ein erster wichtiger Schritt ist, dass die Patientin jetzt *spürt, dass etwas mit ihrer Einstellung zum eigenen Leben nicht stimmt*. Sie merkt, dass sie Unangenehmes bisher meistens bagatellisierte. Sie habe immer alles verdrängt, um zu «funktionieren», fast nichts hinterfragt. Es fällt ihr jetzt auf, dass sie erst beim Erzählen realisiert, dass sie eigentlich keine Erinnerungen hat, wie wenn alles nicht gewesen wäre. In der Stunde der Traumerzählung erwähnt sie erstmals, wie stark die Ängste ihr aktuelles Leben bestimmten, und wie sehr sie davon belastet sei.

Träumend geht ihr auf, dass etwas bedrohlich Verfolgendes, von dessen Existenz sie zuerst nur aus der Distanz vom «Hörensagen» her vernimmt, sich im gleichen Raum aufhält wie sie. Später merkt sie, dass dies sie tatsächlich direkt selbst angeht, dass sie bildlich festgehalten und verfolgt werden kann. Dies versetzt sie in Schrecken. Der Traum zeigt, dass sie erkennt, dass etwas in ihrer Geschichte, das sie «nur vom Hörensagen» wusste, tatsächlich zu ihrem Leben gehört und immer präsenter wird, sie immer mehr persönlich betrifft und tatsächlich beginnen könnte, sie zu bedrohen. Sie fürchtet sich sehr davor.

Im gemeinsamen Reflektieren realisiert sie, dass sich das «Bedrohliche» in den Ängsten bemerkbar macht und nicht mehr verdrängt werden kann. Früher hätte sie in der Nacht mit den Zähnen geknirscht. Die dadurch entstandenen starken Schmerzen hätte sie besser ‚wegmachen‘ und ‚wegstecken‘ können, die panischen Ängste könne sie aber nicht mehr kontrollieren. Sie fühle sich unfrei, verfolgt.

Die Träumerin ist stimmungsmässig stark davon angegangen, dass unheimlich Beängstigendes im Leben einem so auf den Leib rücken kann, dass es nicht auf Distanz gehalten werden kann. Davon ist sie sehr betroffen. Die Wahrnehmung, *dass in ihrer Einstellung etwas nicht stimmt, ist deutlicher und sie setzt sich stimmungsmässig (zunächst träumend) damit auseinander.* Sie beginnt Zusammenhänge zwischen ihrer Symptomatik und ihrer Geschichte zu ahnen und erkennt ihr bisheriges Verhalten dazu. So sagt sie z.B.: «Es war alles ‚verstaut‘, jetzt ist es da. Jahrelang hat mich etwas belastet, mich gehindert, meinen Weg zu finden. Irgendetwas ist, was nicht hätte sein sollen. Ich konnte nicht einschätzen, dass es einen so starken Einfluss auf mein Wohlbefinden haben könnte.»

Sie realisiert jetzt, wie inadäquat sie mit Bedrohlichem und Schwierigem, aber auch mit ihrem Leiden umging: Verharmlosend «ich habe keine Probleme», «es ist alles in Ordnung», weg drängend «ich darf dem kein Gewicht geben», «es tut nichts zur Sache», funktionierend «ich verkrachte alles, nichts verletzt mich», sogar als der Körper sich durch Zähneknirschen bemerkbar machte. Dass diese Einstellung mit einer grundsätzlichen Angst und einem grundsätzlichen Wunsch zu tun hat, erkennt sie noch sehr undeutlich. Sie stellt aber Fragen, die helfen könnten, dies zu erfassen. «Wieso haben wir nie über diese Zeiten gesprochen? Warum erinnere ich mich an nichts?

Im Verlauf des weiteren therapeutischen Prozesses könnte sie dann neugierig werden und merken, dass ihr bisheriges Verhalten und ihr Umgang mit dem eigenen Leiden eine unbewusste Absicht verfolgt, nämlich die Realisierung eines illusorischen Zieles. Es könnte ihr aufgehen, dass sie sich so den neurotischen, weil illusionären Wunsch erfüllen wollte, immer problemlos, souverän und vor allem ganz autonom und selbstbestimmt frei zu leben. Und sie könnte merken, dass sie

sich in diesem Wunsch offensichtlich einen «Panzer» zugelegt hatte, mit der halb-bewussten Intention, Unerträgliches abzuwehren.

Würde sie die unbewusste Absicht, die in ihrer Haltung steckt, wirklich entdecken, dann würde sie einsehen, *dass sie mit ihrem Insistieren auf Unabhängigkeit auf etwas Unmöglichem insistiert*, nämlich darauf, unveränderbare Wahrheiten der *conditio humana* verändern zu wollen, um sich einer sehr bedrohlichen Angst nicht aussetzen zu müssen – der Angst in Heideggers Sinn. Es ist die unheimliche Stimmung, in die eine Konfrontation mit dem eigenen Sein versetzt. Ihr selbst ist insbesondere die Tatsache unheimlich, dass man im Leben unausweichlich abhängig und verwundbar und immer wieder Kränkungen, Beschämungen und Verlusten ausgesetzt ist. Mit dieser Einsicht könnte ihr aufgehen, dass es unmöglich und auch nicht nötig ist, alles souverän zu meistern. Sie könnte ihr bisheriges Ziel absoluter Souveränität in Frage stellen und mehr Verunsicherung, Enttäuschung, Wut und Trauer zulassen. Damit würden sich ihr neue Ziele und Möglichkeiten eröffnen. Allerdings könnte sie aber auch widerständig auf dem Altbekannten beharren.

*Zusammenfassend geht es um das therapeutische Ziel*, dass unsere Patienten sich durch die Therapie bewusster werden, dass bestimmte Grundängste und Grundwünsche ihre Haltung gegenüber sich selbst und ihrem Leben bestimmen. Wenn sie dann erkennen, dass es sich bei dem Beängstigenden, das sie bekämpfen oder fliehen, eigentlich um unveränderliche Grundbedingungen des menschlichen Seins handelt, kann dies nach einer oft schwierigen Zeit der Auseinandersetzung sehr befreiend und entlastend sein, so dass mit dem angestrebten therapeutischen Ziel auch ein erwünschtes therapeutisches Resultat gewonnen wird.

## Teil 2: Uta Jaenicke

*Wenden wir uns jetzt noch einmal mit leicht anderem Fokus der Frage zu, was in einer wirksamen Therapie geschieht.*

Wer eine Therapie beginnt, fühlt sich meistens in einer bestimmten Problematik gefangen und in seinen Alltagsbezügen behindert. Die Therapie soll eine Befreiung

aus der Verstrickung bewirken und damit eine Veränderung ermöglichen. Wie bewirkt Therapie eine solche Befreiung?

Nötig ist die Einsicht, dass nicht nur äussere Umstände bzw. schicksalshafte Gegebenheiten der Grund für die eigene Not sind, sondern dass vor allem die eigene Einstellung gegenüber dem Belastenden zur Unfreiheit geführt hat. Es sind ja die als «notwendig» erachteten, aber immer letztlich vergeblichen Abwehr- und Fluchtversuche, die in die ausweglose Sackgasse und damit in die Not geführt haben, aus der die Therapie befreien soll.

Deshalb geht es in der Therapie um eine möglichst wahrhaftige Konfrontation mit sich selbst und den Motiven für die eigene Einstellung, mit den zugrundeliegenden Wünschen und Ängsten. Was möchte ich erreichen bzw. vermeiden? Welchen grundsätzlichen Wunsch versuche ich mir damit zu erfüllen? Welcher – meist kaum bewussten – Grundangst entspringt dieser Wunsch? Dies führt dann zur Frage, ob ich mich mit diesem Wunsch nicht eigentlich von einer unveränderbaren Grundbedingung der *conditio humana* befreien möchte – das heisst, ob mein Wunsch nicht illusionär ist. Die Einsicht in den tieferen Grund für die eigene, im Alltagszusammenhang auffällige und unfrei machende Haltung, ermöglicht dann, die bisherige Haltung allmählich immer mehr in Frage zu stellen und eine neue Einstellung zu wagen. Diese Auseinandersetzung mit der eigenen Hellhörigkeit für eine unzumutbar erscheinende Seinsproblematik ist ein gefühlsmässiger, weitgehend unbewusst ablaufender Prozess.

*Wie bewirkt die Therapie eine Haltungsänderung von der Verweigerung zur Bejahung?*

Bis zu einem gewissen Grad hilft Ermutigung und Unterstützung durch den Therapeuten, gewisse beängstigende Veränderungen zu wagen, in denen schwer Erträgliches ausgehalten werden muss – Beispiel ist die berühmte «Warum-denn-eigentlich-nicht-Frage» von Boss<sup>10</sup> – jedoch nur, wenn der Patient selbst schon ein-

<sup>10</sup> Boss, Medard: Grundriss der Medizin und Psychologie. Bern 1971, S. 564.

gesehen hat, dass das Wagnis des Neuen, die Veränderung, notwendig ist. Das sogenannte Timing ist wichtig.

Vorbedingung für eine Haltungsänderung ist also die Einsicht in die im Symptom versteckte Intention, in die eigenen Motivationen, Ängste und Wünsche. Dazu helfen Fragen des Therapeuten, die auffordern, sich selbst nach den Gründen des «Nicht»-Wagens, also nach der Angst zu fragen. In diesen «Warum-Fragen» liegt der Fokus nicht auf der Aufforderung zu Neuem, wie bei der «Warum-nicht-Frage», sondern im Interesse für das bisher Gewohnte. Die bisherige, von Angst bestimmte Haltung, soll besser verstanden werden. Die Schwierigkeit einer Veränderung, also der Widerstand dagegen, wird ins Zentrum gesetzt. Es geht um die Bearbeitung des Widerstandes.

Die Warum-Frage stellt vor die Möglichkeit einer Entscheidung. Aber auch eine Nicht-Entscheidung ist eine Wahl – auch was passiert, wenn ich nicht wähle und passiv für mich entscheiden lasse, muss ich verantworten. Die Hoffnung, damit schuldfrei bleiben zu können, ist Selbsttäuschung, denn ich muss die Konsequenzen auch dann tragen. Es gibt keine Erlösung von der Notwendigkeit, sich in Bezug auf die eigene Lebensführung zu entscheiden, mit anderen Worten, es gibt keine Erlösung von der Freiheit der Wahl.<sup>11</sup>

## Beispiele

### *Neurotisches Leiden an Masturbation*

Ein junger Mann klagt immer wieder über Schuldgefühle, weil er sich nicht habe enthalten können zu onanieren. In der Therapie kommt die Frage auf, warum er sich denn enthalten muss – und damit eigentlich die Frage, warum er sich an die katholischen Vorschriften, sein Leben zu führen, halten muss. Es zeigt sich: letztlich ist dies ein Versuch, sich der Verantwortung für das eigene Sein zu entziehen.

<sup>11</sup> Gemäss Sartre ist der Mensch «zur Freiheit verurteilt».

In der therapeutischen Auseinandersetzung geht es, wie gesagt, um die Bereitschaft, sich die eigene Haltung und deren Beweggründe möglichst wahrhaftig angehen zu lassen. Welche halbbewussten Vorstellungen, Vormeinungen, Ängste und Wünsche spielen hier mit, inwiefern bin ich «befangen» und also unfrei in meiner Haltung? Diese Frage zu stellen, macht an sich schon Angst – mein Patient war zunächst noch nicht wirklich bereit dazu. Dass er auf dem Weg dazu war, merkte ich daran, dass er aufhörte zu klagen. Ich hoffte, er bewege die Frage in sich, auch ohne darüber zu sprechen. Und tatsächlich: Nach einigen Monaten kam das Thema wieder auf, zu meinem Erstaunen aber in anderem Licht. Er fragte sich, ob er jetzt, da er das Onanieren eigentlich nicht mehr unbedingt als Sünde sehe, nicht auch die Beichte darüber mit der notwendig dazugehörigen Reue in Frage stellen müsse, und nicht nur diese, sondern vielleicht noch andere kirchlichen Vorschriften. Es ist ein langer Prozess, immer mehr Wahrhaftigkeit zu wagen, denn es bedeutet die zunehmende Bereitschaft, Angst auszuhalten.

Zur Wahrhaftigkeit gehört wesentlich die Frage nach der eigenen Selbsttäuschung. Wahrhaftig sein, heisst, es für möglich halten, dass man sich selbst täuschen könnte, dass also die eigene Haltung gegenüber einer unerwünschten Realität illusionär sein könnte. Das ist oft ein schmerzhafter Prozess. In der Wahrhaftigkeit gegenüber sich selbst geht es sowohl um eine Konfrontation mit den Abhängigkeiten und Begrenzungen des eigenen Seins, wie um die Erkenntnis der Aufgabe, dazu Stellung zu nehmen, sowie darum, die eigene Stellungnahme zu verantworten. Es geht um die «Wahrnehmung» des je eigenen Verhältnisses zum eigenen Sein. Die Frage einer neuen Einstellung bringt zwiespältige Gefühle mit sich – das Neue macht Angst, es lockt aber auch. Um nicht in diesem Konflikt eigener Tendenzen stecken zu bleiben, müssen wir uns für eine bestimmte Haltung entscheiden. Im Folgenden möchte ich anhand von Beispielen drei typische Formen der Auseinandersetzungen mit dieser Aufgabe zeigen.

*Herr N., Beispiel für eine schizophrene Hellhörigkeit*

Herr N ist untergründig psychotisch und sehr zwanghaft. Er ist besonders hellhörig



für die ontologische Wahrheit von Entscheidungen. Notwendige konkrete Entscheidungen verweisen ihn immer wieder so stark auf ihren unheimlichen ontologischen Kern, dass sie für ihn unverantwortbar werden. Er fühlt sich dabei konfrontiert mit der existenzialen Aufgabe, sich für eine bestimmte Weise zu existieren, entscheiden zu müssen, und er fühlt sich konfrontiert mit der ontologischen Wahrheit, dass man die Folgen einer Entscheidung nicht absehen und also eigentlich nicht verantworten kann, dass man also mit jeder Entscheidung existenziale Schuld auf sich lädt.

Herr N. kann sich oft wochenlang nicht zu einer ganz banalen Entscheidung durchringen, wie z.B. zum Kauf eines neuen Kleidungsstücks. Dabei geht es nicht um Inhaltliches, er weiss, was er will. Der Kauf einer neuen Jacke ist an sich nichts Unheimliches, sagt er – unheimlich seien die Gefühle, die er habe, wenn er sich für etwas Neues im Leben entscheiden müsse. Charakteristisch für psychotisches Erleben ist, dass es ihm nicht um die spezifischen Entscheidungen geht, sondern um die grundsätzliche Notwendigkeit, überhaupt Entscheidungen treffen zu müssen. Er ist hellhörig für die Unheimlichkeit der Aufgabe, Verantwortung für die eigene Lebensführung tragen zu müssen. Die Therapie kann ihm die Verantwortung nicht abnehmen, sie kann ihm jedoch helfen, diese zu tragen: Herr N. sagt, er wünsche sich von der Therapeutin nur, dass sie ihm vertraue, dass er das Richtige mache. So unterstützt, nimmt er dann mit der Zeit die Unsicherheit auf sich und trifft eine Entscheidung.

Im neurotischen Erleben geht es dagegen um spezifische Entscheidungen. Je nach der spezifischen Hellhörigkeit für bestimmte Grundbedingungen haben neurotisch-hellhörige Menschen bestimmte gewohnte Grundeinstellungen, die der Abwehr eines spezifischen Aspektes der menschlichen Existenz, der für sie besonders unheimlich ist, dienen sollen. Hierfür zwei Beispiele:

*Mary, Beispiel für eine neurotisch-depressive Hellhörigkeit*

Mary hat die gewohnte Einstellung, sich möglichst nie als Person mit eigenen Ansprüchen zu exponieren, geschweige denn, sich für ihre Ansprüche zu wehren. Sie ordnet sich unter und passt sich an, macht sich so weit wie möglich inexistent.

Besetzte z.B. jemand aus Versehen ihren gebuchten Platz im Flugzeug, begnügte sie sich stillschweigend mit irgendeinem anderen Platz. Im Stillen litt sie allerdings, fühlte sich übersehen und wertlos.

Hellhörig für die ontologische Wahrheit, dass jeder eigene Anspruch mit Ansprüchen anderer in Konflikt kommen kann, fürchtete sie, dass man sie als unsympathische, rechthaberische, egoistische Person sähe, falls sie auf ihren Platz Anspruch erheben würde. Im illusionären Wunsch, nie jemandem zur Last zu fallen, um nicht als unbeliebt aus der Gemeinschaft ausgestossen zu werden, pflegt sie ihre – wie sie findet «gefährlichen» und deshalb meist unterdrückten – Ansprüche zu missachten, obwohl sie dabei unglücklich ist. Erst in der Therapie gelang es ihr, dieses neurotische Verhalten in Frage zu stellen – das «wozu» ihres Verhaltens (ihr illusorischer Wunsch) – und das «woher» (Kindheitserfahrungen) gingen ihr auf, sowie deren selbstdestruktiver Charakter. Manchmal gelang es ihr dann, ihr Verhalten zu ändern und trotz Unbehagen eigene Ansprüche anzumelden, meist geriet sie dabei aber in Angst, Schuld- und Schamgefühle. Durfte sie es sich erlauben, so eine anspruchsvolle Person zu sein? So verunsichert stand sie vor der Wahl: Will ich die Verantwortung mir und meinem Leben gegenüber weiterhin fliehen, oder will ich mich dieser Zumutung stellen und die zugehörigen Angstgefühle aushalten? Es gelang ihr immer öfter die Angst auszuhalten, und damit änderten sich allmählich auch ihre Gefühle – sie spürt jetzt neu Ärger, wenn sie sich übergangen fühlt. Dieser hilft ihr, sich jetzt auch zunehmend zu wehren.

*Steve, Beispiel für eine neurotisch-zwanghafte Hellhörigkeit*

Steve dagegen hat die umgekehrte Haltung in Bezug auf die schmerzlich empfundene Wahrheit, dass die anderen Menschen anders sind und also anderes wollen als man selbst. Statt sich anzupassen, wehrt er sich für seine Ansprüche und versucht sich aggressiv gegen den Anderen durchzusetzen; Einmal passierte es ihm sogar, dass er einem harmlosen Mann, der ihm beim Radfahren im Weg stand, impulsiv einen kräftigen Hieb versetzte, ohne sich selbst bremsen zu können.

Er ist, wie Mary, hellhörig für die Wahrheit, dass jeder eigene Anspruch mit Ansprüchen anderer in Konflikt kommen kann. Anders als Mary fürchtet er aber nicht, bekämpft zu werden, sondern er fürchtet, vom anderen übergangen zu werden, für diesen bedeutungslos, sozusagen inexistent zu sein. Er resigniert nicht wie Mary vor widerständigen Gegebenheiten, sondern wird wütend und wehrt sich, versucht sozusagen den behindernden Anderen «inexistent» zu machen. Mit seinem vehementen Wunsch, was er für richtig hält, aggressiv durchzusetzen, setzt er sich dann selbst ins Unrecht und fühlt sich entsprechend beschämt und schuldig.

Dass er den Vorfall erzählt, zeigt, dass er sich selbst in Frage stellt. In dieser Verunsicherung ist es ihm möglich, über seine Gefühle, vor allem über die schreckliche ohnmächtige Wut darüber, dass jemand ihm scheinbar seinen Weg verbieten will, nachzudenken, und es kommt ihm seine Kindheit mit dem tyrannischen Vater in den Sinn, der ihm immer seinen Willen aufzwingen wollte. Er erkennt, dass er in einer damals stimmigen Abwehrhaltung befangen war, die jetzt ihren Sinn verloren hat. In der ohnmächtigen Wut, die ihn in der harmlosen konkreten Situation überfiel, revoltierte er wie als Kind gegenüber seinem Vater, gleichzeitig revoltierte er aber auch wütend gegen die existenziale Bedingung grundsätzlicher menschlicher Ohnmacht. Dieser ontologische Einschluss der konkreten Situation erschien ihm so empörend, dass er darüber die harmlose konkrete Realität verkannte.

Nachdem Steve den beschämenden Vorfall in diesem Licht angeschaut hatte, konnte er etwas verständnisvoller mit sich selbst umgehen. Dies bewirkte unbewusst eine Änderung seiner Einstellung. Weil er eingesehen hatte, dass es eine Illusion ist, alle Hindernisse aus dem eigenen Weg räumen zu können, konnte er diese jetzt eher sein lassen und seine Aufmerksamkeit anderem zuwenden. Es fiel ihm selbst auf, dass er sich jetzt sogar darüber freuen konnte, wenn er zufällig freie Bahn hatte. Offenbar hat er den Anspruch, seine Ansprüche immer durchsetzen zu müssen, ein Stück weit aufgeben können, weil er eingesehen hatte, woher dieser Wunsch kam und dass es ein illusorischer Wunsch war.

## **Literatur**

Boss, Medard: Grundriss der Medizin und Psychologie. Bern 1971

Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen 1927

Holzhey-Kunz, Alice: Daseinsanalyse. Der existenzphilosophische Blick auf seelisches Leiden und seine Therapie. Wien 2014

Holzhey-Kunz, Alice: Daseinsanalyse. In: Alfried Längle, Alice Holzhey-Kunz: Existenzanalyse und Daseinsanalyse. Wien 2008

Leuzinger-Bohleber, Marianne, Cord Benecke, Stephan Hau: Psychoanalytische Forschung. Stuttgart 2015

Wyl, Agnes von, Volker Tschuschke, Aureliano Cramer, Margit Koemeda-Lutz, Peter Schulthess (Hg.): Was wirkt in der Psychotherapie? Giessen 2016

## Daseinsanalytisches Seminar DaS

### Seminarleitung

Thomas Cotar, Dr. med.

Fröbelstrasse 33, 8032 Zürich, 044 380 3180, tcotar@hin.ch

Alice Holzhey, Dr. phil.

Sonneggstrasse 82, 8006 Zürich, 044 361 7731, alice.holzhey@bluewin.ch

Uta Jaenicke, Dr. med.

Sonneggstrasse 82, 8006 Zürich, 044 381 9326, jaenicke@mails.ch

Doris Lier, Lic. phil.

Sonneggstrasse 82, 8006 Zürich, 044 261 03 45, doris.lier@bluewin.ch

Daniela Sichel, Dr. phil.

Hofackerstr. 42, 8032 Zürich, 044 383 17 92, d.sichel@bluewin.ch

Beat Schaub, Dr. med.

Bahnhofplatz 5, 8400 Zürich, 052 213 0550, b\_schaub@swissonline.ch

Frédéric Soum, Lic. phil.

Jurastr. 3, 3178 Bösinggen, 031 747 5262, psy@soum.ch

Anne Willi, Dipl. psych.

Eidmattstrasse 55, 8032 Zürich, 044 383 0284, anne.willi@bluemail.ch

### Vorsitz

Alice Holzhey, alice.holzhey@bluewin.ch

Uta Jaenicke, jaenicke@mails.ch

### Quästorin

Anne Willi, anne.willi@bluemail.ch

### Beschwerdeinstanz

Perikles Kastrinidis, Dr. med. (Präsident)

pkastrinidis@hin.ch, 044 381 57 45

### Therapievermittlungsstelle

Perikles Kastrinidis, Dr. med.

## **Zur Vereinbarung von Supervisionen stehen zur Verfügung**

Bürgi David, Lic. phil.,

Dorfstr. 10, 8510 Märstetten, dbuergibrunner@bluewin.ch

Cotar Thomas, Dr. med.,

Fröbelstrasse 33, 8032 Zürich, 044 380 3180, tcotar@hin.ch

Holzhey Alice, Dr. phil.

Sonneggstrasse 82, 8006 Zürich, 044 361 7731, alice.holzhey@bluewin.ch

Jaenicke Uta, Dr. med.

Sonneggstrasse 82, 8006 Zürich, 044 381 93 26, jaenicke@mails.ch

Kastrinidis Perikles, Dr. med.

Kapfstrasse 10, 8032 Zürich, 044 381 57 45, pkastrinidis@hin.ch

Müller-Locher Peter, Dr. phil.

Schulhausstr. 40a, 8002 Zürich, 044 202 1163, peter.mueller\_locher@bluewin.ch

Reck Hansjörg, Dr. med.

Bromweg 8, 8598 Bottighofen, 071 688 3080, hansjoerg.reck@gmail.com

Schurter Hans-Rudolf, Dr. med.,

Gehrenstr. 27, 5018 Erlinsbach, hr.schurter@bluewin.ch

Sichel Daniela, Dr. phil.,

Hofackerstr. 42, 8032 Zürich, 044 383 1792, d.sichel@bluewin.ch

Soum Frédéric, Lic. phil.,

Jurastr. 3, 3178 Bödingen, 031 747 5262, psy@soum.ch

Willi Anne, Dipl. psych.,

Eidmattstr. 55, 8032 Zürich, 044 383 0284, anne.willi@bluemail.ch

Für Ihre Notizen





## 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*

Sonneggstrasse 82

8006 Zürich

oder

E-mail: [doris.lier@bluewin.ch](mailto:doris.lier@bluewin.ch)

