

10



Max Peintner, Selbstbildnis 1984

Freiheit zum Bösen?

Helmut Holzhey

11

Das Thema ist verfänglich formuliert. „Freiheit zum Bösen“ könnte ja heißen: „Erlaubnis, Böses zu tun“ (‘ich bin so frei dich umzubringen’), womit auch immer diese Erlaubnis begründet würde. Der Ausdruck „Freiheit zum Bösen“ könnte also das Zugeständnis beinhalten, dass Böses zu tun, etwa unter bestimmten Umständen, moralisch gerechtfertigt wäre. So aber ist es nicht gemeint. In unserer Veranstaltungsreihe über das Verhältnis von Freiheit und menschlicher Natur geht es nicht, wenigstens nicht primär, um Ethik, d.h. um normative oder werttheoretische Überlegungen, sondern um eine anthropologische Fragestellung. In dieser Perspektive gelesen, ist die Titelfrage meines Vortrags etwa so auszudeuten: *Wenn* Freiheit – in welchem Sinne auch immer – zum Sein des Menschen gehört, gegebenenfalls sogar zur menschlichen Natur, schließt dann diese Freiheit auch die Möglichkeit ein, böse zu sein bzw. Böses zu tun? Man wird das angesichts der Fülle diesbezüglicher Erfahrungen (mit der bösen Mutter, dem bösen Nachbarn, den Schergen eines bösen politischen Systems usw.) spontan bejahen; wir sind doch keine Gutmenschen. Bei näherem Zusehen aber stellen sich hinsichtlich der Annahme, dass Freiheit auch immer Freiheit zum Bösen ist, zwei kritische Fragen. Die erste ergibt sich angesichts des gegenwärtigen Trends, die Diskussion und Lösung derartiger Probleme den Lebenswissenschaften, insbesondere der Neurobiologie zuzuweisen und damit dem Zweifel stattzugeben, ob denn anthropologisch und insbesondere in Bezug auf das Böse von Freiheit zu reden überhaupt noch Sinn macht. Wenn ein Mensch nach Meinung seines Umfeldes böse ist und Böses tut, dann drängt es sich gemäß einer heute weit verbreiteten Meinung und Praxis auf, dieses Böse auf seinen Charakter, seine Natur, sein Genom zurückzuführen und ihm statt Freiheit einen *Zwang* zuzuschreiben, dem er von Seiten dieser seiner Natur unterliegt, so aber die moralische Konnotation, die dem Bösen anhaftet, zu löschen und es als natürliches Phänomen, ggf. als Fehler oder Störung, zu erklären. – Eine zweite kritische Frage zur Verbindung von Freiheit und Bösem ergibt sich aber auch, wenn Freiheit posi-

- 12 tiv unterstellt und etwa in kantischer Tradition mit Autonomie, d.h. mit Selbstgesetzgebung oder Selbstbestimmung gleichgesetzt wird. Diese Frage lautet, ob denn eine als Selbstbestimmung des eigenen Willens verstandene Freiheit überhaupt böses Handeln einschließen kann. Gibt es eine *moralische* Norm, die es erlaubt, ja sogar fordert, wie Gutes so auch Böses zu tun?

Das Böse – gewählt oder erzwungen?

Dieser zweifache Zweifel am Sinn der Rede von einer Freiheit zum Bösen verweist zunächst einmal darauf, dass im Umgang mit dem Bösen eine tiefe Unsicherheit herrscht. Ich lasse es im Moment noch offen, was unter einem „bösen“ Menschen oder unter „bösem“ Handeln verstanden werden könnte. Statt aber das Problem nur in der strikten Alternative weiter zu verfolgen, dass das Böse *entweder* unserer Natur *oder* unserer Freiheit zuzurechnen ist, möchte ich dem Gedanken Raum geben, dass das Böse *zwischen* Natur und Freiheit vibriert. Ein eindrücklicher Beleg für dieses Vibrieren oder Oszillieren findet sich bei Immanuel Kant im ersten Stück seiner Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* von 1793, wo er sich zum ersten und zum letzten Mal innerhalb seines Opus ernsthaft mit dem Problem des Bösen befasst. Einen Eckpfeiler seiner Überlegungen bildet dabei die gedankliche Selbstverpflichtung, das Attribut „böse“ keinesfalls der *Natur* des Menschen zuzuschreiben, sondern nur einem Akt der Freiheit, weil sonst keine moralische oder strafrechtliche Zurechnung einer bösen Handlung möglich wäre. Das Böse geht demnach auf einen freien Akt zurück, nicht etwa auf einen natürlichen *Trieb*. Dieser freie Akt hat im Unterschied zur triebhaften Handlung den Charakter einer Wahl.

Bis zu diesem Punkt seiner Argumentation zieht Kant das Böse völlig eindeutig auf die Seite der menschlichen Freiheit und fügt es damit dem ethischen Diskurs ein, in dem zwischen gut und böse allem Anschein nach ein symmetrisches Verhältnis besteht. Ob ich guten oder bösen Grundsätzen folge – ich habe diese oder jene gewählt, und bei dieser Wahl scheint es keinen strukturellen Unterschied zu machen, ob ich mich fürs Gute oder fürs Böse entscheide.

Stellt man allerdings die Frage, worin die Wahl oder Annahme guter, worin die Wahl böser Grundsätze meines Wollens und Handelns *begründet* ist, tritt eine Asymmetrie zwischen gut und böse auf. Es fragt nämlich kein Mensch, warum A Gutes tut, es sei denn, man hegt etwa Zweifel gegenüber seinen wahren Absichten und spricht ihm damit letztlich ab, dass er wirklich Gutes tut oder tun will. Man fragt vielmehr, warum B Böses tut. Das Böse beunruhigt, auch wenn es einen nicht direkt bedroht. Die Frage nach der Begründung stellt sich angesichts des Umstandes, dass sich Menschen nicht nur möglicherweise, sondern tatsächlich gegen „das Gute“ entscheiden. Wir sagten es schon: Für das Individuum ist der gesuchte Grund ein subjektiver Akt der Freiheit. Muss man aber nicht vermuten, dass das Individuum bei seiner Wahl doch in irgendeiner Weise durch Natur *gesteuert* wird? Kant gibt dieser Vermutung nach, er selbst ist als Ethiker beunruhigt und tritt deshalb in eine „anthropologische Nachforschung“ in Bezug auf die menschliche Natur ein. Ist der Mensch als Mensch, seiner Gattung nach, gut oder böse? In seiner differenzierten Beantwortung dieser Frage gesteht er zu, dass der Mensch einen Hang zum Bösen hat, ein „böses Herz“, das heißt unfähig ist, sich das moralische Gesetz zum Grundsatz des eigenen Handelns zu machen. Es gibt drei Stufen dieses „bösen Herzens“: die Gebrechlichkeit, die Unlauterkeit und die Bösartigkeit oder Verderbtheit der menschlichen Natur. Vor allem die letztere Gestalt eines „bösen“ Herzens scheint die moralische Qualifizierbarkeit oder Zurechenbarkeit bösen Tuns in Frage zu stellen. Eine solche Entmoralisierung des Bösen muss jedoch mit allen zur Verfügung stehenden theoretischen Mitteln zu verhindern gesucht werden. Das lässt sich nur dadurch bewerkstelligen, dass der „Hang zum Bösen“ auf eine Tat zurückgeführt wird. Eine solche empirisch nicht belegbare „Tat vor jeder Tat“, der philosophisch reinterpretierte Sündenfall, ist im Interesse der Wahrung moralischer Verantwortlichkeit zu postulieren.

Kant nennt diesen „natürlichen“ und doch nicht natürlichen, weil menschentlich selbstverschuldeten Hang zum Bösen das *radikal* (wurzelhaft) Böse in der menschlichen Natur. Er verklammert so, allerdings auf äußerst angestrengte

- 14 Weise, den Ursprung des Bösen in der menschlichen Freiheit mit seinem Ursprung in der menschlichen Natur: „so ist im Menschen ein natürlicher Hang zum Bösen; und dieser Hang selber ... ist moralisch böse“. Diese Verknüpfung drängt sich wohl auf, lässt aber die Frage nach dem Ursprung des Bösen letztlich offen. Er „bleibt uns unerforschlich“. Die ursprüngliche Anlage des Menschen ist eine zum Guten, und „für uns ist ... kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne“.

Was heißt es, böse zu sein oder böse zu handeln?

Wenn wir bis zu dieser Aporie gelangt sind, dann offensichtlich auf der Spur einer mehr oder weniger bestimmten Vorstellung von dem, was unter „böse“ zu verstehen ist. Um aber weiter in die Thematik eindringen zu können, ist es wohl erforderlich, eine Bedeutungsanalyse und Begriffsbestimmung vorzunehmen und damit zu klären, was mit dem Bösen gemeint ist, zu dem wir als Menschen möglicherweise frei sind. Nun stellen sich allerdings jedem Versuch, das Böse zu definieren oder es mindestens gedanklich zu umkreisen, eigentümliche Schwierigkeiten in den Weg. Schon die Rede von dem Bösen kann bei einem sprachbewussten, also sprachkritischen Intellektuellen von heute nur Kopfschütteln auslösen. Eine Formulierung wie *Das sogenannte Böse* wäre doch das Mindeste, was man erwarten könnte. Und beileibe nicht bloß, um sich auf Konrad Lorenz' Aggressionstheorie¹ festzulegen.

Welche Bedeutung hat das Wort „böse“? Wem oder was schreiben wir das Prädikat, böse zu sein, zu? Vorzugsweise, scheint mir, bietet sich als Äquivalent für „böse“ das Wort „zerstörerisch“ an. So schon bei Leibniz²: „Ein böser Mensch (un mauvais homme) gefällt sich darin, Leiden zu bereiten und zu zerstören (à faire souffrir et à détruire); und er findet nur allzuvielen Gelegenheiten dazu.“ Aus dem moralischen Übel erwachsen nach der Überzeugung des Philosophen physische Übel. Leibniz kennt drei Sorten des Übels (mal, malum): das metaphysische, physische und moralische. Das metaphysische Übel besteht im Seinsmangel oder in der Unvollkommenheit; das physische im Leiden; das moralische in der Sünde

bzw. Schuld³. Wir beziehen heute den Ausdruck „böse“ wie selbstverständlich auf die dritte Art von Übeln, ordnen ihn also dem ethischen Diskurs ein. Auch Leibniz hat böses *Tun*, nicht physische oder metaphysische Defekte der Schöpfung, vor Augen. Und Kant schärft ein, dass das Böse nicht einfach als ein Übel unter anderen einzustufen ist. Thematisieren wir das Böse als ein Übel, wie es immer noch in vielen Publikationen geschieht, und nivellieren so die Differenz zwischen einem Übel und dem Bösen, dann hegen wir das Böse im Garten eines rationalen Diskurses ein. Für Kant kann „böse“ nicht eine Sache, sondern nur die Art des Handelns und „mithin die handelnde Person selbst“ genannt werden. So klärend das ist – man muss auch auf die andere Seite dieser Aufklärung hinweisen: Das moralische Übel büßt damit jede ontologische Relevanz ein, die Seins- oder natürliche Ordnung ist durch es nicht mehr betroffen oder gar gefährdet. Umgekehrt sind Schmerz und Tod ethisch – und das heißt für den geistigen Menschen, den Menschen als Vernunftwesen – uninteressant. Kant erinnert an den Stoiker, „der in den heftigsten Gichtschmerzen ausrief: Schmerz, du magst mich noch so sehr foltern, ich werde doch nie gestehen, dass du etwas Böses (kakon, malum) seist! er hatte doch recht. Ein Übel war es, das fühlte er, und das verriet sein Geschrei; aber dass ihm dadurch ein Böses anhing, hatte er gar nicht Ursache einzuräumen; denn der Schmerz verringert den Wert seiner Person nicht im mindesten, sondern nur den Wert seines Zustandes. Eine einzige Lüge, deren er sich bewusst gewesen wäre, hätte seinen Mut niederschlagen müssen...“⁴. Bei allen inhaltlichen Einwänden, die man haben wird, macht es Kant überzeugend, dass wir das Böse nicht in die Klasse der Übel im gewöhnlichen Sinne des Wortes einreihen, also davon Abstand nehmen sollten, natürliche Erscheinungen, zum Beispiel einen Tumor, böse oder bösartig zu nennen, und uns darauf beschränken, das Prädikat „böse“ nur auf Wille, Absicht und Handeln, in Grenzfällen auch auf eine (handelnde) Person bzw. ihren Charakter und auf ein politisches System zu applizieren. Das bedeutet: *Wir grenzen den Gebrauch des Wortes „böse“ wohl am besten auf die in zerstörerischer Absicht erfolgende Zufügung von Leid ein.* Die Absicht muss dem Täter oder dem Opfer nicht offenkundig sein, sie kann

16

dem handelnden Menschen nicht bewusst sein oder sich hinter einer guten Absicht verbergen, sie kann auch im Rücken des Täters wirksam sein, indem sie ihm „von oben“, etwa in einem terroristischen Regime, vorgegeben wird.

Für Kant besteht das „radikal Böse“ darin, dass der Mensch die „sittliche Ordnung“ verkehrt, nämlich die Befolgung des moralischen Gesetzes der *Selbstliebe* unterordnet. Nicht die Selbstliebe als solche macht jedoch das moralische Böse aus, sondern ihre positive *Bewertung*, mit der ihr – gegenüber und statt der Unterwerfung unter das moralische Gesetz, sprich den kategorischen Imperativ – der Vorzug gegeben wird. Im Kern des moralischen Freiheitsgebrauchs tritt bei Kant, so fasse ich zusammen, ein Störfaktor auf, ein *diabolos*, der eine Verkehrung der sittlichen Ordnung bewirkt bzw. darstellt. In seiner Unergründlichkeit ist er Indiz eines Risses, der auch den Versuch einer moralischen Letztbegründung autonomen Menschseins durchzieht. Vor einer letzten Konsequenz scheut Kant – und nicht er allein – allerdings zurück: Er schließt das *Teuflische* aus dem philosophischen Diskurs aus. Der Grund des Moralisch-Bösen kann für ihn nicht in einer „gleichsam *boshaften Vernunft*“, einem „schlechthin bösen Willen“ gesucht werden, weil damit „der Widerstreit gegen das Gesetz selbst zur Triebfeder ... erhoben und so das Subjekt zu einem *teuflischen Wesen* gemacht werden würde“, was auf den Menschen nicht anwendbar sei. In verwandter Intention behauptet noch Jaspers (1932): „Das Teuflische wäre als das Wiergöttliche selbst von einer Größe, die im Dasein nicht wirklich sein kann. *Die gewöhnliche Form* des Bösen“ – und das heisst für unseren Zusammenhang: die rational angehbare Form des Bösen – „ist, dass das Gute gewollt wird, aber unter der Bedingung, dass es dem Eigendasein dient“⁵. Aber gerade dieses Teuflische ist die Erscheinungsform des Bösen im 20. Jahrhundert, des Holocaust, der stalinistischen Massenmorde, der Exzesse mittel- und südamerikanischer Diktatoren, der Verbrechen im jugoslawischen Krieg usw. usw.

Die theosophisch-metaphysische Vergewisserung des Bösen

Im Rückblick auf die Position Kants wird man wohl sagen müssen, dass es bei

ihm in der Schwebe bleibt, ob sich die Rede von einer *Freiheit* zum Bösen überhaupt halten, das heißt, vernünftig begründen lässt; denn zu schwach ist seine Argumentation bei der Auslegung des Diktums, der Mensch sei von Natur aus böse. Klipp und klar behauptet hingegen Schelling 1809, dass „der reale und lebendige Begriff“ der Freiheit beinhalte, Freiheit als „ein Vermögen des Guten und des Bösen“ zu begreifen. Doch steht diese Aussage nicht mehr in einem ethischen oder anthropologischen Zusammenhang, sie hat vielmehr einen metaphysischen Sinn. Das besagt: Schelling bescheidet sich nicht bei der Feststellung unserer Unwissenheit über den Grund der Wahl böser Maximen, sondern sucht diesen Grund mittels theosophischer Spekulation im uranfänglichen Geschehen der Selbstoffenbarung Gottes. Auch für ihn besteht das Böse in der „Erhebung des Eigenwillens“ bzw. in der „Umkehrung der Prinzipien“⁶, sodass der partikuläre oder besondere Wille dem allgemeinen oder Universalwillen *vorgeordnet* wird. Diese Verkehrung setzt nun Schelling allerdings nicht mehr als grundlose Tat eines unmoralisch handelnden Menschen an. Er denkt der Verkehrung vielmehr ihren Grund zu, indem er sie in einem über den Menschen hinausgreifenden, wenn auch im Menschen auf seine Spitze getriebenen innergöttlichen Geschehen vorgebildet findet. Gut und Böse sind in Gott begründet. Das Böse tritt mit dem *Menschen* in der ursprünglichen Schöpfung auf. Die Entscheidung für gut oder böse hat ihren Grund in der intelligiblen Tat, mit der der Mensch vorzeitig zum Menschen wird. Dass das Böse der menschlichen Tat zugerechnet wird, bedeutet bei *Schelling*,

- 1) dass es nicht menschlicher Sinnlichkeit, dem Trieb, der Begierde, sondern (wie schon bei Kant) seiner *Vernunft*, seinem Geist entstammt;
 - 2) dass es nicht in der menschlichen ‚Natur‘ seinen Ursprung hat, wiewohl die menschliche Natur im theosophischen Sinne in die Verkehrung der Prinzipien involviert ist;
 - 3) dass es als selbstische Erhebung des Eigenwillens zum herrschenden dem Werdeprozess Gottes eingeschrieben werden kann.
- Was ist der Gewinn dieser theosophischen Spekulation? Schelling steht für

17

- 18 einen Diskurs ein, in dem die Freiheit zum Bösen gleichursprünglich wie die Freiheit zum Guten ist, nicht erst dieser in einer immer vergeblichen Bemühung abgerungen werden muss. Geistig begriffen ist das Böse eine reelle Macht, die einen destruktiven Willen, der in der Schöpfung unterworfen war, immer wieder schrankenlos zu machen droht. Gegen die These gerichtet, dass das Böse nur eine Privation (Beraubung) des Guten sei, bemerkt er: „Der Teufel nach der christlichen [d.h. richtigen] Ansicht war nicht die limitierteste Kreatur, sondern vielmehr die illimitierteste“.

Umgang mit der Freiheit zum Bösen

Bietet die These von der Freiheit zum Bösen auch einen Anknüpfungspunkt für Versuche einer „Sinnfindung“ angesichts der Einbrüche des Bösen? Es gibt Erfahrungen, die schlechthin überwältigend sind, blankes Entsetzen auslösen, nicht verarbeitbar sind. Das „Teuflische“, das wir in solchen Fällen am Werk sehen, ist vormodern in der Gestalt des Teufels personifiziert worden – darin zugleich repräsentiert und gebannt. Personifizierung und Symbolisierung sind Ansätze zu einem verstehend-bewältigenden Umgang mit dem Überwältigenden. Die philosophische Theorie, zum Teil auf ihnen aufbauend, versucht den Prozess der Bewältigung weiterzutreiben.

Sie stößt hierbei auf die Schwierigkeit, ihrem Gegenstand, dem Bösen, in eigentümlicher Art nicht gewachsen zu sein. Und zwar zum einen in formaler Hinsicht, als Theorie, indem allein schon die theoretische Form des Zugangs als solche den Diskurs des Bösen begrenzt, weil Theorie selbst dank der ihr eigenen Ordnung „gut“ ist. Zum anderen in inhaltlich-begrifflicher Hinsicht, sodass sie das Böse entweder systematisch (zu einer bloßen Privation des Guten) herabsetzen, schwächen, verharmlosen muss oder an seiner „Wirklichkeit“ scheitert. Das Letztere passiert den Theodizeen des 18. Jahrhunderts; es widerfährt aber auch der Kantischen Ethik, indem der Zugriff auf das Böse ihre eigenen Voraussetzungen untergräbt. Die anfangs gestellte zweite kritische Frage, ob denn eine als Selbstbestimmung des eigenen Willens verstandene Freiheit überhaupt böses

Handeln einschließen kann, ist zu verneinen. Das macht aber nicht dem Bösen den Garaus, sondern der ausschließlichen Ausrichtung der Ethik auf den guten Willen.

Als Konsequenz dieser und anderer philosophisch-theoretischer Erfahrungen mit dem Bösen könnte sich sein theoretischer Ausschluss mit Hilfe sprachkritischer, biologischer oder gesellschaftstheoretischer Problemreduktionen aufdrängen. Das hieße zuletzt, dem anfangs angeführten Zweifel nachzugeben, ob denn anthropologisch und insbesondere in Bezug auf das Böse von Freiheit zu reden überhaupt noch Sinn macht. Ich halte das nicht für verantwortbar. Eine Verdrängung des Bösen aus unserer Wahrnehmung kann nur, mythologisch gesprochen, seinen neuerlichen Einbruch befördern – mit umso schrecklicheren Folgen, je unerkannter es dank unserer künstlich erzeugten Naivität aufzutreten vermag. Die in Europa weitverbreitete Hilflosigkeit angesichts der Greuel und Schrecken des Krieges in Jugoslawien war auch eine Folge dieser Verdrängung und ein Menetekel zugleich. Gewiss kann Philosophie in solchen Erfahrungen nicht „trösten“, das heißt keine Perspektive vorgeben, in der die Geschichte des Bösen und des Leidens beendet wäre. Aber sie kann und muss mehr sein als bloße Kritik vorliegender Frage- und Antwortversuche, sie muss die Freiheit zum Bösen postulieren. Die philosophische Frage nach dem Bösen ist mindestens offen zu halten. Das bedeutet nicht nur, sie trotz der eklatanten Schwierigkeiten weiter zu verfolgen, sondern vor allem auch, sie gegen exklusive Behandlungsansprüche zu behaupten. Solche begegnen innerhalb der Philosophie heute seitens der Ethik, in der, wenn überhaupt, das Böse als *ihr* Problem behandelt und monopolisiert wird. Dabei erweisen sich ethische Diskurse, ob sie nun auf Pflichten, Interessen oder Verantwortung für Handlungsfolgen bauen, strukturell als überfordert, wo sie sich diesem Thema stellen. Die „Macht des Bösen“ durchkreuzt den guten Willen, das gute Leben, den guten Menschen. Ethik kann sogar wider Willen „die Stätte der Vergehen, der Frevel und der Verfehlungen“ werden, etwa in Gestalt der Rechtfertigung des Terrors²; gewissermaßen selbst ein Opfer des Bösen. Die Möglichkeit zum Bösen ist nicht ethisch, ja überhaupt nicht ratio-

20 nal abzuarbeiten, sie liegt im Rücken unserer Vernunft, indem diese selbst in die Strittigkeit von gut und böse gestellt ist. Paradox genug: Die Anerkennung des Bösen als Moment „Gottes“ scheint jene Alternative zu seiner erfolglosen Unterdrückung im Namen der Vernunft, scheint jenes gelebte Bewusstsein selbst zu sein, mit dem allein die „verderblichen Wirkungen“ des Bösen eingegrenzt werden können, um ihm, wo es für den Menschen „unerträglich“ wird, entschlossen Widerstand zu leisten⁸.

Kurzfassung des Forums-Vortrags vom 7. Dezember 2006.

- 1 Konrad Lorenz: *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien 1963, München: dtv, 1974.
- 2 G. W. Leibniz: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, I n.26. *Die philosophischen Schriften*, hg. von C. J. Gerhardt (GP), VI, 118; in der Übersetzung von A. Buchenau, Hamburg 1968, S.113f.
- 3 *Théodicée*, I n.21. GP VI, 115.
- 4 Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), Akad.-Ausg. V, 59f.
- 5 Karl Jaspers: *Philosophie. II: Existenzhellung* (1932), Berlin u.a. 1956, S. 172.
- 6 F. W. J. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), zitiert nach der Ausgabe von Horst Fuhrmans, Stuttgart: reclam, 1983, S. 79f.
- 7 Julien Freund: Die doppelte Ethik, in: *Neue Hefte für Philosophie*, Heft 21 (1982) S. 19.
- 8 G.Bataille: *L'Erotisme*, Paris 1957, p. 206.

Die Vernunft des Leibes – oder: wenn nur noch der kranke Körper von der Freiheit träumen kann

Joachim Küchenhoff

21

Einleitung

In der Dankesrede, die Jacques Derrida anlässlich der Verleihung des T.W.Adorno - Preises in Frankfurt 2001 gehalten hat, beschäftigt sich der Geehrte einleitend mit dem Traum und stellt die Frage, ob der Träumende von seinem Traum sprechen könnte, ohne aufzuwachen. Der Philosoph, so meint Derrida, antworte auf diese Frage mit einem unerschütterlichen „nein“. Der Psychoanalytiker, ebenso wie der Dichter, der Maler usw. würden nicht ‚nein‘ sagen, sondern ‚ja, vielleicht, manchmal‘. Derrida stellt die eigenartige Frage, weil es ihm – mit Adorno – um das Paradoxon der Möglichkeit des Unmöglichen geht. „Des Traums sich entschlagen, ohne ihn zu verraten, das ist es, was es (zu erreichen) gilt: aufwachen, das Wachen und die Wachsamkeit pflegen, ohne die Bedeutung eines Traumes ausser Acht zu lassen..., das bedenken, was der Traum zu denken gibt, vor allem dort, wo er uns die Möglichkeit des Unmöglichen zu denken gibt.“¹

„Wenn nur noch der kranke Körper von der Freiheit träumt...“, der ungewöhnliche Titel soll diese Möglichkeit des Unmöglichen aufgreifen. Macht es Sinn, in dem Derrida-Zitat an die Stelle der Wachheit die Gesundheit und an die Stelle des Traums die Krankheit zu setzen? Dann klingt es so: „Der Krankheit sich entschlagen, ohne sie zu verraten, das ist es, worum es geht: Gesundwerden, das Gesunden und die Gesundheit pflegen, ohne die Bedeutung einer Krankheit ausser Acht zu lassen..., das bedenken, was der Körper zu denken gibt, vor allem dort, wo er uns die Möglichkeit des Unmöglichen zu denken gibt.“ Trägt, das soll die Ausgangsfrage sein, Krankheit zur Freiheit bei, indem Krankheit auch die Möglichkeit des Unmöglichen zu denken erlaubt?

Freiheit und Krankheit zusammen zu denken, ist, in diesem positiven Sinn verstanden, kontraintuitiv. Krankheit ist allenfalls negativ auf Freiheit bezogen; die üblichen Definitionen von Krankheit betonen das Leiden, die Defizienz, den Mangel in der Krankheit, kurz und gut: die Einschränkung, die doch immer als

22 Einschränkung von Freiheit imponiert. Für die Rechtswissenschaft ist „Krankheit (ist) ein regelwidriger körperlicher, geistiger oder seelischer Zustand, der Arbeitsunfähigkeit oder Behandlung oder beides nötig macht“. So lautet die Formulierung eines Urteils des deutschen Bundessozialgerichts, die sich in ihrer lakonischen Schlichtheit durchgesetzt zu haben scheint. (Urteil des BSG vom 16.05.1972, 9RV 556/71) Die Negativdefinition von Krankheit deckt sich mit dem Alltagsverständnis von Krankheit als Verlust oder Einschränkung der Freiheit. Gegenläufig dazu soll der Zusammenhang von Krankheit und Freiheit thematisch werden und Krankheit als Möglichkeit, die Möglichkeit des Unmöglichen zu denken, zu verstehen versucht werden. Dazu werden erst die Leibphilosophie Nietzsches rekonstruiert und dann Alexander Mitscherlichs Pionierarbeiten in der psychoanalytischen Psychosomatik gewürdigt.

1. Freiheit durch die Krankheit bei Nietzsche: eine Umwertung der Bewertungen

Um Nietzsches Leibphilosophie in die Lebens- und Werkgeschichte besser einordnen zu können, sind ein paar Vorbemerkungen zu seinem Befinden, auf das er in der Andeutung einer Leibphilosophie reagiert hat, lohnend. Nietzsche hatte schon früh unter einschränkenden Krankheitsbeschwerden zu leiden. Seit spätestens dem 9. Lebensjahr quälte ihn Migräne, ausserdem war er seit früher Kindheit stark kurzsichtig, dem Fünfjährigen wird eine Myopie des rechten Auges von 6 Dpt attestiert; ab dem 30. Lebensjahr war er auf dem rechten Auge fast völlig erblindet. 1868 wurde er Professor in Basel, ab 1873 wurde er immer häufiger von Kopfschmerz-Anfällen geplagt, die ihn zu einer Unterbrechung seiner Lehrtätigkeit nötigten. Hinzu kamen ein chronisch überreizter Magen und ein schweres Augenleiden. Im Herbst 1876 ließ er sich wegen seiner Leiden für zwei Semester beurlauben. Als die Beschwerden an Heftigkeit und Häufigkeit zunahmen, musste Nietzsche am 2. Mai 1879 sein Entlassungsgesuch einreichen. Diese Krisenzeit ist zugleich die Zeit, in der Nietzsche sich von Wagner löst; er schreibt in den Jahren zwischen 1878 und 1880 die Texte, die als „Menschliches. Allzu Menschliches. Ein Buch für freie Geister“ erscheinen. In der Tat löst er sich mit

diesem Buch von der philosophischen Tradition, wird aphoristisch in der Darstellung und entwickelt den ihm eigentümlichen polemisch-kritischen Stil.

Fast ein Jahrzehnt später reflektiert Nietzsche die Krisenzeit rund um die Entstehung von „Menschliches. Allzu Menschliches“ in seiner Schrift „Ecce Homo“, die erst 1908, acht Jahre nach seinem Tod, veröffentlicht wird. Und er nimmt den Zusammenhang von Krankheit und seiner intellektuellen Entwicklung, der wachsenden Eigenständigkeit sehr ernst.

„Hier kam mir, auf eine Weise, die ich nicht genug bewundern kann, und gerade zur rechten Zeit jene schlimme Erbschaft von Seiten meines Vaters her zu Hülfe, - im Grunde eine Vorbestimmung zu einem frühen Tode. Die Krankheit löste mich langsam heraus: sie ersparte mir jeden Bruch, jeden gewalthätigen und anstössigen Schritt. Ich habe kein Wohlwollen damals eingebüsst und viel noch hinzugewonnen. Die Krankheit gab mir insgleichen ein Recht zu einer vollkommenen Umkehr aller meiner Gewohnheiten; sie erlaubte, sie gebot mir Vergessen; sie beschenkte mich mit der Nöthigung zum Stillliegen, zum Müsiggang, zum Warten und Geduldigsein ... Aber das heisst ja denken! ... Meine Augen allein machten ein Ende mit aller Bücherwürmerei, auf deutsch: Philologie: ich war vom "Buch" erlöst, ich las jahrelang Nichts mehr - die grösste Wohlthat, die ich mir je erwiesen habe! - Jenes unterste Selbst, gleichsam verschüttet, gleichsam still geworden unter einem beständigen Hören-Müssen auf andre Selbste (- und das heisst ja lesen!) erwachte langsam, schüchtern, zweifelhaft, - aber endlich redete es wieder. Nie habe ich so viel Glück an mir gehabt, als in den kränksten und schmerzhaftesten Zeiten meines Lebens: man hat nur die "Morgenröthe" oder etwa den "Wanderer und seinen Schatten" sich anzusehn, um zu begreifen, was diese "Rückkehr zu mir" war: eine höchste Art von Genesung selbst! ... Die andre folgte bloss daraus.“²³

Es ist ein bemerkenswertes Zitat; Nietzsche fasst zusammen, was die Krankheit bewirkt: Distanzierung, eine Ablösung von den Gewohnheiten; Umkehr und Vergessen; Geduld, um Veränderungen und Erneuerungen abwarten zu können; Eigenständigkeit, die beschrieben wird als Ablösung von der Identifikation mit

24 Fremdmeinungen und von Anpassungsvorgängen; Selbstfindung, die als ‚Rückkehr zu mir‘ beschrieben wird.

Nietzsche benutzt einen überraschenden, gleichwohl emphatischen Begriff des Denkens: Denken ist nicht gleichzusetzen mit der Rezeption von Meinungen, auch nicht mit Aktivität und Anstrengung, sondern ist umgekehrt gebunden an den Freiraum, den Müsiggang, mit D.W.Winnicott könnten wir sagen: den Möglichkeitsraum⁴ wirklicher Kreativität. „endlich redete es wieder“ – grammatikalisch ist das „es“ bezogen auf das unterste Selbst, es steht nicht ein „ich“ als Platzhalter dieses Selbst, sondern ein „Es“.⁵ Krankheit erlaubt es, das unterste Selbst durch den Stillstand und Müsiggang zu mobilisieren. Krankheit ist der Ermöglichungsgrund von Erfahrung – das ist der „es“-Aspekt der Krankheit. Andererseits aber wird die Krankheit auch zum Subjekt der Aussagesätze: sie löst den Kranken heraus, sie erlaubt, sie gebietet, sie denkt. Diese Formulierungen könnten nahelegen, dass „die Krankheit“ zu einem – grösseren – Subjekt hypostasiert wird. Die Funktion der Krankheit, das Gegebene, die Gewohnheiten etc. in Frage zu stellen, wird dann zu einem alternativen Prinzip der Vernunft verdinglicht. So könnte eine all zu einfache Umkehrung der Verhältnisse in das Zitat hineingelesen werden, ein Zerrbild der Positivierung, im Sinne einer Idealisierung des Erschreckenden und Leidvollen, dem Abwehrvorgang einer Verkehrung ins Gegenteil gleichkommend.

2. Mitscherlichs Ansatz

Alexander Mitscherlich hat sich der zur Diskussion stehenden Frage in seinem Buch „Krankheit als Konflikt“ gewidmet. Das erste Kapitel trägt den Titel „Über etablierte Unfreiheiten im Denken der unbewussten Freiheit“ und den Untertitel: „Die wechselseitige Beeinflussung des Freiheits- und Krankheitsbegriffs in einer anthropologischen Heilkunde“.⁶

„Freiheit wirkt – potentiell zumindest – überall dort mit, wo Motivationen in physiologische Prozesse übergehen.“ (Mitscherlich 1983 a, S.10) Dieser Kernsatz der Arbeit will verstanden werden. Am leichtesten gelingt dies, wenn er von hin-

ten nach vorn gelesen wird: Wenn wir physiologische Prozesse so auffassen können, dass sich in ihnen eine Motivation äussert, dann kommen wir potentiell in den Bereich der Freiheit, weil wir verdeckte Möglichkeiten des Subjektes hören können. Auf diese Weise könnte also die Pathophysiologie eines Krankheitsgeschehens sich in Sinn und Verstehen überführen lassen; es sei einmal dahin gestellt, ob wir von einer Rückführung oder Überführung, von einer Konstruktion oder einer Rekonstruktion reden wollen.

Mitscherlich will aber mehr sagen; der Satz ist von der Seite des erkrankenden Subjektes aus formuliert. Und dieses verfügt über die Möglichkeit, „biologisches Naturgeschehen in Richtung eines Ausdrucksverhaltens zu nutzen.“ (a.a.O., S.12) Entscheidungen, so betont er, werden nicht nur von einem Ichbewusstsein getroffen, sondern auch von einer unbewussten Subjektivität: „Freiheit kann sich ... darin äussern, dass ein aus seelischen unbewussten Bereichen kommendes und dort motiviertes Geschehen in der Entscheidung eine rationale bewusste Wahlfreiheit und ihren Entschluss überrennt und dass in dieser Äusserung die Wahrheit steckt. Es steht also u. U. eine Freiheit gegen eine andere.“ (a.a.O. S.18/19) Die Schlussfolgerung liegt nahe: „Freiheit gehört eben nicht nur zur Ausstattung des intellektuellen Apparates des Menschen. Sondern sie gehört zum Ganzen seiner Existenz.“ (a.a.O., S.19)

Mitscherlich benennt die für die psychoanalytische Psychosomatik wichtigen Dimensionen: Es geht um Krankheitsgeschehen als ein motiviertes Geschehen, um die Möglichkeit zum Ausdruck, also zur sinnhaften Prägung eines Naturgeschehens in der Krankheit, und es geht um eine nicht-bewusste, die Intentionalität des Bewusstseins übersteigende oder hintergehende Äusserungsform, die Mitscherlich ein existentielles Anliegen nennt. Dazu gehört, dass Freiheitsäusserungen nicht nur im Handeln der Willkürmotorik statthaben, sondern auch in vegetativen Regulationsänderungen wie Mitscherlich betont (a.a.O., S.18). Aber auch hier scheint ein zweites, ein unbewusstes Subjekt, hypostasiert zu werden, das prinzipiell dem bewussten gleichartig ist, das also auch seine Freiheitsmomente hat. Dieser Ansatz verkürzt die Freiheitsproblematik, indem

26 zwei Willens- oder Handlungszentren als nebeneinander wirkend angenommen werden. Wiederum findet, was schon bei Nietzsche als Risiko aufgetreten war, eine Verdinglichung des Willensträgers statt. War es bei Nietzsche der Leib, der zu einem überlegenen Subjekt geworden ist, so ist es hier die unbewusste Motivation. Mit der Annahme einer höheren Vernunft wird aber keine philosophisch überzeugende Lösung gefunden.

Dabei hatte Mitscherlich in seinen Vorlesungen über Psychosomatik das Anliegen psychoanalytischer Psychosomatik so zusammengefasst: „Es könnte so sein, als ob Krankheiten, die vielen Krankheiten ein Angebot wären, sich verständlich zu machen.“⁷ Es mag wie eine Nuance erscheinen – aber sie scheint mir wesentlich: ein Angebot, sich verständlich zu machen. Nehmen wir diese Formel ernst, dann braucht es das Verstehen des Anderen, um ein Verständnis zu entwickeln. Dann ist Krankheit selbst nicht ein Sinnträger, sondern ein Angebot, Voraussetzung dafür, etwas verstehen zu wollen. Eben eine Möglichkeit – nicht mehr. Und zwar eine Möglichkeit, die sich andeutet, die aber dem Bewusstsein nicht greifbar, unmöglich erscheint.

3. Bieris Freiheitsbegriff

Für eine Vielstimmigkeit der Freiheit beanspruchende Subjekte ist bei Peter Bieri kein Platz. Wenn er von Freiheit spricht, geht es ihm um die Willensfreiheit, also um die Freiheit des bewussten Ichs, ohne die Annahme weiterer Instanzen. Das mag einem Psychoanalytiker, so scheint es zunächst, nicht gefallen; und doch, so stellt sich bei der Lektüre von Bieris „Handwerk der Freiheit“⁸ heraus, ist das Buch sehr stark auf psychoanalytische Erkenntnisse bezogen und mit ihnen sehr gut zusammen zu denken. In der Tat betont Bieri in den Fussnoten, dass Freud einer der Autoren gewesen sei, der ihm bei der Idee des angeeigneten Willens (die ich gleich darstellen werde) Pate gestanden habe (Bieri 2003, S.445).

Bieri betont und weist nach, dass Freiheit, als Willensfreiheit gedacht, nicht an die Voraussetzung der Bedingungslosigkeit oder Unbedingtheit gekoppelt sein kann, sondern ganz im Gegenteil: die Freiheit des Willens bildet sich in einem

Selbstverständigungs- und Selbsterkenntnisprozess, der es ermöglicht, die Bedingtheiten einzuschätzen, denen das Subjekt unterliegt. „So gesehen ist Selbsterkenntnis ein Mass für Willensfreiheit“, mit anderen Worten gilt, „dass ein freier Wille ein Wille ist, den ich mir zurechnen kann.“(397) Die Willensfreiheit entsteht aus der Einschätzung und Anerkennung meiner Bedingtheiten. Freiheit hat zur Voraussetzung die Abstandnahme zu sich selbst, die es ermöglicht, sich selbst in seinen Bedingtheiten zu sehen, auch in der Kontinuität einer Lebensgeschichte zu situieren. Bedingtheiten anzueignen und sie anzuerkennen und aus ihnen Konsequenzen zu ziehen, das ist bei Bieri der Ausdruck der Willensfreiheit. Selbständig ist ein Wille dann, wenn er ein angeeigneter Wille ist. Wenn einem das gelingt, seiner Bedingtheiten innezuwerden, die Einflüsse, denen der eigene Lebensvollzug unterliegt, zu erkennen, und daraus Konsequenzen zu ziehen, dann kann „leidenschaftliche Freiheit“ die Folge sein, ein alternativloses Wollen. Dem Analytiker gefällt natürlich der Satz, der durchaus in der Linie der Argumentation notwendig und stimmig ist: „Die Freiheit des Willens... liegt in der Grösse der Phantasie und der Selbsterkenntnis.“(70)

Bieri geht also einen entscheidenden Schritt weiter als Mitscherlich, er nimmt die Einschränkungen nicht positiv, als Äusserungsformen einer verborgenen Freiheit, aber er sagt, dass die Einschränkungen selbstverständlich sind, dass sie zur Voraussetzung der Freiheit, nicht zu ihrer Behinderung werden – dann und nur dann allerdings, wenn sie in Selbsterkenntnis und Phantasie einmünden. Für das Verhältnis von Krankheit und Freiheit gilt dann: Wenn Krankheit es vermag, die eigenen Bedingtheiten freizulegen, und zwar so, dass durch die Krankheit Selbsterkenntnis erweitert werden kann – nur also, wenn dieser emanzipatorische Schritt vollziehbar ist, können wir Krankheit in ein positives Verhältnis zur Freiheit stellen. Krankheit ist also nicht Äusserungsform der Freiheit, sondern weist auf die Möglichkeiten von Freiheit. Eine Konzeption von Negativität ist nötig, die es erlaubt, Krankheit nicht negativ zu formulieren, sondern als Negation zu verstehen.

28 4. Konzept der Negativität

Michael Theunissen hat die grundlegende Zweideutigkeit der Negativität (1983)⁹ herausgehoben. Theunissen definiert das Negative mit Hilfe von zwei Gegenbegriffen. Der eine Gegenbegriff zum lateinischen Wort *negare* ist das lateinische Verb *ponere*, verneint oder gesetzt wird das Sein, Negation bezieht sich auf das Nichtsein im Kontrast zum Sein. Das wäre die herkömmliche Konzeption von Krankheit, die sie als Einschränkung, als Nicht-Sein von Gesundheit versteht. Der andere Gegenbegriff zum *negare*, um mit Theunissen weiterzufahren, ist *affirmare*, bestätigen, beglaubigen. Negieren heisst dann, in Abrede stellen, negiert wird, was nicht sein soll. Kann man Krankheit auch in diesem Gegensinn zur Affirmation lesen? Dann spricht sich in der Krankheit nicht ein anderer Wille aus, aber der Einspruch gegen den gesunden Selbst- oder Weltentwurf. Das Negative der Krankheit wird auf diese Weise zur Infragestellung des eingespielten Lebensvollzugs. Wenn für den philosophischen Negativismus gilt, dass er - in den Worten Emil Angehrns¹⁰ - „nicht im Negativen beharren (will), nicht das Spannungsverhältnis zum Positiven aufgeben, sondern aus ihm heraus seine Orientierung gewinnen (will)“ (Angehrn et al. 1992, 7), gilt dies auch für die Negativität der Krankheit. Oder, besser gesagt, mancher Krankheiten, die wir dann als psychosomatische oder als seelische Leiden bezeichnen. Diese Form der Negativität wird dann relativiert, in dem Sinn, dass sie einen Bezug zu den Lebensentwürfen aufrecht erhält und nicht in völlige Verneinung und Destruktion übergeht.

Spricht sich in der Krankheit wirklich etwas aus? Ist das nicht eine Formulierung, die genau in die Reifizierung zurückfällt, die soeben kritisiert worden ist? Wenn Krankheit ein Einspruch, eine stumme Form des Neinsagens ist, dann doch nur insofern, als sie als ein Nein gehört wird. Mir gefällt folgender Satz aus Klaus Heinrichs überaus interessantem Buch „Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen“¹¹ besonders gut: „Nein sagen kann ich nur zu meinem Gegenüber“ (a.a.O., 71). Es braucht für das „Nein“ ein Gegenüber, der es vernimmt. Aber es braucht den Anderen, der Sinn unterstellt, und zugleich darauf achtet,

ob er gut „untergestellt“ worden ist, ob seine Sinnannahmen aufgegriffen werden können. Die Aufgabe, in der Negativität einer Krankheit Sinn zu finden, konfrontiert den Therapeuten mit den Schwierigkeiten, ein Nein zu *hören*, das sich in der Krankheit und ihren Symptomen wie vorsichtig, wie verdeckt oder verbogen auch immer, äussert, und es ist gerade dort schwer zu hören, wo das Nein selbst vernichtet worden zu sein scheint. Um ein Nein zu hören, muss der Therapeut sich zu einem Gegenüber machen, sich als ein Gegenüber anbieten, auch dort, wo er als Gegenüber gar nicht erwartet, selbst da, wo er als Gegenüber immer wieder bekämpft und vernichtet wird.

Er muss dabei dem „Antwortcharakter allen Sprechens und Verstehens“ (Angehrn 2003, 30) gerecht werden. Und das heisst nicht nur, dass er nach dem Nein fragt oder auf das Nein antwortet, sondern auch, dass er sich von diesem Nein ansprechen, berühren lässt: „Das eigene Tun und Hervorbringen nimmt eine Bewegung auf und fügt sich ihr ein; dabei verschränkt sich im Motiv des Antwortens die sinnkonstituierende Dialektik von Frage und Antwort mit dem intersubjektiven Antworten auf einen Appell und dem Angesprochenwerden durch Andere.“ (a.a.O.) So beginnt nicht nur die Sprache beim Anderen, sondern auch das Begehren, das Handeln: „Ein solches Sehen, Hören, Begehren, Reden und Tun, das anderswo beginnt, bezeichne ich als Antworten“ (Waldenfels 1999, 150), so schreibt Bernhard Waldenfels¹², der sich grundlegend mit der Responsivität als Grunderfahrung menschlichen Verstehens befasst hat.

Die Grenze, das Nein zu hören, ist nicht einfach eine absolute Grenze, die eine Eigenschaft des Gegenstandsbereichs wäre, sondern die Grenze der Persönlichkeit, die beschriebenen Formen der Negativität spüren, emotional annehmen, gleichsam am eigenen Leib ertragen zu können. Ihre Reinszenierung kann vom Therapeuten unbewusst verweigert werden, um den ihr eigenen Schmerz zu vermeiden. Nein zu hören, muss dann auch heissen: den Schmerz im Nein aufnehmen, aushalten und anerkennen können, ohne ihm zu erliegen.

Die Negativität ist nicht einseitig nur der inneren Dynamik des Subjekts zuzuschlagen, aber auch nicht nur der Konstruktion des Betrachters. Die Fähigkeit,

30 Nein zu sagen, und die Fähigkeit, Nein zu hören, spielen ineinander. Die Responsivität lässt sich nicht auf eine Prädominanz des Fragenden oder des Antwortenden verkürzen. Das Nein braucht jemanden, der es ausspricht, und es braucht jemanden, der es hört – beide Aspekte sind nicht oder nur künstlich voneinander zu trennen. - Zwei Kasuistiken sollen das Gesagte verdeutlichen und weiterentwickeln.

5. Kasuistik 1: Frau Z

Frau Z muss in jeder Therapiestunde erneut gegen mich kämpfen. Sie weiss nicht, ob sie die Psychotherapie weitermachen will; sie kommt, mit einem strahlenden Lächeln, um sich hinzusetzen und zu erstarren. Sie spricht die Sätze, die sie beginnt, selten zu Ende, sie fällt sich ins Wort. Und in der ersten Hälfte jeder Therapiestunde quält sie sich mit den Zweifeln, ob sie nicht etwas ganz anderes bräuchte, oder nichts, müsse sie sich nicht nur zusammenreißen, oder müsse sie nicht viel lieber mit einer Frau reden? Und sie quält mich, indem sie nie ankommt, nie mir die Sicherheit lässt, dass ich als Therapeut willkommen bin. Jede Stunde wird so zum neuen Entscheid, über unsere Beziehung, die Weiterführung der Therapie, ihr Leben, denn sie ist rasch an der Grenze der Suizidalität. Immerfort wird durch die Frage nach dem „nein“ die Grenze zwischen uns thematisiert, der Abstand, die Möglichkeit zur Abgrenzung und Abwendung.

Wenn ich dieses „Nein“ nicht höre, und tatsächlich ist es ja gar nicht zu überhören, könnte ich meine psychopathologische Qualifikation spielen lassen, ich würde verführt sein, die unvollendeten Sätze auf die Existenz einer Denkstörung hin zu hinterfragen. Ich könnte auch meine psychodynamische Strukturdiagnostik mobilisieren und von einer strukturellen Schwäche ausgehen, eine geringe Fähigkeit zur Ambivalenz vermuten – und schon wäre das „nein“ entschärft, zu einem Symptom, das als „nein“ nicht mehr hörbar ist.

Als Psychoanalytiker bin ich freilich verführt, etwas ganz anderes zu vermuten; ist da nicht das Lächeln zu Beginn? Will die Patientin nicht die erotische Übertragung vermeiden, ist das ständige Nein nicht eine Abwehr sexueller Trieb-

wünsche? Wahrscheinlich hätte ich damit sogar recht – und dennoch wäre es ganz unzweifelhaft unangebracht, ihr diesen Wunsch zu deuten. Stattdessen tue ich gut daran, an dieser Stelle der Behandlung die Fähigkeit, nein zu sagen, herauszustellen. Ich habe dieses „nein“ auch vorher vermutet, ich habe es zu hören gemeint, obgleich es gar nicht ausgesprochen gewesen ist. Dazu ist ein kleiner Blick in die Anamnese nötig.

Frau Z wächst sehr behütet auf, in einem kultivierten, politisch engagierten, reichhaltigen Elternhaus. Es fehlt an nichts, schon gar nicht an Ansprache. Nur an Wänden, und die hohen moralischen Standards sind ebenso ohne Halt, gerade weil sie nur angedeutet, ansonsten für völlig selbstverständlich gehalten werden, sie filtern durch alle Grenzen hindurch, unfassbar und zwingend zugleich. Nicht nur metaphorisch fehlt es an Wänden, sondern auch buchstäblich, das Elternhaus kommt ohne Abgrenzungen aus, eine schöne Ästhetik, die für das heranwachsende Kind jeden Rückzug verunmöglicht. Frau Z entwickelt eine schwere Anorexie in der Pubertät, nur so kann sie Grenzen aufbauen, Differenzen möglich machen – Aufbau einer Differenz zwischen sich und den anderen, um den Preis der Selbsterstörung. Zu Beginn unserer Therapie ist sie nicht mehr magersüchtig, aber in einem schweren Ausmass bulimisch.

In der Essstörung ist es nur noch der Körper, der von einer eignen Freiheit träumen kann. Frau Z hatte anfangs nicht „nein“ gesagt, sie war überwiesen worden, und sie kam, weil sie geschickt worden war – sie passt sich an, ein braves Kind, strahlend, freundlich, erzähلبereit – eine Freude für alle Eltern, eine Freude für den alternden Therapeuten, der der jungen Erwachsenen, die seine Tochter sein könnte, väterliches Wohlwollen entgegenbringt und in sie sogleich viele Ansprüche, klammheimlich, hineinlegt: ja, sie ist sehr intelligent, ich will ihr helfen, ihr Studium zu meistern, sie soll doch vorankommen, um die vielen Möglichkeiten zu nutzen, die man ihr ansehen kann. So war das Kind sicher auch zuhause gewesen, eine Freude für die Eltern, beste Leistungen, schön, interessiert. Da ist nur die Störung, da entsteht klammheimlich eine vitale Gefährdung, denn der Körper schwindet. Da macht sich jemand dünn, da droht ein fröhlich angepasster

32 Mensch zu verschwinden, sich aufzulösen. Es ist nur noch der Körper, der zum Ort einer Eigensphäre werden kann, und nur um den Preis der Vernichtung, Vernichtung aller Fremdeinflüsse, deren konkreteste und elementarste, neben der Luft, nun einmal die Nahrung ist. So inszeniert die Essstörung die Möglichkeit des Unmöglichen: die Abgrenzung, die mit den allzeit verständnisvoll zurückweichenden Objekten, die nie zu greifen waren, nicht möglich ist, wird ins Innere des Körpers verlegt.

Die Bulimie lässt nach, als ich den Weg zu ihr rekonstruiere, mir Gedanken darüber mache, und sie schliesslich frage, ob sie überhaupt mich „gewählt“ habe. Die Antwort ist die oben beschriebene Haltung: das Aus-ihr-Herausbrechen eines Zweifels, der indes an die Stelle der allmählich abflauenden Bulimarexie tritt. Insofern ist diese Ambivalenz nicht nur ein Fortschritt, sondern auch ein Ergreifen jener bislang für unmöglich gehaltenen Möglichkeiten, die in der Krankheit liegen: zu zweifeln, zu prüfen, unangepasst zu sein.

6. Kasuistik 2: Frau T

Frau T muss die Diagnose einer MS verarbeiten, das ist ihr Wunsch, mit dem sie vom Neurologen zu mir kommt. Es sind Sensibilitätsstörungen, Sehstörungen und gelegentliche Schwindelzustände, die sie zum Neurologen gebracht hatten; nun ist die Diagnose gesichert, soweit sie überhaupt gesichert werden kann.

Frau T ist in einem schwarzen Hosenanzug und weissen Rollkragenpullover elegant gekleidet; sie spricht ein überartikulierte Hochdeutsch, verfügt über eine hohe introspektive Kraft und eine differenzierte Ausdrucksfähigkeit. Sie ist so ganz anders, als es ihr in die Wiege gelegt worden war. Die Eltern sind einfache Landwirte, die ein zufriedenes, aber karges Dasein im Schwarzwald gefristet haben. Das Leben von Frau T steht unter der Devise, aus Armut und Enge zu entfliehen – und sie schafft es, sie macht Abitur, sie studiert, und sie unternimmt eine steile Karriere in der Industrie, so dass sie sich in sehr jungen Jahren im Management einer Firma wiederfindet. Sie ist aktiv, sie benutzt das Bild eines Spatens, um sich zu beschreiben: sie suche immer nach dem Erdreich, das sie

bearbeiten könne, sie greife immer zum Spaten, sie wolle handeln, ausgraben, bewegen.

Es scheint so, als würde ihr die erste längere Pause zum Verhängnis; sie reist – ausserdienstlich! – allein nach Südamerika, sie bleibt einige Monate und genießt die Pause; nach der Rückkehr wird sie die ersten neurologischen Symptome entwickeln. Lange hält sie sich an der Diagnose einer seltenen Infektionskrankheit fest, sie nimmt durchaus belastende Borreliose-Therapien auf sich, um an einen somatischen Zusammenhang zwischen Reise und Krankheitsbeginn glauben zu können.

Nun geschieht etwas Überraschendes: Frau T kommt in der Firma nicht mehr zurecht; sie, die bislang Motor und Zusammenhalt im Betrieb gewesen war, verstrickt sich in immer neue Auseinandersetzungen, die schliesslich dazu führen, dass sie sich krankschreiben lässt, immer häufiger – und schliesslich wird sie die Firma verlassen.

In der Therapie entdeckt sie die andere Frau in sich, überhaupt: die Frau, die nicht nur den Spaten anfassen will, die nicht nur – wie bisher – Risikohochtouren ausschliesslich mit Männern unternimmt, die jeder Gefahr trotz und sich mit strahlendem Lächeln überall durchsetzt. Sie spürt die Angst, die die MS-Diagnose in ihr wachruft, und sie legt – bildlich gesprochen – den zweiteiligen Hosenanzug ab, wie sie sagt, oder: sie kauft ein zweites Paar Schuhe, leichte, in denen sich bequem laufen lässt, die sie weder zur Repräsentation noch zum Hochleistungsport braucht. Sie nähert sich ihrem über Jahre auf Distanz gehaltenen Freund an, den sie wegen seiner persönlichen Schwächen immer abgewertet hatte (der Freund ist erfolgreicher Wissenschaftler, der zu depressiven Verstimmungen neigt), sie beschäftigt sich zum ersten Mal mit der Frage, ob sie auch Kinder haben könnte, und heiratet schliesslich, ohne freilich vorderhand aufgrund der unklaren Prognose der MS eine Schwangerschaft eingehen zu wollen.

Die Beschwerden der Encephalomyelitis disseminata treten just in einer Lebenssituation auf, wo Frau T gleichsam in Gefahr ist, eine abgewehrte, nicht gelebte Seite an sich zu entdecken. Vielleicht ist das kein Zufall; und dennoch ist

34 der Zusammenhang zwischen persönlicher Konfliktsituation und Krankheitsentstehung komplexer und schwieriger zu durchschauen. Ich halte die MS nicht für eine psychosomatische Erkrankung im engeren Sinn. Insofern ist die neurologische Symptomatik nicht selbst ein als ein – wie immer stummer, verschlungener – Ausdruck der Möglichkeit des Unmöglichen zu werten. Dabei böte es sich doch genau so wie im ersten Fall an, die Krankheit so zu verstehen, als falle der Patientin, die um fast jeden Preis aufsteigen muss, der Schwindel in den Rücken, als sei die Sensibilitätsstörung in den Händen ein symbolischer Ausdruck der verborgenen tiefen Abneigung, den Spaten immer halten zu müssen.

Ist die Fähigkeit, als Therapeut das „nein“ auch zu hören, das in der Krankheit liegt, abhängig von der Krankheitstheorie, die wir uns gebildet haben? Hat die Tatsache, dass sich die symbolische Interpretation von psychosomatischen Erkrankungen wissenschaftsgeschichtlich als falsch herausgestellt hat, zur Folge, dass die Krankheit stumm bzw. die Ohren des Therapeuten taub sein müssen?

Nein, für die Frage nach der Freiheit, die sich mit der Krankheit verbinden lässt, muss diese Bindung des Krankheitsgeschehens selbst an eine sinnhaft unbewusste Dynamik, so wie sie von Mitscherlich beschrieben worden ist, nicht vorausgesetzt werden. Auch ohne dass die MS als „psychogen“ eingestuft wird, sind die Freiheitsspielräume, die sich durch die Krankheit allmählich durchsetzen, eindrucksvoll genug. Mögen es Projektionen auf die Krankheit sein, möge es sekundärer Krankheitsgewinn genannt werden, und auch wenn die subjektiven mit den objektiven Krankheitstheorien nicht übereinstimmen: es spielt letztlich keine Rolle, denn durch die Krankheit und mit der Unterstützung der Psychotherapie kann die Patientin die Schuhe wechseln und ganz neue Facetten der eigenen Persönlichkeit entwickeln und der Leistungsseite, die bisher jedes Selbstwertgefühl beherrscht hat, entgegensetzen.

Schluss

Die kasuistischen Beispiele sollten zeigen, wie es durch die Krankheit ermöglicht werden kann, noch einmal in den Worten Nietzsches, sich langsam loszulö-

sen, gleichviel ob – wie im ersten Fall – die Krankheitsprozesse selbst an dieser Loslösungsarbeit beteiligt sind oder ob – wie im zweiten Teil – ein Krankheitschicksal so in eine Krise führt, dass mit Hilfe einer Therapie sich schliesslich ein wenig mehr Freiheit gewinnen lässt. Ich wollte zeigen, dass eine Krankheit nichts löst, Krankheit ist Leiden, ist keine Lösung, die an sich die Freiheitsspielräume erweitert, aber das Krankwerden und Kranksein kann loslösen, kann zu dem Ausdruck einer Negation werden, Anstoss einer Verneinung der eingespielten und einseitig gewordenen Lebensspielräume.

Krankheit kann als eine solche Negation gehört und entsprechend beantwortet werden. Nietzsche gelingt es, auf die Krankheit zu hören (nicht: in ihr zu lesen!), aufgrund der rückhaltlosen Selbstreflexion der eigenen Krisen. In einer analytischen Psychotherapie ist es u. U. möglich, das Nein gemeinsam zu Gehör zu bringen, das im Leidensprozess selbst mit anklingt. Immer ist dabei das Ziel, die Einsicht in die eigenen Bedingtheiten zu erweitern und auf der Grundlage dieser Einsicht willensfreier zu sein.

Kurzfassung des Forums-Vortrags vom 1. Februar 2007

Korrespondenzadresse:

Prof. Dr. Joachim Küchenhoff

Gundeldingerrain 145

CH 4059 Basel

Joachim.Kuechenhoff@unibas.ch

1 Derrida J. (2003): *Dankesrede zur Verleihung des Adorno-Preises der Stadt Frankfurt. Le monde diplomatique* 14. 2. 2003

2 Nietzsche F. (1808/1968): *Ecce homo. Wie man wird, wie man ist.* In: Studienausgabe Band 4, 143-218; Zitat S. 188

3 cf dazu: Tsang-Long Liu: *Der Wanderweg der Selbsterkenntnis. Nietzsches Selbstbegriff und seine Leibphilosophie im Kontext der Ethik. Eine Studie aus östlicher Sicht.* Dissertation am Institut für Philosophie der Philosophischen Fakultät I der Humboldt-Universität zu Berlin

- 36 4 Winnicott D. W. (1951): *Übergangsobjekte und Übergangsphänomene*. In: Winnicott, D. W. (Hg.): *Von der Kinderheilkunde zur Psychoanalyse*, Kindler München, 1976
- 5 Schipperges H. (1975): *Am Leitfaden des Leibes. Zur Anthropologie und Therapeutik Friedrich Nietzsches*. Klett Cotta Stuttgart, 1975
- 6 Mitscherlich A. (1983a): *Krankheit als Konflikt I. Zu einer Theorie der Psychosomatik*. Gesammelte Schriften, Band II, Psychosomatik 2, Suhrkamp Frankfurt, S. 9-300
- 7 Mitscherlich A. (1983b): *Vorlesungen 1*. Gesammelte Schriften Band IX. Suhrkamp Frankfurt. Zitat S. 388 f.
- 8 Bieri P. (2003): *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des freien Willens*. Fischer Frankfurt
- 9 Theunissen M. (1983): *Negativität bei Adorno*. In: Von Friedeberg L., Habermas J. (hrsg.), *Adomokonferenz 1983*, S. 41-65, Suhrkamp Frankfurt
- 10 Angehrn E. (2003): *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*. Velbrück Wissenschaft Weilerswist
- 11 Heinrich K. (1982): *Versuch über die Schwierigkeit nein zu sagen*. Stroemfeld/Roter Stern Basel Frankfurt
- 12 Waldenfels B. (1999): *Vielstimmigkeit der Rede*. Suhrkamp Frankfurt

Mensch und Tier Einige Einblicke in ihren Wesensunterschied

Gian Klainguti

37

Die Sehnsucht nach philosophischer Vertiefung, nach Spiritualität überhaupt, scheint heute bei der jüngeren Generation wieder zu wachsen. So dürfte auch die Frage nach dem Wesen des Menschen wieder neu aktuell werden und würde sicherlich noch an Attraktivität gewinnen, wenn nicht nur der Zusammenhang des Menschen mit dem Tierreich, sondern auch das die beiden Sphären Trennende wieder vermehrt zur Sprache käme. Kaum ein anderes Thema berührt das menschliche Selbstverständnis und die Bestimmung, die der Mensch seinem Dasein gibt, mehr.

Es gibt aber noch einen weiteren Grund, sich mit dem Wesensunterschied zwischen Mensch und Tier zu beschäftigen. Denn heute wird, scheinbar gestützt durch die Ergebnisse von Ethologie und Gehirnforschung, erneut behauptet, es bestünde zwischen Mensch und Anthropeide keine grundsätzliche, sondern höchstens eine graduelle Differenz. Für den in der Beantwortung von Wesensfragen geschulten Daseinsanalytiker stellt sich die Frage, wie und mit welchen Argumenten man sich am wirksamsten gegen solche, letztlich unbegründeten Behauptungen zur Wehr setzen kann. Im Folgenden werden einige Gegenargumente angeführt werden.

Für den Daseinsanalytiker gilt, dass das wesenhaft Menschliche – und im Gegenzug dazu das von ihm qualitativ verschiedene Animalische – nicht erst in der Reflexion, sondern schon im *spontanen* alltäglichen Erleben und Handeln erfahren werden kann. Wahrheit in diesem grundsätzlichen, auf das Wesenhafte zielenden Sinne wird also zunächst *getan* und dann erst gedacht. Dies soll anhand einiger paradigmatischer „Fälle“ kurz erläutert werden.

Wenn uns ein Tier im Wege steht, werden wir es entweder wegschubsen oder verschrecken. Anders verhält es sich in der Begegnung mit einem Menschen. Ihn werden wir nicht einfach vom Gehsteig drängen, sondern ihn freundlich bitten, uns passieren zu lassen. Damit geben wir allein schon durch die „Tat“ zu erkennen, dass der (Mit)mensch, im Gegensatz zum Tier, eine *Persönlichkeitssphäre*,

38 einen *individuellen Freiraum* besitzt, in den kein anderer ungefragt eindringen darf. Besonders bemerkenswert ist in diesem Falle auch der *selbstverständliche* und gerade darin von tiefer Vertrautheit mit menschlicher Wesensart zeugende (sorgsame) Umgang mit Nähe und Distanz.

Ein weiteres Beispiel: Wir werden uns nie, es sei denn auf bewusst rüpelhafte Weise, direkt und ungefragt in die Angelegenheiten anderer einmischen, sondern sie höflich fragen: „Haben Sie einen Augenblick Zeit für mich?“ Darin kommt unser (intuitives) Wissen darum zum Ausdruck, dass der Mitmensch ein freies, über seine Zeit verfügendes bzw. ein gleichsam „sich selber zeitigendes“ Wesen ist, ein Mensch mit seiner besonderen Biographie.

Den Tieren dagegen fehlt diese existentiell erlebte innere – und innige – Beziehung zur Zeit völlig. Auch dieser Sachverhalt ist uns Menschen seit jeher „bewusst“. Denn *niemand* würde je einem Jungtier gegenüber die mehr als nur alberne Bemerkung fallen lassen: „Was wird wohl eines Tages aus dir werden?“ Dagegen würde die gleiche, an einen menschlichen Säugling gerichtete Bemerkung einen guten Sinn ergeben; und zwanzig Jahre später würde man vielleicht ausrufen: „Ach, wer hätte das gedacht!“

Ein weiteres Sprachexperiment macht den Wesensunterschied zwischen Mensch-Tier ebenso deutlich. Wir würden es als deplaziert und lächerlich empfinden, wenn sich jemand beim Anblick des schwanzwedelnd auf der Türschwelle erscheinenden Haushundes zum Ausruf verleiten liesse: „Schau mal, der Schäferhund Rex, wie er *„leibt und lebt“!*“ Denn unserem Handeln ist das Wesenswissen inhärent, dass *nur der Mensch* im vollen Sinne des Wortes leibt und lebt, d. h. dass nur er *aus eigener individueller Kraft* lebt und darum auch erst *wirklich* leibt und lebt. Tiere können uns denn auch nur *äusserlich*, durch Grösse, Schönheit oder Gefährlichkeit beeindrucken. Aus diesem Grunde ist ihnen auch niemals jene besondere Art von Präsenz eigen, die wir Ausstrahlung oder gar Charisma nennen. Das Tier „stirbt“ darum auch nicht wirklich; es *verendet* nur.

Dass der Mensch auf eine signifikant andere Weise als das Tier Leib ist, das lehrt uns auch der Vergleich mit der den Vierfüssern eigenen Art der Körper-

haltung und Fortbewegung. Während der Mensch schon durch seine aufrechte Haltung kundgibt, dass er ein eigen-ständiges, auf sich gestelltes, auf Selbst-behauptung hin angelegtes Wesen ist, machen uns selbst die höchsten Säugetiere durch ihre horizontale Fortbewegung überdeutlich auf ihre radikale Erdgebundenheit aufmerksam. In engstem Zusammenhang damit steht auch die Tatsache, dass bei den Vierfüssern die Körperteile *hintereinander* – und so eine Fluchtlinie (!) bildend – beim Menschen dagegen *übereinander*, in hierarchischer Abstufung, angeordnet sind.

Über die menschliche Gestalt in ihrem spezifisch humanen Ausdruckswert gäbe es noch sehr viel zu sagen. Hier muss der folgende Hinweis genügen: Wie sehr unsere Physis nach dem „Mass des Menschen“ geformt ist, wird nicht nur dort offenbar, wo wir erhobenen Hauptes durchs Leben schreiten, es tritt vielmehr auch dort zutage, wo wir die Herrschaft über uns *verloren* haben, etwa in Zuständen des namenlosen (!) Entsetzens und des nackten Grauens. Just hier, wo die lautlich artikulierte Wortsprache fehlt, ist es der fast vollständig auf sein blosses Leibsein reduzierte Mensch, der nun in einer umso sprechenderen Weise, durch seine schreckerstarrte Körperhaltung und die weitaufgerissenen Augen seinem Befinden Ausdruck gibt. Auch bei einem äusserlich etwas weniger dramatischen Geschehen, beispielsweise in der Stimmung der Verzweiflung, kann das Leibgeschehen ausserordentlich „sprechend“ sein, *sprechender als es Worte je sein könnten*. Vorausgesetzt, dass der Mensch – wie weiland die homerischen Helden – seinem Schmerz freien Lauf lässt, *verkörpert* er in diesem Fall in personhafter Gestalt das *Wesen*, das Urbild dieses Seelenzustandes; der in den Schultern eingesunkene Oberkörper, das haltlose Weinen, das Haareräufen: alles ein einziges und reines Bild des Erdrücktwerdens, des Aufgelöstseins, der Hoffnungslosigkeit.

Noch ein Wort zum menschlichen *In-der-Welt-Sein*, zu dem von ihm *toto coelo* verschiedenen tierischen Umgebungsbezug. Der Grundfehler, der in ethologischen Studien immer wieder gemacht wird, ist eben der, dass nicht beachtet wird, dass der Mensch von vornherein in einer vom Tier radikal verschiedenen Weise in

40 der Wirklichkeit steht und dass darum ein direkter Vergleich beider Lebensformen und der entsprechenden Verhaltensweisen, Regungen und Reaktionen gar nicht möglich ist. Alle Tiere, einschliesslich der Anthropoiden, sind reine Naturwesen¹ und als solche völlig eingebunden in den zu ihrer jeweiligen Art gehörigen Lebensraum. Das bedeutet auch, dass die Tiere selbst von der Naturwirklichkeit nur einen Teilbereich überhaupt wahrnehmen, eben jenen Bereich, der auf ihre je arteigene Triebstruktur zugeschnitten ist. Ganz anders beim Menschen. Er ist als ein im Prinzip „universales Wesen“ in den allerverschiedensten Welten (Lebenssituationen) zu Hause, wobei sogleich hinzugefügt werden muss, dass das humanum, das spezifisch Menschliche selbst in dem aufgefunden werden kann, was scheinbar nur materiell-körperlich oder irdisch-triebhaft ist². Dass wir uns in den mannigfaltigsten und qualitativ unterschiedlichsten Tätigkeitsfeldern, Sach-, Erlebnis- und Werkzusammenhängen nicht nur zurechtfinden, sondern auch imstande sind, unverzüglich und ohne unsere „Identität“ (bzw. die Orientierung) zu verlieren, von einem Lebensbereich in den andern überzutreten, all dies zeigt, dass der Mensch den Halt, das „Aktivitätszentrum“ in sich selber findet, ja dass er dieses Zentrum selber *ist*. Dem Affen dagegen fehlt dieser ichhaft zentrierte Bezugspunkt; er hat den Lebensmittelpunkt ausserhalb seiner selbst – im Baum.

Wenn wir hier in notgedrungen abstrahierender Ausdrucksweise vom Menschen als einem „Aktivitätszentrum“ sprechen, dann meinen wir, dass er selbst seinen „Ort“ in der Welt bestimmt, dass er Gestalter seiner selbst, seiner Umgebung und weitgehend auch seines Schicksals ist. Dieses (individuelle) Selbstsein des Menschen darf aber nicht absolut verstanden werden, denn gleichursprünglich mit dem verantwortlichen Selbstsein ist auch die Möglichkeit, dagegen zu *verstossen*, d. h. wir können uns auch (moralisch) verfehlen = an uns selber vorbeigehen (!), hinter unseren eigenen Möglichkeiten zurückbleiben, in einem Wutanfall „ausser uns“ geraten, die Fassung verlieren und Ähnliches mehr. Gerade dies, dass wir die Möglichkeit haben, diese vielfältigen „Verfehlungen“ wieder rückgängig zu machen, unsere „Identität“ wiederzufinden, just dies unterscheidet uns wohl am allerdeutlichsten vom Tier, zeigt uns aber auch die

Aufgabe, die wir der Kreatur gegenüber zu erfüllen haben. Können Tiere doch nie für sich selber eintreten, ihre Interessen vertreten, ihre Rechte einfordern. Das kann nur der Mensch für sie tun. Es gehört denn auch zu einer der vornehmsten Pflichten des Menschen, Anwalt des Tieres zu sein.

41

- 1 Wie anders, wenn nicht unter Berufung auf ihren Status als Naturwesen, lässt es sich sonst erklären, dass selbst die so intelligenten Jungen der Zwergschimpansen (Bonobos) nicht den geringsten seelischen Schaden davontragen, wenn sie mit ihren Elterntieren sexuell verkehren?
- 2 Dass auch die vermeintlich rein kreatürlichen Bedürfnisse des Menschen zu seinem immer auch irgendwie „geistgeprägten“ In-der-Welt-sein gehören, zeigt sich darin, dass auch diese Bedürfnisse in einem *bewusst gestalteten humanen Rahmen* erfüllt werden und so immer auch schon menschlich überformt sind. Anhand eines nicht sehr salonfähigen Beispiels, des „stillen Örtchens“, soll das hier Gemeinte kurz illustriert werden. Auch dieser Ort ist gleichsam „eine Welt für sich“; und die meist auf ästhetisch befriedigende Weise gebauten sanitären Anlagen sorgen dafür, dass gewisse Verrichtungen sich auf eine *menschenwürdige Weise* vollziehen können. Mit einem Wort: Sogar das „stille Örtchen“ ist eine Kulturleistung! Von alledem ist bei der tierischen Defäkation nicht die geringste Spur zu entdecken. Für das tierische Erleben ist das Abscheiden der Nahrung eben *keine besondere*, örtlich gebundene Situation, und erst recht keine Situation, die dann auch auf eine besondere, der Kreatur würdige Weise gestaltet werden könnte.

Zürich – Stadt der Seelenkunde Vorschau auf eine Artikelreihe in den «Schweizer Monatsheften»

42 *Barbara Handwerker Küchenhoff*

Neben Wien, der Wirkungsstätte Freuds, war Zürich der wichtigste Ort für die Rezeption und Ausbreitung der Psychoanalyse Anfang des 20. Jahrhunderts. Freud selbst dachte daran, ihren Mittelpunkt hierher zu verlegen, wie er in einem Brief an C.G. Jung 1910 schrieb, denn hier hatte sich unter dem Direktor der Psychiatrischen Universitätsklinik Burghölzli, Eugen Bleuler, eine Gruppe von Ärzten zusammengefunden, die sich in ihrer klinischen Arbeit engagiert mit der Psychoanalyse auseinandersetzten.

Eugen Bleulers Offenheit gegenüber der neuen tiefenpsychologischen Theorie war es zu verdanken, dass sie lebhaft diskutiert wurde. Er bestätigte Freuds Verständnis des Unbewussten und wandte die «mit Hilfe der Psychoanalyse für den Traum und die Neurosen» erkannten Mechanismen auf psychotische Symptome an. Geleitet von seiner prinzipiellen Forderung, dass alle psychischen Symptome verstehbar seien, stellte er in seinem grossen Werk über die Schizophrenie von 1911, «Dementia praecox oder die Gruppe der Schizophrenien», die psychoanalytische Betrachtungsweise gleichberechtigt neben die damals vorherrschende psychiatrische.

So wurde Zürich zu einem der wichtigsten Orte für die Beziehung zwischen Psychiatrie und Psychoanalyse und für die Diskussion über das Verständnis seelischen Leidens und menschlicher Existenz. Die unter dem Einfluss der Psychoanalyse entstandene «Psychodynamische Psychiatrie» verbreitete sich in den folgenden Jahrzehnten weltweit und hatte einen grossen Einfluss auf die psychiatrische Praxis. Die «Schweizer Monatshefte» werden in diesem Jahr, Heft für Heft, Beiträge veröffentlichen, die sich mit der Geschichte der Psychoanalyse in Zürich und dem sich wandelnden Verständnis der menschlichen Psyche befassen.

Freuds Interesse daran, der Psychoanalyse eine institutionelle Verankerung zu geben, ihr wissenschaftliche Anerkennung zu verschaffen und eine klare therapeutische Vorgehensweise zu entwickeln, führte unter ihren eigenständigen Rezipienten zu lebhaften wissenschaftlichen Diskussionen. In allen Vereinigun-

gen, Gruppen und Ausbildungsseminaren, die in den folgenden Jahrzehnten entstanden, führten die Mitglieder heftige Auseinandersetzungen um Grundfragen der Psychoanalyse, und es entwickelte sich eine Dynamik von Integration und Ausschluss. Der in diesem Heft folgende erste Beitrag der Reihe zur «Psychoanalyse in Zürich» von Bernhard Küchenhoff, Leitendem Arzt am Burghölzli, wird Eugen Bleulers Beziehung zu Freud zum Thema haben.

1907 wurde die erste «Gesellschaft für Freudsche Forschungen» in Zürich durch eine Gruppe von Ärzten gegründet. Nachdem Freud 1910 die «Internationale Psychoanalytische Vereinigung» (IPV) ins Leben gerufen hatte, wurde sie zu einer Ortsgruppe dieser Vereinigung, trennte sich aber bereits 1914 wieder von ihr. 1919 kam es zur Gründung der «Schweizerischen Gesellschaft für Psychoanalyse» (SGPsa), die sich wiederum als Zweiggemeinschaft der «International Psychoanalytic Association» verstand. Vorangetrieben und geprägt wurden die sich bildenden Gruppen von bedeutenden Psychoanalytikern, wie zum Beispiel unter zahlreichen anderen Raymond de Saussure, Olivier Flournoy, René Henny, Christian Müller, Bertrand Cramer, André Haynal in der welschen Schweiz und Rudolf Brun, Hans Zulliger, Ernst Blum, Philipp Sarasin, Heinrich Meng, Gaetano Benedetti, Jacques Berna, Fritz Morgenthaler, Paul Parin, Fritz Meerwein, Ulrich Moser, Martha Eicke in der deutschen Schweiz. Der Psychoanalytiker Alexander Moser wird im zweiten Beitrag der Reihe über die Beziehungen zwischen der «Schweizerischen Gesellschaft für Psychoanalyse» (SGPsa), den Schweizer Ausbildungsseminaren und den internationalen Vereinigungen schreiben.

Inhaltliche Differenzen zwischen Freud und einigen der ersten Psychoanalytiker führten zur Entwicklung von jeweils eigenständigen psychodynamischen Richtungen. C.G. Jung beispielsweise wollte seelische Probleme nicht einfach nur im Kontext der persönlichen Geschichte deuten, sondern erweiterte Freuds Unbewusstes um die Dimension des sogenannten kollektiven Unbewussten, als dessen Inhalte er sogenannte Archetypen bestimmte. Demgemäss spielen bei seelischen Störungen nicht einfach nur persönliche Erlebnisse eine Rolle, sondern ebenso sehr die a priori das Seelische strukturierenden Archetypen. Ein weiterer Aspekt

43

44 der Differenz zwischen Jung und Freud bestand darin, dass er die Sexualität nur als Teiltrieb anerkannte und die Libido selbst als allgemeine Lebensenergie betrachtete. So prägte Jung eine eigene tiefenpsychologische Richtung, die «analytische Psychologie», und gründete 1917 den «Psychoanalytischen Club». Heute gibt es im Raum Zürich im wesentlichen zwei Institutionen, die seine Richtung der Tiefenpsychologie vertreten, das «Internationale Seminar für Analytische Psychologie» (ISAPZÜRICH) und das «C. G. Jung Institut». Doris Lier, analytische Psychologin und Mitglied der Seminarleitung von ISAPZÜRICH wird Jungs geistigen Werdegang und die institutionelle Entwicklung seiner analytischen Psychologie im dritten Beitrag der Reihe darstellen.

Ludwig Binswanger lernte die Psychoanalyse Freuds über seinen Doktorvater C.G. Jung am Burghölzli kennen. Theoretisch ging er schon bald auf Distanz, allerdings nicht wie die anderen Kritiker mit psychologischen, sondern mit philosophischen Argumenten. Er kritisierte das der Psychoanalyse zugrundeliegende Menschenbild als zu naturalistisch und als zu deterministisch. Auf der Suche nach einem ganzheitlicheren Menschenbild wurde Heideggers Auslegung des Menschen als «Dasein» in «Sein und Zeit» für ihn zur philosophischen Basis seiner phänomenologischen Untersuchungen von an Schizophrenie erkrankten Menschen. Medard Boss, ebenfalls zunächst Psychoanalytiker, entwickelte Ende der 1940er Jahre eine neue «Daseinsanalyse», die sich der direkten Zusammenarbeit mit Martin Heidegger verdankte. Anders als für Binswanger, war für ihn die Daseinsanalyse auch eine Form therapeutischer Praxis. 1971 wurde das «Daseinsanalytische Institut für Psychotherapie und Psychosomatik» gegründet, das bis zum Jahre 2000 bestand. Heute wird die Daseinsanalyse im Rahmen des seit 1983 bestehenden «Daseinsanalytischen Seminars» gelehrt und weiterentwickelt. Alice Holzhey, Mitbegründerin und derzeitige Co-Leiterin des «Daseinsanalytischen Seminars», wird die Geschichte der Daseinsanalyse sowie ihre heutige Theorie und Praxis im vierten Teil der Reihe vorstellen.

Leopold Szondi, der Vater des Literaturwissenschaftlers Peter Szondi, war von 1927 bis 1941 Professor für Psychopathologie und –therapie an der Ungarischen

Hochschule für Heilpädagogik in Budapest. Nach seiner Internierung im KZ Bergen-Belsen gelang ihm 1944 die Flucht in die Schweiz. In Zürich widmete er sich der von ihm begründeten Schicksalsanalyse, einer weiteren Richtung der Tiefenpsychologie. Auch seines Erachtens spielen die unbewussten Motive für Diagnose und Therapie psychischer Erkrankungen eine entscheidende Rolle, wobei er ausser der Wirkung eines individuellen und eines kollektiven Unbewussten die eines familiären Unbewussten betonte. Das Schicksal des Menschen sieht er in lebensbestimmenden Wahlhandlungen. 1970 wurde in Zürich unter seiner Leitung das «Lehr- und Forschungsinstitut für Schicksalspsychologie und allgemeine Tiefenpsychologie gegründet». Karl Bürgi-Meyer, engster Mitarbeiter Leopold Szondis und langjähriger Studienleiter am Szondi-Institut, wird über die Grundgedanken der Schicksalsanalyse und ihren therapeutischen Ansatz schreiben. Seine Ausführungen werden als fünfter Beitrag zu lesen sein.

Nach dem Zweiten Weltkrieg gab der Sohn und spätere Nachfolger Eugen Bleulers, Manfred Bleuler, der Psychoanalyse am Burghölzli, wie sein Vater 40 Jahre zuvor, wiederum viel Raum. Gustav Bally und Medard Boss, beides Mitglieder der SGPSa, erhielten den Auftrag, die Assistenzärzte in die Psychoanalyse einzuführen. Sie leiteten gemeinsam das «Institut für ärztliche Psychotherapie». Und Gaitano Benedetti setzte zusammen mit Christian Müller seine Untersuchung der Möglichkeit psychoanalytischer Therapie Schizophrener fort.

Nach dem Vorbild der legendären «Wiener Mittwochsgesellschaft» in Freuds Praxis hatte sich zur gleichen Zeit eine Gruppe von Psychoanalytikern um Fritz Morgenthaler, Paul Parin und Goldy Parin-Matthèy zusammengefunden. Aus diesem «Kränzli» kam es 1958 zur Gründung eines «Psychoanalytischen Seminars für Kandidaten». Es wurde im Zuge der politischen Bewegungen der 68er Jahre 1970 in administrativen Belangen von den Studenten selbst übernommen und geführt, was jedoch in den folgenden Jahren zu immer grösser werdenden Konflikten mit der «Schweizerischen Gesellschaft für Psychoanalyse» (SGPSa) und der «Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung» (IPA) führte, worauf die

46 SGPsa 1977 mit seiner Schliessung eingriff. Ein Teil der ehemaligen Mitglieder führte unter dem traditionellen Namen «Psychoanalytisches Seminar Zürich» (PSZ) die kultur- und gesellschaftskritisch ausgerichtete politische Tradition erst an der Tellstrasse, später an der Quellenstrasse, weiter; die der SGPsa näher stehende Gruppe arbeitete fortan unter dem Namen «Ausbildungszentrum der SGPsa» und später «Freud-Institut Zürich» (FIZ). Der Psychotherapeut Thomas Kurz wird den dramatischen Vorgang der Trennung des «Psychoanalytischen Seminars» von der «Schweizerischen Gesellschaft für Psychoanalyse» im sechsten Artikel der Reihe schildern.

Im letzten Jahrzehnt ist auch die Psychiatrie und Psychotherapie vom gesellschaftlichen Umbruch ergriffen worden. Die Tendenz zur Operationalisierung und Technisierung hat den verhaltensorientierten Ansätzen zur grösseren Verbreitung verholfen. Auch Psychoanalytiker sehen sich zu Kosten-/Nutzenanalysen ihrer Therapie gezwungen. Manche versuchen, die psychoanalytischen Beobachtungen und Theorien mit neurobiologischen Techniken und Erkenntnissen zu verbinden. Der beziehungsorientierte Ansatz bleibt aber der Kern aller psychodynamischen Therapien. Im siebten und letzten Beitrag werden sich Daniel Hell, Ärztlicher Direktor der Psychiatrischen Universitätsklinik (Burghölzli), und Heinz Böker, dort Leitender Arzt, zur aktuellen Situation psychotherapeutischer Theorie und Praxis äussern.



Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse GAD

47

Vorstand

- Dr. phil. Franz Brander
Asylstr. 80, 8032 Zürich, 044 383 2117
- Dr. med. Toni Brühlmann
Psychiatrische Klinik Hohenegg, 8706 Meilen, 044 9251212
- lic. phil. David Bürgi
Dorfstr. 10, 8560 Märstetten, 071 657 1650
- Dr. phil. Barbara Handwerker Küchenhoff
Ausserwies 11, 8618 Oetwil am See, 044 929 0334
- Dr. phil. Alice Holzhey
Zollikerstr. 195, 8008 Zürich, 044 422 1117
- Prof. Dr. phil. Helmut Holzhey
Zollikerstr. 195, 8008 Zürich, 044 422 1117
- lic. phil. Doris Lier
Leonhardshalde 2, 8001 Zürich, 01 261 0345
- Dr. med. Dr. phil. Daniel Strassberg
Weinbergstr. 145, 8006 Zürich, 044 364 5130

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

Quästor lic. phil. David Bürgi
davidbuergi@freesurf.ch

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

Homepage www.gad-das.ch