

Bulletin

2020.2

	Editorial	1
	Veranstaltungen WiSe 2020/21	4
Zwei künftige Mitglieder des GAD-Vorstands stellen sich vor		11
Alice Holzhey: Eine passive Form des Neides		21
	Vorstand GAD	29

Editorial

Alice Holzhey

«Erstens kommt es anders, und zweitens als man denkt»: Dieser Spruch hat sich im vergangenen Halbjahr nicht nur bezüglich des Programms unserer Gesellschaft bewahrheitet. So vieles konnte nicht stattfinden aus dem immer selben Grund, und das nicht nur hier, sondern grosso modo auf der ganzen Welt. Wenn es anders kommt als man denkt, dann kann das an bestimmten Menschen liegen, welche die eigenen Pläne durcheinanderbringen, oder aber an Ereignissen, die für das stehen, was Blumenberg so treffend als *Absolutismus der Wirklichkeit* bezeichnet hat. Dass sich unsere Forumsveranstaltungen seit einiger Zeit auch mit diesem Phänomen befassen, ist zwar nur eine zufällige Koinzidenz, und das Sommerhalbjahr hat uns zudem drastisch vorgeführt, dass es ein Leichtes ist, anlässlich von klugen Vorträgen in sicherer Distanz über eben dieses Phänomen nachzudenken, hingegen unheimlich, unmittelbar davon betroffen zu werden. Und es ist auch nicht dasselbe, ob man, wie dies in «normalen» Friedenszeiten der Fall ist, diesen «Realitätsschock» lediglich privat erlebt, beispielsweise aufgrund einer unerwartet eingebrochenen eigenen Erkrankung, oder ob die soziale Realität im Ganzen aufgrund einer Virus-Pandemie zur unberechenbaren Bedrohung für jeden wird, und erst noch jeder Mensch für jeden anderen zu einer realen Gefahrenquelle. Eine solche Realität war jedenfalls für mich und vermutlich für die meisten von uns bis vor kurzem schlicht nicht vorstellbar.

Es kann uns darum nicht verwundern, wenn nicht wenige sich quasiinstinktiv weigern, ein bisher unbekanntes Phänomen als «nackte» und als solche unhin-tergehbare Realität anzuerkennen, die sich durch keine Meinungen und keine Wunschdeutungen beeinflussen lässt. Dass beides derzeit ins Kraut schiesst, hat auch damit zu tun, dass die derzeitige «Wirklichkeit» der Covid-19-Epidemie das Besondere an sich hat, eine enorme Wirkung zu haben, obwohl die Experten immer noch ratlos sind. Darum kann es uns auch nicht wundern, dass die Realitäts-Verleugner sich mit all jenen Deutungen wappnen, die ihre trotzig-ge Weigerung zu legitimieren und ihnen damit die Deutungshoheit (-herrschaft) über die Realität zurückzugeben scheinen. – Nimmt man *Kierkegaards* Entdeckung auf, dass es nicht nur die Emotionen von Furcht und Furchtsamkeit gibt, die sich auf

konkrete Gefahren richten, sondern auch die davon grundverschiedene Emotion der «Angst», die uns jederzeit überfallen kann, weil wir in ihr die Erfahrung machen, was es heisst, ein Mensch zu sein, hat man vermutlich bessere Chancen, zwar nicht den Absolutismus der Pandemie als solcher, die in ihrer puren Faktizität ohnehin jedem möglichen Verständnis zugrunde liegt, wohl aber die vielen irrationalen Reaktionen darauf besser zu verstehen.

Zum Winter-Programm der GAD: Es ist nicht nur der besonderen Aktualität geschuldet, die unser Leitthema unfreiwillig erhalten hat, wenn wir dem Spruch «Aufgeschoben ist nicht aufgehoben» folgen und die drei für das Sommersemester vorgesehenen Vorträge nun von Oktober bis Dezember dieses Jahres stattfinden lassen – so uns der Virus nicht noch einmal einen Strich durch die Rechnung macht. Nur das Forum vom 4. Februar 2021 bildet eine Ausnahme. *Donata Schoeller* wird an diesem Abend *Helmut Holzhey* anlässlich seines Rücktritts aus dem Vorstand der GAD zu seinem Philosophieverständnis befragen, und zwar auf der Grundlage der 2017 erschienenen Essay-Sammlung mit dem Titel «Wir sehen jetzt durch einen Spiegel. Erfahrungen an den Grenzen philosophischen Denkens».

Am Samstag den 13. März 2021 werden wir statt des gewohnten Lektüre-Seminars eine *Tagung* veranstalten. Sie soll der krönende Abschluss unserer Beschäftigung mit dem «Absolutismus der Wirklichkeit» bilden und jene Frage stellen, die sich aufdrängt, aber den Rahmen eines Forums-Abends sprengen würde: die Frage nämlich, welche Funktion der Sprache im Verhältnis zum «Absolutismus der Wirklichkeit» zukommt. Als die beiden Hauptreferenten konnten wir die Philosophin *Donata Schoeller* und den Psychoanalytiker und Philosophen *Joachim Küchenhoff* gewinnen. Das genaue Programm wird später auf der homepage ausgeschrieben.

Nun noch ein Wort zur *Vereinsversammlung der GAD*, die neu am 1. Oktober stattfinden soll. Zentrales Traktandum wird die Neu- und Wiederwahl des Vorstands der Gesellschaft bilden. Von dieser Verzögerung konnte *Helmut Holzhey* noch nichts ahnen, als er das Editorial des Bulletins vom Frühling 2020 verfasste,

um sich auf diese Weise aus dem Vorstand, dem er jahrzehntelang angehört hat, zu verabschieden. An seiner und auch an der Stelle von René Scheu, der ebenfalls aus dem Vorstand zurücktritt, werden sich *Donata Schoeller* und *Julian Hofmann* neu zur Wahl stellen. Beide haben die zeitliche Verzögerung zum Anlass genommen, sich im jetzigen Bulletin 2020.2 selber vorzustellen – eine tolle Idee, welche auch all jenen, die nicht an der Vereinsversammlung teilnehmen, einen Einblick in ihre Arbeit und die darin zum Ausdruck kommenden Begabungen und Interessen der beiden vermittelt.

Ich freue mich, wenn Sie trotz den vermutlich noch weiterhin andauernden Schutzvorschriften, an die wir uns selbstverständlich halten werden, an unseren Veranstaltungen teilnehmen.

Öffentliche Abendveranstaltungen

Leitthema: Der Absolutismus der Wirklichkeit

Die Veranstaltungen werden gemeinsam mit dem *entresol* durchgeführt.

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

Donnerstag
1. Oktober 2020
20.00–21.30 Uhr

**Der Umgang mit dem Ausgesetztsein
des Menschen in der Welt: Auf den Spuren
des Irrationalen bei den Griechen**

Prof. Thomas Fleischhauer

Indem Mythen die für den Menschen schwer erträgliche Wirklichkeit erklären, verhüllen sie diese zugleich. Dagegen versuchen die Kritiker mythischer Weltbilder, die Wirklichkeit durch rationale Analyse zu enthüllen.

Verhüller und Enthüller kannten auch die Griechen der Antike: So stehen die Dichter Homer und Hesiod den Denkern Xenophanes, Protagoras oder Aristoteles gegenüber.

Verhüller und Enthüller zugleich ist Euripides. Er bleibt beim Mythos, legt aber gleichsam seinen Sinn offen, indem er ihn erzählt. Zumal in den «Bacchae» geht es um das Unheimliche und die Ausgesetztheit des Menschen, geht es um den Umgang mit dem Unerklärlichen, Irrationalen. Während Euripides den überlieferten Mythos noch einmal nach seiner Art durchgeht, legt er jedem, der genau hinhört, seine

nicht unerhebliche Interpretation der *conditio humana* vor.

Gruppenraum im Erdgeschoss
von Haus Sonneggstrasse 82, 8006 Zürich
(mit Tram 7 oder 15 Haltestelle Sonneggstrasse)

Ort

**«Absolutismus der Wirklichkeit»? –
Versuch einer theologischen Antwort**

**Donnerstag
5. November
20.00–21.30 Uhr**

Dr. Niklaus Peter, Pfarrei Fraumünster

Eine Inhaltsankündigung zu schreiben, bevor der Vortrag Satz für Satz gedacht und geschrieben ist, kann nicht mehr sein, als den Stand eigener Vermutungen und unklarer Vorgriffe auf Papier zu bringen. Dieser Status meiner Unklarheiten ist folgender:

Mit der Prägung «Absolutismus der Wirklichkeit» hat Hans Blumenberg einen der Kerne seines Theorieprogramms begrifflich gefasst. Er hat diesen in weitreichenden geistesgeschichtlichen Grosserzählungen ausformuliert, und 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, was zu Beginn biographisch und werkgeschichtlich kurz zu explizieren ist. Dies, um deutlich

zu machen, was in der Begriffsprägung «Absolutismus der Wirklichkeit» mitschwingt. Sie zeigt, das werde ich streifen, eine auffallende Nähe zur Philosophie Nietzsches.

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.

Ort Restaurant Weisses Wind
Weggenstube
Oberdorfstrasse 20, 8001 Zürich

**Ich-werde-gewesen-sein. Konfrontation
mit dem Absolutismus der Wirklichkeit
bei Sterbenskranken**

**Donnerstag
3. Dezember 2020
20.00–21.30 Uhr**

Dr. med. Christina Schlatter

Zum Wesen des Menschen gehört das Wissen um den eigenen Tod. Im Alltag bedrückt es uns kaum, zu wissen, *dass* wir irgendeinmal sterben werden. Zu ungewiss ist die Stunde, zu geschäftig die Ablenkung des Lebens. Menschen mit einer unheilbaren Krankheit erleben die Wirklichkeit dieses Wissens um den eigenen Tod in ganz anderer Weise. Zum Wissen, *«dass»* kommt das Wissen, *«wann»*. Welche Strategien wählen Betroffene im Umgang mit dieser unvermeidbaren, absoluten Wirklichkeit des bevorstehenden eigenen Todes? Die wissenschaftliche Medizin versucht, das Unfassbare mit Daten und Fakten zu rationalisieren. Im Umgang mit Sterbenskranken ist man bemüht, die Angst vor dem Tod zu übersetzen in Furcht vor konkreten Beschwerden. Denn die Furcht vor Schmerzen oder Atemnot kann behandelt werden, die Angst vor dem Tod nicht. Hans Blumenberg erkennt im Mythos eine Möglichkeit, sich in Sprachbildern demjenigen anzunähern, wofür wir keine Worte haben. Nach Blumenberg dienen Mythen dazu *«uns diese Phänomene vom Leib zu halten»*. In diesem Forumsbeitrag möchte ich den Stellenwert von Mythen und Metaphern im Umgang mit dem bevorstehenden Tod untersuchen. Sind sie bloss eine Ablenkung oder Verdrängung der unliebsamen Wahr-

heit oder finden wir darin einen Sinn für den Umgang mit dem Unerträglichen?

Ort Gruppenraum im Erdgeschoss von Haus Sonneggstrasse 82, 8006 Zürich
(mit Tram 7 oder 15 Haltestelle Sonneggstrasse)

Donnerstag
4. Februar 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 erschienen, und auf die Vereinsversammlung im Herbst dieses Jahres ist Helmut Holzhey 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. Schon die Tatsache, dass er sich 40 Jahre lang für das Programm der GAD mitengagiert hat, zeigt, dass er immer überzeugt war, dass sich philosophisches Denken auch für das Denken anderer Disziplinen zu öffnen hat, um selber lebendig zu bleiben. Von dieser Überzeugung hat unsere Gesellschaft in den vergangenen Jahrzehnten enorm profitiert.

An diesem Abend wird die Philosophin Donata
Schoeller, neues Mitglied im Vorstand der GAD, mit
Helmut Holzhey ein Gespräch führen.

Restaurant Weisser Wind
Weggenstube
Oberdorfstrasse 20, 8001 Zürich

Ort

Donnerstag
1. Oktober 2020
19.00 Uhr

Ordentliche Vereinsversammlung der GAD

Am Donnerstag 1. Oktober 2020 findet um 19.00 Uhr, also vor dem Vortrag von Professor Thomas Fleischhauer, der um 20.00 Uhr beginnt, am selben Ort (Gruppenraum im Erdgeschoss der Sonneggstrasse 82) die alle zwei Jahre durchgeführte ordentliche Vereinsversammlung der *Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse* GAD statt. Anschliessend Apéro bis 20.00 Uhr, zu dem auch die Forums-Teilnehmer herzlich eingeladen sind. Die Mitglieder der GAD erhalten für die Jahresversammlung noch eine gesonderte Einladung

Samstag
13. März 2021

Tagesseminar: Der Absolutismus der Wirklichkeit und die Sprache

Referenten

Donata Schoeller und Joachim Küchenhoff

Was vermag die Sprache bezüglich des Absolutismus der Wirklichkeit zu leisten? Ist es eine ihrer wesentlichen Funktionen, vor der Erfahrung dieses Absolutismus zu schützen?

Das Tagungsseminar ist als Abschluss des bisherigen Leitthemas «Der Absolutismus der Wirklichkeit» geplant. Eine ausführliche inhaltliche Ankündigung folgt rechtzeitig auf der Homepage der GAD.

Zwei künftige Mitglieder des GAD-Vorstandes stellen sich vor

Donata Schoeller

Für mich war die Wahl, Philosophie zu studieren, mit einer existentiellen Hoffnung verbunden, die ich damals und auch heute nicht leicht in Worte fasse. Eine therapeutische Dimension der Philosophie hat Wittgenstein offen angesprochen: dass es die Philosophie sei, die der Fliege den Weg aus dem Fliegenglas zeige. Die Begegnung mit Hegel, man wird es nicht für möglich halten, hat bei mir zunächst in der Tat therapeutisch gewirkt. Seine Einschätzung der Entfremdung als notwendiges Moment des Selbstbewusstseins, liess mich das Herumkurven im Fliegenglas nicht mehr nur als Zeitverschwendung verstehen.



Schliesslich hat der mit Hegel einhergehende Denkstil jedoch wiederum schwer zu bewältigende Nebeneffekte gezeitigt. Selbst mit einer Dissertation über den Begriff der Demut im Denken Meister Eckharts, Jakob Böhmes und Friedrich Nietzsches konnte ich diese Nebeneffekte nicht überwinden. Dass eine glasklar denkbare Bewegungsmöglichkeit des sich übersteigenden Geistes keinerlei Wirkung auf mein Alltagsbewusstsein hatte, wurde mir zunehmend unerträglich. Beglückendes Philosophieren, selbst wenn man es Tag und Nacht betreibt, belässt den Grossteil des Daseins, mit Schelling gesagt, als «nicht auf-gehbaren Rest» untransformiert. Aus diesem Grunde hätte ich nach der Dissertation fast das Handtuch geworfen.

Dass meine Hoffnung an die Philosophie trotzdem eingelöst worden ist und zwar auf eine Art und Weise, die ich mir nicht hätte vorstellen können, ist dem schieren Zufall zu verdanken: der Einladung zu einem Vortrag des US amerikanischen Philosophen Eugene Gendlin in Zürich. Um die merkwürdige Denkweise dieses Philosophen, der mich auf Anhieb faszinierte, zu verstehen, stürzte ich mich in jene Denkansätze, die als Ausweg aus der Metaphysik nicht den linguistic turn vollziehen, sondern gewissermassen das Gegenteil: Sie verkörpern die Erfor-

schung der Ursprünge von Bedeutung im Situativen, dem in Interaktion mit der Umwelt befindlichen Alltagserleben.

Die Pioniere des klassischen Pragmatismus, der Phänomenologie und der Hermeneutik eröffnen bedeutungstheoretische Ansätze, die heute unter dem Stichwort des Embodiment weitreichende anthropologische, sprachphilosophische und erkenntnistheoretische, für mich auch ethische und ökologische Konsequenzen haben. Die Habilitation wurde zum zweiten Philosophie-Studium, intensiv ergänzt durch interdisziplinäre Trainings in Methoden der Mikrophänomenologie, des Focusing und des Thinking-at-the-Edge. Diese Techniken erwuchsen aus den genannten philosophischen und aus humanistischen Ansätzen, um vor-propositionale, stillschweigend verkörperte Dimensionen des Wissens und der Erfahrung durch die erste Person und eine dafür notwendigerweise geschulte selbst-reflexive Aufmerksamkeit zu erforschen.

Auf diese Weise wurde es mir möglich, die unfruchtbare Gegenüberstellung zwischen der Klarheit philosophischen Denkens und der dichten Bewusstseinssuppe des Alltags, an deren Nebeneffekten ich litt, zu überwinden. Zunehmend merkte ich, dass diese Nebeneffekte eine Folge erkenntnistheoretischer Ansätze sind, die sich in den konventionellen, entkörpernten Mitteln der Philosophie verfestigen. Übergänge zwischen der eigenen Alltagswelt der Studierenden und der Welt des Denkens in philosophischen Texten werden äusserst stiefmütterlich kultiviert. Zunehmend wurde mir deutlich, dass dasjenige, das in der Metaphysik als auch in der analytischen Philosophie nicht der Rede wert erscheint, weil nicht propositional veranlagt, noch kein Gedanke, noch keine Überzeugung, noch keine Intention oder Qualität, noch kein Satz ist, erst gefühlt und erlebt wird, gewisse Bedingungen braucht, um für das Denken produktiv zu werden, d.h. zu eigenen Fragestellungen, Ideen, Einsichten und Zusammenhängen zu führen. Auf diese Weise geht philosophische Arbeitsweise und der einstmalige «unaufhebbare Rest» des persönlichen Daseins faszinierend Hand in Hand.

Der diffuse Anfang einer kreativen Entwicklung im Denken bringt all das ins Spiel, das traditionell ausgeblendet wird: den unersetzbaren und konkreten Men-

schen, der diese Entwicklung auszutragen hat, spezifische, verwickelte Erfahrungen, die unverwechselbar, Erlebensweisen, die noch nicht einmal identifizierbar sind. Ein solcher Anfang beansprucht Methoden und Übungen, die den Rahmen der konventionellen philosophischen Methoden radikal erweitern.

Mit meinem Begriff des Close Talking (2019) geht es um die Stärkung dieses tentativen Prozesses des Formulierens und Denkens, der persönliches Engagement erfordert. Währenddessen ist man ungesichert, stockend und häufig stammelnd auf jenes dichte, manchmal äusserst verwirrende Material verwiesen, das man als erlebtes, erlesenes, angedachtes und gefühltes weitgehend selbst verkörpert. Close Talking steht als Überbegriff für Ansätze und Methoden der Bedeutungsfindung und -entwicklung, durch die ein Schon- und Freiraum geltend gemacht und kultiviert werden kann, der es Personen erlaubt, ihre eigene Stimme im Denken zu finden. Auf Englisch nenne ich diesen Freiraum: *freedom to make sense*.

Hannah Arendt beschreibt wie wenige andere, welches Risiko man eingeht, wenn man ohne Geländer und sichere Stützpunkte sich auf die eigene Erfahrung einlässt, um sich den impliziten Fragen, Spannungen und Paradoxien nachdenklich zu stellen, die sich dort und nur dort auftun. In einem solchen Zustand, so beschreibt sie, ist man allein. In gewissen Fällen ist man sogar radikal allein, weil man gegen den Strom gängiger Auffassungen, Gewohnheiten und Anschauungsweisen andenkt. Berührend menschlich beschreibt sie, dass man in einem solchen Zustand des Denkens wenigstens eine Art freundschaftliche Solidarität mit sich selbst braucht, eine Art von Kompetenz, die methodisch nicht leicht auf den Begriff zu bringen ist: eine Art innerer Begleitfähigkeit. Diese, so merken wir in unserer isländischen Forschungsgruppe, ist lernbar und kann sich dann auch auf andere erstrecken, die selbst denken wollen und die durch vorschnelle Kritik, harte Diskussionskultur oder zu früh angelegte Klarheitskriterien nicht vorankommen, im Gegenteil.

Durch die technologisch und digital angetriebene Geschwindigkeit heutiger Lebensweisen, die in ihrer Steigerungslogik die Beziehung zur Umwelt und zu uns

selbst, wie Hartmut Rosa so treffend beschreibt, in eine Resonanzkatastrophe verwandelt, werden diese beziehungshaften Bedingungen des Denkens, von denen die Tradition wenig spricht, weiter unterminiert. Der Umgang mit der beziehungshaften, verletzbaren und zugleich radikal kreativen Seite des Denk- und Formulierungsvorgangs kann jedoch geschult und gestärkt werden. In dem von mir geleiteten internationalen Forschungsprojekt «Embodied Critical Thinking» (ect.hi.is) geht es um Methoden und Bedingungen, die es Studierenden und ForscherInnen erlauben, die Präzision des Fühlens und Erlebens in der Logik des Denkens produktiv werden zu lassen. Aus dieser Initiative wurde diesen Sommer eine durch die EU geförderte Kooperation aus fünf Universitäten (Erasmus +), die ich als akademische Direktorin leite. Gemeinsam starten wir diesen Herbst unser Pilotprojekt, ein dreijähriges Programm, um «Embodied Critical Thinking» in den Forschungsbereichen der Digitalisierung und der Umweltwissenschaften umzusetzen.

Julian Hofmann

Es ist mir eine grosse Freude, mich als künftiges Vorstandsmitglied der *Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse* (GAD) vorstellen zu dürfen. Erstmals aufmerksam auf die GAD wurde ich vor wenigen Jahren, als ich mich nach Denkrichtungen umsah, die sich in einer philosophisch informierten Weise der Betrachtung psychologischer Phänomene widmen und eine Sensibilität für Fragen an der Schnittstelle dieser beiden Fachbereiche – der Psychologie und der Philosophie – aufweisen. Entgegen meiner ursprünglichen Hoffnung habe ich im Psychologiestudium nämlich keinen etablierten Diskurs in dieser Hinsicht vorfinden können. Infolgedessen bewegte ich mich des Öfteren auch in den Kreisen des Philosophischen Seminars, wo ich glücklicherweise auch heute noch am Lehrstuhl für Geschichte der Philosophie bei Frau Prof. Dr. Saporiti angestellt bin. Nichtsdestotrotz habe ich bis zum heutigen Tag mein Ziel, nach dem Studium eine Therapieweiterbildung zu absolvieren, nie aus den Augen verloren. Zurzeit befinde ich mich am Ende meines Masterstudiums der Psychologie. Nebst meinem Studium gehe ich meinen philosophischen Interessen nach und engagiere mich als Vorstandsmitglied beim Studentischen Forum für Psychoanalyse (SFPa). Das SFPa ist ein studentischer Verein der Universität Zürich, der für Interessierte seit einigen Jahren in Kooperation mit verschiedenen psychoanalytisch orientierten Ausbildungsinstituten (u.a. PSZ, FIZ, C.G. Jung-Institut und DaS) semesterweise ein selbstorganisiertes Lehrangebot zusammenstellt, um der Verdrängung psychoanalytischer Ansätze aus dem akademischen Diskurs entgegenzuwirken. Seit ich vor vier Jahren dem Verein beigetreten bin, habe ich verschiedene Lesegruppen geleitet sowie diverse Vorträge organisiert. Für das Herbstsemester 2020 plane ich eine Lesegruppe, in der wir uns mit dem wohl zentralsten Begriff der Psychoanalyse – dem des Unbewussten



– auseinandersetzen wollen. Hiervon erhoffe ich mir Ansätze zur Klärung verschiedener Fragen, die mich seit einiger Zeit beschäftigen: Was genau ist damit gemeint, wenn etwas als *unbewusst* bezeichnet wird? Sind wir tatsächlich dazu berechtigt, *das Unbewusste* als ein eigenständiges System im Seelischen anzuerkennen? Oder handelt es sich dabei bloss um eine besonders illustrative «*façon de parler*»? Und inwiefern drängt sich die Einführung dieses Begriffs aus therapeutischer Sicht auf?

In den nachfolgenden Zeilen möchte ich nun mein persönliches Ringen mit dem Fachbereich der Psychologie skizzieren und mich an Auswege aus den für mich zerrenden Problemen herantasten. Dadurch erhoffe ich mir, mein besonderes Interesse für jene Fragen zu beleuchten, die eng mit dem Leitbild der GAD verknüpft sind.

Als ich vor einigen Jahren mein Psychologiestudium an der Universität Zürich aufnahm, war ich überrascht, mich inmitten eines Bestrebens um naturwissenschaftliche Geltung dieses Fachbereichs zu finden. Diese klar behavioristische Stossrichtung hin zu objektiv gültigen Aussagen über den Menschen dominiert inzwischen den akademischen Diskurs des Faches und hat zu einer Verengung der anerkannten Forschungsmethoden geführt. Der Anspruch auf Objektivität und Allgemeingültigkeit der Resultate psychologischer Forschung soll in erster Linie durch eine quantitative Erfassung des *mittleren* Menschen (i. e. *des Depressiven, des Psychotikers etc.*) eingelöst werden. Die leitende Hoffnung scheint dabei zu sein, dass sich der Flickenteppich aus empirischen Studien und Experimenten letztlich zu einem elaborierten Verständnis von Ursachen und Wirkungen zusammenfügen lässt.

Es sollte auffallen, dass hinter einem solchen Vorgehen moderner psychologischer Forschung disputable Grundannahmen stehen, die ihrerseits *nicht* selbst Gegenstand der psychologischen Forschung sein können, weil sie einen philosophischen Kern haben. Unglücklicherweise habe ich immer wieder die Erfahrung machen müssen, dass solche Grundannahmen im Rahmen des Forschungsbetriebs unreflektiert vorausgesetzt werden. Statt als Ausgangspunkt von Untersu-

chungen werden sie als deren unerschütterliches Fundament wahrgenommen, an dem eine Änderung undenkbar scheint – nicht nur, weil sonst viele Forschungsergebnisse wegzubrechen drohen, sondern auch weil alternative Auffassungsweisen durch negativ konnotierte Begriffe wie *unempirisch* oder *subjektiv* im Vorhinein blockiert sind. Die Perpetuierung solcher Grundannahmen führt in der Folge oft zu einem ganz bestimmten Bild psychologischer Forschung, das immer auch Gefahr läuft, von normativen Überzeugungen der Forschenden durchzogen zu sein.

Einige solcher Annahmen handelt man sich beispielsweise schon mit dem Anspruch der Objektivität und Allgemeingültigkeit von Forschungsergebnissen ein.¹ Eng mit diesem Anspruch verbunden ist eine Auffassungsweise des Forschungsgegenstands – und das heisst hier; *des Menschen* – in Begriffen der Kausalität, wobei allerlei Korrelationen wie auch die lerntheoretischen Gesetze aus den Anfängen des Behaviorismus hierzu das Grundgerüst bilden. In Koalition mit dem Kognitivismus hat sich diese behavioristische Auffassungsweise inzwischen auch auf typische «innere» Vorgänge wie Gedanken und Gefühle ausgeweitet, wobei stets darauf geachtet wird, das «Innere» durch «äussere» Kriterien zu operationalisieren.

Für mich mutet es sonderbar an, dass eine Denkrichtung ihre grundlegende Prämisse – sich einzig auf beobachtbares Verhalten zu beziehen – offenkundig aufgegeben hat, ohne ihre methodischen Voraussetzungen neu zu evaluieren und die Reichweite der Methoden kritisch zu beurteilen. Hier liegt der Verdacht nahe, dass sich inzwischen allerlei theoretische Inkonsistenzen in die Auffassungen der modernen Psychologie eingeschlichen haben.² Überraschen muss auch,

¹ Vgl. Slife, Brent D. (2013). Wissenschaftstheoretische Kritik: Die naturalistische Sichtweise als Einschränkung für Forschung und Praxis. In: Handbuch der Psychotherapie und Verhaltensmodifikation. Hrsg. von Michael J. Lambert, deutsche Ausgabe hrsg. von Matthias Richard & Heiner Vogel. dgvt-Verlag: Tübingen

² Vgl. Fancher, Robert T. (1995). Cultures of Healing: Correcting the Image of American Mental Health Care. W.H. Freeman and Company: New York

dass die klassisch dualistische Metapher des «Innen» und «Aussen» bemüht werden muss, wo doch eine solche Konzeption durch den Behaviorismus ehemals überwunden werden wollte. Selbst wenn man aber davon absieht, dass die gesetzten Annahmen problematische theoretische Implikationen zeitigen, sieht man sich meines Erachtens mit dem Problem konfrontiert, sich durch diese Art der Beschreibung Verkürzungen einzuhandeln, die es nicht mehr erlauben, den Menschen gerecht zu werden. So kann insbesondere die Individualität der Menschen durch eine Überbetonung der Objektivität und Allgemeingültigkeit von Forschungsergebnissen nicht mehr richtig in den Blick kommen. Wesentlich für die Bedeutsamkeit des individuellen Gesichtspunkts scheint mir dabei die Fähigkeit des Menschen zu sein, sich in selbstreflexiver Weise durch Beschreibungen und Narrative in der Welt situieren und darin kreativ agieren zu können. Eine Art der Beschreibung, die vorgibt, kausale Mechanismen aufzudecken, täuscht darüber hinweg, dass es in vielen Hinsichten des Erlebens gerade von der individuellen Beschreibung abhängt, ob etwas überhaupt als Erklärung zulässig ist, oder, welche Art von Gründen als relevant angesehen wird. Schenkt man diesem Umstand Beachtung, bleibt von den Erklärungen in modern-psychologischer Manier nicht selten bloss ein Verweis auf einen oberflächlichen Zusammenhang verschiedener Konstrukte übrig. Meiner Meinung nach ist dies auch der Grund, weshalb viele Resultate heutiger psychologischer Forschung den Anschein von Trivialität erwecken. Wird mit derartigen quantitativen Untersuchungen tatsächlich der *mittlere* Mensch und nicht viel mehr *kein* Mensch erfasst?

Zu meiner Beruhigung fand ich in der Psychoanalyse eine in vielerlei Hinsicht gegenläufige Perspektive. Freuds Falldarstellungen geben Einblick in Beschreibungen und Narrative der Lebenserfahrung von Patient*innen, in menschliche Grundkonflikte und in die vielschichtige therapeutische Situation. Als besonders fruchtbar erscheint mir dabei die psychoanalytische Grundannahme, psychopathologischen Phänomenen komme ein Sinn zu. Die Ausarbeitung dieses Sinns in der Therapie kann dabei nur durch die Mitteilungen des Gegenübers erfolgen, sodass die psychoanalytische Situation immer eine intensive Auseinandersetzung

mit der Lebenswelt und insofern auch mit der Individualität der Patient*in umfasst. Mit der Annahme des Unbewussten nimmt eine solche Auseinandersetzung in der Psychoanalyse bekanntermassen eine zentrale Wendung, da sich dadurch eine Deutungsebene eröffnet, die ein *Verstehen* psychopathologischer Phänomene überhaupt erst nahelegt. Auch in der Psychoanalyse ist aber der Weg zu theoretischen Verkrampfungen meines Erachtens nicht weit: Freud scheut sich nicht davor, viele seiner Ausführungen in kausalen Kategorien zu denken und sich dabei allerlei neurophysiologischer und mechanischer Begrifflichkeiten zu bedienen.³ Durch diese streitbare Objektivierung der psychoanalytischen Perspektive finden wiederum Kritikpunkte Einzug, wie wir sie weiter oben bereits gesehen haben; auch hier droht der je individuelle Gesichtspunkt übergangen zu werden.

Mittlerweile ist mein Zugang zu Fragen der (klinischen) Psychologie durch eine schwankende Bewegung charakterisiert: Zum einen fasziniert mich die Idee einer treffenden Deutung des Gegenübers, wie ich sie ab und an in der Psychoanalyse sehe. Andererseits schrecke ich vor einem solchen Bilde zugleich zurück, da mir die potentielle Anmassung der damit verbundenen Annahmen und die Gefahr einer unzulässigen Einengung des Gegenübers bewusst ist. Dieser Pol meiner Bewegung mündet vielfach in einer grundlegenden Aversion gegenüber allen Versuchen der psychologischen Theoriebildung. Der Umgang mit dieser Skepsis hat mich gelehrt, dass der Blick nie bloss auf dem Gegenüber haften bleiben darf; allen Beschreibungen des Gegenübers sind Reflexionen des eigenen Standpunkts sowie eine Kritik der vorausgeschickten oder vorgeschobenen Annahmen entgegenzusetzen. So wird auch unterstrichen, dass die Therapie, aber eben auch die psychologische Forschung, immer schon eine hohe persönliche Involviertheit voraussetzen. Erfreulicherweise ist innerhalb der Psychoanalyse dieser Art der Selbstanalyse ein fester Platz zugeordnet.

³ Siehe dazu insbesondere: MacIntyre, Alasdair C. (1968). Das Unbewusste: Eine Begriffsanalyse. Suhrkamp Verlag: Berlin, wie auch: Habermas, Jürgen (1968). Erkenntnis und Interesse. Felix Meiner Verlag: Hamburg

In Zukunft möchte ich mir einen fruchtbaren Weg zwischen den beiden Polen meiner schwankenden Bewegung bahnen und es freut mich sehr, meine Mitgliedschaft bei der GAD als einen inspirierenden Bezugspunkt hierfür zu erkennen. Zum einen sehe ich in der Einordnung von Beschreibungen des Gegenübers unter einem *hermeneutischen* Gesichtspunkt grosses Potenzial; ein Verständnis des Anderen scheint mir so nämlich möglich, ohne dass dieses von einer vorschnellen theoretischen Festlegung erzwungen wird. Auch die Deutungsebene des Unbewussten findet wieder ihren angestammten Platz, zumal die Hermeneutik erst durch die Annahme des Unbewussten überhaupt Einzug in die Psychopathologie fand.⁴ Überhaupt scheint mir, als liessen sich viele der Aspekte des Freud'schen Denkens, an denen ich Anstoss nehme, durch eine Zurückbindung auf den hermeneutischen Zugang abfedern.⁵ Zum anderen eröffnet sich durch die daseinsanalytische Auffassung von seelischem Leiden als «ein Leiden am (eigenen) Sein» eine weitere Perspektive des Verstehens, die erst aufgrund des Miteinbeziehens der existenzphilosophischen Fragen im Blickfeld hat auftauchen können.⁶

Ich hoffe, dass aus meinen Schilderungen klar geworden ist, weshalb ich mich in der Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse gut aufgehoben fühle. Ich freue mich sehr auf alle Inspirationen, die meinen Weg noch weiter mitgestalten werden und genauso freue ich mich, in der GAD nun selbst gestaltend mitzuwirken!

⁴ Holzhey-Kunz, Alice (2015). Das Unbewusste: Versuch der Rehabilitierung eines angreifbaren Konzepts. Schwabe Verlag: Basel

⁵ Im Blick habe ich hierbei Überlegungen aus Holzhey-Kunz, Alice (2014). Daseinsanalyse: Der existenzphilosophische Blick auf seelisches Leiden und seine Therapie. facultas: Wien

⁶ Holzhey-Kunz, Alice (1994). Leiden am Dasein: Die Daseinsanalyse und die Aufgabe einer Hermeneutik psychopathologischer Phänomene. Passagen Verlag: Wien

Eine passive Form des Neides und seine Deutung durch Jean-Paul Sartre

Alice Holzhey

Als Sartre in späteren Jahren mit den Mitteln seiner in *Das Sein und das Nichts* von 1943 entwickelten «existenziellen Psychoanalyse» die Individualität von Gustave Flaubert erforschte, befasste er sich unter dem Titel «Die Welt des Neides» auch mit dessen Neid.¹ Dieser richtete sich auf Gustave Flauberts neun Jahre älteren Bruder Achille, der von beiden Eltern von Anfang an in reichem Masse Liebe und Bewunderung erhält, während Gustave von seiner Mutter später nur noch pflichtgemäss versorgt wurde, ohne von ihr emotionale Zuwendung zu bekommen.

Aufgrund dieser Ausgangslage scheint es nur normal, dass sich bei Gustave ein heftiger Neid auf seinen Bruder entwickelte. Und man glaubt auch unmittelbar zu verstehen, dass es sich dabei um jene uns allen wohlbekannte und also «normale» Neidreaktion handelt. Versteht es sich nicht von selbst, dass ein Kind mit missgünstigem Neid auf die einseitige Bevorzugung seines Geschwisters reagiert? Ist es nicht normal, als Kind das eigene Zu-kurz-Kommen nicht nur als tiefe Kränkung, sondern auch als Verletzung eines den meisten eigenen «natürlichen» Gerechtigkeitsgefühls zu empfinden und darum dem eigenen Bruder sein ungerechtfertigtes Glück aus tiefstem Herzen zu missgönnen? *Missgunst* aber ist jener *aktiv-aggressive Neid*, dem der unbezähmbare Wunsch innewohnt, das Glück des Anders zu zerstören, um wenigstens auf diese Weise Gerechtigkeit herzustellen.

Diese in rhetorische Fragen gekleidete Deutung von Flauberts Neid leuchtet ein, weil sie, so scheint mir, in der grossen Überzahl der Fälle den Sachverhalt auch trifft. Für mich gäbe es aber keinen Grund, das Neidproblem von Flaubert hier im Bulletin auszubreiten, wenn dieses Deutungsmuster auch darauf zutreffen würde. Sartres Ausführungen erscheinen mir deshalb interessant, weil er anhand eines akribischen Quellenstudiums bei Flaubert eine ganz andere Form des Neides nach-

¹ Jean-Paul Sartre (1971): *Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821 – 1857. I. Die Konstitution*, Reinbek bei Hamburg (Rowohlt) 1977. – Die folgende Darstellung sollte ursprünglich als Schluss des Neid-Kapitels im soeben beim Verlag Schwabe als reflexe Band Nr. 66 erschienenen Buches: *Emotionale Wahrheit. Der philosophische Gehalt emotionaler Erfahrungen* abgedruckt werden, fiel dann aber der vorgegebenen Seitenzahl-Begrenzung zum Opfer.

weist, die den meisten von uns vermutlich unvertraut ist und darum eine Darstellung lohnt. Da ich inzwischen dank Sartre gelernt habe, in der eigenen Praxis ebenfalls nicht mehr alle Neidreaktionen über denselben Leisten zu schlagen, bin ich überzeugt, dass wir es hier nicht mit einem blossen Konstrukt von Sartre zu tun haben, sondern mit einer wenn auch seltener auftretenden Neidvariante.

Es scheint mir sinnvoll, einleitend kurz auf jene *zwei Voraussetzungen* hinzuweisen, auf denen die gängige Form des Neides basiert. Erste Voraussetzung ist der *Vergleich mit anderen Menschen*, weshalb der Neid auch nicht selten als *Gefühl des Vergleichs* charakterisiert wird. *Ohne Vergleich also kein Neid*. Das Grundmuster des Vergleichs lautet: *Ich so – dieser Andere² anders*. Das allein genügt allerdings noch nicht, um Neid zu wecken. Der Vergleich muss mit einer *Wertung* verbunden sein, die zuungunsten von mir ausfällt: Die andere Person *ist* oder *kann* oder *hat*, was ich *nicht* kann oder *nicht* bin oder *nicht* habe. Im Prinzip kann ich zwar auch jetzt noch neidlos bleiben, wenn für mich das, was ich selber bin, habe oder kann, gut genug ist und mich darum ein Vergleich mit anderen gar nicht tangiert. Hier muss die zweite Voraussetzung ins Spiel kommen, nämlich ein *eigener Wunsch*, oder wie man heute vorzugsweise sagt, ein *eigenes Begehren*. Deshalb wird der Wunsch oft als die eigentliche Quelle des Neides gesehen. Diese Einsicht liegt bereits dem 10. Gebot im *Alten Testament* zugrunde: «Du sollst nicht nach dem Haus deines Nächsten verlangen, nach seinem Sklaven oder seiner Sklavin, seinem Rind oder seinem Esel oder nach irgendetwas, das deinem Nächsten gehört.» (2. Mose 20,17) Ein solches Begehren gilt in unserer Kultur eben deshalb als sündhaft, weil in ihm schon der Neid angelegt ist, der unweigerlich Zwietracht mit dem Nächsten sät.³

² Aus Gründen der leichteren Lesbarkeit werde ich im Folgenden verallgemeinernd das generische Maskulinum verwenden. Damit sind immer alle Personen unabhängig von ihrem Geschlecht angesprochen.

³ Weil der Neid in der jüdisch-christlichen Tradition immer noch moralisch geächtet ist, werden eigene Neidgefühle auch heute von den meisten schamhaft verborgen. Dazu passt umgekehrt, dass gerechte moralische Empörung über schamlos hohe Gehälter und Boni-Aus-

Der Neid, den Sartre anhand von Flaubert beschreibt, lässt sich hier nicht einordnen, weil ihm eine der beiden Voraussetzungen fehlt, nämlich ein eigener Wunsch. Gustave ist zwar voller Neid auf seinen Bruder Achille, beneidet ihn aber weder um das, was dieser ist, noch was er hat, noch was er kann, weil er das alles gar nicht für sich selber *beanspruchen* könnte. Flaubert geht davon aus, dass Gustave zu jenen Menschen gehört, die ohne eigene Wünsche respektive Ansprüche und also «wunsch-los» sind, aber eben nicht wunschlos glücklich, sondern wunschlos unglücklich. Sogleich fällt einem die berühmte Erzählung von Handke mit dem Titel *Wunschloses Unglück* ein, in dem der Dichter 1973 seine depressive Mutter porträtierte, die 1971 durch Suizid verstarb. Man muss also die wunsch-losen Menschen in diesem Sinne von jenen von einem bestimmten Neid erfüllten Menschen unterscheiden. Sie verspüren sehr wohl ein starkes Begehren und sind von einem Gefühl des Mangels erfüllt, der nach Aufhebung drängt, ohne dass sie aber selber wüssten, *worauf* sie ihr Begehren richten könnten, *was* also das eigene Mangelgefühl aufheben könnte.

Gustave gehört Sartre zufolge zu jenen wunsch-losen Menschen, denen man naiv-psychologisch zuschreiben würde, des Wünschens *nicht fähig* zu sein, also nicht wünschen zu *können*. Sartre denkt aber nicht psychiatrisch, sondern hermeneutisch. Darum gibt er gleich zu Anfang des Neid-Kapitels die folgende Deutung: «*Um begehren zu können, muss man begehrt worden sein*» (vgl. *Idiot* Bd. I, S. 427). Genau diese Erfahrung aber konnte Gustave, wie schon erwähnt, als Kleinkind nicht machen, weil die Mutter ihm nicht das Gefühl zu vermitteln vermochte, sein Dasein sei für sie emotional von *zentraler Bedeutung*. Die Mutter hat sich lediglich aus Pflicht um ihn gesorgt, weshalb er als Kind die Erfahrung nicht machen konnte, selber für die wichtigste Bezugsperson begehrenswert zu sein. Für Sartre ist klar, dass einem solchen Kind nur bleibt, sich selbst als pures

zahlungen vorab in der Bankenwelt in wirtschaftsfreundlichen Zeitungen wie etwa der NZZ gerne als Ausdruck von blosser Missgunst «entlarvt» und damit geächtet wird. Der Vorwurf, Kritik basiere auf purem Neid, lässt sich also auch heute noch als Waffe einsetzen, um berechnete Kritik zu diffamieren.

Zufallsprodukt zu empfinden. Dem entspricht die Selbsteinschätzung als unwichtig, als bedeutungslos, ja gar als überflüssig.

Warum aber kann jemand wie Gustave, der sein Existieren als überflüssig empfindet, aus diesem Grundgefühl heraus auch nicht wünschen? Sartre macht hier auf einen zentralen Sachverhalt aufmerksam, der meines Wissens erst durch die Theorie der «secondary volitions» des Philosophen Harry Frankfurt allgemein bekannt wurde. Gemäss Frankfurt gibt es Wünsche ersten und zweiten Grades. Während sich die Wünsche ersten Grades auf ein konkretes Wunschobjekt richten (ein Haus, beruflicher Erfolg, Glück in der Liebe usw.), richten sich die Wünsche zweiten Grades auf die Wünsche ersten Grades; sie nehmen also Stellung zu diesen, indem sie diese positiv oder negativ werten und damit wünschen, der Wunsch ersten Grades möge in Erfüllung gehen oder aber unerfüllt bleiben. Kompliziert wird es nur im zweiten Falle, wenn wir etwas wünschen, die Erfüllung dieses Wunsches aber aus moralischen Gründen nicht wünschen können, und dann in einen lähmenden inneren Konflikt hineingeraten.

Sartre ist diesbezüglich noch radikaler als Frankfurt, geht er doch davon aus, dass ein Wunsch immer nur dann zu *meinem* Wunsch werden kann, mit dem *ich mich identifiziere*, wenn ich ihm sekundär zustimme und ihm damit einen Wert für mich zuerkenne.⁴ Sartre verwendet dafür den Begriff des «Valorisierens». Dass Gustave ohne eigene Wünsche ist, lässt sich nun daraus verstehen, dass er Wünsche die in ihm auftauchen mögen, nicht «valorisieren», ihnen also keinen Wert und keine Bedeutung für sich selbst zuschreiben kann, sondern sie emotional zurückweisen muss.

Ich komme hier nochmals auf die These von Sartre zurück, wonach man nur dann selber begehren kann, wenn man selbst begehrt worden ist, und versuche ihren Sinn noch etwas auszudeutschen. Es ist bereits klar geworden, dass es gar nicht um ein fehlendes Begehren geht, sondern darum, das eigene Begehren

⁴ Bei Sartre gilt das nicht nur für das eigene Wünschen, sondern auch für das eigene Wollen, Fühlen und Denken.

nicht «valorisieren» zu dürfen. Eben dazu fühlt sich Gustave *nicht berechtigt*, weil *nicht ermächtigt*. Dazu ermächtigt kann sich also nur fühlen, wer als Kind begehrt worden ist. Es geht, wenn ich hier Sartre extrapolieren darf, darum, unter welchen Bedingungen jemand die emotionale Überzeugung entwickeln kann, ein Recht auf Selbstermächtigung zu haben. Kein Wünschen ohne das eigene Gefühl, selber wünschen zu *dürfen*, selber *ein Recht aufs Wünschen* zu haben. Das also ist der Sinn von Sartres These, dass nur begehren kann, wer selber begehrt worden ist. Gustave fehlt das Gefühl, ein Recht aufs eigene Wünschen zu haben, weil dieses Gefühl identisch ist mit dem Gefühl, selber ein wertgeschätztes und darum auch wertvolles Kind zu sein.

Wünsche dienen ja letztlich immer der eigenen Existenzerhaltung und -förderung. Gustave kann und darf aus dem besagten Grund die Überzeugung, dazu berechtigt zu sein, nicht ausbilden. Genau diese anerzogene Hemmung bringt das Zitat von Karl Valentin unübertrefflich zum Ausdruck: «*Mögen hätt' ich schon wollen, nur dürfen hab' ich mich nicht getraut*».

Sartre charakterisiert deshalb Gustaves Neid als «das *Negative des Begehrens*» (ebd.). Mit anderen Worten: Neidgefühle nehmen bei ihm die Stelle ein, die normalerweise vom eigenen Wünschen besetzt sind. Der Neid wird hier zum Lückenbüsser, indem er jene Leere füllt, welche das Fehlen eines eigenen Begehrens hinterlässt.

Nun drängt sich aber die Frage nach der besonderen *Eigenart* dieses Neides auf, denn ein Neid, der «das Negative des Begehrens» darstellt, muss sich vom Neid, der aus einem eigenen unerfüllten Wunsch entspringt, grundlegend unterscheiden. *Worauf* kann sich ein solcher Neid überhaupt noch richten; *worum* kann man einen Andern überhaupt beneiden, wenn das, *was* er hat, für einen selbst gar nicht Gegenstand des eigenen Begehrens werden darf?

Die letzte Frage ist überspitzt formuliert und darum leicht irreführend. Gustave *kann* Achille durchaus auch um das beneiden, was jener hat, solange es Achille gehört – aber eben nur, solange es ihm gehört. Dann erscheint es ihm sogar unendlich beneidenswert, eben weil es sich um Dinge handelt, die von Achille

«valorisiert» sind, genießt doch Achille die selbstverständliche Überzeugung, ein Recht nicht nur aufs Wünschen, sondern auch darauf zu haben, das Wünschbare zu erwerben und dann für sich zu besitzen. Gustave ergeht es in etwa wie dem «Hans im Schnäggeloch» im uns allen vertrauten Kinderreim, man muss nur den Satz: «Was er hat, das will er nicht, und was er will, das hat er nicht», so hören: Was Hans respektive Gustave hat, verliert für ihn sogleich jeglichen Wert, da er es selber nicht «valorisieren» kann, das heisst die Überzeugung nicht aufbringt, er dürfe es *rechters* für sich beanspruchen; was Hans respektive Gustave hingegen begehrt, nämlich all das, was Achille hat, das kann er selber gar nicht haben, weil es ja nur solange begehrenswert ist, als es Achille (rechtmässig) besitzt, aber sogleich wertlos würde, wenn es von Achille auf Gustave übergehen würde.

Damit sind wir der Antwort auf die Frage, worauf denn Gustave eigentlich neidisch ist, bereits ganz nahe. Gustaves Neid richtet sich darauf, *dass* der Bruder etwas rechtmässig wünschen und die Erfüllung des Wunsches auch rechtmässig geniessen kann. – Nun zögern wir hier, weil der Gegenstand des Neides sich immer noch zweifach verstehen lässt: Meint Sartre allen Ernstes, Gustaves Neid liege die Überzeugung zugrunde, dass Achille dieses Recht zu wünschen objektiv eigen sei, ihm hingegen objektiv fehle, oder beneidet Gustave Achille darum, dass dieser sich dieses Recht einfach subjektiv einzubilden vermag und darum ohne alle Schuldgefühle für sich als rechtmässigen Besitz beanspruchen kann, was ihm der glückliche Zufall beschert? Sartre optiert bezüglich Gustave klar für die erste Variante, weshalb er Gustave zu jenen Menschen zählt, die, weil sie nicht begehrt worden sind, «immer schon verloren haben» (ebd. S. 430).

Gustave ist und bleibt darum von allem *fasziniert*, was anderen gehört, weil er weiss, dass es ihnen *rechters* gehört (vgl. S. 428). Noch einmal: Auch die Faszination gilt hier nicht dem, was Achille konkret hat, sondern der Tatsache, dass er alles, was er hat, rechtmässig hat. Gustave beneidet also Achille um sein Recht, wünschen zu dürfen – ja generell um die *Legitimität seiner Existenz*, aber es ist ein Neid ohne Begehren und damit auch ohne Missgunst, weil er diese Legitimität immer schon verloren glaubt.

Ein Neid ohne Begehren aber ist, wie Sartre treffend sagt, «von Passivität geschlagen», weil sich daraus kein Handeln ergeben kann. Das wahrhaft *Tragische* dieses Neides liegt also darin, dass er mit einer unvermeidlichen Ergebung ins eigene Schicksal einhergeht, als pures Zufallsprodukt überflüssig und darum auch rechtlos zu sein und zu bleiben.

Aus eigener Erfahrung erwähne ich hier eine Frau, die selber im Pflegebereich tätig war und sich dort sehr aufopferte, in den Sitzungen mit mir aber ab und zu mit schlechtem Gewissen erwähnte, dass sie sowohl Kollegen, Vorgesetzte wie auch Patienten um deren Fähigkeit beneide, eigene Wünsche vorzubringen und deren Erfüllung auch ganz selbstverständlich einzufordern. Erst nach längerer Zeit ist mir klar geworden, dass ich diesen Neid falsch verstand, wenn ich dahinter einen geheimen Wunsch herauszuhören glaubte (oder auch zu hören hoffte), es diesen Mitarbeitenden gleichtun zu können. Ich brauchte eine längere Zeit, mir selber einzugestehen, dass hier ein anderer, eben «passiver» Neid im Sinne Flauberts vorlag. Dieser Patientin kam es gar nicht in den Sinn, diese Menschen für ihre Anspruchshaltung zu verurteilen, obwohl es auch immer wieder dazu führte, dass zu viel Arbeit an ihr hängen blieb. Ihr Neid auf die anderen schien einer schmerzlichen Verwunderung nahe, dass es Menschen gibt, die das können und auch dürfen.

Das «Dürfen» der anspruchlichen Anderen erwies sich dabei als entscheidend. So überzeugt sie war, es wäre anmassend und frech von ihr, selber für sich etwas einzufordern, so überzeugt war sie, dass diese Anderen nur deshalb so anspruchlich seien, weil sie dazu objektiv berechtigt seien. Denn, so lautete die für sie völlig logische Überlegung: Wie kann denn jemand so voll und ganz überzeugt sein davon, das Recht auf die Erfüllung eigener Wünsche zu haben, wenn er dieses Recht nicht wirklich hat? Ihre eigenen starken Schuld- und Schamgefühle, die sich sofort meldeten, wenn sie selber einmal einen Wunsch vorbrachte, bestätigten diese Überlegung ex negativo, meldeten sie sich bei ihr doch – wie sie überzeugt war – mit gutem Grund, wollten sie hindern, etwas Unrechtmässiges zu beanspruchen, weshalb sie auf diese Gefühle hören musste.

Ebenso beeindruckt hat mich die Tatsache, dass diese Frau positive Rückmeldungen von Vorgesetzten oder auch von Patienten immer verschwieg. Hauptgrund war, dass sie diesen selber nicht traute. Darum wollte sie vermeiden, dass ich dem, was in Wahrheit wertlos, pure Täuschung oder gar Unehrllichkeit war, zu viel Gewicht geben könnte, und sie wollte auch um alles in der Welt nicht als «Blöfferin» dastehen.

Dieses Beispiel zeigt eindrücklich, dass mögliche therapeutische Veränderung auf den *Wunsch* des Patienten angewiesen ist, sich selber verändern zu wollen respektive zu dürfen. Wenn Patienten diesen Wunsch gar nicht «valorisieren» können, tritt an die Stelle des Therapiewunsches die ängstlich-schuldbewusste Frage, ob sie überhaupt krank genug seien, um für sich einen Therapieplatz und erst noch die Bezahlung über die Krankenkasse beanspruchen zu dürfen. – Dieser Hinweis genügt nun schon, um die These von Sartre, wonach dieser (depressive) Neid «von Passivität geschlagen» sei, zu relativieren. Was fehlt, ist nur die aggressive Aktivität gegen den andern (bei Gustave gegen seinen Bruder Achille), nicht aber die ständige Selbstentwertung. Der dem «normalen» Neid immanente Hang zur Aggressivität gegen aussen richtet sich in diesen Fällen nach innen, gegen sich selbst statt gegen die andern. Das legt die Deutung nahe, dass Menschen, die als Kind nicht begehrt worden sind, die Schuld dafür nicht bei den zuständigen Bezugspersonen, sondern bei sich selber suchen, im Sinne von: ich war eben nicht liebenswert, ich habe der Mutter das Leben zu schwer gemacht o. ä.

www.gad-das.ch

Redaktionsschluss für das Bulletin 2021.1 ist am 15. Januar 2021.

Für die GAD sind Zusendungen erbeten an:

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