



# Bulletin

2021.2

	Editorial	1
	Veranstaltungen und Fortbildung DaS	5
	Programm WiSe 2021/22	7
	Jahresversammlung DaS	10
Manuel Spiegel: Das Leibliche – das Schwierigste. Teil 2		16
	Leitung DaS	37

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

Redaktionsschluss für das Bulletin 2022.1 ist am 15. Januar 2022.

Für das DaS sind Zusendungen erbeten an:

Dr. phil. Daniela Sichel, Chorgasse 4, 8001 Zürich

[d.sichel@bluewin.ch](mailto:d.sichel@bluewin.ch)

## Editorial

Thomas Cotar

Wie schon im DaS-Editorial des letzten Bulletins (2021.1) von Gisela Thoma beschrieben, war die Seminarleitung auch im vergangenen Semester damit beschäftigt, die Frage zu beantworten, ob sie sich nochmals einer Akkreditierungsrunde stellen soll, um einen daseinsanalytischen Weiterbildungslehrgang anbieten zu können, der zum eidgenössisch anerkannten Titel in Psychotherapie führt.

Bekanntlich wurden die Anforderungen an eine erfolgreiche zweite Akkreditierung vom Bundesamt für Gesundheit (BAG) gegenüber der ersten Durchführung verschärft. Insbesondere wurde nun den revidierten Kriterien, den sog. Qualitätsstandards, mehr oder weniger explizit ein naturwissenschaftlicher Wissenschaftsbegriff zugrunde gelegt, wie er auch in der somatischen Medizin gilt. Zwar wird dort immer wieder darauf hingewiesen, dass die moderne Medizin ein sog. «bio-psycho-soziales Menschenverständnis» zu pflegen habe, wenn sie ihren Patientinnen und Patienten in Diagnostik und Therapie gerecht werden will. Meistens bleibt es aber bei diesem Hinweis und der klinische Alltag bzw. das klinische Denken ist weiterhin naturwissenschaftlich-biologisch geprägt. Zudem gehen weder die Psychoanalyse noch die Daseinsanalyse in der Konzeption von Alice Holzhey, von einem bio-psycho-sozialen Leidensverständnis aus.

Das Bestreben, den verstehenden Zugang zum Leiden psychisch Kranker vorwiegend naturwissenschaftlich zu begründen, der auch und gerade in der heutigen Psychiatrie zu beobachten ist, ist nicht neu. Im Gegenteil. Schon Wilhelm Griesinger (1817-1868), deutscher Internist, Psychiater und Neurologe, der auch an der Universität Zürich lehrte, forderte, dass «die Psychiatrie sich ebenso wie die anderen medizinischen Fächer in der Forschung auf empirische Untersuchungen und nicht auf spekulative theoretische Konzepte verlassen»<sup>1</sup> müsse. Diese Haltung fasste er in seine berühmte Aussage, wonach psychische Krankheiten jedes Mal als Erkrankungen des Gehirns zu erkennen seien.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> <https://www.pukzh.ch/ueber-uns/zeitreise/details/wilhelm-griesinger/>

<sup>2</sup> Griesinger W., 1845, Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten, A. Krabbe Verlag, Stuttgart, S.1

Ein anderes Beispiel findet sich bei George L. Engel (1913-1999), amerikanischer Internist, Psychiater und Begründer des bio-psycho-sozialen Krankheitsmodells, in seinem berühmten Artikel «The Need of a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine»<sup>3</sup>. Darin schildert er den Streit unter Psychiatern, ob die Psychiatrie sich innerhalb der naturwissenschaftlichen Medizin behaupten oder sich einer neuen Disziplin zuordnen solle, die auf den sogenannten Verhaltenswissenschaften gründe.

Schaut man dieser Tage nach Deutschland, sind ähnliche Bestrebungen zu erkennen. Am 14. Februar 2020 wurde dort vom Bundesrat über eine Approbationsordnung für ein neues Studium, das analog zum Medizinstudium direkt zum Beruf eines Psychotherapeuten führt, abgestimmt. Dabei wurden im Vorfeld kritische Stimmen laut, die befürchteten, mit der neuen Approbationsordnung werde das Studium von der bis dahin geltenden Vielfalt an Therapieverfahren auf ein einziges Verfahren, die Verhaltenstherapie, systematisch verengt. So äusserte z. B. Marianne Leuzinger-Bohleber, Schweizer Psychologieprofessorin, Psychoanalytikerin und ehemals Leiterin des Sigmund-Freud-Instituts in Frankfurt, in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, es sei «äusserst besorgniserregend, dass durch die vorgelegte Approbationsordnung die Verfahrensvielfalt an den deutschen Universitäten zum Verschwinden gebracht werden könnte»<sup>4</sup>. Die Befürchtung begründete sie u. a. damit, dass 60 der 61 Professoren für Klinische Psychologie eine verhaltenstherapeutische Ausrichtung haben.

Das Bestreben, das Verständnis psychisch Kranker vorwiegend naturwissenschaftlich zu begründen, ist also nicht neu. Neu ist aber die zunehmende Reglementierung, die mit diesem verengten Wissenschaftsbegriff verknüpft wird.

Zurück zu den verschärften Anforderungskriterien des BAG. Verunsichert durch die mehrdeutige Formulierung der neuen Qualitätsstandards, verlangte die

<sup>3</sup> Engel G.L., 1977, The Need of a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine, Science, 196:129-136

<sup>4</sup> Leuzinger-Bohleber M., 2020, Monopol der Verhaltenstherapeuten?, FAZ, Ausgabe Nr. 31 vom 6. Feb., S. 8

Seminarleitung mit Hilfe eines Briefes von Alice Holzhey vom BAG eine Klärung des Wissenschaftsbegriffs. Leider erhielten wir statt der erhofften Klärung nur eine nichtssagende Antwort, was die Aussichten auf eine erfolgreiche Akkreditierung schmälerte. Zudem wäre für Kandidaten, die eine Psychotherapie-Weiterbildung am DaS beginnen, keine Sicherheit garantiert, ihre begonnene Weiterbildung mit eidgenössischer Anerkennung abschliessen zu können, falls die zweite Akkreditierung nicht gewährt werden sollte.

Eine weitere Schwierigkeit eines neuerlichen Akkreditierungsverfahrens wäre ein grosser zeitlicher und finanzieller Effort, der zu leisten gewesen wäre. Die acht Seminarleitungsmitglieder hätten bis Ende 2021 einen enormen Aufwand an Arbeitsstunden leisten müssen, um die neuen Qualitätsstandards in das Weiterbildungskonzept des DaS zu integrieren, für die noch keine Basis bestand. Unklar blieb auch der Aufwand für die Suche und die Ausarbeitung neuer «wissenschaftlicher» Qualitätsinstrumente für die geforderte Therapieevaluation der Weiterbildungskandidaten, die neu vorgeschrieben wurde. Sollten dazu Instrumente wie die psychoanalytische Heidelberger Umstrukturierungsskala an die Daseinsanalyse angepasst werden? Diese Arbeiten hätten neben der täglichen Berufstätigkeit von den Seminarleitern geleistet werden müssen, wobei einige bereits signalisierten, nur noch über wenig zusätzliche Ressourcen zu verfügen.

Zudem belaufen sich die Kosten für das Akkreditierungsverfahren auf ca. 25'000.– Franken – Geld, das in der Kasse des DaS noch weitgehend fehlt. Ein weiterer Umstand, der besonders ins Gewicht fiel, war aber, dass es dem DaS seit der Akkreditierung von 2016 nicht gelungen war, genügend neue Kandidatinnen und Kandidaten zu gewinnen. Das mag z.T. dem Zeitgeist geschuldet sein, dass angehende Psychotherapeuten sich ihre Kenntnisse lieber in einem Nachdiplomstudium einer Universität, das zum Master of Advanced Studies (MAS) führt, aneignen, auch wenn ein solcher Studiengang inhaltlich von manchen *contre coeur* absolviert wird. Nicht selten wenden sich die neuen Psychotherapeuten erst nachher den eigentlichen Interessensgebieten zu, wie schon zu hören war. Damit hängt zusammen, dass es zu wenige jüngere Daseinsanalytiker gibt, die sich in

Zukunft um die Fortführung der Weiterbildung und weitere Akkreditierungsrunden kümmern könnten.

Kurz gefasst stand die Seminarleitung nach reiflicher Diskussion vor der Aufgabe, mit grossem zeitlichem, personellem und finanziellem Aufwand und in kurzer Zeit eine Akkreditierung durchzuboxen, für die sich zumindest bisher allzu wenige Kandidaten beworben hatten. Daher entschied sich die Seminarleitung an ihrer Sitzung vom 18.01.2021 nolens volens, auf eine Teilnahme an einem weiteren Akkreditierungsverfahren beim BAG zu verzichten und damit auch keine eidgenössisch anerkannten psychologischen Psychotherapeuten in Daseinsanalyse mehr auszubilden.

Stattdessen wird sich das DaS auf die Fortbildung von Daseinsanalytikern, Psychoanalytikern und an der Daseinsanalyse interessierten Therapeuten konzentrieren. Dabei kann sie sich frei von staatlichen, sachfremden Zwängen für eine hochstehende und bestens qualifizierte Tätigkeit psychologischer und ärztlicher Psychotherapeuten einsetzen, die nicht nur auf dem psychoanalytischen, sondern in Ergänzung dazu auch auf dem existenzphilosophischen Menschenbild beruht. Für die therapeutische Tätigkeit und die zu behandelnden Patienten bedeutet das weiterhin einen enormen Qualitätsgewinn.

## Veranstaltungen und Fortbildung

Das Angebot an Veranstaltungen richtet sich grundsätzlich an Psychologinnen / Psychologen, Ärztinnen / Ärzte und an daseinsanalytische PsychotherapeutInnen, die sich in Daseinsanalyse fortbilden möchten. PsychoanalytikerInnen oder der Psychoanalyse nahestehende PsychotherapeutInnen sowie weiteren interessierten Hörern und Hörerinnen, welche die Daseinsanalyse näher kennen lernen wollen, steht das Angebot ebenfalls offen.

Die Veranstaltungen umfassen *Tagesseminare* (samstags), die Themen aus den zentralen daseinsanalytischen Schwerpunktbereichen aus Theorie und Praxis behandeln, sowie *Forumsvorträge der Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse (GAD)* zu Themen aus dem Bereich der philosophischen Anthropologie, der Psychiatrie und Psychoanalyse.

Weiterhin bietet das DaS zwei Curricula an:

- Fortbildungslehrgang für Psychologen und Ärzte, der zum «Zertifikat Fortbildung in Daseinsanalyse» führt
- Weiterbildungslehrgang in daseinsanalytischer Psychotherapie zum Facharzt-titel FMH für Psychiatrie und Psychotherapie

### **Jahresversammlung des Daseinsanalytischen Seminars 2022**

Sie findet an einem Donnerstag im März 2022 statt. Ort und genaues Datum werden später auf der Homepage bekannt gegeben. Die Mitglieder des DaS erhalten eine separate Einladung.

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

Gemeinschaftspraxis Holzhey / Jaenicke, Sonneggstrasse 82, 8006 Zürich, 3. Stock bzw. Gruppenraum im Parterre

### **Ort der Veranstaltungen der GAD**

Forumsveranstaltungen der GAD finden im Restaurant *Weisser Wind*, Oberdorfstrasse 20, 8001 Zürich, oder im Gruppenraum an der Sonneggstrasse 82 statt.

### **Kosten für ein Tagesseminar**

Mitglieder des DaS CHF 140.–, Hörer CHF 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 eine Rechnung gestellt.

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

### **Hinweis auf den Kongress zum 60. Jubiläum der International Federation of Psychoanalytic Societies (IFPS)**

Vom 4. bis 8. Oktober 2022 findet in Madrid (Spanien) das XXII internationale Forum der International Federation of Psychoanalytic Societies (IFPS) statt.  
Thema: Psychoanalytic theories and techniques. Dialogue, difficulties, future.

## Programm Winter-Semester 2021/22

Die folgenden Seminare finden, wenn möglich live, an der Sonneggstrasse 82, 8006 Zürich statt, und zwar entweder im 3. Stock (Daseinsanalytisches Seminar) oder im Gruppenraum im Erdgeschoss, je nach Anzahl der Teilnehmenden sowie der aktuellen epidemiologischen Situation.

Samstag, 30. Oktober 2021, 9.30 – 16 Uhr

### **Evaluation von daseinsanalytischen Therapien: Wie müssen die Instrumente beschaffen sein, mit denen eine Evaluation durchgeführt wird?**

*Dr. phil. Alice Holzhey, lic. phil. Gisela Thoma*

Dass im Dienst der «Qualitätssicherung» Psychotherapien einer Evaluation unterzogen werden sollen, gilt heute als ein Erfordernis, das generell einzulösen ist. Problematisch wird diese Forderung dann, wenn für ihre Einlösung auch schon ein sogenanntes «wissenschaftlich validiertes» Instrumentarium vorgeschrieben wird, das ungeachtet aller richtungsspezifischen Unterschiede anzuwenden sei. Eine solche Forderung leugnet den unüberbrückbaren Graben, der jene Therapierichtungen, die auf eine direkte Symptombekämpfung abzielen, von den hermeneutisch-psychoanalytischen Richtungen trennt, welche auf das gemeinsame Gespräch von Therapeut/in und Patient/in setzen, das dem Aufdecken, Verstehen und Durcharbeiten des unbewussten «Woher» und «Wozu» der Leidenssymptome dient.

Wir wollen uns deshalb am Anfang des Seminars der im Titel erwähnten Frage zuwenden und dabei nach einer Antwort suchen, die sich an der *existentzial vertieften Psychoanalyse* orientiert, wie sie bei uns am DaS vertreten wird. Anschliessend werden wir zwei Instrumentarien vorstellen und diskutieren: Es handelt sich dabei zum einen um die von uns im DaS vor ca. zehn Jahren erarbeiteten Evaluations-Fragebögen, zum anderen um die aus der Psychoanalyse stammende Heidelberger Umstrukturierungsskala. Abschliessend bleibt noch zu fragen, ob beide Fragebögen sich im Dienst einer vertieften Evaluation verbinden lassen.

**Anmeldung:** [alice.holzhey@bluewin.ch](mailto:alice.holzhey@bluewin.ch) oder [Gisela\\_Thoma@bluewin.ch](mailto:Gisela_Thoma@bluewin.ch)

Wer sich anmeldet, erhält die beiden Fragebögen zugeschickt. Es ist erwünscht, diese Fragebögen vorgängig zu lesen und sich, wenn möglich, zur Konkretisierung ein Beispiel aus der eigenen Praxis zu einem der Fragebögen zu überlegen.

Samstag, 20. November 2021, 9.30 – 16.00 Uhr

**Somatoforme Schmerzen: Abwehr neurotischer Konflikte oder Rebellion gegen unzumutbare Seinsbedingungen?**

*Dr. med. Thomas Cotar*

Während die Psychoanalyse die Symptombildung somatoformer Schmerzen der neurotischen Verarbeitung *frühkindlicher* Konflikte, etwa eines depressiven Grundkonflikts, zuschreibt, geht die Daseinsanalyse davon aus, dass die Hellhörigkeit für unzumutbare Seinsbedingungen, z.B. für die Last einer *existenzialen* Schuld, dazu disponiert, dagegen zu opponieren. Diese Revolte wird aber im Falle somatoformer Schmerzen nicht in neurotischen Symptomen ausgetragen, sondern an den Leib delegiert.

Wie ein existenzialer Blick auf somatoforme Schmerzsymptome zu verstehen ist und welche Vorteile damit für das Leidensverständnis und die oft mühevollen, aber nicht aussichtslosen Therapie verbunden sind, wird im Tagesseminar anhand von klinischen Fallbeispielen und theoretischen Texten erörtert und diskutiert.

**Anmeldung:** [tcotar@hin.ch](mailto:tcotar@hin.ch)

Freitag, 21. Januar 2022, 19.30 – 21.00 Uhr und  
Samstag, 22. Januar 2022, 9.30 – 13.00 Uhr  
Tagesseminar in zwei Teilen

### **Traumseminar VI**

*Dr. med. Uta Jaenicke*

Das genaue Thema des sechsten Traumseminars, das wieder im Zusammenhang mit dem Projekt eines Buches über mein hermeneutisch-daseinsanalytisches Traumverständnis steht, werde ich einige Wochen vorher auf der Homepage und im Erinnerungs-Flyer mitteilen. Ich hoffe, dieses Seminar live durchführen zu können. Wenn von Teilnehmern, die nicht nach Zürich kommen können, genug Interesse für eine online Veranstaltung besteht, würde ich diese auch gerne anbieten – an einem anderen Datum, das dann bekannt gegeben wird.

Das Seminar ist aufgeteilt in eine kürzere Abendveranstaltung am Freitag und in einen längeren zweiten Teil am Samstag. Es ist möglich, auch nur einen Teil des Seminars zu besuchen.

**Anmeldung:** jaenicke@mails.ch

**Kosten:** Das ganze Seminar: Mitglieder 140.–, Hörer 160.–, Studierende 80.–

Nur Freitagabend: 40.–, 50.–, 20.–

Nur Samstagmorgen 100.–, 110.–, 60.–

## **Ordentliche Jahresversammlung 4. März 2021 per ZOOM**

### **Jahresbericht**

*Alice Holzhey*

Zuerst ein Wort zu den Veranstaltungen: Sie haben nur zum Teil stattgefunden, weil wir erst ab letzten Herbst dazu übergegangen sind, die Seminare per ZOOM anzubieten. Organisiert hat das für uns vor allem Amédé Schaub, aber auch Beat Schaub hat sich dafür stark ins Zeug gelegt. Beiden vielen Dank!

Ausgefallen sind im letzten Sommer die beiden Seminare von Uta Jaenicke zum Traum und von Frédéric Soum zur Bedeutung der Stimmungen bei Heidegger; beide sind dann im November und Dezember 2020 nachgeholt worden. Die beiden darauf folgenden Seminare von Juni und September haben hingegen stattgefunden.

Im Winter 2020/21 fanden alle drei geplanten Samstags-Seminare statt, und zwar per ZOOM. Nur das jeweils von der GAD angebotene Literatur-Seminar im März musste wiederum aus Corona-Gründen verschoben werden, weil dafür ZOOM ungeeignet ist. Es wird am 19. Juni 2021 stattfinden, und zwar als eine Tagung mit drei Referenten, die ausgiebig Zeit zur Diskussion sowohl unter den Referenten wie mit allen Teilnehmenden bieten wird.

Jetzt ein Wort des Dankes für die Arbeit der Seminarleitung: Im letzten Jahresbericht erzählte ich von unserer Arbeit an einem neuen Regulativ sowohl zur Fortbildung wie auch zur Weiterbildung. Dort erklärte ich, nur das Regulativ für die Ärzte stehe noch aus und werde jetzt in Angriff genommen. Das mussten wir aber noch aufschieben, weil uns die Frage der Akkreditierung so stark beansprucht hat.

Im Ganzen haben wir wieder sehr gut zusammengearbeitet. Dafür danke ich allen herzlich. Die meiste Arbeit hatte wohl wieder Anne Willi. Aber auch Gisela Thoma, die wir erst vor einem Jahr in die Seminarleitung gewählt haben, hat sich, zusammen mit Doris Lier, stark mitengagiert, indem beide zeitaufwändige Gespräche mit Interessenten für unsere (zum Titel des eidgenössisch anerkannten Psychotherapeuten führenden) Weiterbildung führten.

Wegen gewisser unklarer Aussagen des BAG mussten wir im vergangenen Vereinsjahr auch Rat bei Juristen holen. Dafür bedanke ich mich herzlich bei Fürsprecher Beat Messerli und vor allem auch bei Lic. jur. Rolf Reinhard, den wir sogar zwei Mal konsultiert haben und dessen Ratschläge uns sehr wichtig waren. Beide arbeiteten ehrenamtlich für uns!

Auch bezüglich unserer Homepage waren wir überfordert und holten Hilfe bei Amédé Schaub, der uns auch weiterhin unterstützen wird. Auch ihm herzlichen Dank.

Zu guter Letzt noch ein Wort zu internationalen Aktivitäten des DaS. Auch diese waren wegen der Pandemie reduzierter, und das Wenige fand per ZOOM statt. – Im August letzten Jahres veranstaltete Marco Casanova (Philosophie-Professor in Rio und in Sao Paolo) wieder einen internationalen Kongress, der diesmal in Sao Paolo stattfinden sollte, dann aber aufgrund der besonders schlimmen Pandemie-Situation in Brasilien per ZOOM durchgeführt wurde. Der Titel des Kongresses war: «Sorge und Stimmung». Mein Vortrag nahm auf diesen Titel direkt Bezug, indem er die Frage stellte: «Wie steht die Angst zur Sorge?»

Nachdem Marco Casanova bereits auf den Termin des ersten Kongresses 2018 mein Buch von 2014 übersetzt und in seinem eigenen Verlag herausgegeben hatte, wird er dasselbe für mein neues Buch «Emotionale Wahrheit» auf den im Sommer stattfindenden 3. Kongress leisten. Dazu wäre Uta Jaenicke eingeladen gewesen, doch hat sie zugunsten ihres eigenen Traumbuch-Projektes abgesagt. – Auch in Litauen hat das Institut der osteuropäischen Vereinigung für Existential Analysis unter Leitung von *Rimas Kosciunas* nach einem längeren Lockdown sein Aus- und Weiterbildungs-Programm in Form von Online-Veranstaltungen wieder aufgenommen. Mitte Oktober wurde in dieser Form der schon für den Frühling geplante erste Intensivkurs zur Daseinsanalyse über vier Tage per ZOOM durchgeführt. Teilnehmen durften diesmal nur diplomierte 'existential therapists', die bereits das «Zertifikat in Daseinsanalyse» erworben hatten. Am Seminar teilgenommen haben 21 Personen teilgenommen. Dieser sogenannte zweite «Lehrgang» ist der Praxis gewidmet, und ich habe dafür die vor 10 Jahren von einer Gruppe

des DaS ausgearbeiteten, deskriptiven und hermeneutischen Leitfragen zur Untersuchung einer daseinsanalytischen Therapie verwendet, was sich als sehr lohnend erwiesen hat. Auch diesmal hat mich Irina Gloukhova wieder übersetzt, die von uns aufgrund ihrer grossen Verdienste um die Verbreitung der Daseinsanalyse im osteuropäischen und russischen Raum bereits das Diplom in Daseinsanalyse erhalten hat.

Frédéric Soum, Mitglied unserer Seminarleitung, hat sich in den letzten zwei Jahren stark für die Gründung einer Schweizerischen Gesellschaft für klinische Phänomenologie mitengagiert. Diese Gesellschaft ist vorläufig noch zu sehr auf die französische Schweiz ausgerichtet, was sich aber ändern soll. Wir vom DaS sind alle zur Gründung dieser Gesellschaft, der Wahl von Frédéric in den dortigen Vorstand und an die damit verbundene Tagung eingeladen, die am kommenden 3. Juli dieses Jahres in Lausanne stattfinden wird.

## **Protokoll der ordentlichen Jahresversammlung 2021**

*Daniela Sichel Imthurn*

Die Jahresversammlung des Daseinsanalytischen Seminars DaS hat am Donnerstag 4. März 2021 aufgrund der coronabedingten Einschränkungen per Zoom ab 19.00 Uhr stattgefunden. Anwesend waren 12 Mitglieder.

Wir gedenken unseres Mitglieds Eva Illi, die im Berichtsjahr im Alter von 78 Jahren gestorben ist. Eva hatte bei uns die Ausbildung absolviert und war über viele Jahre eine geschätzte Kollegin.

Ebenfalls gedenken wir des bekannten englischen Psychoanalytikers Chris Mawson (Editor der Gesamtausgabe von W.R. Bion), der Ende November 2020 ganz unerwartet an einem Herzversagen verstorben ist. Er hat sich in den letzten Jahren intensiv mit der Daseinsanalyse von Alice Holzhey befasst und sich in seinem Buch *Psychoanalysis and Anxiety. From Knowing to Being* stark auf ihr Buch von 2014 bezogen. Zusammen mit seiner Partnerin Donna Savery, die bei

uns vor bald zwei Jahren das Diplom erworben hat, war er der wichtigste Protagonist der von uns vertretenen Daseinsanalyse in England.

Nun zu den einzelnen Traktanden:

1. Das Protokoll der letztjährigen Jahresversammlung vom 12. März 2020 (abgedruckt im Bulletin 2020.2) wird genehmigt.
2. Alice Holzhey verliest den von ihr verfassten Jahresbericht für das Vereinsjahr 2020/2021, der von den Anwesenden mit Dank angenommen wird.
3. Es wird informiert über den **Beschluss der Seminarleitung bezüglich Akkreditierung der Weiterbildung des DaS**. Das BAG hat für die zweite Akkreditierungsrunde (2023) verschärfte Bedingungen bzw. neue Qualitätsstandards erlassen. Wir sind in der heutigen Konstellation weder personell noch finanziell (gleich hohe Kosten, wie bei der ersten Evaluierung) ausreichend gerüstet, um den Aufwand leisten zu können. Mit einigen Anforderungen könnten wir uns ausserdem aufgrund unseres Hintergrunds nicht identifizieren (z. B. mit dem medizinisch-psychiatrischen Störungsmodell bzw. mit der zentralen Frage des Wissenschaftsbegriffs). Einige Institute werden sich organisieren, um gegen gewisse Bestimmungen des BAG anzutreten. Dafür sind wir zu spät bzw. der Termin für unserer Akkreditierung ist zu früh. Wir waren im Mai 2016 bei den ersten, die die Akkreditierung erhalten hatten, weshalb wir auch die ersten sind, welche die Unterlagen bezüglich erneuter Akkreditierung einzureichen hätten. Es wird ausserdem bezweifelt, dass das BAG auf Proteste eingehen wird. Schliesslich haben wir die Erfahrung gemacht, dass trotz Akkreditierung die Zahl der Kandidaten nicht gestiegen ist. Somit sind wir schweren Herzens und mit grossem Bedauern zum Schluss gekommen, dass wir auf eine Akkreditierung verzichten werden und wir unsere Kräfte für die Fortbildung investieren wollen. Die Frage, ob Übergangsbestimmungen für die Kandidaten, die in Ausbildung sind, existieren, wurde vom BAG verneint. Der Antrag auf eine einzelfallgerechte Ausnahmelösung für unsere Kandidatin wurde noch nicht beantwortet.

4. Die Jahresrechnung wird von Anne Willi präsentiert. Ende 2020 wird ein Gewinn von Fr. 3777.76 und ein Saldo von Fr. 6983.69 verbucht. Die vorgesehenen Ausgaben für die Honorare der Dozenten sind im Vergleich zum Budget 2020 sehr viel niedriger ausgefallen. Zwei Dozenten haben auf das Honorar verzichtet. Einige Seminare wurden aufgrund der Pandemie verschoben. Das Jahrbuch «Daseinsanalyse» wurde gekündigt, somit sind weitere Spesen ausgefallen.

Das Passivdarlehen von Fr. 4000.00 bleibt bestehen. Der Prüfbericht wird von der Revisorin Denise Johansen verlesen. Die Jahresrechnung wird einstimmig angenommen und Anne Willi für die geleistete Arbeit gedankt. Das Budget 2021 rechnet mit einem Verlust von Fr. 3600.00. Aufgrund des Rückgangs der Mitglieder sind weniger Mitgliederbeiträge vorgesehen. Es wird beabsichtigt, Fr. 2000.00 des Darlehens zurückzuzahlen. Das Budget wird einstimmig genehmigt. Die Arbeit der Revisoren wird verdankt.

5. Der Mitgliederbeitrag bleibt einstimmig bei Fr. 150.00. Es entfallen die Kosten für das Jahrbuch.
6. Die Beschwerdeinstanz hat nichts zu melden.
7. Varia: Es wird vorgeschlagen, dass das DaS 1 Exemplar/Jahr des Jahrbuchs «Daseinsanalyse» zur Information und Durchsichtabonnieren sollte.

Die nächste IFPS-Tagung 'Psychoanalytic theories and techniques. Dialogue, difficulties, future. 60th anniversary of the IFPS' findet im Oktober 2022 in Madrid statt. Wir könnten uns mit einem Beitrag melden.

Joseph Jenewein hat eine Professur in Graz angenommen. Den Kongress der IFDA, den er in der Schweiz organisieren wollte, wird nun in Graz stattfinden. Es bestehen zurzeit keine Kontakte zur IFDA. Fragen von unserer Seite werden nach Auskunft von Uta Jaenicke nicht beantwortet.

Die FETE (Federation for Existential Therapy) lädt uns ein, Mitglied zu werden. Das wird in der nächsten Sitzung der Seminarleitung entschieden. Unsere Nähe zur Psychoanalyse könnte in Konflikt mit ihrem Denken stehen.

Die European Association of Phenomenology and Psychopathology (EAPP) ist von Thomas Fuchs u.A. 2018 gegründet worden. Ein Kongress in Heidelberg war für September 2021 vorgesehen, ist aber wegen der Pandemie nochmals um ein Jahr verschoben worden.

Dieses Jahr am 3. Juli wird die Schweizerische Gesellschaft für klinische Phänomenologie gegründet. Frédéric Soum ist Gründungsmitglied. Die Gesellschaft hofft auf Mitglieder aus dem DaS.

Um 20.20 Uhr wird die Versammlung beendet.

# Das Leibliche – das Schwierigste<sup>1</sup>

## Eine daseinsanalytische Suche nach dem Phänomen des Leibes

### Teil 2

*Manuel Spiegel*

#### **Rückblick**

In der vorangegangenen Ausgabe des Bulletins nahm der erste Teil des vorliegenden Textes seinen Ausgang bei der Verwunderung darüber, dass das Leibliche – das nach Heidegger scheinbar Schwierigste – die Daseinsanalyse damals wie heute nicht vor größere Denkaufgaben stellt. In der phänomenologischen Literatur im Allgemeinen ist zu den tatsächlichen Schwierigkeiten, die dem Denken begegnen, wenn es sich von den Phänomenen des Leiblichen und Körperlichen ansprechen lässt, durchaus eine breit geführte Diskussion zu finden. Ein Blick in die daseinsanalytische Literatur hingegen scheint den Eindruck zu erwecken, dass alle Körperlichkeit bereits als cartesianisch-reduktionistische Verkennung einer existenzial verstandenen Leiblichkeit entlarvt wurde. Dementsprechend widmete sich der vorangegangene Teil des Textes zunächst einmal Heideggers Verständnis von Leiblichkeit als Existenzial. Daran anknüpfend sollte in einem eigenen Kapitel zu Boss gezeigt werden, wie dieses Verständnis von Leiblichkeit noch einmal eine Konkretisierung und Engführung erlebt, wenn es bei Boss einem naturwissenschaftlichen Verständnis von Körperlichkeit gegenübergestellt wird. Der Text steigt nun ein mit Holzhey-Kunz, die in ihrer Auseinandersetzung mit dieser Thematik bereits kritisch darauf hingewiesen hat, dass sich der Körper als Phänomen bei Heidegger und Boss verflüchtigt. Sie versucht dementsprechend zu zeigen, wie eine ergänzende körperliche Perspektive auch innerhalb des daseinsanalytischen Denkens gewonnen werden kann.

<sup>1</sup> Manuel Spiegel hat inzwischen seine Weiterbildung zum daseinsanalytischen Psychotherapeuten am Österreichischen Daseinsanalytischen Institut in Wien abgeschlossen. Der erste Teil seiner Arbeit wurde im letzten Bulletin 2021.1 abgedruckt. Hier folgt der zweite Teil. Mag. Manuel Spiegel, BA, [www.psychotherapie-spiegel.com](http://www.psychotherapie-spiegel.com)

### Leiblichkeit bei Holzhey-Kunz

Holzhey-Kunz entwickelt in den zwei Büchern *Leiden am Dasein* (2001) und *Daseinsanalyse* (2014) ausgehend von Heidegger, Binswanger und Boss ein neues Verständnis von daseinsanalytischer Pathologie. In pathologischen Phänomenen, so Holzhey-Kunz, zeigt sich mehr als eine bloße Beeinträchtigung des offenständigen Vollzugs unserer existenzialen Möglichkeiten. Krankheit bzw. Leiden bedeutet nicht einfach nur: über ein geringeres Maß an Offenheit zu verfügen. Leiden ist auch nicht bloß negativ vom Gesunden her zu verstehen, sondern positiv als sinnhaftes Phänomen in den Blick zu nehmen.

Holzhey-Kunz' Kritik am daseinsanalytischen Leibverständnis ist aber nicht nur eine Kritik am psychosomatischen Leidensbegriff. Ihr geht es vielmehr um ein angemesseneres Verständnis des zugrundeliegenden Phänomens *Leiblichkeit*: Leiblichkeit soll nicht ausschließlich als Wesenszug daseinsgemäßer Offenheit, soll nicht nur als Aspekt unseres existenzialen Offenseins verstanden werden. Das Leibliche soll von einem darüber hinausgehenden, umfassenderen Existenzbegriff her betrachtet werden, der es zulässt, auch Phänomene zu verstehen, die uns in unserer Leibhaftigkeit und Körperlichkeit begegnen. Entscheidend dabei ist, dass, obwohl sich Holzhey-Kunz in ihrer Kritik hauptsächlich auf die Arbeit von Boss bezieht, sie mit ihren Ausführungen jene von Boss ergänzen, nicht ersetzen möchte. Worauf aber bezieht sich diese Kritik nun im Detail?

Wir rekapitulieren: Richtet man den Blick direkt auf das Leibhafte unserer leiblichen Existenz, so Boss an unterschiedlichen Stellen, dann entzieht sich gerade die besondere Eigenart des Leiblichen: «Alle Erfahrung nämlich zeigt, daß das Leibhafte immer gerade dann, wenn ein Mensch in besonders charakteristischer und höchster Weise menschlich existiert, auf eine eigentümliche Weise in vollkommene Unbeachtetheit entschwindet. [...] In solch wahrhaft menschlichem Verhalten ist für den Handelnden selbst der Leib qua Leib-Körper überhaupt nicht mehr da.» (Boss, 1975, S.273) Mit anderen Worten: Wenn wir uns unserem Wesen entsprechend vom Begegnenden her in Anspruch nehmen lassen, wenn wir unserer existenzialen Seinsart gemäß offen sind für das, was sich zeigt, so sind wir gerade

nicht mehr bei unserem Leib im Sinne eines Körpers. Wir sind eben bei dem, was sich zeigt bzw. bei dem, was sich uns zuspricht. Die besondere Eigenart daseinsgemäßer Leiblichkeit zeigt sich nach Boss also gerade nicht, wenn der Blick auf den Leib-Körper gerichtet wird, da dieser in jenem beschriebenen Moment wahrhaft menschlichen Existierens „überhaupt nicht mehr da“ (ebd.) ist! Vielmehr geht es nach Boss darum, wie der Leib – obwohl in diesem Moment vordergründig abwesend – im Sein bei Sich-Zeigendem wesentlich die Art und Weise bestimmt, wie sich uns überhaupt etwas zeigt. Was mich anspricht, spricht mich im Rahmen meiner räumlichen, zeitlichen und eben auch leiblichen Möglichkeiten des Entsprechens an, ohne dass ich mich auf Raum, Zeit und den Leib qua Körper explizit beziehen muss. Dieses in der Erfahrung selbst unthematische, aber das Wesen aller Erfahrung überhaupt erst bestimmende Moment von Leiblichkeit – Leiblichkeit als Existenzial – diesen Aspekt hat Boss im Blick, wenn er versucht, das vergegenständlichende Denken von Leiblichem als Körper zu überwinden.

Hier nun setzt aber Holzhey-Kunz an und weist darauf hin, dass mit solchem Vorgehen bereits ein wesentliches Moment der leiblichen Existenz übersprungen wird. Schließlich analysiert Boss jene Situation, in der das Leibhafte in «vollkommene Unbeachtetheit entschwindet[!]», eine Situation, in der «der Leib qua Leib-Körper überhaupt nicht mehr[!]» da ist. (ebd.) *Entschwinden* kann aber nur, was zuvor schon sich gezeigt hat. *Überhaupt nicht mehr da sein* kann nur, was ursprünglich schon da gewesen ist. So gesehen weisen bereits beide Formulierungen von Boss selbst darauf hin, dass wir uns unserem Leib zunächst immer schon in gewisser Weise gewahr sind, mehr noch dass der Leib zunächst immer schon präsent und anwesend sein muss, bevor uns eine Situation derart ergreifen kann, dass alles Leibhafte entschwindet; dass wir uns, wie Boss auch selbst schreibt: «vom Begegnenden 'mit Leib und Seele' in Anspruch nehmen lassen» (ebd.).

Boss konzentriert sich in seiner Analyse auf eine Situation, in der der Leib zurück, gleichsam in den Hintergrund tritt, um – selbst abwesend – Anderes anwesen zu lassen. erinnert aber nicht gerade diese Situation an jene, die Merleau-Ponty im Sinn hat, wenn er vom Blindenstock schreibt, wie dieser mit

fortwährendem Gebrauch allmählich seine Gegenständlichkeit verliert, in gewisser Weise einverleibt wird und zurücktritt um Anderes hervortreten zu lassen? So wie der Blindenstock den erblindeten Menschen zunächst vordergründig als Stock anspricht, dann aber in der Wahrnehmung mehr und mehr für die mit ihm ertasteten Gegenstände durchlässig wird und schließlich ganz zu Gunsten des mit ihm oder besser: *durch* ihn Ertasteten in Unbeachtetheit entschwindet, so scheint auch der Leib in unserer alltäglichen Erfahrung je nach Situation zwischen vordergründiger Anwesenheit und unthematischer Abwesenheit zu oszillieren. Wenn ich morgens aufstehe und mich mit meinem Erscheinungsbild beschäftige, wenn zu Mittag der Magen knurrt oder wenn ich am Abend im Tanzkurs verzweifelt versuche, eine neue Schrittfolge zu lernen, in all diesen Situationen ist es der Leib, das Körperliche, das mich anspricht und auf das ich in meinem Sein bezogen bin. Hingegen wenn ich mit einem Kaffee vor diesem Dokument am Schreibtisch sitze, in Gedanken beim vergangenen Urlaub oder schon beim Gespräch am Montag mit meiner Chefin bin, dann tritt der Leib selbst in den Hintergrund. Es ist die Kaffeetasse, die Hängematte oder die Chefin, die mein gegenwärtiges Sein in dieser Situation in Anspruch nimmt, auch wenn meine wesenhaft leibliche Verfasstheit noch immer das Wie der Vergegenwärtigung all dieser Situationen bestimmt. Leiblichkeit bestimmt als Existenzial die Art und Weise, wie sich uns Anwesendes zeigt. Darüber hinaus kann aber auch das Leibliche im Sinne des Leibes selbst jenes Anwesende sein, das uns – wiederum leiblich – anspricht.

Auf diese ergänzende Sichtweise, auf diese Vielschichtigkeit des Phänomens möchte Holzhey-Kunz aufmerksam machen. Es soll jene Ambiguität des Leiblichen wiedergewonnen werden, die bei französischen Denkern wie Sartre und Merleau-Ponty anklingt, bei Boss aber verdeckt bleibt. Diese haben, so Holzhey-Kunz (2001, S.69): «ebenfalls im Gegenzug gegen eine naturwissenschaftliche Reduktion des Leibes zur bloßen Körpermaschine – daran festgehalten, daß das Leibliche in aller spezifisch menschlichen Offenheit 'Fleisch' bleibt und als Fleisch seinerseits das Existieren bedingt [...]» Diese *Leibhaftigkeit* des Leiblichen, diese im Altern, in Verletzungen, in der Geburt und im Tod sich austragende

Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit des Leibes ist nach Holzhey-Kunz ein wesentliches Moment unserer Existenz, unseres Existierens, unseres Daseins.

Betrachten wir aber zum besseren Verständnis ein Beispiel, das sowohl bei Boss als auch bei Holzhey-Kunz Erwähnung findet. Es handelt sich dabei um das Phänomen der Verletzung bzw. des Schmerzes. Boss (1975, S.463) schreibt über den Moment der Verletzung: «Mit einem Schläge ist meine gegenwärtige Welt – auf eine brutale Schmerzhaftigkeit verstimmt, wie ich bin – eingeschrumpft auf den minimalen Raum eines Bezuges zu meiner verletzten Fingerkuppe. Meine Zukunft ist eingengt auf den Plan, so rasch als möglich etwas gegen den ver-teufelten Schmerz zu unternehmen.» Diese Beschreibung richtet sich gegen ein Verständnis von Verletzung als korrelativer Zusammenhang einer objektseitigen Verletzung des Körperteils und der subjektseitigen Schmerzempfindung. Was nach der Beschreibung von Boss verletzt ist, ist das Dasein, das In-der-Welt-sein im Ganzen. Boss versteht Verletzung als ein «Verletzt-sein des Leibenkönnens meiner Weltbezüge» (ebd. S.464). In der Verletzung zentriert sich das In-der-Welt-sein, die existenziale Offenheit und Weite auf den situativen Bezug zur verletzten Fingerkuppe und zu deren Versorgung. Was nach Boss also verletzt ist, ist die je eigene Offenheit und Weite in der jeweiligen Situation, wie auch überhaupt der künftige Handlungsspielraum und Möglichkeitsraum des Leibenkönnens. Dieses Verständnis von Verletzung – Verletzt-sein des Leibenkönnens der je eigenen Weltbezüge – weist bereits darauf hin, dass die in der Verletzung sich ereignende Einschränkung der Offenheit und des leiblich-praktischen Vermögens von Boss als das wesentliche Moment der Verletzung betrachtet wird.

Welche Rolle spielt in diesem Geschehen aber jene teuflisch schmerzende Fingerkuppe, die mich aufschreien lässt? Wie ist das Verhältnis zu denken, zwischen *meinem* offenen «leiblichen In-der-Welt-sein» und eben auch *meiner* «leibhaftigen Fingerkuppe», die mein offenständiges Sein in dieser Situation derart in Bann zieht? Inwiefern kann überhaupt Dasein als existenzial-leibliches, offenständiges In-der-Welt-sein und jener leib-*hafte* Aspekt meiner Existenz, sprich der meiner Existenz an-*haftende* Leib, zusammen gedacht werden?

Holzhey-Kunz antwortet auf diese Fragen. Sie beschreibt die Schmerzerfahrung als die Erfahrung eines Risses: «Die unterschiedslose Einheit zwischen mir und meinem Leib wird aufgebrochen, indem sich mir im Schmerz der Leib als das Andere meiner selbst aufdrängt [...]. Der Schmerz zwingt mich auf meinen Leib zurück, aber nicht so, daß ich nun ganz im Leiblichsein auf- oder untergehen würde, ganz Leib wäre, sondern so, daß mir im Schmerz der Leib gerade seine ‚unüberwindbare Souveränität‘ [zit. nach Kolakowski, 1974, 91] demonstriert.» (Holzhey-Kunz, 2001, S.72) *Der Leib als das Andere meiner selbst* – in dieser Formulierung zeigt sich das eben angesprochene ambigue Verhältnis, nach welchem die verletzte Körperstelle jenes Andere ist, auf das *ich* bezogen bin, das aber gleichzeitig auch zu mir gehört, Teil von mir ist. Der Schmerz, *gegen* den es etwas zu unternehmen gilt, stellt mich meinem Körper *gegenüber*. Diese Gegenüberstellung erlaubt aber keine Distanzierung vom Schmerzempfinden. Im Gegenteil, ich kann mich dem Schmerz gerade nicht entziehen, schon gar nicht über ihn verfügen. Es ist *mein* Schmerz, aber in dem Sinn, dass ich der Souveränität des Schmerzes, der Souveränität des Leibes als Teil meiner Selbst ausgeliefert bin. Der Schmerz reißt mich aus allen Träumen und Gedanken. Er macht es mir unmöglich, mich auf irgendetwas Anderes als auf den Schmerz selbst zu konzentrieren. Er bindet mich an das Hier und Jetzt, an die Situation, in der ich gerade bin und an meinen Körper, dem ich nicht entkomme. Ich erlebe also tatsächlich eine Verletzung des In-der-Welt-seins, eine Einschränkung des Leibenkönnens meiner Weltbezüge auf den konkreten situativen Bezug zu meiner schmerzenden Fingerkuppe. Dieser situative Bezug richtet sich aber auf das Pochen in meinem Finger, auf den stechenden Schmerz und das warme Blut, das über meine Hand rinnt. Ich erlebe also meine Fingerkuppe als jenes Andere meiner selbst, das mein ganzes leibliches Sein in Anspruch nimmt. Meine Fingerkuppe ist als Bezugspunkt meines eingeschränkten Weltbezugs Teil der Welt und Teil von mir. Sie ist, wie überhaupt mein gesamter Leib, jenes Andere meiner selbst, das nicht Lichtung, nicht Offenheit, nicht Bezug, sondern Gelichtetes, Anwesendes, Bezugspunkt ist und dennoch zu mir gehört, Teil von mir ist, meine Existenz vom Wesen her bestimmt. «Im

Schmerz erfahre ich mich ausgeliefert einem (naturhaften) Leibgeschehen mit eigenen Gesetzmäßigkeiten, die mich im Ganzen bedingen und bedrohen. [...] Damit aber tritt der Leib in seiner Leibhaftigkeit hervor, fremd und unverfügbar.» (ebd.)

Das Leib-*hafte*, der Leib als das meinem leiblichen Sein Anhaftende, beschreibt Holzhey-Kunz als etwas *Vorgegebenes* und *Von-selbst-Seiendes*. Meine Gestalt, mein Aussehen, mein Geschlecht, all das ist mir in meinem Sein bis zu einem gewissen Grad vorgegeben und dennoch bin das alles ich, bin ich dieser Leib, ist das alles mein Leib. Mein Körper, der altert, mein Herz, das schlägt, mein Magen, der knurrt und meine Blase, die drückt – all das geschieht in gewisser Weise von selbst, ohne mein Zutun und dennoch bin ich es, der auf diese Weise leibt und lebt. Vorgegebenheit und Von-Selbst-Sein kennzeichnen nach Holzhey-Kunz den Geworfenheitscharakter unserer *leibhaften Existenz*. Leiblichkeit hingegen als existenziale Bestimmung des offenen In-der-Welt-seins, verstanden als leibliches *Sein bei*, wenn alles Körperliche in den Hintergrund tritt und ich ganz in einer Sache aufgehe – dieses gänzlich unkörperlich-leibliche Sein verweist auf den Entwurfscharakter unseres *leiblichen Existierens*.

Holzhey-Kunz bemüht also die Heideggersche Begrifflichkeit der Geworfenheit und des Entwurfs, um die Ambiguität unseres leiblich-leibhaften Existierens zum Ausdruck zu bringen. Das Moment der Geworfenheit zeige sich dabei besonders in der Erfahrung des Schmerzes, wie er gerade beschrieben wurde. Im Schmerz zeigt sich der Leib als das Andere und Unvertraute, als das Von-Selbst-Seiende und mir Vorgegebene meiner Existenz. Demgegenüber zeige sich in der Lust als «dem Antipoden des Schmerzes» die «Erfahrung bruchlosen Einsseins mit dem eigenen Leib und zugleich bruchlosen Aufgehens in einem Ganzen, mit dem jegliche Begrenzung – für den Moment – aufgehoben scheint». (ebd.)

Der Unterschied zwischen dem Leibhaftig-Körperlichen auf der einen Seite und dem ganz unkörperlich Leiblichen auf der anderen Seite wird von Holzhey-Kunz also innerhalb jener Ambiguität der Existenz zu denken versucht, die bereits in der Charakterisierung des Daseins als geworfen-entwerfendes In-der-

Welt-sein angelegt ist. Bisher, so Holzhey-Kunz, wurde in der Daseinsanalyse dem Aspekt der Geworfenheit zu wenig Rechnung getragen. Eine Betrachtung des Existenzials der Leiblichkeit unter diesem Aspekt erlaube aber gerade ein angemessenes Verstehen der leibhaftigen Seite menschlichen Existierens.

Auf diese Weise ergänzt Holzhey-Kunz die daseinsanalytische Debatte des Leibphänomens um eben jene Differenzierung zwischen Leiblichkeit und Leibhaftigkeit. Wo Boss nur «leblose Materie» oder «chemisch-physikalisch-biologische Körperhaftigkeit» sieht, erkennt Holzhey-Kunz Leibphänomene, die sich weder aus der Sicht leiblicher Offenheit, noch aus einer rein naturwissenschaftlichen Sicht beschreiben lassen. So zeigt sie beispielsweise in ihrer Analyse des Schmerzes, wie sich der Leib als das Andere meiner Selbst präsentiert, wie dieser sich mir im Schmerz in gewisser Weise gegenüberstellt, mich aber auch nicht loslässt und mich damit an das Hier und Jetzt bindet. Es stellt sich allerdings die Frage, ob dem Verständnis dieses Risses in der menschlichen Existenz zwischen leiblichem Bezug und dem Leib als Bezugspunkt, zwischen Lichtung und Gelichtetem genüge getan ist, wenn diese zwei Seiten einfach eine Zuordnung im Sinne leiblichen Entwerfens und leibhafter Geworfenheit erfahren.

### **Exkurs: Über die Geworfenheit**

Genügt es, das Phänomen des Leibes ausschließlich vom Aspekt der Geworfenheit her zu betrachten? Diese Frage stellt sich so lange, wie noch nicht klar geworden ist, was Geworfenheit denn eigentlich meint. Für den weiteren Verlauf dieser Arbeit ist es deshalb wichtig, der Bedeutung des Begriffes „Geworfenheit“ genauer nachzudenken. Erst in einem nächsten Schritt kann dann beurteilt werden, ob denn im Ausgang von dem, was dieser Begriff meint, überhaupt ein angemessenes Verständnis des Leibphänomens möglich scheint.

Der Heideggersche Begriff «Geworfenheit» beschreibt die existenziale Grundsituation des Daseins, eben in das Existieren geworfen zu sein. Die dabei verwendete Form des Verbes «Werfen» im Partizip Perfekt verweist zunächst darauf, dass

jenes Werfen, wovon hier die Rede ist, bereits zu einem früheren Zeitpunkt stattgefunden hat, mehr noch: dass egal, wie weit ich in meiner Existenz zurückgehe, es immer schon einen früheren Zeitpunkt jenes Werfens gab, von dem her ich mich erst nachträglich als geworfen verstehen kann.

Geworfenheit verweist also in die eigene Vergangenheit, genauer in eine uneinholbar frühere Vergangenheit und damit in den Anfang. Dem Begriff nach handelt es sich hinsichtlich dieses Anfangs aber gerade nicht um ein eigenes aktives *anfangen*, sondern um ein passives *angefangen werden* bzw. eben um ein *ins Sein geworfen werden*. *Sein* meint in diesem Zusammenhang: Existieren, Dasein, In-der-Welt-sein. Es ist also nicht das Dasein selbst, das von sich aus anfängt zu sein. Das Dasein ist eben in diese Art und Weise zu sein, ins Existieren, geworfen. Woher dieser Wurf stammt, das bleibt nach Heidegger (1927/2006) unbestimmt und «verhüllt». So gesehen ist dieser frühere Zeitpunkt des eigentlichen Wurfes sogar im je eigenen Anfang nicht eingeholt. Auch im Anfang entzieht sich das Woher dieses Wurfes und damit folglich auch der eigentliche Anfang als solcher. Der Begriff Geworfenheit spricht auf diese Weise vom Entzug des Anfangs. Zusammenfassend lässt sich also bereits sagen, dass der Begriff Geworfenheit auf den Entzug des je eigenen, passiven Anfangs eines gegenwärtigen So-Seins in der Art und Weise des Daseins verweist.

Heidegger betont nun aber in *Sein und Zeit*, dass nicht nur das Woher, sondern auch das Wohin jenes Wurfes verhüllt bleibt. Ins Sein, ins Existieren geworfen zu sein, meint also keinesfalls ein Ankommen und zur Ruhe kommen des Wurfes im Dasein. Das Wohin, mein Wohin ist verhüllt – das soll heißen: Ich bin noch unterwegs. Es bedeutet, dass sich das geworfene Dasein, solange es ist, noch *im Wurf befindet*. Der Begriff Geworfenheit bleibt also in gewisser Weise unvollständig, wenn man ihn nur als ein Begriff der Vergangenheit und als eine Beschreibung des Anfangs versteht und dabei die aktuelle Situation des *Sich-im-Wurf-befindens* gar nicht berücksichtigt. Ähnlich bruchstückhaft muss deshalb auch jedes persönliche Verständnis der eigenen Geworfenheit bleiben, das nur auf dem Weg einer Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit und Herkunft erreicht werden möchte.

Nur deshalb, weil ich mich im Wurf befinde, ist es mir überhaupt möglich, mich und mein Sein als geworfen zu verstehen. Also selbst wenn sich der Begriff Geworfenheit gemäß unserer anfänglichen Analyse auf die Vergangenheit bezieht, so immer nur im Ausgang vom gegenwärtigen *sich im Wurf befinden*. Die Fülle des Begriffs Geworfenheit erschließt sich deshalb nicht in einer Analytik der Herkunft, sondern kann sich nur dann entfalten, wenn der Begriff vom gegenwärtigen *Sich-im-Wurf-befinden*, sprich vom *Sich-befinden* und damit von der *Befindlichkeit* her gedacht wird.

So auch Heidegger (1927/2006, S.135.): «In der Befindlichkeit ist das Da-sein immer schon vor es selbst gebracht, es hat sich immer schon gefunden, nicht als wahrnehmendes Sich-vor-finden, sondern als gestimmtes Sichbefinden.» In der Befindlichkeit zeigt sich mir, wie mir ist in Bezug zu allem, was mich gegenwärtig als Möglichkeiten des Entwerfens anspricht. In der Befindlichkeit zeigt sich mir die Stimmung, die mich und alles um mich herum umgibt, die alles in ein gewisses Licht rückt, die mein ganzes In-der-Welt-sein im jeweiligen Moment hält und trägt. In der Befindlichkeit zeigt sich die Art und Weise meines In-der-Welt-Seins und damit weniger das *Wohin* als vielmehr das *Wohinein* des eigenen Geworfen-seins – geworfen ins Existieren, geworfen ins Dasein als In-der-Welt-sein, geworfen ins je eigene Entwerfen.

In der Befindlichkeit hat sich das Dasein also immer schon gefunden: «nicht als wahrnehmendes Sich-vor-finden, sondern als gestimmtes Sichbefinden». (ebd.) Von unheimlicher Angst erfüllt, von gähnender Langeweile durchzogen, von herzlicher Liebe ergriffen, von glückseliger Leichtigkeit beflügelt, all das sind Weisen des In-der-Welt-seins, genauer: Weisen des Sich-in-der-Welt-befindens. Derart gibt die Befindlichkeit in jedem Moment unseres Existierens genau diese, unsere momentane existentielle Situation preis. In der Befindlichkeit findet sich das existierende Dasein als sich hier und jetzt im Wurf befindlich. Das Dasein findet sich – verhüllt in seinem Woher und Wohin – einer Situation, einer Welt ausgeliefert, die von ihm verlangt, dass ihrem Anspruch entsprochen wird. In dieses Geschehen eingelassen, nein geworfen zu sein, dieses Geschehen nicht

selbst bewerkstelligt zu haben, sich diesem Geschehen nicht entziehen zu können – das ist schließlich, was Geworfenheit meint.

«Der Ausdruck Geworfenheit soll die *Faktizität der Überantwortung* andeuten.», schreibt Heidegger (ebd.) weiters. Unter Faktizität versteht er dabei wiederum nicht das schlichte Vorhandensein einer faktischen Tatsache, sondern das existentielle Betroffensein von der Überantwortung des Daseins an es selbst. Mit Faktizität ist also keinesfalls die Erkenntnis des eigenen Vorhandenseins angesprochen, sondern das Betroffensein davon, *dass ich bin, dass ich da bin, dass ich in der Welt bin* und *dass es mir überantwortet ist, dieses In-der-Welt-sein zu sein*. In Heideggers Worten: «Diesen in seinem Woher und Wohin verhüllten, aber an ihm selbst um so unverhüllter erschlossenen Seinscharakter des Daseins, dieses 'Daß es ist' nennen wir die *Geworfenheit* dieses Seienden in sein Da, so zwar, daß es als In-der-Welt-sein das Da ist.» (ebd.)

In der Geworfenheit offenbart sich mir die Faktizität meiner Art und Weise zu sein. Der gegenwärtige Vollzug des Existierens im Sinne des Entwerfens ist somit Grundlage, wie auch Bezugspunkt der Geworfenheit. Gerade auch deshalb ist Geworfenheit weniger ein Begriff der Vergangenheit, des Anfangs, der Herkunft, als vielmehr ein Begriff der Gegenwart. Ich war nicht, ich *bin* geworfen. Es ist eine Beschreibung der stets gegenwärtigen existenzialen Situation, sich im Wurf zu befinden, sich dem Entsprechen des Anspruchs der Welt nicht entziehen zu können, sich im eigenen Entwerfen überantwortet zu sein. Nur weil ich mich im Entwerfen befinde, erschließt sich mir die Geworfenheit und sie erschließt sich als Betroffenheit davon, in dieses entwerfende Geschehen geworfen zu sein. Geworfenheit und Entwurf, so können wir also ergänzen, müssen immer schon zusammengedacht werden und zwar der Art, dass sich die Geworfenheit aus dem Entwerfen her erschließt und dabei stets darauf bezogen bleibt.

Wenn aber Geworfenheit und Entwerfen immer schon zusammengedacht werden müssen, bzw. wenn der Begriff Geworfenheit kein Gegensatz zum Entwerfen bildet, sondern nur von der Betroffenheit der Überantwortung des Entwurfscharakters des Daseins an es selbst spricht, wie ist dann der Ansatz von

Holzhey-Kunz zu verstehen, demnach das Leibhaftig-Körperliche und das ganz unkörperlich-Leibliche innerhalb der Ambiguität von Geworfenheit und Entwurf zu denken ist? Inwiefern ist in Bezug auf Geworfenheit und Entwurf denn überhaupt von einer Ambiguität zu sprechen?

Auch wenn Holzhey-Kunz diese Ambiguität nicht explizit ausführt, so erschließt sich aus ihrem Text doch indirekt, dass es sich um das ambigue Spannungsfeld innerhalb des Daseins zwischen Möglichkeit und Faktizität handeln muss. Einerseits sind dem Dasein verschiedenste existenziale Möglichkeiten gegeben, sich auf die Welt hin zu entwerfen. Andererseits gilt es die Faktizität dieses Möglichkeitsrahmens, der Welt und des Existierens selbst einfach zu übernehmen. In analoger Weise vermag das Dasein sich auf seine leiblichen Möglichkeiten hin zu entwerfen, während es die Faktizität des Leibes selbst, sprich ein bestimmtes Aussehen, diese oder jene Gestalt, ein Geschlecht und überhaupt eine organische Natur zu haben (vgl. Holzhey-Kunz, 2001, S.71 & 73) – während es diese Geworfenheitsmomente des Leiblichen einfach zu übernehmen hat.

Ist hier aber nicht auch schon ein wesentlicher Schritt übersprungen worden? Wie ist es auf einmal möglich, auf der einen Seite von leiblichen Möglichkeiten und auf der anderen Seite von leibhaftigen Phänomenen wie Aussehen, Gestalt und der Gleichen zu sprechen? Welcher Aspekt der Geworfenheit soll erklären, wie es auf einmal möglich sein kann, sich vom eigenen *Leib-sein* zu distanzieren und sich dem eigenen Leib *gegenüber zu stellen*? Woher auf einmal dieser Riss in der Existenz – jener schon in der Schmerzanalyse erwähnte Riss, der schließlich Bedingung der Möglichkeit dafür ist, dass ich mich auf mein Aussehen, meine Gestalt, mein Geschlecht, überhaupt auf meine organische Natur als das Andere meiner selbst beziehen kann? Mit der Faktizität des Geworfenseins – so hat es dieser Exkurs ergeben – ist nicht das Erkennen des eigenen Vorhandenseins gemeint. Die Geworfenheit kann deshalb auch nicht zur Erkenntnis des Leiblichen als etwas Vorhandenem führen. Die Geworfenheit erschließt sich vom Entwerfen her und bleibt auf dieses bezogen. Anders formuliert: Die Geworfenheit erschließt sich vom leiblichen Entwerfen her und bleibt auf die Überantwortung dieses leib-

lichen Entwurfsaspektes an das Dasein selbst bezogen. Hinsichtlich des leiblichen Entwerfens zeigt sich mir in der Geworfenheit also nur die Überantwortung des *Leib-seins*, nicht aber des *Leib-habens*.

Wenn aber die Berücksichtigung der Geworfenheit diese Ambiguität von Leib-sein und Leib-haben nicht erklären kann, wie kann dann diese dem Dasein eigene Möglichkeit der Distanzierung vom eigenen Leib-sein hin zum Leib-haben verstanden werden? Kann es sein, dass dieses Leib-haben, dass Momente dieser Leibhaftigkeit immer schon Teil unseres Entwerfens, Teil unseres In-der-Welt-seins sind? Muss vielleicht auch der nun mehrfach erwähnte Riss in der Existenz schon immer unser In-der-Welt-sein in gewisser Weise durchziehen, bevor sich dann auch in der Geworfenheit die Überantwortung dieses *Riss-seins* an das Dasein selbst erschließen kann? Ist dieses Riss-sein am Ende vielleicht sogar als ontologisches Strukturmoment, als Existenzial zu denken, das unsere Art und Weise zu sein, wesenhaft bestimmt?

In einem abschließenden Kapitel soll der Versuch unternommen werden, diesem Riss nachzuspüren und ihn als Existenzial des In-der-Welt-seins herauszuarbeiten. Dabei stellt sich vor allem die Frage, wie sich dieser Riss, dieses Riss-sein in der Befindlichkeit zeigt und auch, welche Rolle dabei das Leibliche und Leibhaftige spielt.

### **Der Riss, die Scham, der Leib**

Wie zeigt sich der Riss in der Befindlichkeit des menschlichen Daseins? Einen ersten Hinweis auf eine mögliche Antwort dazu finden wir bei David Bürgi (2006, S.60) in seinen Bemerkungen zur Unterscheidung der Phänomene Scham und Beschämung: «Sie [die Scham] entspringt dem radikalen Riss, dem Grund und Abgrund der menschlichen Freiheit, der Grund ist dafür, dass der Mensch nie bruchlos im Leben aufgehen kann, dass er sich erst über Verhältnisse selber hat und gewinnen kann. Die Scham steht an der Stelle dieses Risses; sie verneint ihn nicht, noch flüchtet sie vor ihm, sie ist menschlicher Ausdruck für ihn.»

Nach Bürgi ist die Scham also Ausdruck oder besser Austrag jenes Risses in der menschlichen Existenz, der Grund dafür ist, dass der Mensch nie ganz bruchlos im Dasein aufgehen kann und erst dann zu sich findet, wenn er sich zu sich selbst in Verhältnis setzt. Ähnliches lesen wir auch bei Sonja Rinofner-Kreidl (2009, S.139), wenn sie in ihrer phänomenologischen Analyse von Scham und Schuld vom «selbstbezüglichen Charakter» dieser Gefühle spricht. *Sich schämen* heißt nicht nur, das Gefühl der Scham zu empfinden. Es bedeutet auch, sich zu sich selbst zu verhalten. Es bedeutet, selbst Gegenstand oder Bezugspunkt dieses gerichteten Gefühls zu sein. Ich schäme mich *meiner selbst*. Diese Aussage spricht vom Selbstbezug des Schamgefühls, vom Selbst-Sein als dem Bezugspunkt der von mir empfundenen Scham. Damit verweist diese Aussage aber auch schon auf einen Riss – einen Riss, der sich als Trennung und Distanzierung von mir selbst erweist – eine Distanzierung, die schließlich notwendig ist, um mich in Verhältnis zu mir selbst zu setzen, um mich auf mich selbst beziehen zu können.

Zuvor noch eins mit mir und der Situation, völlig aufgehend im situativen Bezug zur Welt, falle ich in der Scham aus all diesen Bezügen heraus. Ich werde mir selbst auffällig. Was mache ich da? Was machen meine Hände? Wohin soll ich schauen? Kaum eine Geste oder Gebärde, die zuvor noch scheinbar wie von selbst sich einbettete in das situative Geschehen, scheint jetzt noch zu gelingen. Alles an mir und meinem Verhalten wirkt künstlich, fremd und unnatürlich. Ich spüre den Blick der Anderen. Mir wird heiß. Ich möchte der Situation entfliehen. Ich kann nicht. Ich möchte im Boden versinken, mich in Luft auflösen. Ich kann nicht. Ich möchte *unsichtbar* werden. Ich kann nicht.

Holzhey-Kunz (2006, S.20) schreibt über die Scham: «Es ist nicht so, dass ich mich zuerst schäme und dann der beschämenden Situation entfliehen möchte, sondern das Gefühl der Scham ist selber die scheiternde Bewegung der Flucht vor der eigenen Sichtbarkeit für Andere.» In der Scham werde ich also nicht nur mir selbst auffällig. Nicht nur ich beziehe mich auf mich selbst. Es ist der Blick des Anderen, den ich auf mir spüre. Es ist die Sichtbarkeit für Andere, die mir in diesem Moment auf schmerzlichste Weise bewusst wird und vor der ich am liebsten

fliehen möchte. Ich schäme mich meiner selbst *vor jemandem*. Die Anwesenheit des Anderen ist so wesentlicher Bestandteil des Schamempfindens.

«[...] das eigene Leben nolens volens unter dem Blick des Anderen führen und auch verantworten zu müssen.»; diese Erkenntnis ist nach Holzhey-Kunz (2006, S.20) mit Verweis auf Sartres Schamanalyse in *Das Sein und das Nichts* (1952/1993) im Erleben der Scham zu gewinnen. Holzhey-Kunz bezeichnet die Scham deshalb auch als eine ontologische Erfahrung. Anders als beispielsweise in der ontologischen Erfahrung von Angst, in der mir unverblümt klar wird, dass ich bin und zu sein habe, zeigt sich mir in der Scham meine existenziale Verfassung in der Weise, dass ich im Blick des Anderen bin und darin zu sein habe. (vgl. ebd. S. 19) Im Blick des Anderen zu stehen; sichtbar zu sein; sich im eigenen Sein als Bezugspunkt für sich und Andere zu erfahren – das Hervortreten dieser Aspekte des Existierens bestimmt das momentane und situative Erleben von Scham. Unthematisch und hintergründig bestimmen diese Aspekte aber immer auch schon unsere Art und Weise zu sein.

Auch Condrau und Schipperges betonen die Bedeutung des Anderen, wenn sie die Scham als «Beziehungsphänomen par excellence» beschreiben. (Condrau & Schipperges, 1993, S.67) Das Schamgefühl, so die Autoren, verweist auf eine inadäquate Beziehung: So könne sich eine Frau einem Maler nackt als Modell anbieten, sich für die Untersuchung bei einem Arzt entkleiden oder sich nackt in Gegenwart des Geliebten ganz frei bewegen – all das unter all diesen Blicken, ohne jemals Scham zu empfinden. In jenem Moment aber, in dem sich beispielsweise der Arzt unangemessen verhält und ihr gegenüber, ganz schamlos, zweideutige Anspielungen macht, da bricht die Situation, da kippt die Stimmung und so auch das Befinden dieser Frau. Sie schämt sich.

So gesehen ist es nach Condrau und Schipperges nicht der Blick des Anderen per se, der zum Schamempfinden führt. Es ist die dem Blick des Anderen zugrundeliegende unangemessene Bezugnahme auf die eigene Person. Erst eine solche für die jeweilige Beziehung und Situation unangemessene Bezugnahme auf mich selbst lässt mich aus der Geborgenheit des Gewohnten, aus dem unhinterfragten

und selbstsicheren Gang des Bekannten herausfallen. Sie lässt mich nicht mehr im Deckmantel von Verhaltens- und Verhältnisnormen verschleiern. Sie fordert mich heraus. Sie exponiert mich und dazu kommt: Sie exponiert mich in der jeweiligen Hinsicht des Anderen.

Scham spricht demnach nicht nur von der Exposition, dem Auffälligwerden an sich, sondern vom Auffälligwerden eines bestimmten Aspektes meines Seins – eines Aspektes, der in diesem Moment zwar für Andere sichtbar wird, der aber meiner intendierten *Selbstdarstellung* nach für Andere im *Verborgenen* bleiben soll. «Scham scheint mit dem Unbekannten und dem Geheimen in einer Beziehung zu stehen.», vermutet Bürgi (2006, S.52) im Verweis auf das Schamempfinden bei der Verletzung der Intimsphäre. Scham scheint gerade deshalb aber immer auch schon mit dem Dargestellten und Inszenierten in einer Beziehung zu stehen. Das Schamgefühl bewegt sich auf diese Weise in einem Spannungsfeld zwischen Darstellung und Verbergung und markiert dabei die Grenze zwischen einem offenbaren, teils auch inszenierten Sein für Andere und einem geheimen, intimen Selbst-sein.

Das Erleben von Scham spricht auf diese Weise von einer Grenzüberschreitung, sei es aufgrund eines eigenen Versehens, eines *Nicht-Verstecken-Könnens* oder wie im Beispiel von Condrau und Schipperges: aufgrund einer Grenzüberschreitung durch den Anderen. Letzteres markiert für Sartre eine wesentliche existenziale Problematik, da der Andere auf diese Weise eine Macht über mich hat, die sich meiner Einflussnahme größtenteils entzieht. Holzhey-Kunz (2006, S.19) fasst dies folgendermaßen zusammen: «Denn sei der Andere auch mein Freund, ja gar mein Geliebter, so bleibt er doch grundsätzlich frei, mich so zu sehen, wie es ihm beliebt, sich sein eigenes Bild von mir zu machen.» So sehr ich mich im Umgang mit Anderen also darum bemühe, nichts Intimes offenzulegen oder einfach versuche ich selbst zu sein, sprich mich nicht zu inszenieren – der Andere vermag mich dennoch als etwas zu sehen, das ich meinem eigenen Selbstverständnis nach vielleicht gar nicht bin und indem er dies macht, zwingt er mich dazu, mich ebenfalls dazu als zu einem Teil von mir zu verhalten.

So ist die Frau in der unangenehmen Situation im Behandlungsraum auf einmal damit konfrontiert, als Lustobjekt in den Augen des Arztes exponiert zu sein. Sie ist damit konfrontiert, etwas für ihn zu sein, was ihrem Selbst-Sein, ihrem Selbstverhältnis in dieser Situation und in dieser Beziehung zum Arzt so gar nicht entspricht und dennoch: Der Hinblick des Arztes zwingt sie, sich zu sich selbst im Sinne dieses Lustobjekts zu verhalten – wenn auch nur, um diese Art von Selbstverhältnis sogleich wieder abzuwehren und zu verwerfen. Ganz verhindern aber kann sie es nicht. Sie ist dem Arzt in dieser Situation ausgeliefert. Wie sie es auch dreht und wendet, wie auch immer sie auf diese unangemessene Bezugnahme reagiert, nichts ändert etwas an der Bezugnahme als solcher. Nichts ändert etwas an der grundlegenden Situation, sich zu sich selbst in der Hinsicht des Arztes verhalten zu müssen.

Scham – ein «Beziehungsphänomen par excellence» (Condrau & Schipperges, 1993), sei es einfach als selbstbezügliches Gefühl, als «scheiternde Bewegung der Flucht vor der eigenen Sichtbarkeit für Andere» (Holzhey-Kunz, 2006) oder als ein durch den Anderen erzwungenes Verhältnis zu sich selbst – in jedem Fall handelt die Scham nicht nur von der Beziehung zu Anderen, sondern auch von der Beziehung zu sich selbst, von einer Bezugnahme auf sich selbst. Diese Bezugnahme ist aber nur möglich, weil wir in unserem Sein nie einfach bruchlos aufgehen können, sondern immer auch schon zu uns selbst in einem Verhältnis stehen. Deshalb schreibt auch Bürgi (2006, S.59): «Der Mensch, der ständig in einem Bruch mit sich selbst leben muss, sieht sich hier [in der Scham] mit dem Bruch selbst konfrontiert.» Das Gefühl der Scham ist also nicht Ursache des Bruches. Im Gegenteil: Das Gefühl der Scham als das beschriebene Beziehungsphänomen ist nur möglich auf dem Grund eines solchen Bruches, auf dem Boden eines Risses in unserer Existenz. Denn jeder Riss, jede Trennung schafft allererst die Möglichkeit von Begegnung und Beziehung. Die Scham handelt von der Beziehung zu uns selbst und damit vom Riss als solchen. Sie ist Austrag des Risses in Form von Beziehung – eine Beziehung, die wir als Gebundenheit erfahren. Sie konfrontiert uns mit der Faktizität des Riss-seins im Sinne des An-sich-gebunden-seins.

Sich als Bezugspunkt für sich und Andere zu erfahren, nicht bruchlos im Dasein aufzugehen; sich nicht nur auf Möglichkeiten des In-der-Welt-seins hin zu entwerfen, sondern sich auch als Teil der Welt zu erfahren, zu dem es sich zu verhalten gilt; sich als das Andere meiner Selbst zu erfahren, das dennoch zu mir gehört – das alles kennzeichnet unsere Art und Weise zu existieren. Der dabei erwähnte Bruch, der schon oft genannte Riss kann dabei nicht einfach mit Verweis auf die Geworfenheit unseres Existierens erklärt werden. Dieser Riss durchzieht unsere Existenz von Grund auf und prägt als Existenzial, als ontologisches Strukturmoment unser Sein in seinem Wesen.

Auf diese Weise bietet das Riss-sein aber auch die Grundlage dafür, dass wir nicht bruchlos im Leib-sein aufgehen können, sondern damit konfrontiert sind, einen Leib zu haben, zu dem es sich zu verhalten gilt und der für mich wie auch für Andere unterschiedlichste Bezugnahmen darauf ermöglicht. Auch davon schließlich legt das Erleben der Scham Zeugnis ab:

In der Scham spüre ich den Blick der Anderen auf meinem Leib, als dem sichtbaren und exponierten Teil meines Seins. Oft sind es deshalb auch gerade körperliche Auffälligkeiten, die Anlass zur Schamempfindung geben. Dabei spüre ich den Blick des Anderen genau auf jenen Stellen, die ich ihm verbergen möchte. «Scham» ist ausdrücklich sogar eine geläufige Bezeichnung für den Intimbereich als solchen, den es zu schützen, zu verstecken, zu verbergen gilt. Meist spüre ich den Blick der Anderen aber gerade auf meinem *Gesicht*. Der Begriff *Gesicht* oder *Angesicht* verweist dabei schon auf die Doppeldeutigkeit von *sehen* und *gesehen werden*:

So ist es das *Gesehen-werden*, welches das Gesicht des Beschämten als Ort des Schamempfindens im Brennpunkt der Blicke der Anderen entflammen und erröten lässt. Es ist aber auch das *Sehen* des Beschämten selbst, seine Ansicht, eben sein Verhältnis zur Ursache des Schamempfindens, das die Blicke der Anderen so brennend interessiert. Dabei kennzeichnet die Schamsituation gerade, dass dem Beschämten eine solche Ansicht, ein solches Verhältnis dazu im Moment des Schamempfindens noch gar nicht möglich scheint. Er antwortet indem er seinen

Blick abwendet. Entsprechend beschreibt auch Bürgi (vgl. 2006, S.57f) den Zeitraum des Schamempfindens als jenen Raum zwischen Erkennen und Urteil, in welchem es dem Beschämten noch nicht möglich ist, das Aufgedeckte in mitmenschliche Verhaltens- und Verhältnisnormen einzuordnen.

Der sehnlichste Wunsch des Beschämten in dieser Situation ist es schließlich unsichtbar zu sein, im Erdboden zu versinken, sich in Luft aufzulösen, einfach aus der Situation zu fliehen. Dieser Wunsch spricht gerade von der Leibhaftigkeit des Daseins in dieser konkreten Situation. Er handelt vom Leib als dem Anderen meiner selbst, dem Leib als Körper, der mir anhaftet und dem ich verhaftet bleibe. Es ist jener leibhafte Aspekt meines Daseins, der mich in diesem Moment nicht in Vergangenheit oder Zukunft, nicht in einer Hängematte im Urlaub oder zuhause am Schreibtisch bei einer Tasse Kaffee sein lässt, sondern mich an die beschämende Situation der Gegenwart bindet.

Es ist aber auch jener leibhafte Aspekt des Daseins – es ist der Leib selbst, dem wir uns in anderen Momenten zuwenden, wenn wir ihn beispielsweise kleiden, schmücken, trainieren, verwöhnen oder uns einfach um ihn sorgen. Es ist der Leib, der uns erlaubt darzustellen, wer wir sind oder auch: wer wir sein wollen. All das ist aber nur möglich, weil wir nicht nur aufgehen in unserem leiblichen In-der-Welt-sein, sondern weil wir uns auch zu unserem Leib zu verhalten haben. So zeigt sich auch erst jetzt im rechten Licht, was denn unter Leibhaftigkeit im Gegensatz zu Leiblichkeit zu verstehen ist: Es meint Leib-habend zu sein. Es meint einen Leib zu haben, zu dem es sich zu verhalten gilt. Es meint dem eigenen Leib gegenüberzustehen, aber gleichzeitig an ihn gebunden zu sein. So wie sich mir mein Leib schließlich auch im Schmerz gegenüberstellt, mich aber gerade nicht loslässt, mich an ihn und damit an das Hier und Jetzt bindet. Es meint, dem Leib in seiner Körperlichkeit, seiner Sichtbarkeit, seiner Widerständigkeit, seiner Fremdheit, seiner organischen Natur ausgeliefert zu sein. Es meint einen Leib zu haben, der sich als das Andere meiner selbst präsentiert, den es aber zugleich auch anzuerkennen und in das Selbst-sein zu übernehmen gilt, auch wenn er letztlich nie ganz übernommen werden kann.

Die Unterscheidung von Leiblichkeit und Leibhaftigkeit, von Leib-sein und Leib-haben scheint also nur möglich, weil wir als Riss sind und zu sein haben. Ein Riss, der sich nicht flicken oder wieder zusammendenken lässt. Ein Riss, der aber auch Möglichkeiten in sich birgt, insofern er die Möglichkeit der Begegnung, der Beziehung, des Verhältnisses schafft. Ein Riss, den es auf jeden Fall auszustehen gilt, solange wir existieren. Und so gilt es auch, das Leib-sein und das Leib-haben auszustehen. Mit den Worten von Thomas Fuchs (2008, S.287; zit. aus Holzhey-Kunz, 2006): «Die leibliche Natur, die wir sind, und die körperliche Natur, die wir haben, lassen sich nie vollständig miteinander versöhnen, und ihr Konflikt endet schliesslich im Tod.»

Für die Daseinsanalyse aber gilt es, das Leib-sein und das Leib-haben als jene unterschiedlichen Phänomene anzuerkennen, die sie sind, denn darin ruht die Möglichkeit, sich für all die Phänomene menschlichen Daseins zu öffnen, die sich in der Beziehung zu unserem Leib, aber auch in der Beziehung zu uns selbst ereignen.

### Literaturverzeichnis

- Boss, M. (1975). *Grundriss der Medizin und der Psychologie. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemässen Präventiv-Medizin in der modernen Industrie-Gesellschaft*. 2. ergänzte Auflage. Bern, Stuttgart, Wien: H. Huber
- Bürgi, D. (2006). *Einige Bemerkungen zur Unterscheidung von Scham und Beschämung*. Bulletin der Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse
- Condrau, G. & Schipperges, H. (1993). *Unsere Haut. Spiegel der Seele, Verbindung zur Welt*. Zürich: Kreuz Verlag AG
- Fuchs, T. (2000). *Leib – Raum – Person: Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta

- Fuchs, T. (2008). *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption*. Stuttgart: Kohlhammer
- Heidegger, M. (1927/2006). *Sein und Zeit*. 19. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag
- Heidegger, M. (1987/2006). *Zollikoner Seminare*. Herausgegeben von Boss, M. 3., um Register ergänzte Auflage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH
- Holzhey-Kunz, A. (2001). *Leiden am Dasein. Die Daseinsanalyse und die Aufgabe einer Hermeneutik psychopathologischer Phänomene*. 2. Auflage. Wien: Passagen Verlag
- Holzhey-Kunz, A. (2006). «Unter dem Blick des Anderen. Die Scham als Objekt und Subjekt der Philosophie.» In G. Schönbächler (Hrsg.). *Die Scham in Philosophie, Kulturanthropologie und Psychoanalyse* (S. 15-22). Zürich: Collegium Helveticum
- Holzhey-Kunz, A. (2009). *Vergesst den Körper nicht! Zu Thomas Fuchs' phänomenologisch-ökologischer Konzeption des Gehirns*. Bulletin der Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse
- Holzhey-Kunz, A. (2014). *Daseinsanalyse. Der existenzphilosophische Blick auf seelisches Leiden und seine Therapie*. Wien: Facultas
- Kolakowski, L. (1974). *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*. 2. revidierte Auflage. München: Piper
- Merleau-Ponty, M. (1966). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. 6. Auflage. Aus dem Franz. von Boehm, R.; Berlin: Walter de Gruyter & Co
- Rinofner-Kreidl, S. (2009). «Scham und Schuld. Zur Phänomenologie selbstbezüglicher Gefühle.» In: *Phänomenologische Forschungen*. (S.137-173) Hamburg: Felix Meiner Verlag
- Sartre, J.-P. (1952/1993). *Das Sein und das Nichts*. 10. Auflage. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag

## Daseinsanalytisches Seminar DaS

### Seminarleitung

Thomas Cotar, Dr. med.

Witikonerstrasse 3, 8032 Zürich, 044 380 3180, tcotar@hin.ch

Alice Holzhey, Dr. phil.

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

Doris Lier, Lic. phil.

Sonneggstrasse 82, 8006 Zürich, 079 945 45 54 doris.lier@bluewin.ch

Daniela Sichel, Dr. phil.

Chorgasse 4, 8001 Zürich, 044 383 17 92, d.sichel@bluewin.ch

Beat Schaub, Dr. med.

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

Frédéric Soum, Lic. phil.

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

Gisela Thoma, Lic.phil.

Ackerwiesenstrasse 22, 8400 Winterthur, 041 310 14 73,

gisela\_thoma@bluewin.ch

Anne Willi, Dipl. psych.

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

Witikonerstrasse 3, 8032 Zürich, 044 380 31 80, tcotar@hin.ch

Holzhey Alice, Dr. phil.

Sonneggstrasse 82, 8006 Zürich, 044 361 77 31, ali-ce.holzhey@bluewin.ch

Jaenicke Uta, Dr. med.

Sonneggstrasse 82, 8006 Zürich, 079 759 82 79 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 11 63,

peter.mueller\_locher@bluewin.ch

Sichel Daniela, Dr. phil.,

Chorgasse 4, 8001 Zürich, 044 383 1792, d.sichel@bluewin.ch

Soum Frédéric, Lic. phil.,

Jurastr. 3, 3178 Bösinggen, 031 747 52 62, psy@soum.ch

Thoma Gisela, Lic.phil.

Ackerwiesenstrasse 22, 8400 Winterthur, 041 310 14 73,

gisela\_thoma@bluewin.ch

Willi Anne, Dipl. psych.,

Eidmattstr. 55, 8032 Zürich, 044 383 02 84, anne.willi@bluemail.ch



