

Bulletin

2021.2

Editorial	1
Veranstaltungen WiSe 2021/22	3
Alice Holzhey: Diesseits der Sprache: Die Angst als Erfahrung der nackten Wirklichkeit	7
Joachim Küchenhoff: Artikulation als Ausdruck, Verknüpfung und Verständigung – die gemeinsame Arbeit an Bedeutungen in der Psychotherapie	21
Peter Widmer: Alice Holzhey-Kunz. <i>Emotionale Wahrheit</i>	39
Vorstand GAD	43

www.gad-das.ch

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

Für die GAD sind Zusendungen erbeten an:

Dr. phil. Barbara Handwerker Küchenhoff, Ausserwies 11, 8618 Oetwil am See
handwerker@bluewin.ch

Editorial

Alice Holzhey-Kunz

«Die Sorge geht über den Fluss». Dieser poetische Satz, der auch am Anfang eines modernen Gedichtes stehen könnte, berührt uns und bringt uns ins Sinnieren, auch wenn wir (noch) nicht wissen, woher er stammt und was er bedeutet. Ich habe diesen Satz zum ersten Mal während meiner Studienzeit angetroffen, und zwar beim mühsamen Versuch, den schwer lesbaren Text von *Sein und Zeit* wenigstens ansatzweise zu verstehen. Doch schon als Kind lernte ich einen anderen Satz kennen, den mein Vater im Inserate-Teil der Zeitung gefunden hatte und der ihn so sehr beschäftigte, dass er ihn immer wieder zitierte. Es war der Titel eines amerikanischen Buches, das seit Anfang der 1950er über lange Zeit auch in der Schweiz ein Bestseller war: *Sorge dich nicht – lebe!*

Die beiden Sätze widersprechen sich diametral: Gemäss der alten Fabel gehören wir Menschen, solange wir leben, der Göttin «Sorge» an, die uns erschaffen hat. Darin liegt eine philosophische Aussage darüber, was es heisst, ein Mensch zu sein: nämlich nicht anders zu können als sich zeitlebens zu sorgen. Die gegenteilige Behauptung, ein von Sorgen freies Leben sei für jeden Menschen möglich, wenn er nur die simplen Anweisungen des Autors Dale Carnegie befolge, will davon nichts wissen, hat also in anthropologischer Perspektive die Funktion, die Heidegger als «Seinsentlastung» bezeichnet hat.

Doch fast wider Willen drängt sich mir nochmals der Satz Goethes auf, den ich bereits im letzten Editorial in Bezug auf die Langeweile zitiert hatte: «Alles in der Welt lässt sich ertragen, nur nicht eine Reihe von schönen Tagen». Nun können mit «schönen» Tagen, folgt man dem gesunden Menschenverstand, nur sorgenfreie Tage gemeint sein. Trifft das zu, dann gibt dieser Satz der Überzeugung Ausdruck, dass wir Menschen die sorgenvollen Tage brauchen, weil sie uns helfen, das Leben überhaupt zu ertragen. Dass ein Leben mit Sorgen leichter zu ertragen sein soll als ein sorgenfreies Leben, widerspricht unserem spontanen Gefühl und befremdet uns deshalb. Es könnte aber sein, dass sich das Rätsel löst, wenn wir dem Sinn des Wortes «Sorge» genauer nachgehen.

«Die Sorge geht über den Fluss» wird das *Leitthema unserer Forums-Veranstaltungen ab dem kommenden November sein*. Der Vorstand hat dieses Thema

auch darum gewählt, weil das Wort «Sorge», so simpel es tönt, mehrdeutig ist. *Erstens* sagt man auch in der Alltagssprache nicht dasselbe, wenn man entweder sagt: «Du machts mir Sorgen!»; oder aber: «Trag dir Sorge!» *Zweitens* zeigt die altrömische Fabel, dass «Sorge» (cura) schon in der Antike sowohl einen konkretontischen wie auch einen philosophisch-ontologischen Sinn hatte. Das macht es uns möglich, in den kommenden Foren dem Reichtum der mit dem Wort Sorge bezeichneten Phänomene auf die Spur zu kommen.

Doch unser Programm beginnt nicht erst im November. Es war uns eine Sorge (!), zwei Veranstaltungen, die wegen Covid diesen Frühsommer nochmals verschoben werden mussten, nicht unter den Tisch fallen zu lassen, und wir freuen uns nun, dass für beide ein Datum gefunden werden konnte. Am Donnerstag 2. *September* wird Dr. Niklaus Peter aus theologischer Sicht Stellung nehmen zur These eines «Absolutismus der Wirklichkeit» und damit auch das bisherige Leitthema beschliessen; am Donnerstag 16. *Oktober* wird das philosophische Gespräch zwischen Prof. Dr. Helmut Holzhey und PD Dr. Donata Schoeller zu den «Erfahrungen an den Grenzen philosophischen Denkens» stattfinden, an welchem wir ein letztes Mal live am Denken jenes Philosophen teilhaben können, der über drei Jahrzehnte als Vorstandsmitglied unsere Gesellschaft mitgeprägt hat.

Ab dem 4. *November* gelten dann unsere Forumsveranstaltungen der «Sorge». Zum Auftakt wird Lic. phil. Doris Lier an diesem Abend nachzeichnen, wie Hans Blumenberg in seinem Buch *Die Sorge geht über den Fluss* die alte Fabel deutet; am 2. *Dezember* wird MSc Julian Hofmann, der soeben sein Psychologiestudium abgeschlossen hat, einen ebenso direkten wie auch kritischen Einblick in die seit den 1990er Jahren mehr und mehr auf einen völlig verengten Wissenschaftsbegriff setzende akademische Psychologie geben, die dadurch zum «em-sigen Sorgenkind» geworden ist; am 3. *Februar* werde ich zu begründen versuchen, was Heidegger in *Sein und Zeit* veranlasst hat, aus dem umgangssprachlichen Wort «Sorge» einen philosophischen Terminus zur Charakterisierung des «Seins des Daseins» zu kreieren.

Im Namen des Vorstands möchte ich Sie herzlich zu diesen Veranstaltungen einladen.

Öffentliche Forumsveranstaltungen

Die folgenden Vorträge finden im Restaurant Weisser Wind, Oberdorfstrasse 20, 8001 Zürich, in der Weggenstube statt.

Donnerstag, 2. September 2021, 20.00–21.30 Uhr

«Absolutismus der Wirklichkeit»? – Versuch einer theologischen Antwort

Niklaus Peter, Pfarrer am Fraumünster em.

Mit der Prägung «Absolutismus der Wirklichkeit» hat Hans Blumenberg einen der Kerne seines Theorieprogramms begrifflich gefasst. Er hat damit all das, was religiöses Wissen und dessen dichterisch-musikalische Gestaltungen umfasst, als Mythos gekennzeichnet, als eine Art von hoffnungsvollem (aber eigentlich hoffnungslosem) illusionären Gegenwissen, an dem man sich abarbeiten müsse. Wer sich das genau anschaut, wird merken: Es ist eine Art von invertierter Theologie bei Blumenberg, die eine auffallende Nähe zur Philosophie Nietzsches zeigt.

In einem zweiten Teil möchte ich ausführen, was eine nicht in ihr Gegenteil verkehrte Theologie zu Erfahrungen des Schreckens, der Angst, des Leidens zu sagen hat, und damit den Versuch machen, im Licht christlicher Traditionen eine eigene Antwort zu formulieren. Sie wird Trost durchaus nicht als Vertröstung oder Vernebelung verstehen, sondern als Reaktion auf Erfahrungen, wo „nichts mehr zu machen ist“, wo man nicht mehr direkt reagieren und handeln kann, wo es aber durchaus noch tröstliche Erfahrungen und Perspektiven gibt. Das hat mit dem zu tun, was man eine Gottesperspektive nennen könnte, also eine Weise, neben dem Schrecken, dem Leiden, dem Unsinn der Welt auch die Mächte der Überwindung, der Heilung, der Liebe und des Sinnes sehen und auch wahrnehmen zu können.

Donnerstag, 14. Oktober 2021, 20.00–21.30 Uhr

«Wir sehen jetzt durch einen Spiegel. Erfahrungen an den Grenzen philosophischen Denkens»

Helmut Holzhey und Donata Schoeller im Gespräch

Von Helmut Holzhey ist 2017 ein Buch mit dem oben genannten Titel (Schwabe Verlag, Basel) erschienen, und auf die Vereinsversammlung im Herbst dieses Jahres ist er nach genau 40 Jahren Mitgliedschaft aus dem Vorstand der GAD zurückgetreten. Beides zusammen ist Grund genug, uns an diesem Forum für Helmut Holzheys Verständnis von Philosophie sowie für seine eigenen philosophischen Denkerfahrungen zu interessieren.

Neues Leitthema: «Die Sorge geht über den Fluss»

Donnerstag, 4. November 2021, 20.00–21.30 Uhr

«Die Sorge geht über den Fluss»: Weshalb Cura – die Sorge – in der Geschichte von Gaius Julius Hyginus über den Fluss geht

Doris Lier

Die Sorge geht über den Fluss ist der Name eines schmalen Bandes von Hans Blumenberg, in welchem er die Geschichte von Gaius Julius Hyginus über die Sorge (cura) deutet. Die Grundaussage der Geschichte ist einfach: Die Sorge geht über den Fluss, nimmt ein Stück Ton und gestaltet eine Figur – den Menschen. Doch je näher man hinsieht, desto mehr Fragen kommen auf. Die Hauptfrage ist: Weshalb muss Cura über den Fluss gehen, um ihre Figur zu gestalten? Welches Motiv liegt hinter der Gestaltung? Und: was heisst es für den Menschen, wenn er ein von der Cura geschaffenes Wesen ist? Wir diskutieren Blumenbergs Deutung und seine weiteren Ausführungen zur Sorge im selben Band.

Donnerstag, 2. Dezember 2021, 20.00–21.30 Uhr

Das emsige Sorgenkind – ein nicht ganz so objektiver Blick auf die akademische Psychologie

Julian Hofmann

Die heutige akademische Psychologie zeichnet sich durch eine starke Betonung ihrer naturwissenschaftlichen Grundorientierung aus. Verbunden damit ist das Bestreben, ihr Image als spekulative und ungenaue Wissenschaft und damit auch ihre Stellung als ein «Sorgenkind» loszuwerden. Dementsprechend stehen im Zentrum der psychologischen Forschungsmethodik diverse positivistisch gefärbte Begriffe wie Objektivität, Verallgemeinerbarkeit und Falsifizierbarkeit. Der akademischen Psychologie geht es nicht darum, über Fragen des Menschseins nachzudenken – so schreibt es zumindest das Psychologische Institut der Universität Zürich in den Studieninformationen. Können aber solche Fragen, die den

«Forschungsgegenstand» der Psychologie mindestens tangieren, tatsächlich ausgeklammert werden?

Ich verneine dies vehement und bin der Meinung, dass im eifrigen Forschungsbetrieb als Konsequenz solcher Ausklammerungen eine Reihe an streitbaren, impliziten Annahmen wirksam werden und mitunter zum problematischen Stand der Psychologie beitragen. In meinem Vortrag soll es darum gehen, solche impliziten Annahmen der heutigen akademischen Psychologie aufzudecken und zu problematisieren. Darüber hinaus gilt es aber auch, über Gegenentwürfe nachzudenken, die Einzelnes, Tiefgreifendes und Persönliches vermehrt in den Forschungsdiskurs miteinbeziehen.

Donnerstag, 3. Februar 2022, 20.00–21.30 Uhr

«Das Sein des Daseins als Sorge»

Alice Holzhey-Kunz

Man mag sich wundern, warum Heidegger das umgangssprachliche Wort «Sorge» auswählt, um damit ab § 41 den Begriff «Existenz» zu ersetzen.

Ich versuche in diesem Vortrag seine Gründe für die Wahl dieses Wortes nachzuzeichnen, die wenig geglückt erscheint, weil sie für den naiven Leser missverständlich ist. Denn wer denkt beim Wort «Sorge» schon daran, dass es zwei Bedeutungen hat, die nicht auf einen Nenner zu bringen sind? Das aber ist beim Wort «Sorge» der Fall und erlaubt es darum Heidegger, die innere Widersprüchlichkeit menschlichen Existierens in einem einzigen Wort einzufangen.

Ich werde anhand von kurzen Zitaten den Weg nachzeichnen, den Heideggers Charakterisierung des Daseins geht, ausgehend von der Bestimmung des Seins des Daseins als «Existenz», bis hin zu dessen Bestimmung als «Sorge», die es Heidegger zugleich erlaubt, auf die letzte Bestimmung des Seins des Daseins als «Zeitlichkeit» überzuleiten.

Diesseits der Sprache: Die Angst als Erfahrung der nackten Wirklichkeit

Alice Holzhey-Kunz

1. Einführung ins Tagungsthema

Weil mein Vortrag am Anfang der heutigen Tagung steht, will ich mich zuerst dem Leitthema der gesamten Tagung «Was vermag die Sprache gegen den Absolutismus der Wirklichkeit» zuwenden. Dieses Thema stellt eine Erweiterung des bisherigen Leitthemas der Forumsabende, «Der Absolutismus der Wirklichkeit», dar.

Die heutige Tagung sollte den Abschluss und gleichsam die Krönung dieser Vortragsreihe bilden. Doch wir hatten die Rechnung ohne den Wirt gemacht, und der Wirt war diesmal die mit «absoluter Macht» einbrechende «Wirklichkeit» der Corona-Pandemie. Diese hat uns sogar dreimal dazu gezwungen, die geplanten Vorträge in die folgenden Semester zu verschieben. Immerhin lieferte uns diese Erfahrung auch einen anschaulichen Beweis dafür, dass Hans Blumenbergs These von einem «Absolutismus der Wirklichkeit» mehr ist als nur ein theoretisches Gedankenspiel.

Um in das heutige Tagungsthema einzuführen, gehe ich von einem Zitat von Hans Blumenberg aus. Wir zitierten es auch auf unserem Tagungs-Flyer: «Die erste Anstrengung [des Menschen] zielt darauf, die Übermacht des Wirklichen zu brechen und ihm seine Fremdheit zu nehmen, durch Benennung und Beschreibung, in forschender Durchdringung und technischer Bewältigung.»

Nur der Mensch *erfährt* sich als in eine übermächtige Wirklichkeit hinausgesetzt, weshalb auch nur er gezwungen ist, explizit Mittel und Wege zu finden, um gegen diese Übermacht anzukämpfen. Und das erste Instrument in diesem Kampf ist nach Blumenberg die *Sprache*, und zwar sowohl als ein «Benennen» und «Beschreiben» dessen, was ist und geschieht, als auch, was hier unerwähnt bleibt, aber von Blumenberg besonders herausgearbeitet wurde, als das Kreieren von «Mythen». – *Ob* der Mensch das Ziel, die Übermacht der Wirklichkeit zu brechen, auch zu erreichen vermag, und *wie gross* der Beitrag der Sprache dazu ist, bleibt in diesem Zitat offen. Wir wollen uns heute dieser Frage widmen.

Bei Blumenberg wird nicht ganz klar, ob mit der «ersten Anstrengung» lediglich die Anstrengung der Menschen *am Anfang der Menschheitsgeschichte* gemeint ist oder aber jene Anstrengung, die uns Menschen grundsätzlich ab-

verlangt wird. Wenn wir heute fragen: *Was* die menschliche Sprache gegen den «Absolutismus der Wirklichkeit» vermag, dann geben wir dieser Frage einen philosophischen Sinn, gehen also davon aus, dass sie von bleibender Aktualität ist.

Sowohl von unserer Referentin *Donata Schoeller* wie von unserem Referenten *Joachim Küchenhoff* liegen neue Publikationen vor, in denen sie der menschlichen Sprache eine grosse Bedeutung zusprechen. Von D. Schoeller ist 2019 das Buch *Close talking. Erleben zur Sprache bringen*, erschienen, von J. Küchenhoff 2020 das Buch *Verständigung und Selbstfindung. Psychoanalytisch-philosophische Gedankengänge*. Bei der Lektüre beider Bücher ist mir die Frage gekommen, was für ein Begriff von Wirklichkeit den beiden, durchaus unterschiedlichen, Sprachauffassungen zugehört; ob letztere Platz lassen für eine vorsprachliche «Wirklichkeit», oder ob sie davon ausgehen, dass menschliche Wirklichkeit immer schon sprachlich strukturiert ist.

2. Wie verhalten sich Sprache und Wirklichkeit zueinander?

Wir können davon ausgehen, dass jede Sprachauffassung auch ein Vorverständnis von Wirklichkeit beinhaltet, bringt doch die Sprache grundsätzlich das, was «ist» und «war», sowie das, was Menschen «tun» und «getan haben», irgendwie «zur Sprache». Nur: Ist das, was wir mittels der Reflexion auf ein bestimmtes Sprachverständnis über die darin implizierte «Wirklichkeit» erfahren, auch schon die *ganze* Wirklichkeit, *oder* betrifft sie nur jene Dimension von Wirklichkeit, welche durch die Wortsprache *aussagbar* und dadurch auch *verstehbar* wird? Hier scheiden sich die Geister. Zwei prinzipiell unvereinbare Antworten bieten sich an: Entweder bilden die Grenzen der Sprache und damit des Sagbaren zugleich die Grenzen der menschlichen Wirklichkeitserfahrung überhaupt, oder aber es gibt eine Dimension der Wirklichkeit, die sich zwar der Sprache entzieht, vom Menschen aber gleichwohl, nämlich rein emotional, erfahren wird. Nur im letzteren Fall lässt sich von einer «absoluten» Wirklichkeit reden, welcher der Mensch emotional ausgesetzt ist, ohne per se auch schon über die nötigen Mittel zu verfügen, um ihren Absolutheitscharakter zu brechen.

In den 1960er Jahren, der Zeit meines Studiums, galt das 1960 erschienene Buch von Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, als Pflichtlektüre für jeden Geisteswissenschaftler, und zwar nicht nur, weil es mit dem naiven Objektivitätsideal von Wilhelm Diltheys Hermeneutik brach, sondern weil es das «Verstehen» in einem ontologischen Sprachverständnis im Sinne des späten Heidegger fundierte. Ich möchte zwei Sätze aus diesem längst zum Klassiker gewordenen Buch zitieren¹: «Es ist die Mitte der Sprache, von der aus sich unsere gesamte Welterfahrung ... entfaltet»; und: «Sprachlich und damit verständlich ist das menschliche Weltverhältnis von Grund auf». Dem widerspricht für Gadamer nicht, dass es «eine Unendlichkeit des Ungesagten» gibt, weil auch das (noch) Ungesagte im Prinzip sagbar ist und deshalb «mit dem Gesagten in der Einheit eines *Sinns* zusammengehalten» wird.

Ich erwähne Gadamer deshalb, weil sich an ihm beispielhaft zeigen lässt, wie ein Sprachverständnis beschaffen sein muss, das keinen «Absolutismus der Wirklichkeit» kennt. Gadamer zufolge vermag jede menschliche Sprache jenen *umfassenden Sinnhorizont* zu eröffnen, der alles einschliesst, was für den Menschen überhaupt *erfahrbar* werden kann. Anders formuliert: die Grenzen der Sprache fallen für Gadamer mit den Grenzen der dem Menschen erschlossenen Welt respektive Wirklichkeit zusammen. Über eine Wirklichkeit ausserhalb der Sprache, die aufgrund ihres besonderen Wirklichkeitscharakters keinen Eingang in die Sprache finden kann, lässt sich auch nichts sagen, weshalb sie ein rein abstrakter «Grenzbegriff» bleibt, vergleichbar Kants «Ding an sich».²

Wenden wir uns nun kurz der Frage zu, was Hans Blumenberg überhaupt veranlasst hat, von einem «Absolutismus der Wirklichkeit» zu sprechen. *Doris Lier* hielt am 4. April 2019 den Einführungsvortrag zum damals neuen Leitthema und erörterte Blumenbergs Auffassung von einer mit absoluter Macht ausgestatteten

¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 2. Aufl. Tübingen 1965; die Zitate sind den Seiten 433, 451 und 444 entnommen.

² Vgl. analog auch Nietzsches Satz: «Es gibt keine Fakten, nur Interpretationen», in: «Nachgelassene Fragmente 1886/87».

und darum den Menschen «ängstigenden» Wirklichkeit. Sie bezog sich dafür auf dessen Bild vom «Heraustreten» des ersten Menschen aus dem «Urwald» in die «Savanne». Bei diesem Heraustreten habe sich dem Menschen eine ganz neue Erfahrung aufgedrängt: die Erfahrung des «Absolutismus der Wirklichkeit». Konkret handelte es sich um die erstmalige Erfahrung einer *grenzenlosen Weite*, welche dem Menschen seine Kleinheit, seine Bedeutungslosigkeit und damit auch seine eigene Ohnmacht im Vergleich zur übermächtigen, weil grenzenlosen Wirklichkeit habe bewusstwerden lassen.

Das Bild vom Heraustreten aus dem Urwald ins Freie ist jedoch auch eine gelungene Metapher für die Menschwerdung als solche. Ein Mensch zu werden heisst, nicht mehr in eine spezifische Umwelt eingebunden zu sein wie die Tiere. Dieser Verlust an Halt und Bindung ist positiv formuliert der Zugewinn jener spezifisch menschlichen *Freiheit*, die darin besteht, alle Umwelten transzendieren und dergestalt «weltoffen» existieren zu können. Blumenberg zufolge sind die Menschen bei ihrem Schritt hinaus in die endlose Weite der Welt von «blankem Entsetzen» ergriffen worden, haben somit erstmals erfahren, was es heisst, für den Absolutismus der Wirklichkeit aufgeschlossen und darum einer unerträglichen «Angst» ausgeliefert zu sein.

Anders als die «Furcht» vor einer unmittelbaren konkreten Bedrohung, welche auch höherentwickelte Tiere kennen, ist die «Angst» ein spezifisch menschliches Grundgefühl, das bei Blumenberg den Menschen der Wahrheit aussetzt, in eine grenzenlose und darum übermächtige Welt herausgesetzt zu sein. Darum kann man auch sagen, dass der unbedingte Wille, «Angst» zu vermeiden, den Menschen dazu bringt, den Kampf gegen die Übermacht der Wirklichkeit zu seiner primären Aufgabe zu machen. Die erste «Waffe» in diesem Kampf ist für Blumenberg, wie wir bereits wissen, die Sprache. Die Sprache steht hier also im Dienst der menschlichen Selbstbehauptung und zugleich des Schutzes vor der Angst.

3. Zwei gegensätzliche Formen menschlicher «Selbstbehauptung» gegenüber dem «Absolutismus der Wirklichkeit»

Den zweiten Vortrag in unserer Forums-Reihe hielt der Philosoph *Emil Angehrn* unter dem Titel «Hermeneutik jenseits von Mythos und Metaphysik». ³ Am Anfang dieses vielschichtigen und tiefsinnigen Vortrags stellt sich der Referent der Aufgabe, den Begriff «Absolutismus» zu klären. Er knüpft dafür an den *politischen Sinn* dieses Begriffs an und definiert entsprechend «Absolutismus» als «uneingeschränkte Herrschaft». Diesen Sinn überträgt er *tel quel* auf den von Blumenberg so bezeichneten «Absolutismus der Wirklichkeit». Politisch ist mit «Absolutismus» jene Herrschaftsform gemeint, die keine Gewaltenteilung kennt, weshalb die Macht in einer Hand konzentriert ist, sei es historisch in der Hand eines absoluten Monarchen oder heute in der Hand eines absoluten Diktators. Diese politische Bedeutung behält der Begriff «Absolutismus» also bei Angehrn bei, auch wenn er von der äusseren «Wirklichkeit» spricht, welche dem Menschen als übermächtig entgegentritt. Als Mensch dem «Absolutismus der Wirklichkeit» ausgesetzt zu sein, bedeutet folglich, der Wirklichkeit in derselben absoluten Weise *unterworfen* zu sein wie ein Untertan in einer absoluten Monarchie respektive Diktatur, somit keinen «Freiraum» zu eigener «Selbstbestimmung» zu haben und sich also als radikal «fremdbestimmt» zu erfahren. Entsprechend regt sich, nicht anders als unter einer politisch absolutistischen Herrschaftsform, auch gegenüber dem Absolutismus der Wirklichkeit «Widerstand». Der Mensch kann gar nicht anders, als im Dienst der Selbstbehauptung den Kampf gegen die übermächtige Wirklichkeit aufzunehmen. Angehrn schliesst diesen ersten Teil seines Vortrags mit dem Satz: «Der Absolutismus der Wirklichkeit scheint in der Tat der umfassendste Titel für dasjenige, an dem sich die Genese des Subjekts abzarbeiten, mit dem sich die Selbstbehauptung des Subjekts auseinanderzusetzen hat.

³ Die Vorträge von Doris Lier und Emil Angehrn sind im Bulletin 2019.2 erschienen und können auf unserer homepage GAD-DaS im GAD-Teil unter der Rubrik «Bulletin» nachgelesen werden.

Die Frage ist, in welcher Form, in welchen Medien sich solche Selbstbehauptung vollzieht».

Damit ist Angehrn bei seinem eigenen Thema angelangt, nämlich zu zeigen, wie ganz anders sich die *Hermeneutik* hier positioniert, vermag sie doch «eine grundlegende Antithese» sowohl zum Mythos wie auch zur Metaphysik zu bilden. Diese Antithese besteht darin, sich nicht auf einen *Machtkampf mit der Wirklichkeit* einzulassen: «Hermeneutik entzieht sich dem herrschaftlichen Gestus» und vermag so «die unterdrückende Allmacht der Welt» zu «unterlaufen». Als die beiden entscheidenden Stichworte dieser «kommunikativen Verstehensbeziehung zur Welt» nennt Angehrn die «Rezeptivität» und die «Responsivität».

Angehrn stellt also nicht in Frage, dass sich der Mensch gegenüber der Übermacht der Wirklichkeit zu behaupten hat. Wohl aber bestreitet er, dass diese «Selbstbehauptung» die Gestalt eines Herrschaftsanspruchs über die Wirklichkeit annehmen muss. Das rezeptive und zugleich responsive Verstehen begegnet dem Absolutismus der Wirklichkeit auf grundlegend andere Weise und vermag gerade dadurch «seine Spitze zu brechen».⁴

4. Von der Angst vor dem «Absolutismus» der Wirklichkeit zur Angst vor einer «nackten» Wirklichkeit

Wie Angehrn suche auch ich einen anderen Zugang zum «Absolutismus der Wirklichkeit», nur stelle ich bereits die Übernahme des politischen Begriffs «Absolutismus» zur Charakterisierung der Eigenart einer noch nicht durch Sprache gezähmten Wirklichkeit in Frage. Das hat vermutlich damit zu tun, dass mich seit Langem die Wende der Existenzphilosophie weg von einer abstrakten Wesensbestimmung des Menschen überhaupt hin zur seiner spezifisch menschlichen «Wirklichkeit» fasziniert. Diese Wende hat Kierkegaard eingeläutet mit seinem stets neu wiederholten Einwand gegen Hegel, dass «der Mensch» als allgemeine Wesenheit weder denken noch handeln könne, sondern immer nur *dieser*

⁴ Angehrn, in: Bulletin 2019.2, S. 18-35; vgl. S. 18; 19; 29, 30-35; 31.

existierende Einzelne ist. Diese Abwendung vom Philosophieren über das «Wesen» des Menschen hin zur ontologischen Erfassung des realen Menschen gelingt Kierkegaard durch die Einführung des Begriffs der Existenz.

Nun bin ich mir im Klaren, dass Blumenberg nicht den ontologischen Sinn der menschlichen Wirklichkeit (qua *conditio humana*) im Blick hat, sondern jene äussere Wirklichkeit, in die jeder Mensch hineingestellt ist, und in der er sein Leben gemeinsam mit anderen vollzieht. Darum stellt sich die Frage, ob es zulässig ist, jene grundlegende Unterscheidung hinsichtlich des «Seins» (d.h. der existenziellen Wirklichkeit des Menschen), die Kierkegaard vorbereitet und Heidegger dann explizit gemacht hat, auch auf das Sein der äusseren Wirklichkeit anzuwenden. Für mich spricht viel dafür, dies im Folgenden zu tun. Der Leser mag selber darüber befinden. Es handelt sich um die Anwendung der Unterscheidung zwischen einer «sinnhaft-gedeuteten» und also im Verstehen auch fassbar werdenden Wirklichkeit einerseits, einer sinn-baren und darum verstehend nicht fassbaren, hingegen *emotional* zugänglichen Wirklichkeit andererseits.

Damit ergibt sich für mich eine andere Sicht auf die äussere Wirklichkeit, die mir mindestens so relevant erscheint wie jene von Blumenberg und Angehrn. Ich stelle zwar nicht in Frage, dass der Mensch aufgrund seiner Endlichkeit die äussere Wirklichkeit primär als übermächtig erfährt und dass man von daher den Menschen als jenes Wesen bestimmen *kann*, dessen Hauptaufgabe darin besteht, sich gegen diese Wirklichkeit zu behaupten. Nur ist mir diese Bestimmung zu eng und auch zu einseitig. Es fehlt mir die Berücksichtigung einer ganzen Erfahrungsdimension, welche ich nicht missen möchte.

Um diese Erfahrungsdimension einzubeziehen, orientiere ich mich an der Unterscheidung von sinn-hafter und sinn-barer Wirklichkeit und nenne letztere «nackt». Damit lehne ich mich an Heidegger an, der das «Sein des Daseins» in § 29 über die «Befindlichkeit» als «nacktes 'Dass es ist und zu sein hat'» (S. 134) bezeichnet. Wir werden gleich sehen, dass auch die äussere Wirklichkeit in ihrem «nackten Dass» von uns Menschen als «übermächtig» erfahren wird.

Indem ich den Begriff des Nackten einführe, vermag ich bei aller Differenz doch auch an den Titel der Tagung anzuknüpfen, indem die Begriffe «Absolutismus» und «Sprache» dominieren. Das deutsche Wort «nackt» lässt sich nämlich mit dem Wortstamm «absolut» verbinden. «Absolut» ist ein Lehnwort aus dem Latein und heisst wörtlich übersetzt «abgelöst» oder «herausgelöst». Das «Nackte» ist immer das, was aus einer Hülle herausgelöst ist und sich darum «nackt» manifestiert. So wie der menschliche Körper dann «nackt» ist, wenn die ihn meist bedeckenden Kleider fehlen, so sind Kerne «nackt», wenn sie aus den Schalen, die sie umhüllen, herausgelöst sind, und ist rohes Fleisch «nackt», wenn es von den Knochen abgelöst ist.

Da es ungewohnt ist, von einer «nackten Wirklichkeit» zu sprechen, halten wir uns zunächst an den nackten Körper, unter dem sich jeder etwas vorstellen kann. Gemäss dem alttestamentlichen Mythos waren Adam und Eva im Garten Eden «nackt», ohne sich dafür zu schämen. Erst als sie trotz göttlichem Verbot vom Baum der Erkenntnis gegessen hatten, «gingen ihnen die Augen auf» und «sie erkannten, dass sie nackt waren». Entscheidend ist hier die Reaktion auf diese Erkenntnis: Beide drängte es, sich mit Palmblättern zu verhüllen, um ihren nackten Körper vor dem Blick des andern zu verbergen.

Im übertragenen Sinne pflegen wir auch vom «nackten Überleben» sowie von der «nackten Wahrheit» zu sprechen. Während «nackt» in der Redewendung vom nackten Überleben einen Mangel anzeigt, weil hier das Leben all dessen entbehrt, was es erst sinn- und genussvoll und damit erst lebenswert macht, ist das gerade nicht der Fall, wenn man von der «nackten Wahrheit» spricht. Was in der «nackten» Wahrheit zutage kommt, ist die *ganze* Wahrheit, aber zugleich «nichts als die Wahrheit», ohne beschönigende oder verharmlosende oder auch dramatisierende Verhüllungen.

Kehren wir nun zur Nacktheit der «nackten Wirklichkeit» zurück und versuchen das damit Gemeinte zu veranschaulichen, indem wir sie in Analogie setzen zum menschlichen Körper, dessen Nacktheit ebenfalls zumeist verhüllt, aber für uns doch prinzipiell sichtbar ist im Unterschied zur «nackten Wirklichkeit». Vom

menschlichen Körper wissen wir, dass er durch seine Bekleidung zwar unsichtbar wird, aber unter diesen Hüllen der bleibt, der er ist. Die Kleider mögen den Zweck haben, den Körper jünger oder schöner erscheinen zu lassen als er ist; es bleibt doch blosser Schein, der dem Körper selber weder im Guten noch im Schlechten etwas anhaben kann. Der Körper bleibt unter den Kleidern untangiert so wie er ist.

Doch während niemand daran zweifelt, dass sich *in* den Kleidern ein nackter Körper verbirgt, ist eben dies bezüglich der Wirklichkeit, über die wir uns sprachlich verständigen, strittig. Setzt man im Sinne von Gadamer auf eine universale Hermeneutik, dann gibt es die Wirklichkeit nur als immer irgendwie sinnhafte, weshalb dieser Sinn keine blosse Hülle, sondern mit der Wirklichkeit identisch ist. Wenn ich hingegen von einer «nackten» Wirklichkeit spreche, dann tue ich das in Analogie zum nackten Körper: So wie sich unter allen möglichen Kleidern ein nackter Körper verbirgt, der durch die Kleider lediglich verdeckt wird, so verbirgt sich unter den unzähligen Sinndeutungen, die sich wie ein Sinngewebe über die Wirklichkeit legen, ebenfalls eine nicht-sinnhafte und insofern «nackte» Wirklichkeit. Dafür kann ich mich auf *Martin Heidegger in Sein und Zeit* beziehen, wo er *Befindlichkeit* und *Verstehen* als «die beiden gleichursprünglichen konstitutiven Weisen» bezeichnet, in denen das Sein des Daseins sich erschliesst (*Sein und Zeit*, S. 133). Damit gibt er den Emotionen eine eigene, *vom Verstehen unabhängige kognitive Kompetenz*, die darin besteht, *jene* Wirklichkeit dem Menschen emotional zu erschliessen, die ihm im Verstehen per Definitionem verschlossen bleibt: die Wirklichkeit als «nacktes» und das heisst als aus jeglichem Sinngewebe herausgelöstes «Das». Heidegger weist sich mit dieser These als *Schüler Kierkegaards* aus. Denn von ihm übernimmt Heidegger das philosophisch-ontologische Konzept der «Angst» und bezeichnet diese Emotion als jene «Grundbefindlichkeit», der eine «ausgezeichnete Erschlossenheit» eigen sei (*Sein und Zeit*, § 40; S. 184). Die «Angst» zeichnet sich also nicht nur gegenüber dem «Verstehen», sondern auch gegenüber den anderen Emotionen aus, so basal wichtig jene auch für das Leben des Menschen ansonsten sein mögen. Nur in der «Angst» vermögen wir Menschen ursprünglich zu erfahren, dass sich unter der sinngedeuteten

Wirklichkeit, in der wir uns zumeist aufhalten, eine «nackte», das heisst *sinnbare* Wirklichkeit verbirgt.⁵ Wenn sowohl Blumenberg wie Angehrn ebenfalls von «Angst» sprechen, dann im Sinne einer ganz losen Anlehnung an den existenzphilosophischen Begriff der Angst.

Im Folgenden will ich anhand des konstruierten Beispiels eines Verkehrsunfalls plausibel zu machen versuchen, warum die Unterscheidung von sinnhafter und sinnbarer (nackter) Wirklichkeit auch für eine differenziertere Erfassung des menschlichen Verhältnisses zur äusseren Wirklichkeit enorm hilfreich ist.

5. Die zwei «Wirklichkeiten» eines Verkehrsunfalls

Nehmen wir an, es habe sich in der Nähe des eigenen Wohnortes ein Unfall ereignet, der immerhin als so bedeutsam eingeschätzt wird, dass ein Lokalradio kurz darüber berichtet: «Unvorsichtiges Überholmanöver in Kurve, Unfall, Sachschaden, eine Person erleidet Verletzungen, Fahrausweis-Entzug». Solche Unfälle sind bekanntlich nicht nur recht häufig, sondern sind auch meist einfach zu interpretieren angesichts der Bedeutung, welche das Autofahren als ein Sport mit hohem Lustgewinn auf unseren Strassen immer noch hat. Trotzdem ist jeder Unfall auch ein singuläres Ereignis, zumindest für die direkt davon Betroffenen oder auch die direkten Zeugen. Darüber lässt sich zum einen recherchieren, bis sich die einzelnen Informationen wie Puzzle-Stücke langsam zu einer *Geschichte* des Hergangs und der verschiedenen Konsequenzen für die einzelnen Betroffenen fügen. Darin kommen auch die in den Unfall involvierten Personen vor, was sich über den für den Unfall verantwortlichen Lenker des einen Autos und über das Ausmass der Verletzungen des Opfers sagen lässt, usw. Gewiss besteht diese Geschichte aus einzelnen «Fakten», doch diese sind nur solange «nackt», als sie sich noch nicht als sinnhafte Teile in das Sinnganze der recherchierten Geschichte einfügen.

⁵ Vgl. dazu: Alice Holzhey-Kunz: *Emotionale Wahrheit. Der philosophische Gehalt emotionaler Erfahrungen*, Basel (Schwabe) 2020, Teil I.

Doch welche Perspektive muss man einnehmen, um aus den einzelnen Fakten eine 'faktentreue' Geschichte zu gewinnen, welche weit über eine Aneinanderreihung der Fakten hinausgeht, insofern sie zugleich eine plausible *Interpretation* dieser Fakten enthält, welche diese zu Teilen eines rekonstruierten Sinnanzes macht? Es ist die Perspektive der *dritten Person*, die sich zusammensetzt aus den Berichten von Zeugen, der gerufenen Polizei und der Sanitäter, sowie, last but not least, auch der direkt Betroffenen, insofern sie ebenfalls Zeugen sind.

Was fehlt, ist die *Erste-Person-Perspektive* der direkt Betroffenen selbst, und zwar als die Perspektive ihrer rein emotionalen Erfahrung. Denn mögen die am Unfall Beteiligten bei einer öffentlichen Befragung ebenfalls in der Ich-Form sprechen, so nehmen sie dabei selber doch die Dritte-Person-Perspektive ein und versuchen eine wenn auch subjektive, so doch auf das «Was» und «Wie» und «Warum» bezogene Schilderung des Hergangs zu geben. Die ganz eigene, emotionale und zugleich völlig intime Erfahrung, die jeder einzelne Betroffene für sich gemacht hat und mit der er notwendig allein bleibt, betrifft meines Erachtens das Ereignis in seinem «nackten Dass», bezogen auf ihn selbst als so oder anders an diesem Unfall Beteiligten: – *Dass ich selbst* ihn entweder *verursacht* habe; oder *dass ich selbst* passiv-zufällig in ihn hineingeraten bin; – *dass ich* für die Verletzungen eines anderen Menschen verantwortlich bin, usw. In solchen Sätzen drückt sich nichts als die emotionale Erfahrung eines Einzelnen aus, dass für ihn seit dem Unfall etwas «wirklich» geworden ist, was nur für ihn unmittelbar die Wirklichkeit so und nicht anders verändert hat. Jeder dieser Sätze drückt also aus, *dass es für mich* so ist wie es ist, *dass* daran nichts mehr zu rütteln ist und *dass* genau diese «nackte Wahrheit» für mich unfassbar ist.

Zugleich wird deutlich, dass diese Dass-Sätze sich auf das *Allerkonkreteste* beziehen, das im Moment allein noch zählt und darum die davon Betroffenen gänzlich absorbiert. Die hier erwähnten Aussage-Sätze lassen darum nur erahnen, auf welche emotionalen Erfahrungen sie sich beziehen, vermögen sie doch nur abstrakt auf das hinzuweisen, was ihn oder sie emotional nicht mehr loslässt. Da ist zum Beispiel die emotionale Erfahrung der «Angst» angesichts der

unfassbaren Tatsache, dem eigenen Tod nur knapp entronnen zu sein; da ist oft auch eine lähmende «Schuldangst» angesichts der (nachträglich unfassbaren) eigenen Fahrlässigkeit, die auch nahestehenden Menschen hätte das Leben kosten können; da ist aber auch die «Schamangst» angesichts der Tatsache, dass eine eigene Verfehlung öffentlich bekannt geworden ist. – Die unschuldig in den Unfall Involvierten werden von anderen, nicht weniger mächtigen Emotionen verfolgt: Da ist die Verzweiflung angesichts der unfassbaren Tatsache, einem verantwortungslosen Menschen ohnmächtig ausgeliefert gewesen zu sein; da ist Bitterkeit und auch Wut angesichts der unfassbaren Tatsache, deswegen nun über lange Zeit körperlich und seelisch beeinträchtigt zu sein usw. Darum auch immer wieder die verzweifelten, wenn auch meist stummen Ausrufe wie: «Aber das darf doch einfach nicht wahr sein»; – «das ist doch gar nicht möglich»; – «das ist ja unerträglich»; – «das kann ich nicht getan haben»; – «das ist zu entsetzlich, um wahr zu sein»; oder gar: – «wenn das wirklich so ist, dann ist mein Leben im Ganzen zerstört».

Wir sehen, dass das «nackte» Faktum, in einen Unfall involviert zu sein, für die direkt Beteiligten selbst zu einer enorm wirkungsmächtigen Wirklichkeit wird, und zwar in der Form purer Emotionen, welche jeden ganz individuell mit dem «nackten Dass» dieses Ereignisses in seiner Unabänderlichkeit konfrontieren. Versuche, ins Vergessen zu fliehen, oft auch mittels narkotisierender Medikamente, wechseln darum oft ab mit dem Wiedererwachen zur nackten Wahrheit, *dass* dieses Ereignis in seiner puren Faktizität wirklich stattgefunden hat, somit durch nichts rückgängig zu machen ist, für immer einen «fremden» Teil der eigenen Lebensgeschichte bilden wird, mit dem man sich nicht identifizieren kann oder will.

6. Das elementare Bedürfnis nach Schutz vor der emotionalen Erfahrung der «nackten Wirklichkeit»

Es gibt so etwas wie eine natürliche Tendenz im Menschen, sich vor Erfahrungen der nackten Wirklichkeit zu schützen. Das beginnt irgendwann nach dem ersten Schock mit Fragen nach Was, Wie und Warum: – *Wie* konnte mir das nur passie-

ren? – *Was* muss das für ein Mensch sein, der sich so verhält? – Hätte sich der Unfall nicht auf *diese oder jene Weise* verhindern lassen? – *Wer* hätte es verhindern können? – *Warum* hat diese Person geschwiegen, statt den Lenker zur Vernunft zu bringen?

So fragend beginnt man wieder Zuflucht zu suchen im «Verstehen», um auf diese Weise Distanz zu gewinnen zur emotionalen Wahrheit des «nackten Dass». Wenn die Zuflucht gelingt, dann lässt sich über das *Wer* und *Wie* und *Warum* und *Wozu* endlos gemeinsam reden. Wichtiger aber als das Resultat solcher Gespräche ist die Tatsache, dadurch selber wieder Fuss zu fassen innerhalb der *sinngedeuteten Welt*, in der es immer neu darum geht, Ereignisse zu verstehen und sich darüber mit anderen zu verständigen. Gelingt das, sind wir 'gerettet' – gerettet vor der Gefahr, als Einzelne allein auf uns zurückgeworfen 'ewig' um das «nackte Dass» zu kreisen wie um einen Abgrund, was mit der realen Gefahr verbunden ist, in diesen hineinzustürzen und nicht mehr herauszufinden. Das gelingt aber längst nicht immer. Dann bleibt so etwas wie ein «Riss», der zur Basis seelischen Leidens werden kann.

Wenn meine Vermutung zutrifft, dass es sich bei seelischem Leiden um ein Leiden an einer «nackten Wirklichkeit» handelt, über die der Leidende aus den dargelegten Gründen nicht hinwegkommt, ist es für den Psychotherapeuten von zentraler Bedeutung, selber eine gewisse «Angsttoleranz» gewonnen zu haben. Denn nur so ist er bereit und in der Lage, seine Patienten in echter Empathie auf dem Weg zu jenen oft verschütteten emotionalen Erfahrungen des «nackten Dass» zu begleiten.

7. Die frappante Übereinstimmung von François Julliens «Nacktem» in der Kunst mit der nackten Wirklichkeit diesseits der Sprache

Zum Schluss will ich noch eine Entdeckung anführen, über die ich selber in hohem Masse erstaunt bin: Es handelt sich um Charakterisierungen des Nackten von Francois Jullien in seinem Buch, das in der Übersetzung den Titel erhalten hat: *Vom Wesen des Nackten*, in der originalen französischen Fassung aber heisst:

De l'essence ou du nu. Das Buch handelt vom nackten Körper, insbesondere vom «Akt» in Malerei, Fotografie und Bildhauerei. Wichtig ist, dass Jullien sich nicht um den Prozess des Entkleidens des Körpers kümmert, sondern nur um dessen *Nacktheit*. Darum erfasst seine Analyse das Nackte jenseits allen sexuellen Begehrens und findet dafür Formulierungen, die auch auf die Nacktheit der sinn-baren äusseren Wirklichkeit zutreffen. Dazu einige Zitate: «Es gibt kein Jenseits des Nackten»; «Man ist *unmittelbar* am Ziel»; – Das Nackte «ist das Nichtmitteilbare», es ist «das Unverknüpfbare»; – «Dem 'Alles wandelt sich' des Lebens und des Denkens widersetzt sich allein das Nackte, gleich einem erratischen Block, der dem Fortschritt wie der Erosion durch die Zeit entgeht»; – «Das Nackte bewahrt seine Autonomie»; im «Nackten» wurde seit jeher «das Wesen» gesucht; – «'Nackt' bezeichnet also das, was nach dem Abzug jeden Schmucks und jeder Last noch bleibt»; – das Nackte ist «das Stadium seiner letzten, unwandelbaren Wirklichkeit»; – «Das Nackte ist *res ipsa, unüberschreitbar*».⁶

⁶ François Jullien: *Vom Wesen des Nackten*. Mit Photographien von Ralph Gibson, München 2003. Die Zitate finden sich auf den Seiten 12; 13; 23; 24; 35; 52.

Artikulation als Ausdruck, Verknüpfung und Ver- ständigung – die gemeinsame Arbeit an Bedeutungen in der Psychotherapie

Joachim Küchenhoff¹

Einleitung

Zu Beginn will ich den Aufbau meines Vortrags und seinen Gedankengang kurz umreißen, in der Hoffnung, dass er so übersichtlich und besser nachvollziehbar bleibt. «Was vermag Sprache gegen den Absolutismus der Wirklichkeit?» – so lautet der Titel der Forumstagung, die wir heute miteinander bestreiten dürfen. Ich werde das Thema aus der Sicht der psychoanalytischen Psychotherapie aufgreifen und mich mit den Möglichkeiten des Sprechens und des Gesprächs in der Therapie befassen. Sprache stellt sich gegen den Absolutismus der Wirklichkeit, und da wir in eine Sprachwelt hineingeboren werden, die uns umgibt, bleibt fraglich, ob Wirklichkeit überhaupt als absolute, losgelöste erfahrbar ist – darauf will ich einleitend (1.) eingehen. Danach wende ich mich der Sprache in der Psychotherapie zu, und zwar in zwei Durchgängen. Im ersten Durchgang (2.) will ich drei Dimensionen dessen beschreiben, was Psychotherapie durch die Sprache vermag. Ich beginne (2.1.) mit der Möglichkeit, durch Sprache kreativ zu sein, indem neue Bezeichnungen eingeführt werden, die schliesslich als Bedeutungen in den eigenen Lebenszusammenhang integriert werden. Ich fahre fort (2.2.) mit einer wesentlichen Voraussetzung dafür, dass die konstitutive Funktion der Sprache wirksam werden kann, und behandle das gemeinsame Gespräch, anders gesagt: die intersubjektive Artikulation, das geteilte und gemeinsame Ausdrucksvermögen also. Schliesslich will ich darstellen, welche Formen der geteilten Artikulation unterschieden und in der Therapie beachtet und genutzt werden können, zu denen auch enaktive Umsetzungen, z. B. Leiberfahrungen, gehören (2.3.). Methodisch werde ich so vorgehen, dass ich eine Sprachphilosophie als Grundlage nutze, um diese drei Dimensionen des sprachlichen Vermögens in der Psychotherapie zu beschreiben, nämlich die Theorie der Sprache, die Charles Taylor vor wenigen Jahren in seinem Buch «Das sprachbegabte Tier. Grundzüge des menschlichen Sprachvermögens» (Taylor 2017)² vorgestellt hat. Im zweiten

¹ Vortrag am 19.06.2021, Was vermag die Sprache gegen den Absolutismus der Wirklichkeit? (Forums-Tagung GAD)

² Taylor C (2017): *Das sprachbegabte Tier*. Suhrkamp Berlin

Durchgang nutze ich die gleichen erarbeiteten Dimensionen, um eine für die psychoanalytische Psychotherapie brennend aktuelle klinische Herausforderung, die Behandlung von sog. Grenzfällen, also von schwer traumatisierten oder offenbar und scheinbar sprachlosen Menschen, zu diskutieren (3.1.). Ich werde zeigen, dass auch dort die drei Dimensionen gültig bleiben, dass der Umfang der intersubjektiven Artikulation freilich ausgedehnt und anders akzentuiert werden muss (3.2.), dass die Bezeichnung und Bedeutungssetzung in nicht artikulierten, unverbundenen Erfahrungsbereichen besonders wichtig, aber auch prekär sind (3.3.) und dass schliesslich die Leiberfahrung eine besondere Rolle im kreativen und konstitutiven Ausdrucksvermögen spielt (3.4.). Die Schlussbemerkung ist denkbar kurz und einfach und schliesst an den Anfang an.

1. «Absolutismus der Wirklichkeit», regressive Mythen und Trauma

Zu Beginn beziehe ich mich auf den ersten Teil des Titels der Forumstagung, zu der Sie mich eingeladen haben, nämlich auf den Absolutismus der Wirklichkeit. Wie macht er sich bemerkbar? Wir können hinter die Sprache, hinter die artikuliert Welterfassung nicht zurück. Blumenberg, dem wir die Rede vom «Absolutismus der Wirklichkeit» verdanken (Blumenberg 1979)³, bezieht sich immer wieder genealogisch auf die Vor-Zeit einer ausgelegten Welt, in der die Wirklichkeit und nur sie herrscht. Die Rede vom Absolutismus ist doppeldeutig, damit ist zum einen die absolute Herrschaft angesprochen, zum anderen und vor allem soll das Wort in seiner Grundbedeutung verstanden werden, als Losgelöstsein der Wirklichkeit von jeder Wirklichkeitserfassung. Sie wird dann mit Angst beantwortet, weil sie in keiner Weise strukturiert erfahrbar gemacht werden kann.

Blumenberg bezieht sich in seinem Buch *Arbeit am Mythos*, um diese Vor-Zeit zu erfassen, neben vielem anderen mehrfach auf den Thalassa-Mythos von S. Ferenczi (1924/1982).⁴ In ihm entwirft Ferenczi einen Flucht- und Rückkehrtrieb

³ Blumenberg H (1979): *Arbeit am Mythos*. Suhrkamp Frankfurt

⁴ Ferenczi S (1924/1982): «Versuch einer Genitaltheorie». In: *Schriften zur Psychoanalyse II*. Fischer Frankfurt, 317-402

(Blumenberg 1979, 102). Im Geschlechtsakt sucht, so Ferenczi, der Mann die Rückkehr in den Mutterschoß, den die Phantasie kaum, das Genitale schon eher und ganz nur das Sperma vollbringt. Nicht nur psychologisch, sondern auch biologisch und phylogenetisch lassen sich derartige regressive «Wünsche nach Wiederherstellung früherer Lebens- oder Todeszustände» (Ferenczi a.a.O., 396) darstellen. Ferenczi sieht als phylogenetisches Korrelat zum Geburtstrauma den Übergang vom Meer aufs Land, daher spricht er von Thalassaler Regression (a.a.O., 363 ff). Es ist der Wunsch nach einer Rückkehr in das absolute, das losgelöste Sein. Freilich aber ist der Mythos eine Erzählung, eine Geschichte, ein sprachliches Erzeugnis, das rückwärtsgewandt, von einer artikulierten Position heraus, das Unartikulierte beschreibt und nichts mit Genealogie, umso mehr aber mit der Phantasie des Autors zu tun hat. Lacan hat recht, wenn er betont, dass uns die symbolische Ordnung von Anfang an umgibt: »Symbole hüllen das Leben des Menschen so vollständig ein in ihr Netz, daß sie, noch bevor er auf die Welt kommt, diejenigen zusammenführen, die ihn ›aus Knochen und aus Fleisch‹ zeugen« (Lacan, 1986 [1953], S. 120).⁵ Wenn die Wirklichkeit absolut sein soll, dann stellt sich die Frage, wovon sie denn abgelöst sei; diese Ablösung läßt sich gleichsam räumlich, als Grenzerfahrung, aber auch zeitlich darstellen. In räumlicher Hinsicht geht es um die Abgrenzung: Eine Wirklichkeit kann sich als Wirklichkeit nur zeigen, wenn sie sich abhebt von anderen Zuständen; bei Lacan etwa steht dem Realen das Imaginäre, unsere Phantasie, und das Symbolische, unsere im weitesten Sinn sprachliche Verfassung, entgegen. Das Reale in der Lacanschen Theorie ist nicht positiv, sondern nur negativ bestimmbar, als das, was im Symbolischen und Imaginären nicht aufgeht. Zeitlich gesehen, ist der Absolutismus der Wirklichkeit ein Konstrukt im Nachhinein. Im Bereich der Sprache und der symbolischen Ordnungen aufgehoben oder gefangen, führt der Blick über die Ränder der Sprache und der Sprachkompetenz hinaus, die so schwer zu erfassen sind, oder zurück, in den supponierten Urzustand, die Vor-Zeit.

⁵ Lacan, J. (1986[1953]): «Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache». In: Schriften 1 (S. 71–170). Suhrkamp Frankfurt

Wie im weiteren Verlauf meiner Überlegungen immer wieder, werde ich Sprachtheorie und klinische, vornehmlich psychotherapeutische Betrachtungen aus meiner psychoanalytisch geprägten Sicht engführen. Daher will ich eine kurze Bemerkung über die Zustände einschieben, die uns vielleicht am ehesten den Absolutismus einer Wirklichkeit erschliessen, nämlich traumatische Widerfahrnisse. In eine bereits artikulierte, sprachlich ausgelegte Welt brechen Ereignisse ein, die entweder gar keine Beschreibung finden können («das spottet jeder Beschreibung»), oder die Wege der Bedeutungszuteilung verschütten, unglaubwürdig machen, widerlegen, zerstören. Es mag auch sein, dass sie in kritischen frühen Lebensphasen von vornherein die entstehende Welt der Vorstellungen unterminieren.

Aber auch hier müssen wir vorsichtig sein. Das Trauma konfrontiert, dadurch ist es definiert, mit Widerfahrnissen, die unvorstellbar sind. Das Ausmass mag variieren, auch die Genese kann unterschiedlich sein. Die klinisch sichtbaren Folgen, also die eine Traumatisierung kennzeichnenden Symptome, sind bereits Restitutionsversuche, besser: Versuche, das Unvorstellbare denkbar werden zu lassen. Traumatische Widerfahrnisse kehren wieder, und diese Wiederkehr ist Wiederkehr des Traumas auf der Suche nach Artikulation, nach Bedeutung, nach Worten. Das heisst, dass auch in der traumatischen Erfahrung Sprache immer präsent ist, wenn auch in bestimmten Erfahrungsbereichen als verlorene.

2. Die Sprache in der Psychotherapie

2.1 Bedeutungssetzung durch Psychotherapie

Verlassen wir hier das Trauma, um im dritten Teil auf es zurückzukommen. Psychotherapie richtet sich erst einmal nicht auf die gar nicht oder nicht mehr artikulierte Wirklichkeit, sondern bemüht sich um die Revision der bereits geschehenen Auslegungen dieser Wirklichkeit. Psychotherapie führt neue Bedeutungen ein, da wo noch keine waren, weil der Erfahrungsbereich noch nicht erschlossen war, oder dort, wo die alteingespielten nicht mehr greifen. Psychotherapie geht nicht darin auf, neue Bezeichnungen zu finden, so wie man Etiketten auf noch

nicht beschriftete Waren aufbringt, wobei es sich bei diesen Etiketten in unserem Zusammenhang natürlich um Worte handelt. In der Psychotherapie ist zwar durchaus eine «Logik des Bezeichnens» wirksam. Die Bezeichnung artikuliert meine Welt neu, erlaubt eine neue Perspektive oder Einsicht, von da an ändert sich unter Umständen alles für mich. «Sobald wir ein neues Vokabular ... erfassen und daher die Form der für uns erkennbaren Fragen verändern, können wir Untersuchungen durchführen, zu denen wir vorher nicht fähig waren.» (Taylor 2017, 367) Ich sage als Therapeut, dass der oder jener das oder jenes erlebt hat, das er verdrängt hat, das sich aber auswirkt auf seine Fähigkeiten und Gefühle. Entscheidend aber ist eine «Logik der Konstitution» (Taylor 2017, 479), die das Erleben verändert und befähigt, mit der eigenen Situation anders und neuartig umzugehen. Die Bezeichnung erhält dann eine – subjektive – Bedeutung. Psychotherapie wirkt nur dann, wenn aus den Bezeichnungen Bedeutungen werden, wenn das, was als neue Form der Beschreibung benannt oder eingeführt ist, auch emotional aufgearbeitet wird. Innovation in der Psychotherapie benötigt ein neues Vokabular, um neue Erfahrungen zu gliedern. Damit ich indes mit den neuen Worten leben kann, damit sie mein Leben verändern können, muss aus der Bezeichnung Bedeutung werden. Ich begreife die Bedeutung, ich ergreife sie, und sie ergreift mich, so dass von da an meine Welt sich ganz anders ordnen kann. In diesem Moment haben die Worte die Kraft, meine intuitiven Gefühle zu verändern (Taylor 2017, 368).

2.2 Psychotherapie als intersubjektive Artikulation

Wer ist nun in der Psychotherapie für die neuen Bezeichnungen und Bedeutungen verantwortlich? Um diese Frage zu beantworten, folge ich den Überlegungen von Ch. Taylor ein Stück weiter. Sprache ist immer Gespräch oder zumindest immer einmal Gespräch gewesen. Die Sprachfähigkeit verdankt sich, so betont er, wesentlich dieser Vernetzung. «Die Matrix der Sprache ist das Gespräch, und dabei bleibt es während des ganzen Lebens. ... Die Sprache wird uns durch den Austausch zuteil, und dies ist der primäre Ort, an dem sie aufbewahrt, verändert

und erneuert wird.» (Taylor 2017, 116) Das Gespräch schafft ein gemeinsames Verständnis, und aus diesem gemeinsamen Verständnis «bildet sich (sc. erst sekundär, JK) ein Ort für monologisches Sprechen und Schreiben, doch diese Option steht uns nur deshalb zu Gebote, weil wir in die Sprache qua Gespräch eingeführt werden.» (Taylor 2017, 628)

In der psychoanalytischen Psychotherapie wird, so meine ich, die Sprache durch das Gespräch in besonderer Weise erneuert oder erweitert. Wenn die therapeutische Beziehung psychoanalytisch so ernstgenommen wird, dann doch auch deshalb, weil es nicht allein der Analytiker ist, der Bedeutung generiert. Er bezeichnet nicht aus einer externalen Position heraus, was der Analysand erlebt oder vielleicht erlebt; dies bleibt dem objektivierenden Blick des Psychiaters vorbehalten. Vielmehr sind Therapeut und Patient in ein Beziehungsgeschehen verstrickt, aus dem heraus es vielleicht gemeinsam gelingt, neue Erfahrungen zu machen.

Beschreiben wir aus dieser Perspektive die psychoanalytischen Grundregeln von gleichschwebender Aufmerksamkeit und freier Assoziation neu. Es wäre ein Missverständnis, würden sie so ausgelegt, als würde der Analytiker registrieren, was die freie Assoziation des Patienten ergibt und daraus seine Deutungen des Beziehungsgeschehens ableiten. Dann bräuchte es nicht zwei Grundregeln, es langte eine für den Analysanden. Es braucht sie aber beide, die Prosodie auf Seiten des Analysanden, die Reverie auf Seiten des Analytikers, so die Umformulierung der Grundregeln, wie R.P. Warsitz und ich in einem gemeinsamen Buch (2015)⁶ vorgeschlagen haben. Sie wirken ineinander, fördern einander, und gerade dadurch entsteht Erkenntnis. Es ist nicht bloss so, dass zwei Erlebensstränge, die gleichsam autochthon, unabhängig voneinander entstehen, sich verschränken – nein, sie entstehen allererst in wechselseitigem Einfluss und in Bezug zum jeweils Anderen, und zwar so, dass wir sie nicht als einzelne Ereignisse, als Leistungen einerseits des Analytikers, andererseits der Analysandin erfassen, sondern

⁶ Warsitz R P, Küchenhoff J (2015): *Psychoanalyse als Erkenntnistheorie*. Kohlhammer Stuttgart

indem wir sie als interlace, als Netzwerkgeschehen ernstnehmen. «Die Sprache wird uns durch den Austausch zuteil», dies gilt in besonderer Weise für die analytische Erfahrung.

Der Austausch ist der primäre Ort der Sprachbildung. Wie kann er eine solche konstitutive Funktion übernehmen? Die Frage lässt sich nicht nur beantworten, indem synchron die Gegenwart der analytischen Beziehung untersucht wird, sondern auch diachron, also die Sprachentwicklung. In beiden Fällen sind spezifische Eigenschaften der intersubjektiven Beziehungen dafür verantwortlich, ob neue Erfahrungen in und mit der Sprache gemacht werden können. Ich will nur zwei – allerdings besonders wichtige – Beziehungsmerkmale hervorheben:

- Der Abstand zwischen Subjekt und Objekt muss gross genug, aber darf nicht zu gross sein. Es muss zwischen den Interaktionspartner*innen der Wind hindurch wehen können, Green (1975)⁷ spricht vom «l'éspace aérée», dem belüfteten Raum. Sonst entsteht entweder die Angst, dass die eigene Individualität durch ein Eindringen des Anderen gefährdet wird, oder umgekehrt die Angst, dass das Weggehen des Objektes ein Gefühl schrecklichen und nicht-aushaltbaren Verlassenseins, Separation, erzeugt. M.a.W.: das Separations-Intrusions-Dilemma muss nicht gelöst werden, es wird sich niemals aufheben lassen, aber es muss erkannt und austariert werden (Green 1975).
- Um eine eigene Sprache zu finden, brauche ich also einen belüfteten Raum. Ich muss ihn mir schaffen, und das geht nicht nur harmonisch; allzu enge, von uns meist ungenau symbiotisch genannte Beziehungen müssen zerstört werden. Ablösung ist produktive Zerstörung, jedenfalls in der Sicht von D.W. Winnicott (1974)⁸. Das mit der Mutter verschmolzene Kind muss die Mutter vollständig in Frage stellen. Sie ihrerseits muss sich zerstören lassen, aber zugleich die Zerstörung überleben. Das Objekt überlebt, indem es nicht mit einem Gegenangriff

⁷ Green, A. (1975): Analytiker, Symbolisierung und Abwesenheit im Rahmen der psychoanalytischen Situation: Über Veränderungen der analytischen Praxis und Erfahrung. *Psyche – Z Psychoanal* 29(6):503-541

⁸ Winnicott DW (1974): *Playing and reality*. Penguin Middlesex

antwortet («to survive» ist für Winnicott «not to retaliate»). Zugleich verübelt es dem Subjekt den Angriff nicht. Nur wenn das Objekt sich als Objekt konstituiert, das der Kontrolle des Subjekts widersteht, kann dieses sehen, dass sein Angriff auf das Objekt einer Phantasie, seinem Wunsch entsprang. In Winnicotts poetisch-konkreter Sprache lautet die Lösung des Paradoxes so: «a world of shared reality is created which the subject can use and which can feed back other-than-me substance into the subject.» (Winnicott 1974, 111). Die other-than-me Substanz, Frucht der Abgrenzungsarbeit und Selbstkonstitution, lässt sich mit Lacan und Bion als symbolische Ordnung oder als Denkfunktion verstehen. Die Differenzerfahrung, die den Anderen als Anderen konstituiert, erlaubt die Symbolisierung. Und umgekehrt: die Symbolisierung, die Einführung des Denkens und der Sprache in das Subjekt, schafft die Verbindung zum Anderen, von dem sie zugleich trennt. Differenz- und Alteritätserfahrung sind demnach gebunden an die Fähigkeit, ja Unvermeidbarkeit, in der Sprache immer das Andere zu denken, durch die Sprache die Grenze zum Anderen zu erfahren.

2.3 Formen der Artikulation

Ich schätze das Wort «Artikulation», weil es mehrere Bedeutungen hat, die zusammengehören; *articulus* ist das (kleine) Gelenk, Artikulation ist Verbindung zwischen Teilen, die Gelenkverbindung heisst im Englischen *articular joint*. Artikulation ist aber auch Lautbildung, Ausdruck. Für Charles Taylor beschreibt Artikulation jene hervorgehobene Eigenschaft des Sprachvermögens, kreativ zu sein, schöpferisch also und das Ausdrucksvermögen zu erweitern. Auf welche Weise kann das geschehen? Taylor hat eine Leiter artikulativer Ausdrucksformen (a.a.O.,427) beschrieben, deren unterste Sprosse die von ihm so genannte enaktive Umsetzung bildet. Zu denken ist an Verkörperungen, die sich in Handlungsvollzügen oder in Momenten zwischenleiblicher Erfahrungen, im Austausch der Blicke, im Berühren etc. inszenieren. Sprache ist eng mit der interpersonalen Verkörperung verknüpft. Der intensive körperliche Austausch, so Taylor, baut Sprach-

fähigkeit erst auf. (Taylor 2017, 630) Die zweite ist gekennzeichnet durch die sprachliche Artikulation, die Namensgebung etwa, die Charakterisierung massgeblicher Merkmale und vieles mehr – hier geht es um das Bezeichnen, wie es vorhin beschrieben worden ist. Es können dazu verschiedene Symbole benutzt werden, das einzelne Wort, die Erzählung einer Geschichte, ein bildliches Symbol (Portrayals im Original, schlecht als «Schilderungen» übersetzt in der ansonsten sehr schönen deutschen Übersetzung, die Joachim Schulte besorgt hat). Und schliesslich die dritte Sprosse, die die betreffende Bedeutung in unserem Leben situiert, so dass Sprachbildung nicht als für sich stehender, isolierter Prozess verstanden werden kann, der von der Vergangenheit und damit von der eigenen Geschichte abgelöst werden kann, ebenso wenig von dem bereits bestehenden Vorrat an Bedeutungen, wie sie sich in der kulturellen Tradition, in Ritualen etc. auffinden lassen.

Dass Bedeutungen im Lebenszusammenhang wichtig sind, muss noch einmal hervorgehoben werden – Bedeutungen werden, oder sind immer schon, eingeordnet. Sie stehen nicht für sich, so wie naturwissenschaftliche Bezeichnungen für sich stehen können. Bedeutungen werden vielmehr in eine Lebensgeschichte eingetragen. «Wir bewegen uns zwischen Teil und Ganzem, zwischen der Bedeutung, die wir einem Einzelgeschehen zuschreiben, und der Bedeutung, die wir einem ganzen Leben oder einem grösseren Ausschnitt aus unserer Geschichte geben.» (Taylor 2017, 487) Sprache ist nur durch einen Holismus hindurch verstehbar; jedes neue Wort setzt das Ganze der Sprache voraus, die gesamte Sprachfähigkeit (a.a.O.,437).

Die drei Sprossen auf der Leiter artikulativer Ausdrucksformen verweisen aufeinander, sie könnten – bildlich gesprochen – auch ihre Position auf der Leiter tauschen.

3. Jenseits der Sprache? Oder: Psychoanalyse von Grenzfällen

3.1 Die klinische Problematik

Der Fokus des theoretischen und klinischen Interesses der psychoanalytischen Psychotherapie richtet sich heute nicht mehr darauf, wie neurotische, sondern wie psychotische oder psychoseäquivalente Störungen an der Grenze der psychotherapeutischen Behandelbarkeit – A. Green (1990)⁹ spricht von den *cas limites*, den Grenzfällen – noch therapeutisch erreichbar sein könnten. Zu denken ist an Patienten, deren mentale Inhalte schwach organisiert, in ihrer Bedeutung nicht fixiert, durch Sprache nicht strukturiert und nicht frei über Assoziationsketten miteinander verknüpft, also artikuliert sind. Selbst und Objekt werden stattdessen als fragmentiert und unbeständig erlebt. Emotionale Zustände sind übermächtig, sie äussern sich aber bloss als drängende Impulse, die ungeformten Gefühlszuständen entspringen, die noch nicht an Worte gekoppelt sind. Sie dienen der Abfuhr, weniger der Kommunikation von Bedeutungen. In der Therapie dieser Störungen geht es nicht mehr in erster Linie darum, Verdrängungen sichtbar und vielleicht rückgängig zu machen. Sondern es geht darum, etwas zur Sprache erstmals kommen zu lassen, das nicht in der Sprache beheimatet ist. Dieses Etwas, dieser schwer zugängliche Erfahrungsbereich äussert sich auf anderen Wegen als dem verbalsprachlichen und wird sichtbar (ich folge Greens Begrifflichkeit in der folgenden Aufzählung) als «somatische Erledigung», also als sog. «asymbolische Bildung» durch z.B. ein Körpersymptom oder als «Erledigung durch Agieren»: Handeln wird anders eingesetzt als herkömmlich oder üblich, nicht also um einzugreifen und die Realität zu formen und mit anderen zu interagieren, sondern um sich Erlebnissen emotional zu entledigen, sie sozusagen «wegzuschaffen». Beide Wege werden für den Leidenden bzw. scheinbar motivationslos Handelnden selbst nicht durchsichtig, sie bleiben für ihn oder sie selbst ohne Bezug zur eigenen Person und ohne Bedeutung. Green zählt zwei weitere Formen der Verengung des Sprachgebrauchs bei den *cas limites* auf. Spaltungen

⁹ Green, A. (1990): *La folie privée. Psychanalyse des cas limites*. Gallimard Paris

erlauben es zwar, in der psychischen Sphäre emotional zu verbleiben. Sie trennen jedoch einen Erfahrungsraum vom anderen ab, etablieren Schutzzonen, die vor dem Kontakt zu anderen schützen; das kann bis zu Angriffen auf das Denken führen. Viertens schliesslich kann, wie in der Depression, nicht die Vorstellungswelt selbst, aber die Intention abgeschaltet werden, die Triebpsychologie spricht von Besetzungsentzug. Soll Psychotherapie an diesen Zuständen etwas ändern, ist es notwendig, das Verhältnis solcher scheinbar sprachlosen Zustände mit dem Sprechen, das in der Analyse einzig möglich ist, zu verknüpfen. Wie, anders gefragt, kann die psychoanalytische Kur, in der doch nur Worte ausgetauscht werden, diese für die gegenwärtige Praxis entscheidenden Zustände verstehen und behandeln? Darauf will ich nun eine Antwort suchen.

3.2. Ausdehnung intersubjektiver Artikulation

Um zu beschreiben, was Psychotherapie in der Arbeit mit Menschen, deren Erfahrungsbereiche mit schweren Leidenszuständen oder objektiven Einschränkungen wie beispielsweise beim psychotischen Erleben oder der psychosomatischen Erkrankung verbunden sind, leisten kann, ist es nicht notwendig, die bereits gemachten Aussagen über die Möglichkeiten der Sprache und die Kompetenzen des Sprechens zu revidieren. Wir können die gleichen Grundgedanken wie bisher beibehalten, aber wir müssen dennoch einen entscheidenden Schritt machen, nämlich die einzelnen Dimensionen, die wir schon genannt haben, intrinsisch erweitern, ihren Geltungsbereich ausdehnen. Ich verändere allerdings die Reihenfolge und beginne mit der Intersubjektivität der Artikulation, um im nächsten Abschnitt auf Bezeichnung und Bedeutung in der Arbeit mit Grenzfällen einzugehen, und danach werde ich schliesslich auf die Sprossenleiter des artikulativen Ausdrucksvermögens zurückkommen.

Nun also erst zur Intersubjektivität der Artikulation und deren intrinsischer Erweiterung. Hier sind Verlagerungen zu beschreiben. In der intersubjektiven Verflechtung einer therapeutischen Beziehung verlagert sich das Gewicht der Artikulation auf die Seite des Therapeuten. Nach wie vor ist der Austausch, das gilt es

zu betonen, Quelle der Sprachbildung. Aber das Ineinanderwirken von Prosodie und Reverie verändert sich. Vom Therapeuten ist stärker eine divinatorische Phantasie gefordert, um einen Begriff aus der Schleiermacherschen Hermeneutik zu entlehnen (Schleiermacher 1822/1976)¹⁰. Wenn einem Patienten, der traumatische Erfahrungen gemacht hat, keine Assoziationen zur Verfügung stehen, reicht die übliche freischwebende Aufmerksamkeit des Analytikers, mit der er seinen Gedanken folgt, nicht aus, um sich diesen Traumata zu nähern; sie kann sich nicht mit der freien Assoziation des Patienten verbinden. Die sonst wirksame Kokonstruktion von Erfahrungen verlagert sich als Konstruktionsarbeit auf die Seite des Therapeuten. Vor einigen Jahren haben sich Botella&Botella (2005)¹¹ oder Harold Levine (2014)¹² sehr um eine Beschreibung dieser Vorgänge bemüht. Im Folgenden folge ich beiden.

Der Prozess der Sprachfindung in der Behandlung von traumatisierten oder psychotisch erlebenden Menschen beginnt, indem der Analytiker eine unverarbeitete Empfindung, ein körperliches Missempfinden, eine «sensorielle Turbulenz» spürt. Er ist empfänglich für dieses Gespür in einem Zustand, der von Botella (2014)¹³ als «Regredienz» bezeichnet worden ist, die es erlaubt, einen Zugang zu angeblich unrepräsentierten Traumata (ich komme auf die Begrifflichkeit zurück) zu finden; die Regredienz nutzt die sog. Figurabilität von Erfahrungswerten aus. Gemeint ist eine Form des analytischen Handelns, die eher intuitiv als deduktiv, eher antizipatorisch als reaktiv, eher inspiriert denn als datengestützt erscheint und oft spontan aus dem Unbewussten des Analytikers aufsteigt. Vage und ungeformte Körpergefühle, Erregungen, unbestimmte Empfindungen und Handlungsimpulse werden in dem Rahmen der therapeutischen Beziehung im

¹⁰ Schleiermacher F (1822/1976): *Hermeneutik und Kritik*. Suhrkamp Frankfurt

¹¹ Botella, C./Botella, S. (2005): *The Work of Psychic Figurability. Mental States without Representations*. Hove, New York: Brunner-Routledge

¹² Levine, H. (2014): Die nichtfarbige Leinwand: Repräsentation, therapeutisches Handeln und die Bildung der Psyche. *Psyche – Z Psychoanal* 68, 2014, 787-819

¹³ Botella, C. (2014): On remembering: The notion of memory without recollection. *International Journal of Psychoanalysis* 95, 911-936

Analytiker stimuliert, er kann sie versuchsweise mit Worten verknüpfen und mit Bedeutung versehen. Bei der Analyse schwach repräsentierter Zustände müssen also die Elemente der Psyche, bewusste, vorbewusste und unbewusste, erst mit Hilfe einer Arbeit gebildet werden, die in der Psyche des Analytikers beginnt und dann dem Patienten dargeboten und vielleicht am Ende in seine Erfahrungen eingeschrieben werden. Das Ziel der analytischen Arbeit, die ich Transformationsarbeit nenne, besteht dann nicht nur darin, andere und gewandelte Bedeutungen in einem bislang unbewussten Erlebensbereich zu entdecken, sondern etwas Fehlendes zu ersetzen, das dann aufhört, eine Quelle des Leidens zu sein, und in die Fehlstelle neue Bedeutungen einzuführen, die es erlauben, vielfältige neue Verknüpfungen zu schaffen. Das Bild, das Levine wählt, ist treffend, es ist das Bild des Webens an einem Flickenteppich.

3.3 Bezeichnung, Bedeutung und das Unbewusste

Damit sind wir schon bei der Bedeutungssetzung durch Psychotherapie. Auch sie bleibt in der therapeutischen Arbeit mit den «Grenzfällen» prinzipiell erhalten und wichtig. Ja, sie ist besonders wichtig, weil den Kranken so viel weniger eigener Denkraum zur Verfügung steht. Die Worte dienen – wie sonst auch und wie oben beschrieben – dazu, einerseits zu bezeichnen und andererseits Bedeutungen zu schaffen. Zunächst führt das Bezeichnen einen neuen Wortschatz ein, der es – im subjektiven Erleben des Patienten – erlaubt, Erfahrungen nicht bloss zu überdenken oder neu zu ordnen, sondern neu und d.h. hier erstmals zu artikulieren. Aber die Logik der Konstruktion, von der ich gesprochen hatte, bleibt prekär. Viel weniger als sonst sind die Worte, die sich so sehr dem eigenen Gefühl des Therapeuten verdanken, davor geschützt, einen direktiven oder suggestiven Effekt auszuüben. (Gerade der aber würde sich verhängnisvoll auswirken, weil dann der so notwendige belüftete Raum zerstört würde.) Die Therapeuten können sich nicht darauf verlassen, dass die Bezeichnungen für ihre Patienten bedeutungsvoll werden, also eine motivationale Kraft entfalten, indem die Worte die eigenen Gefühle wandeln und verändern. Aber sie können die Richtigkeit, und das meint

hier: die emotionale Relevanz ihrer konstruierten Worte abschätzen, nämlich wenn es gelingt, aus den Bezeichnungen Bedeutungen werden zu lassen, wenn sich ein bedeutsamer Erfahrungsraum neu bildet oder zumindest anzeigt.

An dieser Stelle ist es angezeigt, um Missverständnisse zu vermeiden, den Status des Unbewussten zu überdenken bzw. den doppelten Status des Unbewussten zu berücksichtigen. In der Arbeit mit Grenzfällen geht es nicht darum, Verdrängungen aufzuheben, Vorstellungen, die im Unbewussten bewahrt sind, das – wie Lacan es formuliert hat – wie eine Sprache strukturiert ist, ins Bewusstsein zu heben. Dies entspricht dem Erfahrungsraum, der – nach Freud (1915e, 289)¹⁴ – «qualitativ zum System Vbw, faktisch aber zum Ubw» gehört. Nein, hier geht es um den formlosen, nicht organisierten und noch nicht artikulierten, vielleicht auch nicht artikulierbaren Teil unbewusster Erfahrungen. Levine grenzt diesen Teil als die Roh-Erfahrung von der eigentlichen Erfahrung ab. Er erläutert: «Dagegen kann die Roh-Erfahrung [...] in ihrer nicht modifizierten Form niemals gewusst oder als Gedanke oder Wahrnehmung mental aufgenommen werden, und wir fassen sie am besten als präpsychisch oder protopsychisch auf.» Die Roh-Erfahrung ist «ihrem Wesen nach traumatisch (ist), solange sie nicht in etwas mental Aufnehmbares, das heißt in Erfahrung transformiert werden kann.» (Levine 2014, 788)¹⁵

Wir befassen uns jetzt also mit den Roh-Erfahrungen. Das heisst klinisch nichts anderes, als dass sie der analytischen Arbeit als einem Austausch von Worten nicht ohne Weiteres zugänglich sind. Das Netzwerk der Repräsentationen ist also ein verbales Netzwerk durchgeschnitten. Dann aber kann der Therapeut nicht mehr darauf vertrauen, dass «ein Wort das andere gibt», buchstäblich, dass etwa eine Deutung Einfälle anstösst. Aber er kann hoffen, dass seine Neuschöpfung, seine Kreation, sein Wort dazu führt, dass Erfahrungsdimensionen mental aufnehmbar werden. Mental aufnehmbar aber sind sie, wenn sie bewusst werden

¹⁴ Freud, S. (1915e): *Das Unbewusste*. GW 10, 263-303

¹⁵ Levine H (2014): Die nichtfarbige Leinwand: Repräsentation, therapeutisches Handeln und die Bildung der Psyche. *Psyche – Z Psychoanal* 68, 2014, 787–819

oder aber wenn sie unbewusst im erstgenannten Sinn werden, also verdrängt werden können.

3.4 Die Sprossenleiter des artikulativen Ausdrucksvermögens: Sprache, Repräsentation, Leiberfahrung

Ich komme nun auf die Sprossenleiter des artikulativen Ausdrucksvermögens zurück. Zuvor aber will ich einige Begrifflichkeiten kritisch überdenken. Wie sollen wir uns die Erfahrungswelt eines nicht mehr durch sprachliche oder sprachanaloge Zeichen vernetzten Unbewussten vorstellen? Im für die heute geführte psychoanalytische Diskussion zentralen Text von C. Botella über die Erinnerung¹⁶ bezeichnet er das, was wir mit Levine Roh-Erfahrung genannt haben, als «*ein Energiequantum, das ein Fremdkörper bleibt, weder Form noch Gestalt hat, ohne Repräsentation oder Erinnerung ist und erst recht ohne Bedeutung, das nur durch Handlungen oder durch die halluzinatorische Aktivität des Traums unter Verwendung eines beliebigen Kontextes entladen werden kann.*» (Botella 2015, 175; Kursivierung im Original, JK)

Hier ist vom Energiequantum die Rede. Zurecht wird darauf hingewiesen, dass die Zustände erkennbar sind, weil sie sich durch Handlungen anzeigen, sogar durch Träume. Vorhin habe ich auf weitere Phänomene intersubjektiver Kundgabe hingewiesen. Ist es berechtigt, von Repräsentationslosigkeit und Bedeutungslosigkeit zu sprechen? In der aktuellen psychoanalytischen Diskussion werden diese Umschreibungen breit übernommen und von repräsentationsfreien Räumen gesprochen. Doch wie wären sie erkennbar und vermittelbar? Sie müssen doch in irgendeiner Weise zum Erfahrungsraum der Person gehören. Sonst könnten sie sich, es sei denn die Grenze zu mystischer Erfahrung wird überschritten, schlicht nicht vermitteln oder, wie wir weiter oben gesagt haben, intersubjektiv

¹⁶ Botella C: On remembering: The notion of memory without recollection. *International Journal of Psychoanalysis*. 2014 (95), 911–936. Dt: (2015): Über das Erinnern: Das Konzept eines Gedächtnisses ohne Erinnerung. *Internationale Psychoanalyse*, 10:169-200

artikulieren, mit allen Besonderheiten, die dafür in Anschlag genommen werden können. Offenbar sind wir an den Grenzen der begrifflich oder durch sprachliche Signifikanten irgendwie verankerten Vorstellungswelten angekommen. Bedeutungslosigkeit ja – aber sind «somatische Erledigung», die «asymbolische Bildung» im Körpersymptom, die «Erledigung durch Agieren» oder der Besetzungszug keine Repräsentationen, keine Ausdrucksformen, die sich auf Erfahrungen beziehen?

Wir könnten in einem interpersonalen Zusammenhang nichts von ihnen wahrnehmen, sie könnten sich nicht mitteilen, nicht vermittelt werden, wenn sie nicht repräsentiert, als Erfahrungen irgendwo eingeschrieben werden. Allerdings offensichtlich nicht in einem strukturierten Zeichenzusammenhang, zu dem wir auch die Freudschen unbewussten Erfahrungen rechnen müssen. Aber als Roh-Erfahrung, die sich infralinguistisch, im leiblichen Umgang miteinander, im Atmosphärischen, in Inszenierungen äussert. Roh-Erfahrungen lassen sich als Erfahrungen kennzeichnen, die nicht verbunden, nicht im Flickenteppich der Erfahrung eingeflochten werden, der doch sonst zwar zahllose Falten und Bruchlinien enthält, aber doch auch einen Zusammenhang aufweist.

An diesem Punkt kommen wir auf die von Taylor eingeführte unterste Sprosse der interpersonalen Artikulation zurück, wir erweitern sie und machen aus ihr einen etwas trittfesteren Einstieg, indem wir Handlungs- und Körpererfahrungen als Roherfahrungen mit in den Bereich der Erfahrungswelten einbeziehen, also – um auf die Sprache Taylors zurückzukommen – als enaktive Umsetzungen des artikulativen Ausdrucksvermögens auffassen.

Die Schwierigkeiten in der Begriffswahl entstehen, aus der Perspektive der Leibphänomenologie betrachtet, dadurch, dass wir ein dualistisches Leib-Seele-Denken nicht verlassen können. Aus der Sicht einer reinen Psychologie stellen die Grenzen des «Seelischen» und der Wortsprache die Grenzen der Erfahrung dar. Das ändert sich im Rückgriff auf eine phänomenologische Leibphilosophie oder auf zeitgenössische Ansätze des Embodiments. Wenn auch dem Leib zugestanden wird, dass er mitdenkt, dass er auch Bedeutung transportiert, dass alle

Erkenntnis leiblich situiert und somit verkörpert ist, weil der Leib der Orientierungsnullpunkt meiner Wahrnehmungen ist, dann ist es klar, dass leibliche Erfahrung auch Erfahrung ist, die sich niederschlägt und von der wir leben. Die interpersonale Artikulation ist nicht auf die Sprache der Worte beschränkt, sondern wird auch und ursprünglich im Leiblichen ermöglicht. Nicht nur weil der Begriff sprechend und schön ist, sondern auch weil das mit ihm bezeichnete Konzept wichtig ist, benutze ich gern den Begriff der Zwischenleiblichkeit, eine Wortschöpfung, die wir Maurice Merleau-Ponty verdanken, *intercorporéité* im französischen Original. Zwischen-leiblich sind wir miteinander verbunden. Wir stimmen uns rasch und schnell, bevor wir überhaupt nachdenken, leiblich aufeinander ab. Die Sprache der Haltung, der Mimik, der physischen Reaktionen ist schneller als jede Reflexion. Wenn Merleau-Ponty sagt: „Durch meine Sprache und meinen Leib bin ich an andere gewöhnt“ (Merleau-Ponty 1984, S. 41)¹⁷, so will dieser Satz sehr genau gelesen und ernstgenommen werden: der Leib wird hier der Sprache gleichgesetzt, beide verbinden mich und andere von vornherein – das meint hier das Wort „gewöhnt“ –, ich bin durch beide mit anderen in einem artikulierten Geschehen, das also längst angefangen hat, bevor ich den Mund aufmache. Aufgabe der Psychotherapie bleibt es, die Leiter des artikulativen Ausdrucksvermögens hinauf- und hinabzusteigen, aus enaktiven Ausdrücken Worte werden zu lassen und ihnen im eigenen Leben einen Stellenwert geben oder einräumen, zuordnen zu können, wie auch umgekehrt es zulassen zu können, dass sich Lebensformen und Ausdrucksgehalte ganz leiblich-infralinguistisch artikulieren.

4. Schlussbemerkung

Abschliessend will ich in wenigen Worten auf den Anfang und die Frage nach dem Absolutismus der Wirklichkeit zurückkommen. «absolutus» heisst «losgelöst». Die absolute Wirklichkeit steht der artikulierten Wirklichkeit gegenüber. Psychotherapie, wie ich sie verstehe, löst Zusammenhänge auf und verbindet,

¹⁷ Merleau-Ponty M (1984): *Die Prosa der Welt*. München (Fink)

vernetzt Erfahrungen neu, die bewussten zuerst, die unbewussten desgleichen und schliesslich und sogar die nicht «seelisch» repräsentierten, leiblich gebundenen. Sie sucht den «Angriff auf Verbindungen», in den Worten W.R. Bions, zu erkennen und gleichzeitig abzuwehren, setzt auf Artikulation und schafft, wenn alles gut geht, die Voraussetzungen für eine Vermittlung zwischen verschiedenen Ausdrucksebenen und deren kreative Nutzbarmachung für das persönliche Leben. Sie beseitigt Hindernisse, befasst sich so mit dem Negativen. Daraus positiv Nutzen zu ziehen und das eigene Leben kreativ und konstruktiv zu leben, dies bleibt letztendlich dem Menschen, der sie in Anspruch genommen hat, überlassen.

**Alice Holzhey-Kunz: *Emotionale Wahrheit.*
Der philosophische Gehalt emotionaler Erfahrungen.
Schwabe Reflexe, Band 66, 2020, 199 Seiten**

Peter Widmer

Titel und Untertitel dieses sorgfältig gestalteten Buches stehen zueinander in einem Spannungsverhältnis, das sich als fruchtbar erweisen wird: Zunächst lässt «Emotionale Wahrheit» die Erwartung von psychologischen Ausführungen aufkommen, die beabsichtigen, die affektive Seite des Psychischen hervorzuheben. Solchen Vermutungen tritt der Hinweis auf die Philosophie, d.h. auf den «Gehalt emotionaler Erfahrungen» entgegen. Ein Feld eröffnet sich damit, in dem es darum geht, nicht bei der Beschreibung von unterschiedlichen Emotionen stehen zu bleiben, sondern diese philosophisch – das heisst hier: existenz-, daseins-, auch psychoanalytisch zu durchleuchten. Das ist nur im Kontext von Rationalität möglich, was sofort zur Frage führt, ob diese die Grundlage für die emotionale Wahrheit bildet. Anders gefragt: Ist das Emotionale ein Erlebnismodus des Intellekts? Die Autorin würde das nicht bejahen, da es zu kurz greifen würde. Schon der Hinweis, dass es nicht um Erleben, sondern um Erfahrungen geht, weist auf einen umfassenderen Ansatz hin, sich dem Verständnis dessen, was das Emotionale ist, anzunähern. Erst recht die Verknüpfung von Emotionalen mit Wahrheit besagt, dass es Alice Holzhey darum geht, ihm einen grundlegenden, einen existenzialen Status zu geben. Dass dies eine rationale Argumentation erfordert, darf somit nicht zum Urteil führen, das Affektive sei sekundär, eher schon lässt sich daraus ableiten, dass das Affektive dazu nötigt, ein sprachliches Netz zur Verfügung zu haben, das die Wucht und das Gefährliche des Emotionalen auffangen kann.

Damit sind wir bei der Angst, der im Buch eine herausragende Bedeutung zukommt. Schauen wir jedoch zunächst auf den Aufbau des Buches: Es ist in drei Teile gegliedert: Nach der Einleitung beginnen die Ausführungen mit Angst, Schuld und Scham als «drei Grunderfahrungen des Menschseins». Der mittlere Teil dreht sich wiederum um drei Begriffe, nämlich um Ekel, Neid und Verzweiflung als drei elementare Verneinungen des menschlichen Lebens; der abschließende Teil um Liebe, Vertrauen und Sympathie, zu denen die Autorin die Frage hinzufügt: «Wie viel Wahrheit erträgt der Mensch?» Diese Frage hat es in sich, denn einerseits weist sie darauf hin, dass Wahrheit mit Leiden, Entbehrung zu tun hat, wie dies ja aus früheren Arbeiten von Alice Holzhey hervorgeht; andererseits

stellt sich gleichsam von selbst ein Rückbezug zum Anfang des Buches ein, zur Angst, die als Begleiterin auftritt, wenn es darum geht, den «Judo-Kampf mit der Wahrheit» (Lacan) aufzunehmen.

Angst als Dreh- und Angelpunkt erweist sich als Knotenpunkt von archaischen Erfahrungen am Beginn des Lebens, von Konfrontationen mit dem Nichts und dem Abgründigen des menschlichen Lebens, von Aufdeckungen schuld- und schambehafteter Erinnerungen und Phantasien. Es ist weniger Heidegger, auf den sie sich in ihren Ausführungen beruft – manche Stellen zeigen eine Distanz zu *Sein und Zeit* – als vielmehr Kierkegaard, der ja explizit über Angst geschrieben hat.

Die Angst ist latent auch dann immer wieder spürbar, wenn man den Ausführungen der Autorin über andere Konzepte in den Teilen II und III folgt. Das liegt daran, dass sie wiederholt auf die Differenz zwischen Ontischem und Ontologischem hinweist. Ist das bei der Angst leicht nachvollziehbar, da unsere Sprache in der Terminologie einen Unterschied macht und Furcht von Angst unterscheidet, so wird man als Leser, der mit daseinsanalytischer Literatur nicht eng vertraut ist, überrascht, dass dieser Unterschied sich auch bei anderen Phänomenen nachweisen lässt, und dies mit hoher Relevanz. Als Beispiel sei der Ekel hervorgehoben, dem in der psychoanalytischen Literatur nicht die Bedeutung zugemessen wird wie in der Daseinsanalyse, vor allem aber: wie in der Existenzphilosophie. Sartres *La nausée / Der Ekel* dient als philosophischer Bezug zu den Erläuterungen der Autorin, die sich oft als hellhörige Therapeutin erweist und überzeugend die zwei Ebenen des Ekels zu unterscheiden weiss: der Ekel, ontisch aufgefasst, der einem Objekt gilt, von dem man sich abwendet, und der Ekel, ontologisch verfasst, der dem menschlichen Leben insgesamt gilt, seiner Unvollkommenheit, seinen Schwächen, ja sogar seiner Geschlechtlichkeit, die auch bei der Scham thematisiert wird, seiner Nichtigkeit, d.h. seinem Ausgesetztsein ins Nichts durch das substanzlose Für-sich des Bewusstseins. Hier, wie an hier unerwähnten Beispielen, zeigt sich wiederum die Verknüpfung mit der Wahrheit, mit ihrer ontologischen Dimension, zu deren Konfrontation die Daseins- respektive Existenzialanalyse, wie Alice Holzhey sie auffasst, ermutigt.

Als weiteres Beispiel sei der Neid erwähnt, in dem sie unterschiedliche Grade dieses Affekts aufzeigt. Der ontische Neid gilt dabei einem Objekt des Begehrens, präziser gesagt; einem vermeintlichen Objekt des Begehrens, oder auch einem Objekt eines vermeintlichen Begehrens, das sich als illusionär erweist, sobald das Gefälle zwischen dem, der ein beneidetes Objekt besitzt und dem anderen, der es auch haben möchte, nicht mehr besteht. Dabei bleibt die ontologische Ebene verdeckt, die einen anderen Menschen grundsätzlich als beneidenswert auffasst und dabei verkennt, dass jeder Mensch unvollkommen, deshalb wunschhaft ist. In ihrer eigenen Terminologie weist Alice Holzhey somit auf das hin, was z. B. bei Lacan einerseits Objekt des Begehrens – die ontische Dimension – andererseits Objekt Ursache des Begehrens – ontologisch gedacht – heisst.

Im dritten Teil zeigt sie, dass auch die Liebe nicht gefeit ist vor Doppelbödigkeit und Täuschungen. Obwohl Liebe, Vertrauen und Sympathie als positive Gefühle gelten, werden sie in ihrer Geltung bedroht, nicht nur durch Täuschungen, Lügen, sondern grundsätzlicher durch narzisstische Ansprüche, durch die Vorherrschaft des Geliebt-werden-Wollens, was in sich schon den Keim zu gravierenden Konflikten trägt. Hier knüpft Alice Holzhey nicht nur an Sartre und Binswanger an, wobei Heideggers fehlender Bezug auf die Liebe kritisiert wird, sondern auch an Freuds Psychoanalyse, und dies nicht zum einzigen Mal und jeweils überzeugend, was ja alles andere als selbstverständlich ist, wenn man an die Gräben denkt, die sich seit langem zwischen Daseins- und Psychoanalyse aufgetan haben und immer wieder durch beidseitige schlechte Lektüre aufrechterhalten werden.

Für mich ist das eines der grossen Verdienste dieses Buches: Bei aller Unterschiedlichkeit der Terminologie bietet es Hand zu gegenseitiger Verständigung, ja noch mehr: zu gegenseitiger Bereicherung. Die Psychoanalyse kann gewinnen, wenn sie sich vermehrt den Fragen nach dem Sein zuwendet, die zwar gelegentlich bei Freud aufscheinen und noch mehr bei Lacan, aber doch sekundär bleiben angesichts des Interesses und der Ausrichtung an den Objektbeziehungen und an der Sexualität, die auch die Fragen nach dem Sein beschlägt. Ein weiteres Verdienst geht aus der Art und Weise hervor, wie die Autorin einen eigenständigen

Weg gefunden hat, zwischen und mit Existenzial-, Daseins- und Psychoanalyse, den eigenen Erfahrungen und Überzeugungen vertrauend und dabei auch philosophische, sogar theologische Konzepte zu den psychologischen miteinbeziehend. Und – last but not least – finde ich das Buch verdienstvoll, weil es einen Weg bahnt zu einer Grundlegung von Analyse, heisse sie nun wie auch immer, die sich unter kritischer Verwendung auf Existenzial-, Daseins- und Psychoanalyse bezieht und dabei auch philosophische Richtungen und theologische Fragen nicht ausser Acht lässt. Eine solche Sicht, die sich nicht in Schulen einsperren lässt, aber sie auch nicht missachtet, wird auch Auswirkungen haben auf die analytische Tätigkeit, auf die Wahrnehmung von Patienten, die von der Autorin das Prädikat «besonders hellhörig» gerade dann bekommen, wenn sie anscheinend schwer gestört sind, weil sie sich im Dickicht von existenzialen Fragen verfangen haben.

Dass auf knapp 200 Seiten nicht alles gesagt werden kann und somit auch an den Rändern kritische Fragen möglich sind, versteht sich von selbst. So könnte man sich vorstellen, dass in einem vierten Teil die Beziehungen zwischen Analytiker und Patient vertieft dargestellt würden, oder dass in weiteren Ausführungen auf die Sprache reflektiert würde, die ermöglicht, sogar über seelische Dinge zu schreiben, die selbst nicht sprachlich sind – aber eigentlich sind solche Phantasien nicht eine Kritik, sondern drücken eher den Wunsch aus, dass man gerne noch mehr von solchen Büchern lesen möchte.

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
- MSc. Julian Hofmann,
Brüderhofweg 45, 8057 Zürich, 079 531 82 49,
julian.hofmann@uzh.ch
- Dr. phil. Alice Holzhey
Sonneggstr. 82, 8006 Zürich, 044 422 1117,
alice.holzhey@bluewin.ch
- Lic. phil. Doris Lier
Sonneggstr. 82, 8006 Zürich, 044 261 0345.,
doris.lier@bluewin.ch
- Dr. med. Christina Schlatter Gentina
Frauenpraxis, Sonneggstr. 55, 8006 Zürich, 044 362 5555,
christina.schlatter@hin.ch
- PD Dr. phil. Donata Schoeller
Köngengasse 2, 8001 Zürich, 078 383 6484,
schoeller@uni-koblenz.de
- Dr. sc. nat. Georg Schönbächler
Riedhofstr. 88, 8049 Zürich, 044 362 6481,
georg@vandecaab.ch

Präsidentin

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

Aktuarin und Quästorin

Lic. phil. Doris Lier
doris.lier@bluewin.ch

