
THEMENSCHWERPUNKT

Philosophie

VORSCHAU

Programm zur Jahrestagung
der GLE in Prag 1999

Hysterie

INHALT

Editorial	3
Impressum	52
Offenlegung	52

WISSENSCHAFT

Zur Aufgabe der Logotherapie und Existenzanalyse im nachmetaphysischen Zeitalter (<i>N. Espinosa</i>)	4
Existenz - eine lexikalische Kurzfassung (<i>A. Längle</i>)	13
Person - eine lexikalische Kurzfassung (<i>F. Lleras, A. Längle</i>)	14
Was heißt "Person-Sein"? Zum Verständnis des Begriffs und seiner Verwendung in der philosophischen Anthropologie (<i>H. Vetter</i>)	15
Der Mensch - ein Lebendiger (<i>R. Kühn</i>)	24
Existenzphilosophie - eine lexikalische Zusammenfassung (<i>F. Lleras</i>)	29

FORUM

V. Frankls und M. Heideggers Rede vom Geist - eine vergleichende Betrachtung (<i>N. Espinosa</i>)	30
Leserbriefe von E. Hofer und S. Längle	33

AKTUELLES

Psychotherapeutengesetz in Deutschland	34
Gesamtvertrag - dieses Jahr sollte es sich entscheiden! Wie wird die Zukunft der Kassenverträge für Psychotherapie in Österreich aussehen?	35
Psychosomatik und Existenzanalyse. Bericht vom Norddeutschen Symposium in Hannover	38
Kammer - ja oder nein. Verein oder Körperschaft öffentlichen Rechts für PsychotherapeutInnen	38
Rumänische GLE (<i>W. Popa</i>)	39

BUCHBESPRECHUNGEN	40
MITTEILUNGEN	53
TERMINE	55
Tagung 2000	65
Jahrestagung 1999	66
Kontaktadressen	39

Bankverbindungen der GLE

Österreich:	Konto Nr.: 040-33884, Erste Österr. Spar-Casse-Bank
Deutschland:	Konto Nr.: 902-127810, Stadtparkasse München Konto Nr.: 7000006, Spar- und Kreditbank Nürnberg
Schweiz:	Konto Nr. 80-5522-5, Schweiz. Kreditanstalt, 6301 Zug
Finnland:	Konto Nr.: 500001-524312, OKO-Bank, Helka Makkonen, Logotherapian GLE-keräily
Andere Länder:	Wir bitten um Zahlung mittels Postanweisung oder mittels AX, DC, VISA, EC/MC

Unsere e-mail Adresse: gle-wien@ping.at
Homepage: <http://members.ping.at/gle-wien>

Wissenschaftlicher BEIRAT

Michael ASCHER Philadelphia (USA)
Wolfgang BLANKENBURG Marburg (D)
Gion CONDRAU Zürich (CH)
Herbert CSEF Würzburg (D)
Nolberto ESPINOSA Mendoza (ARG)
Reinhard HALLER Feldkirch (A)
Hana JUNOVÁ Prag (CS)
Christoph KOLBE Hannover (D)
George KOVACS Miami (USA)
Jürgen KRIZ Osnabrück (D)
Rolf KÜHN Wien (A)
Karin LUSS Wien (A)
Corneliu MIRCEA Temesvar (RO)
Christian PROBST Graz (A)
Heinz ROTHBUCHER Salzburg (A)
Christian SIMHANDL Wien (A)
Michael TITZE Tuttlingen (D)
Liselotte TUTSCH Wien (A)
Helmuth VETTER Wien (A)
Beda WICKI Unterägeri (CH)
Wasiliki WINKLHOFFER München (D)
Elisabeth WURST Wien (A)

Mitglieder erhalten die Zeitschrift kostenlos. Jahresabonnement für Nichtmitglieder:
öS 280,- / DM 40,- / sfr. 35,-
Einzelpreis:
öS 100,- / DM 15,- / sfr. 12,50

H I N W E I S E

Themen-Redaktion
Dr. Alfried Längle

Alfried Längle
VIKTOR FRANKL
EIN PORTRÄT
Buchbesprechung
 Seite 47

Psychotherapiegesetz
in Deutschland
 Seite 34

Stand der
Krankenkassen-
verhandlungen in
Österreich
 Seite 35

Kammer für
Psychotherapeuten
ja oder nein?
 Seite 38

Vorschau aufs nächste Heft:
Sinn und Selbst

Themen-Redaktion
Alfried Längle

Themen der nächsten Hefte:

Hysterie
Neuere Methoden der LT/EA
Zeitlichkeit

Redaktionsschluß für die
Nummer 1/99:

10. Jänner 1999

Liebe Kolleginnen, liebe Kollegen !

Philosophische Fragestellungen und Reflexionen haben in der GLE traditionellerweise viel Raum. In den letzten zehn Jahren galt das Interesse in unseren Reihen aber verstärkt der Praxis, der Klinik und Pädagogik. Nach der erfolgten Weiterentwicklung der Existenzanalyse ist es an der Zeit, uns von den Philosophen "supervidieren" zu lassen.

N. Espinosa hat die Mühe nicht gescheut, in einer umfassenden Arbeit die Position der EA in der Strömung des heutigen europäischen und amerikanischen Zeitgeistes zu durchdenken. Er kommt zu provokanten, nachdenklich stimmenden Ergebnissen. Lexikalische Kurzfassungen der zentralen Begriffe der EA sollen dem Leser den Überblick über das heutige Verständnis des Person- und Existenzbegriffs in unserer Psychotherapierichtung verschaffen. *H. Vetter* und *R. Kühn* reflektieren den Personbegriff. Vetter greift die Wurzeln des abendländischen Personverständnisses auf, verbindet es mit der Existenzphilosophie und beleuchtet vor diesem Hintergrund die existenzanalytische Verwendung des Begriffs. Kühn stellt den Bezug zur Lebensaffektivität her, die den Menschen - und somit seine Person und Existenz - vor jeder Reflexivität in einer nie zu vernachlässigenden Ursprünglichkeit durchzieht. Gleichsam als Abrundung stellt Espinosa den Geistbegriff Frankls und Heideggers zur Diskussion. Zum Thema passend haben wir diesmal viele (facheinschlägige) Buchbesprechungen.

Der *aktuelle Teil* informiert über weitreichende politische und wirtschaftliche Veränderungen in der psychotherapeutischen Welt. In *Deutschland* gibt es durch das neue Psychotherapeutengesetz große Umwälzungen, die für manche auch schnelles Handeln noch dieses Jahr erfordert, worauf Christoph Kolbe als Deutschland-Beauftragter der GLE hinweist. In *Österreich* stehen die Kassenverträge und die Psychotherapeutenkammer (vgl. letzte Ausgabe der EA) ins Haus.

Die Ankündigung der großen *Jahrestagung* in Prag mit dem beigelegten Tagungsprogramm sowie die Vorankündigung der "Jahrhunderttagung" in Wien im Jahre 2000 weisen bereits auf die nächsten Arbeitsschwerpunkte der GLE hin.

Eine große Veränderung vollzog sich über den Sommer in der *Redaktion* unserer Zeitschrift. Frau Dr. Patricia Gruber-Freitag, die seit fünf Jahren in der Redaktion der Zeitschrift tragend tätig war, ist nach Salzburg übersiedelt. Ihr folgt Claudia Klun. Claudia ist bereits weitgehend von Patricia eingearbeitet worden. Claudia, eine gebürtige Kärntnerin, hat in Wien ihre psychotherapeutische Praxis. Sie vertrat die GLE seit eineinhalb Jahren in der Informationsstelle des Wiener Landesverbandes und zeigte schon damals ein Engagement für die GLE. Beiden sei an dieser Stelle herzlich gedankt: Patricia für ihre jahrelange, zeitaufwendige und manchmal auch nervenaufreibende redaktionelle Tätigkeit und Mitgestaltung des Heftes, wie auch für ihre schon angelaufenen künftigen Aktivitäten und Vertretungen der EA im Salzburger Raum; Claudia für ihre Bereitschaft, fortan ihre Ideen und ihre Exaktheit in der Redaktion einzubringen und für die GLE auch auf dieser Ebene tätig zu werden!

Wir wünschen allen Mitgliedern, Freunden und Interessenten der GLE und unserer Zeitschrift einen guten Jahresausklang und bedanken uns für das Interesse an der Zeitschrift. Wir freuen uns über jeden Diskussionsbeitrag oder Artikel und möchten damit die Zeitschrift als Lesertribüne und Sprachrohr der Mitglieder der GLE in Erinnerung rufen. Bis dann!

Alfried Längle
 Vorsitzender der GLE

Zur Aufgabe der Logotherapie und Existenzanalyse im nachmetaphysischen Zeitalter

Nolberto A. Espinosa, Mendoza (ARG)

Die Arbeit behandelt die Frage der Aktualität bzw. Zeitgebundenheit der Logotherapie und Existenzanalyse. Der Autor stellt das Problem heraus, daß eine im Grund metaphysisch orientierte Anthropologie und Psychotherapie in einer wissenschaftlich-technologischen Zeit - im "nachmetaphysischen Zeitalter" - nicht mehr verstanden wird und den Anforderungen und Problemen unserer Zeit nicht gewachsen wäre. Er fordert eine Weiterentwicklung auch für die Existenzanalyse, da anthropologische und philosophische Wahrheiten immer geschichtgebunden sind und an die neue Zeit adaptiert werden müssen.

losophie geprägt war. Eine von diesen Überzeugungen - die wichtigste vielleicht - war die Idee vom Menschen als einer geistigen (vernünftigen), freien und verantwortungsfähigen Person. Sie bildet die Grundlage der LTEA.

Die wissenschaftlich-technologische Zivilisation hat aber gerade diese Idee in Frage gestellt. Man ist geneigt zu sagen: Wir verstehen uns weiter als geistige, freie, verantwortliche Wesen - aber "mit Einschränkungen" - und nicht genau in dem Sinne, den wir früher diesen Begriffen zugesprochen haben.

Es stellt sich daher die Frage: Kann die LTEA mit ihren traditionellen Grundlagen den Anforderungen der heutigen kulturellen Situation genügen? Von einer metaphysischen Theorie des Menschen darf erwartet werden, daß sie das Leben eines Menschen verstehen kann, das jeden Tag deutlich zeigt, daß er *wohl ohne geistige Güter*, nicht aber ohne schnelle Wagen, Flugzeuge, Autobahnen, Computer, Fernsehapparate, überfüllte Supermärkte, Tourismus usw. auskommen kann. Eine solche Theorie müßte auch imstande sein, den akuten ökologischen, gesellschaftlich-politischen und ökonomischen Problemen der Gegenwart entgegenzutreten.

Von der Metaphysik her "erklären" wir das exklusive Verlangen des heutigen Menschen nach materiellen Gütern als die natürliche Reaktion des Erhaltungstriebes des Menschen, der bewußt und unbewußt versucht, das Vakuum an Geistigkeit an einem erhabeneren religiösen, moralischen, philosophischen Leben - wie es früher war - zu kompensieren. Das therapeutische Angebot der von Frankl entworfenen LTEA bestand vornehmlich in einem an die damaligen Menschen von der Zeit zwischen den Weltkriegen und nach den Kriegen gerichteten Appell zum Lebenswandel, zur Umkehrung (Selbsttranszendenz, Offenheit zur Welt, Verantwortlichkeit).

1.2 „Nach-metaphysisch“ ist nicht „nicht-metaphysisch“, aber empirisch

In manchen Kreisen wird die oben gestellte Frage, ob die LTEA für die heutige Zeit eine gute Hilfe darstellt, positiv beantwortet. Das hängt mit der dort immer noch vertretenen Überzeugung zusammen, daß die Konzepte "wissen-

1. Einleitung

Kann eine metaphysisch unterbaute Theorie des Menschen den Forderungen der Zeit genügen?

1.1 Das nachmetaphysische Zeitalter

Wir gehen hier von der für den Moment nicht weiter hinterfragten Tatsache aus, daß die Kultur der Gegenwart keine vom metaphysischen Denken geprägte Kultur mehr ist. Wir leben in einer völlig von Wissenschaft und Technik gestalteten Welt. Üblicherweise setzt man diesen Beginn der Herrschaft des wissenschaftlich-technologischen Denkens und des parallel laufenden Ausbleibens der traditionellen Metaphysik mit den geschichtlichen Umwälzungen der 60er Jahre unseres Jahrhunderts an.

Die Logotherapie und Existenzanalyse (LTEA) wurde als eine bestimmte Theorie des Menschen und als therapeutische Richtung und Methode in einer Zeit konzipiert, in der unser Selbstverständnis in Europa und in Amerika noch von den Überzeugungen der klassischen, abendländischen Phi-

schaftlich-technologisches” bzw. “nachmetaphysisches” oder “nichtmetaphysisches Denken” gleichbedeutend mit *Materialismus* seien. Wenn unter Materialismus eine Lebensauffassung verstanden wird, für welche *nur* das Dasein *innerweltlicher* Dinge (den Menschen eingeschlossen) “sicher” (d.i. gesichert, geprüft) ist¹, dann sind die Menschen in der Gegenwart im großen Maße materialistisch eingestellt. Der heutige Materialismus ist aber nicht - wie im vergangenen Jahrhundert - eine “metaphysische” Konzeption, nämlich ein Widersacher des Spiritualismus. Es gilt einzusehen: Wissenschaft und Technologie sind nicht gegen die Metaphysik eingestellt; deswegen nicht, weil der heutige Mensch im Abendlande nichts von einer “übersinnlichen”, “transzendenten”, “jenseitigen”, “rein-vernünftigen” Welt weiß. Er weiß nichts davon, weil er schon lange nicht mehr “in der Weise” denkt, wie es die Metaphysiker tun, nämlich daß er sich selbst transzendiert in die Welt, und die Welt wiederum in die Überwelt.

Die Verwissenschaftlichung und Technologisierung aller Bereiche unserer Lebenswelt führt heute zu einer *nur immanenten*, d.h. *weltlichen* Explikation und Steuerung der ganzen physischen und menschlichen Wirklichkeit. Mit anderen Worten: im nachmetaphysischen Zeitalter sind alle Formen des Wissens *empirisch*, sie sind *Erfahrungswissen* (Wissen “allein aus der Erfahrung”). Die Erfahrung wird nicht mehr transzendiert.

1.3 Ist die LTEA noch zeitgemäß?

Insofern die LTEA - auch nach ihrer jüngsten Entwicklung - noch die alten metaphysischen Überzeugungen teilt (beharrt sie doch auf den Thesen über die menschliche Person als geistigem, freien, verantwortlichen Wesen), ist die Frage nach der Fähigkeit dieser Lehre berechtigt, die Probleme und die Nöte des Menschen von heute zu verstehen und zu bewältigen.

Wir wollen diese Frage nicht so schnell - positiv - beantworten. Wir gehen nämlich davon aus, daß eine Lehre, die ihrem metaphysischen Ursprung treu geblieben ist, Erwartungen (Denkvoraussetzungen) an die Menschen hat, die heute nicht mehr anzutreffen sind. Deshalb gibt es zwischen den Logotherapeuten und den Patienten bzw. den rat- und orientierungssuchenden Menschen eine Distanz und eine differenzierte Sprache, wenngleich das Gesprächsthema, die Intentionen und Interessen, die Therapeuten und Klienten zusammenführen, dieselben sind. Es wird sich zeigen, daß der fundamentale Unterschied, der zwischen einem an der traditionellen Metaphysik orientierten Therapeuten (das gilt auch für einen Geistlichen, Pädagogen, Ethiker) und einem in der wissenschaftlich-technologischen Zivilisation heranwachsenden Menschen, auf den qualita-

tiv anderen *Erfahrungen* gründet, die jede Seite im Laufe des Lebens “gemacht” bzw. “nicht gemacht” hat: die Metaphysik² gründet auf der *geistigen* Erfahrung oder der Erfahrung der Vernunft³. Die Wissenschaft und die Technologie dagegen beruhen auf der *Empirie*, auf der “sinnlich-verstandesmäßigen” Erfahrung.

1.4 Auch die “philosophischen Wahrheiten” sind zeit- und kontextgebunden

Es gibt eine weit verbreitete Meinung, daß die philosophischen Theoreme - die sogenannten “metaphysischen Wahrheiten” - im Unterschied zu den Resultaten der positiven Wissenschaften eine *zeitenthobene* Gültigkeit haben. Die philosophischen, “wesentlichen”, “allgemeinen” Aussagen sind *geschichtlich* bedingt. Diese Bedingtheit ist vielfältig und bezieht sich einmal auf den *Inhalt* eines Satzes, also auf das, *was* in einer bestimmten Aussage behauptet bzw. verneint wird. Weiters bezieht sich ihre Bedingtheit auf die *Form* des Satzes - hier kommen die Reichweite eines Satzes, der Umstand (Ort und Zeit, in welchen eine These aufgestellt wird) in Betracht. Zu berücksichtigen ist weiters der *Empfänger* eines Satzes. Bekanntlich sprechen die Philosophen miteinander, sie kritisieren sich und widerlegen sich und reden auch mit den anderen Menschen. Die philosophischen Aussagen - im besonderen die, die den Menschen betreffen - haben nicht nur einen *theoretischen* Wert; sie erheben auch den Anspruch, *praktische* Anleitungen zu sein, die den Menschen zeigen, wie sie handeln sollen, wollen sie ein dem Menschen würdiges Leben führen, wahrhaftig glücklich sein usw.

Die Auffassung, daß der Mensch, jeder *einzelne* Mensch, eine *wesentlich* geistige, freie, verantwortende Person ist, verdanken wir nicht der antiken griechisch-römischen Kultur, sondern der jüdisch-christlichen Überlieferung. In den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts wurde die Person *Existenz* genannt. Unter diesem Titel glaubte man alle Eigenschaften vereinigt zu sehen, die die Person auszeichnen: Freiheit, Offenheit zu Welt, sich selbst überantwortet sein, sich selbst gestalten usw. Die Existenzphilosophie erinnerte emphatisch an diese wesentlichen Merkmale der Person (hat sie sogar bis zur Verunstaltung übertrieben), und zwar mit Recht angesichts des damals herrschenden Naturalismus, Positivismus und Subjektivismus.

Die Glaubenssätze der Existenzphilosophie haben in der Gegenwart nicht an Gültigkeit verloren. Was aber die heutige Existenzanalyse - sei es als Theorie des Menschen oder in ihrer Anwendung in der Therapie - von der ursprünglichen Existenzphilosophie unterscheidet, ist, daß man weiter hofft, jene Grundzüge der Person als eines frei-

1 In dieser Lebensauffassung würde einfach bezweifelt oder negiert, daß Gott existiert, daß die menschliche Seele geistig, unsterblich ist, daß es nach dem Tode noch ein anderes Leben gibt usw.

2 Ich rede jetzt nicht von der bloßen ideologischen Adhäsion an diese oder jene metaphysische These.

3 Muster einer solchen Erfahrung bleibt für die Logotherapie bis heute das extreme Leid, wie z.B. die Erfahrung in einem KZ.

en, verantwortenden Wesens im effektiven Verhalten der Individuen, Gruppen und sonstiger gesellschaftlich-politisch-ökonomischer Konstellationen anzutreffen.

1.5 Das Faktum der Subjektivität

Zu beachten ist auch, daß die Idee der Person oder der Existenz auf einer anderen Idee (christlichen Ursprungs) beruht, der Idee nämlich der *Innerlichkeit* oder der *Subjektivität*, nach der jeder einzelne Mensch ein freies *Subjekt* ist. Subjekt-sein bedeutet vielerlei: daß man aus sich selbst - spontan, mit eigener Initiative - handeln kann; daß man für sich selbst eine *Welt* - Wohnung, Familie, Karriere, Beruf - erschließen kann; daß man das eigene Leben zu gestalten vermag; daß man fähig ist, den Sinn der Dinge aufzudecken und ihn sich aktiv anzueignen; daß einem das zugerechnet werden soll, was man frei, bewußt getan bzw. versäumt hat. In der Tat sind diese anthropologischen Thesen heute genauso wie vor 60 Jahren gültig. Die Menschen sind gegenwärtig aber nicht so sicher, daß sie auch mit dem Einsatz der besten Mittel für sich selbst eine Welt eröffnen können. Klingen diese Aussagen nicht zu optimistisch? Wäre es möglich, daß der Sinn der Dinge überhaupt nicht bzw. nicht ganz ans Licht gebracht werden kann?

Im nachmetaphysischen Zeitalter ist die "Welt" - das ist die Welt der Demokratie, der Konsumgesellschaft, der Information - keine *heile* Welt mehr. Alles ist zweideutig, vieldeutig geworden. Subjekt und Objekt stehen nicht einfach einander *gegenüber*; sie sind miteinander verschränkt, eng verflochten, in eine undifferenzierte, verschwommene, teils subjektive, teils objektive Ganzheit übergegangen (Verkehrs-, Informationsmittel, Roboter). Es gibt viel mehr Menschen als früher auf dieser Erde, die um Raum, Luft, Wasser streiten, deren Interessen und Ansprüche stark unterschiedlich sind. Dem heutigen individuellen, familiären, kollektiven Leben eignet die *Konflikthaftigkeit*. Es gibt Konflikte wegen der ungerechten Verteilung der Konsumgüter, aber auch weil alte Schulden zwischen Völkern, Gesellschaften oder religiösen Konfessionen nicht beglichen worden sind.

Erinnern wir uns an den Hauptbegriff der Freudschen Psychoanalyse, an das *dynamische Unbewußte* als Folge der Triebverdrängung, dann sehen wir bei einer anderen anthropologischen Denkrichtung dasselbe, was wir eben von der LTEA gesagt haben: daß die philosophischen Theorien *geschichtlich bedingt* sind. Es gibt solange eine Verdrängung der Triebe, als eine Ursache der Verdrängung, eine "verdrängende" Instanz, am Werk ist: diese war das "Subjekt", die sich selbst bewußte Vernunft, so wie Kant von ihr geredet hat⁴. Für das Selbstverständnis der Psychoanalyse ist die Einsicht sehr wichtig, daß das heutige Subjekt nicht nur mit dem Objekt (mit der Welt), sondern auch mit sich selbst eng verflochten ist; dem Subjekt gelingt es

nicht, Distanz zu sich zu bekommen; mit anderen Worten, das Subjekt ist weder des Objektes noch sich selber Herr. So vermag es sich nicht mehr als Grund der Welt anzusehen.

1.6 Einwände

Gegen unsere Überlegungen wäre vielleicht zweierlei einzuwenden: erstens muß man nicht zwangsläufig zum Schluß kommen, daß die Denkvoraussetzungen und die Sicht, aus der heraus die LTEA denkt und arbeitet, *aufgegeben* werden müssen, nur weil das Wesen der Person (im existenzphilosophischen Sinn) im Verhalten der Menschen in unserer, von Wissenschaft und Technik geprägten Zeit nicht mehr verwirklichtbar ist. Diese geänderten Voraussetzungen zwingen nicht zur bloßen Anpassung an die neuen Gegebenheiten. Wäre dem so, dann wäre die Existenzanalyse als Theorie des Menschen und in ihrer therapeutischen Anwendung nur ein *faktisches* Wissen, das sich damit begnügen würde, die Phänomene so zu *beschreiben*, wie sie sind. Die EA wäre nur ein Wissen dessen, was *ist*, und nicht dessen, was sein *soll*. Anthropologisch-philosophische Aussagen haben jedoch, wie oben gesagt, einen doppelten Wert: einen theoretischen und einen praktischen (im alten Sinne dieses Wortes). Sagen die Philosophen, was der Mensch wesentlich ist, so weisen sie auch auf die Richtung hin, was und wie er sein soll. Das Wissen um sich selbst, die Selbsterkenntnis, ist für den Menschen unausweichlich, weil das Sein des Menschen nicht etwas ist, das er schon von Natur aus einfach *hat*, sondern etwas, das im Laufe des Lebens zu *verwirklichen* ist. Reden wir von Verwirklichung, so ist die Alternative nur eine: entweder gelingt sie oder nicht. Therapie ist kein bloß theoretisches, beschreibendes, faktisches, sondern ein praktisches, *kontra-faktisches* Wissen (diesen Charakter teilt sie mit der allgemeinen Medizin, der Pädagogik, der Politik, der Rechtssprechung). Der Begriff von der Gesundheit (vom *gelungenen*, sinnvoll gelebten Leben) ist irgendwie ein *normativer* Begriff: es geht in der Therapie um ein *Besser-Leben* - es ist besser, gesund als krank zu sein, besser ein freies Leben als ein unfreies, besser die Selbstbestimmung als die Heteronomie. Deshalb muß man sich im klaren darüber sein, worin dieses Besser-Leben besteht.

Der zweite Einwand bezieht sich auf die *Aufgabe*, die der LTEA in diesem Zeitalter zukommen könnte. Es ergibt sich schon aus dem vorher Gesagten, daß die LTEA kein bloßes faktisches Wissen sein kann. Aber hat sie dann überhaupt noch eine Daseinsberechtigung als therapeutische Richtung im nachmetaphysischen Zeitalter, wenn wir beim heutigen Menschen das, was die EA annimmt, was der Mensch sei und sein soll, nicht mehr verwirklicht finden? Welche Aufgabe bleibt der LTEA dann noch? Meines Erachtens ist die LTEA im breiten Spektrum der psychothe-

4 An der ethischen Auffassung Kants fand die gelebte Moral von vielen Menschen in Zentraleuropa noch im fortgeschrittenen 19. Jahrhundert eine sichere Orientierung.

rapeutischen Richtungen der Gegenwart wegen ihres *philosophischen* Unterbaus die einzige, die an der Klärung dieser Frage interessiert ist.

1.7 Die Geschichtsgebundenheit des Selbstverständnisses des Menschen

Zu diesen Einwänden sei nur kurz gesagt, daß die Bestimmung des *Wesens* des Menschen als *Person* oder *Existenz* - eines geistigen, freien, verantwortenden Wesens - nicht das ist, was der Mensch qua Mensch ist, sondern zu was der Mensch in einer bestimmten Zeit seiner geschichtlichen Entwicklung *geworden* ist. Besser noch: was ein bestimmtes Menschentum, nämlich das *abendländische* mit griechisch-römisch-germanisch-christlichem Ursprung geworden ist. Wie gesagt ist unser Wesen ein von uns selbst *zu verwirklichendes* Sein. Geistigkeit (Vernünftigkeit), Freiheit, Autonomie, Selbstbestimmung, Selbstidentität, Individualität, Personalität, Würde und andere Attribute, die in der klassischen philosophischen Anthropologie dem Menschen zugewiesen werden, sind *geschichtliche* Tatsachen (Errungenschaften), *Resultate* der geschichtlichen Entwicklung der abendländischen Menschheit. Der Mensch wird nicht vernünftig, frei geboren: er vermag diesen Zustand der Freiheit zu erreichen, wie er auch für immer "un-frei" bleiben kann.

Seit Platon haben die Metaphysiker deshalb *kontrafaktisch* gedacht, weil in ihrer Zeit das Wesen des Menschen im konkreten Leben der Individuen und Völker nicht in seiner vollen Entfaltung zu finden war. Deshalb der kategorische (ethische, pädagogische, politische) Imperativ: sei vernünftig, handle vernünftig, werde ein freier, wahrer Mensch!⁵

Nun, im nachmetaphysischen Zeitalter können wir aufgrund der Tatsache, daß für die Individuen und Völker das Ideal der Freiheit, der Souveränität, der Selbstbestimmung nicht mehr so attraktiv wie früher ist, nicht weiter kontrafaktisch denken, als ob die geschichtliche Wende von der Metaphysik zum wissenschaftlich-technologischen Denken nicht vollzogen worden wäre. Das heißt aber nicht, daß sich eine Menschenlehre wie die LTEA, die innig mit dem traditionellen Humanismus verbunden ist, bloß mit dem heutigen Gegebenen "konform" erklären muß.

1.8 Der Begriff "nachmetaphysisch"

Worum es hier geht, ist folgendes: alles kommt auf das richtige Verständnis des Begriffs *nachmetaphysisch* an. Dies heißt nämlich *nicht anti-metaphysisch*. In allen Zeiten hatte die Metaphysik gegen eine *Gegenmetaphysik* zu

kämpfen - das war der jahrhundertelange Streit zwischen sinnlicher und übersinnlicher Welt, zwischen Werden und Sein, Nichts und Sein, Sein und Sollen, zwischen Endlichem und Unendlichem, Verstand und Vernunft, wahrnehmbaren Phänomenen und Wesen, Akzidenzien und Substanz, Mitteln und Zweck usw. Das wissenschaftlich-technologische Denken tritt der traditionellen Philosophie nicht gegenüber wie ein *defizitäres* Denken, das radikal unfähig ist, die Dinge so wie sie eigentlich sind und sein sollen zu begreifen. Wie gesagt ist Wissenschaft und Technologie ein *rein* empirisches Wissen; dabei wird die sinnlich-verstandesmäßige Erfahrung nicht transzendiert. Das empirische Wissen ist damit zufrieden; es wartet nicht darauf, von einem anderen Wissen vervollständigt zu werden. Die Transzendierung der Erfahrung findet deshalb nicht statt, nicht weil Sinnlichkeit und Verstand dagegen sind⁶, sondern weil die metaphysische Vernunft - nach Hegel - sich ohnmächtig erklärt hat, den *letzten* Warumfragen, d.h. den Fragen nach dem Grund der Welt und dem Ziel der menschlichen Geschichte endgültige Antworten zu geben. Damit hörte die abendländische Vernunft auf, *metaphysische* Vernunft zu sein. Die Vernunft hat die Erfahrung sich selbst überlassen. *Deshalb* denkt der heutige Mensch - und gestaltet sein individuelles bzw. kollektives Leben - "aus den Denkvoraussetzungen der Erfahrung allein", weil es keine andere Perspektive als gerade diese gibt.

1.9 Zum Selbstverständnis der LTEA heute

Für das Selbstverständnis der LTEA in der Gegenwart ist die Einsicht entscheidend, daß sie ihre eigenen Denkanahmen nicht für ein *selbstverständliches* - und *exklusives* - Apriori hält. Sie hat den Perspektiven, an welchen der heutige Mensch sein Leben versteht, Rechnung zu tragen, besser noch, sie *voll* anzuerkennen. Die Versuchung, das konkrete Verhalten der Menschen einem theoretisch-praktischen "*Muster*" *anpassen* zu wollen, lauert in jedem therapeutischen Vorgehen. Man darf die in der Konsum- und Informationsgesellschaft heranwachsenden Menschen nicht überfordern, nicht das verlangen, was sie nicht zu leisten vermögen. Allerdings geht es auch nicht um eine Anpassung der LTEA an die heutigen Verhältnisse. Wenn man will, geht es letztlich um den Bestand von "zwei" Denkhorizonten: nämlich jenen der LTEA und den der Wissenschaft und Technologie. Prinzipiell sind beide Perspektiven *vollgültig*, dem Rang nach gleich, nicht die wissenschaftlich-technologische der anderen untergeordnet! In der Therapie müssen diese getrennten, parallel laufenden Perspektiven sich *begegnen*, ins Gespräch kommen. Meines Erachtens hängt das Ausmaß der therapeutischen Potenz der

5 Der einzige Metaphysiker, der nicht kontrafaktisch gedacht hat, ist Hegel gewesen, der meinte, in seiner Zeit sei das Absolute zu seinem Begriff gekommen. Man denkt dann nicht kontrafaktisch, wenn man zum Schluß kommt, die gedachte Sache und ihr Gedanke seien identisch.

6 Übrigens können Sinnlichkeit und Verstand sich selbst nicht transzendieren; in der Metaphysik sind sie keine *transzendierenden*, sondern *transzendierte* Vermögen.

LTEA heute vom Gelingen bzw. Nichtgelingen dieses Gesprächs ab.

Dabei muß sich die LTEA - gegenüber einem von Wissenschaft und Technologie geprägten Menschen - bereit erklären, ihre Überzeugungen und Ansprüche nicht einfach durchsetzen zu wollen, als ob der andere - der Klient, der Patient - kein Wissen von der Welt und sich selbst hätte. Weil der andere schon *weiß* - weiß, wie ich vielleicht nicht weiß - nämlich *aus Erfahrung* - darf ich nicht die Rolle des "Lehrers" spielen. Anstatt dessen habe ich ihn als erstes zu verstehen und dann ihm zu helfen.

Bestehen bleibt der logotherapeutische Imperativ: Sinnvoll leben! Nur müssen wir uns fragen: Wie ist für den Menschen heute ein sinnvolles Leben möglich in einer durch und durch verwissenschaftlichten, technologisierten Welt? Wenn wir davon ausgehen, daß unsere Bewegungen zu Hause, im Betrieb, in der Schule, im Verkehr, beim Reisen kybernetisch geregelt sind, wie ist da ein Sich-frei-Bewegen möglich? Wenn wir uns bewußt werden, wie wir von allen Arten von Konsumgütern überflutet sind, wie ist es möglich, sich dieses Angebotes enthalten und mit dem Nötigen leben zu können? Kann man sich über politische, soziologische, religiöse, ethische Fragen noch eine eigene Meinung bilden, wenn Zeitungen und Fernsehsender eine so unübersehbare Menge von Information vermitteln? Ist mit der Übervölkerung noch ein privates, familiäres Leben im eigentlichen Sinn des Wortes möglich? Kann man in der pluralistischen Gesellschaft seinen Gott anbeten, wenn sich die Individuen nicht mehr von einem gemeinsamen *Ethos* getragen fühlen und die Neutralität, d.h. das Ausblenden von Wertfragen, der einzig begehbbare Weg zur Verständigung mit den Andersmeinenden ist? Kann man dann noch die eigenen Traditionen, Sprachen, Sitten, Bräuche pflegen, ohne sich vor den anderen *verstecken* zu müssen? Wie sieht unsere Zukunft aus, wenn die menschliche Arbeit zu etwas Entbehrlichem erklärt wird? Ist ohne Arbeit ein dem Menschen würdiges Leben denkbar? Bleibt für uns, die wir wie die Tiere und Pflanzen Lebewesen sind, eine wahre, *unvermittelte* Erfahrung der Natur ausgeschlossen? Wie ist es

möglich, sich selbst zu sein, eine eigene Identität zu haben in einer offenen, Differenzen und Rangunterschiede abschaffenden, globalen Welt? "Wie ist in einem physikalischen Universum die Entstehung von Bewußtsein möglich? Kann man sich überhaupt vorstellen, daß so etwas wie ‚bewußtes Erleben‘ auf der Grundlage physikalischer Vorgänge entstehen konnte? Sind subjektives Empfinden und das Entstehen einer Innenperspektive überhaupt als Bestandteil der natürlichen Ordnung der Dinge ‚denkbar‘ - oder werden wir an dieser Stelle mit einem letztlich unauflöselichen Mysterium konfrontiert, mit einem weißen Fleck auf der Landkarte des wissenschaftlichen Weltbildes, der vielleicht aus ‚prinzipiellen‘ Gründen immer ein weißer Fleck bleiben muß?" (Metzinger 1996, 15).

Denkt ein Logotherapeut und Existenzanalytiker auch von den wissenschaftlich-technologischen Voraussetzungen her, dann kehrt sich seine Denkperspektive um - er denkt nicht mehr *nur metaphysisch*. Zur Klärung dieses Zusammenhanges wollen folgende Überlegungen dienen.

2. In der Logotherapie und Existenzanalyse wird auch nach der jüngsten Entwicklung weiter "metaphysisch" gedacht⁷

2.1 Wie denkt die Metaphysik?

In der Metaphysik fragt man nach dem *Sein* (Grund, Wesen) von allem, was ist (Naturdingen bzw. Menschen). *Sein, Sinn, Wert* decken sich insofern restlos, als alles, was ist, *sinn-* bzw. *werthaft* ist. Genauer gesagt: "Sinn" und "Wert" heißt die Seite des Seins, die auf den Menschen gerichtet ist; nur "Sein" heißt das Sein, der Grund für Gott. Es gibt Sinn für einen ihn Suchenden, und dieser ist der Mensch.

Erinnern wir uns kurz an die beiden Gestalten, unter

⁷ Der Verfasser muß hier auf den Umstand hinweisen, daß die vorliegende Arbeit vor anderthalb Jahren geschrieben wurde. Mit "jüngster" Entwicklung der LTEA meint er die letzten Schritte von Alfred Längle *vor* der Exposition seiner Lehre von den *Grundmotivationen*. Das Seminar über das Thema GM, das Längle im September 1998 in Mendoza gehalten hat, läßt keinen Zweifel darüber, daß er nicht mehr metaphysisch denkt. Er analysiert die Existenz, indem er in der Dimension der alltäglichen menschlichen Erfahrung bleibt und weiter aus dieser Erfahrung schöpft. Er redet vom Menschen, ohne die menschliche Erfahrung übersteigen zu müssen. Die Franklschen anthropologisch-metaphysisch-religiösen Kategorien bleiben ganz aus. Die auf Seite 5 gemeinte "heutige Existenzanalyse" trifft das Länglesche Denken, aber vor seinem letzten Vorstoß zur Dimension der "Grund"-motivationen. Das Seminar in Mendoza war für den Verfasser insofern eine Überraschung, als er kurz zuvor die letzte Veröffentlichung von Längle in der Zeitschrift "Existenzanalyse" über existenzanalytische Psychodynamik gelesen hatte. In dieser Schrift läßt sich Längle immer noch von den Franklschen Ansätzen leiten. In einem Brief an Längle äußerte der Verfasser die Meinung, er stehe auf einem halben Weg zwischen der traditionellen Metaphysik (Frankl) und dem postmetaphysischen Denken der Gegenwart (Heidegger), wo die Existenzanalyse ihren Platz einzunehmen hätte, will sie den Anforderungen der Zeit genügen. Weil Längle seine Analyse der Existenz bloß aus der menschlichen Erfahrung schöpfen will - und die Erfahrung ist immer "meine", "unsere", von einer früheren Zeit, von heute usw. - ist er in einer ausgezeichneten Position zu begreifen, daß die menschliche Erfahrung in der Gegenwart von der Wissenschaft und der Technologie geprägt ist. Wenn eine Analyse der Existenz der Macht des wissenschaftlich-technologischen Denkens nicht bzw. ungenügend Rechnung trägt, dann läuft sie Gefahr, eine *abstrakte* Beschreibung der Existenz zu bleiben, d.h. eine Beschreibung der Existenz von *keinem konkreten, existenten Menschen*, was dem Begriff von Existenz bzw. Erfahrung widerspricht. Auf diese Gefahr hinzuweisen, ist Hauptanliegen des Verfassers in dieser Schrift.

denen sich die abendländische Metaphysik von Platon bis Hegel ausgebildet hat: nämlich die griechisch-römisch-mittelalterliche *realistische Substanzmetaphysik* und die neuzeitliche, *idealistische Subjektmetaphysik* ab Kant.

Für die erste liegt das Sein und konsequenterweise der *Sinn und der Wert in den Dingen selbst*: das Sein ist das ordnende Prinzip (Wesen), das jedem Ding einen Platz im Kosmos zuweist und es von innen bewegt; es ist auch das Ziel, nach dem das Ding strebt. Der Mensch - als erkennendes, fühlendes, wollendes Subjekt "begegnet" dieser *objektiven*, d.h. ihm schon vorgegebenen Ordnung der Welt.

Für die Subjektmetaphysik dagegen ist das *Subjekt* - die sich selbst bewußte Vernunft - *weltstiftend*. Im Rahmen der idealistischen Philosophie wird die Bezeichnung *objektiv* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes gebraucht: "objektiv" heißt das, was einem Subjekt *gegenüber* steht, "vor"-liegt. Streng gesagt ist die *objektive* Welt keine dem Menschen schon vorgegebene, sondern eine von ihm *gesetzte* und *für sich* gegebene Ordnung. Objekte gewinnen *Sinn* und *Wert* - für den Menschen.

Die metaphysische Erkenntnis begriff sich als eine Bewegung der Vernunft *über* die vielfältige Phänomenisierung des Seienden - d.h. die Formen, wie sich uns die Dinge in der Erfahrung zeigen - *hinaus* zu ihrem Sein. "Meta-physik" heißt *übersteigen*, *transzendieren* der Erfahrung. Die Methode der Metaphysik heißt deshalb *Transzendenz-Methode*. Kant unterschied zwischen *Transzendente*m und *Transzendentelem*. Seit Kant ist die Aufgabe der *Transzendentalen Methode* nicht die Erschließung der Ordnung der Welt an sich - wie in der Substanzmetaphysik -, sondern die Aufdeckung der (im Subjekt liegenden) Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis aller Objekte der Erfahrung.

Nun, für das richtige Verständnis der Eigenart der Metaphysik ist die Einsicht wichtig, daß die metaphysische Denkweise eminent *deduktiv*, *ableitend* ist; d.h., die Vernunft "rechnet schon mit" dem Sein (Grund, Sinn, Wert) des Seienden; das Sein wird *voraus-gesetzt* oder ist dem Seienden *vorgängig* - *apriori*. Die Substanzmetaphysik verstand die Transzendenzierung als eine *Erhellung* oder *ans Licht bringen* dessen, was schon vorliegt. Die Subjektmetaphysik dagegen sieht die Transzendenzierung als eine Rückführung des Objekts auf die *subjektiven Bedingungen* seiner Möglichkeiten.

2.2 Frankls Auffassung der Logotherapie und Existenzanalyse

V. Frankl dachte die LTEA als eine ohne Einschränkung *metaphysisch-religiös fundierte Anthropologie und Psychotherapie*. Diese Fundierung stammt daher, weil Frankl nicht an den Thesen der neuzeitlichen Subjektmetaphysik, sondern an jenen der "realistischen" griechisch-mittelalter-

lichen Prägung anknüpfte. Als erstes ist also vom Denken Frankls hervorzuheben, daß er eine vor-objektive, dem Menschen vorgegebene Weltordnung entschieden anerkennt. Für Frankl liegen Sein, Sinn, Wert draußen, in den Dingen selbst (Espinosa 1996, 4ff.).

Daraus erklären sich: die Franklsche *Idee des Geistes* als Grunddimension der Person, die Hervorhebung der *Verantwortlichkeit* gegenüber dem anderen Wesenskonstituens der Person, nämlich der *Freiheit*, die spezielle Semantik, die das Wort *Existenz* in der Sprache Frankls einnimmt und zuletzt die therapeutische Relevanz des Aktes der *Selbsttranszendenz*, worin er die höchste Auszeichnung des Menschen und seinen wesentlichen Unterschied zum Tier erblickte.

Frankl vertrat die aristotelisch-mittelalterliche Auffassung des Geistes: "Geistig Seiendes ist 'geistig' Seiendes, ist Bewußt-Sein, ist 'bei sich', indem es 'bei' anderem Seienden 'ist' - indem es anderes Seiendes 'bewußt hat'" (Frankl 1987, 75). *Geistigkeit* und *Bewußtsein* sind identisch. Diese hier leitende Konzeption des Bewußtseins aber ist nicht die des modernen Rationalismus und Idealismus, für welche das Bewußtsein *seins-thetisch* oder *ontopoietisch* ist. Beim Erkennen *macht* das Subjekt mit der erkannten Sache *nichts*: das erkennende Subjekt wird sich des Objekts bewußt, indem es sich seines Dabei-seins *beim* Objekt bewußt wird. "Dieses Bei-sein von geistig Seiendem" heißt *Intentionalität*: die Gerichtetheit des Geistes auf die Welt Dinge.

Damit hat Frankl - der antiken Philosophie folgend - keine "Erklärung" des Erkenntnisaktes ausgeführt. Die Erkenntnis bleibt ein Geheimnis. Diese Auffassung gründet auf dem uralten metaphysisch-religiösen Glaube an die *Entsprechung* (adaequatio) zwischen dem Logos und dem Sein: der Logos wird des Seins *einsichtig*, weil es dem Logos *durchsichtig* ist.

Der Rückgriff Frankls zu einer solchen Auffassung des Geistes⁸ erklärt sich aus seinem Anliegen, seine Lehre von den damaligen fast ausschließlich *subjektivistisch* fundierten Theorien des Menschen abzugrenzen. Frankl interpretierte seine *realistische* Wendung zur realen Welt als eine *kopernikanische* Wende - die große Tat Kants andeutend. Er wollte damit - wie andere neoscholastische Autoren der Zeit - den Kantianismus umkehren.

Es ist klar, warum Frankl viel mehr die Verantwortlichkeit als wesentliche Eigenschaft des Geistes hervorgehoben hat als die Freiheit. Es gibt zweierlei Freiheit: eine sei die Freiheit *von* den biologischen, triebmäßigen, sozialen Bedingungen. Diese ist aber nicht die wichtigste Art von Freiheit; sie ist im Dienst der anderen - der Freiheit zur Verantwortlichkeit. Die hieße: dem Leben *antworten*, den Egoismus brechen, sich distanzieren, sich einer Sache, einer Person, einer Aufgabe hingeben.

Damit hängt die Bedeutung des Terminus *Existenz* in

8 Wobei von dem nichts zu hören ist, was die spätere jüdisch-christlich-germanische Tradition vom Geist gesagt hat, nämlich daß er *Schöpfer*; *weltschaffende Macht* sei.

der Sprache Frankls zusammen. Meines Erachtens ist die Klärung dieses Punktes wichtig, um zu wissen, was Frankl mit dem zweiten Titel seiner Lehre - nämlich mit dem Begriff "Existenzanalyse" - meinte, und welche seine Stellung innerhalb der Existenzphilosophie der Gegenwart ist. "In der Wortbildung ‚Existenzanalyse‘ bedeutet ‚Existenz‘ eine Seinsart, und zwar im besonderen die Eigenart des Menschseins. Für diese besondere Art des Daseins hat die zeitgenössische Philosophie eben den Ausdruck ‚Existenz‘ reserviert - und wir haben in der Existenzanalyse bzw. der Logotherapie diesen Ausdruck für jenen Inhalt entlehnt." (Frankl 1987, 58)

Nun ist zu beachten, daß die Existenzphilosophie (zusammen mit der Phänomenologie Husserls und dem französischen und italienischen Personalismus und Spiritualismus) für den letzten Exponenten der abendländischen Metaphysik gehalten werden muß - aber nicht der Substanz-, sondern der Subjektmetaphysik. Seit Kierkegaard ist Existenz ein anderer Name für das *Subjekt* bzw. für die Seinsart des Subjekts, für den personalen, endlichen, menschlichen Geist. Man unterschied (so Heidegger) die *Existenz* als Sein eines Seienden, das nicht der Mensch ist (das ist Existenz im Sinne von *Vorhandensein*), und die Existenz als Sein des menschlichen Daseins. Fragen wir nach dem Motiv der Wahl des Wortes "Existenz" als eines neuen Namens für den Geist und für das, was zum Geist gehört, dann fällt zunächst auf, daß es sich hier weniger um eine sprachliche Angelegenheit gehandelt hat. Vielmehr hören wir aus diesem Wort noch heute das, was als erster Kierkegaard und dann Jaspers zum Ausdruck brachten: daß nämlich der menschliche Geist reine *Subjektivität* sei, d.h. ein lebendiges, unruhiges, akhaftes, freies Wesen ist, das sich nicht objektivieren läßt, "an sich selbst unendlich interessiert" (Kierkegaard) und "dessen ontische Auszeichnung darin liegt, ein Verhältnis zu seinem Sein zu haben"; "dem menschlichen Dasein geht es in seinem Sein um dieses Sein selbst" (Heidegger 1957, 42). Die Existenz erweist sich so als die Mitte des Welt- bzw. Selbstverständnisses, erster Ausgangspunkt und letzter Bezugspunkt des Philosophierens.

Nun ist bemerkenswert, daß Frankl gerade das *Subjektive* (das Existentielle) der Existenz ausblendet und nur die andere Seite des Subjekts - dessen Gerichtetheit nach außen - auf die Welt - geltend macht: Existenz kommt von Existieren und "Ex-sistieren" heißt aus sich selbst heraus - und sich selbst gegenüber treten, wobei der Mensch aus der Ebene des Leiblich-Seelischen heraustritt und durch den Raum des Geistigen hindurch zu sich selbst kommt. ‚Existenz‘ geschieht im Geist. Und sich selbst gegenübertritt der Mensch insofern, als er qua geistige Person sich selbst qua psychophysischem Organismus gegenübertritt." (Frankl 1987, 61)

Man könnte so sagen: vom doppelten Bezug, der die Subjektivität auszeichnet - nämlich dem Bezug auf die Welt (bei anderem sein) und dem Bezug auf sich selbst (bei sich sein) privilegiert Frankl den Weltbezug: Der Geist muß sich selbst vergessen, sich distanzieren, den Blick nach außen

- auf die Welt - richten. Nur so - "selbstvergessend" - kann er "zu sich selbst kommen", sich wieder gewinnen.

Weil die Franklsche Auffassung der Existenz ohne den Weg der Selbsttranszendenz nicht gedacht werden kann und weil andererseits das *Subjektive* - "daß es in meinem Leben um mich selbst geht" - gerade das war, was die Existenzphilosophen am Menschen vor dem damals herrschenden Naturalismus, Szientismus usw. "retten" wollten, hat der Verfasser der Logotherapie Frankls den Charakter einer "Existenzanalyse" abgesprochen (Espinosa 1996, 7ff.).

Wenn wir nun zum Abschluß des Kapitels noch kurz auf die therapeutische Relevanz der Selbsttranszendenz zu sprechen kommen, so ist festzustellen, daß sie - konsequenterweise - dieser Auffassung des Geistes bzw. der Existenz folgt. Alle Formen eines defizitären, frustrierten, verzerrten, bedingten, irrigen Lebens finden eine letzte Explikation in der Abdankung dessen, wozu der Geist in der Welt existiert: des "aus sich selbst Heraustretens und sich selbst Gegenübertretens, um zum anderen zu kommen und bei ihm zu sein".

2.3 Längles Wende zum Existentiellen

Die von A. Längle vollzogene "existentielle" Wende der Logotherapie war ein zu erwartender Schritt. Dabei geht es um eine Wende des Blicks des Therapeuten, der nun auf die Bedeutung, auf die "Resonanz", die die *Welt* (das Sein, der Sinn, der Wert) für das existierende - *erlebende* - Subjekt hat, aufmerksam geworden ist. Dieser Erlebnisraum - die *Emotionalität* - macht das *Personale, Subjektive, Existentielle* an der Existenz aus.

Es drängt sich die Frage auf: denkt Längle mit der Wende zum Personalen in der Existenz nicht mehr *metaphysisch*? Oben behaupteten wir, ohne einen Beweis dafür zu bringen, daß die Logotherapie *auch* nach ihrer jüngsten Entwicklung die alten metaphysischen Überzeugungen über das Wesen der menschlichen Person noch immer teilt. Und wir machten uns Gedanken darüber, ob eine auf der Metaphysik beruhende Theorie bzw. Psychotherapie fähig ist, den heutigen Menschen in der wissenschaftlich-technologisch geprägten Welt gebührend zu verstehen und ihm in seinen Problemen und Nöten behilflich sein kann.

In seiner Auseinandersetzung mit Frankl nahm Längle eine Unterscheidung vor, die Frankl nicht machte: er setzte den *existentiellen* Sinn gegen den *ontologischen* Sinn ab. Sofern beide "Sinne" undifferenziert bleiben, "wird eine fundamentale Differenz im Verständnis und in der Praxis von Sinn verwischt, die sich auf den Zugang, auf die Erfahrung und Haltung zum Sinn auswirkt. Es macht einen großen Unterschied aus, ob - ontologisch - nach dem Sinn, den eine Sache oder ein Umstand an sich haben, gefragt wird, oder - existentiell - nach dem persönlichen, subjektiven Sinn, den eine Sache oder persönliche Umstände für die Einstellungen und für das Verhalten des einzelnen Menschen in einer bestimmten Situation haben. Ontologisch wird nach einem Zusammenhang gefragt, der in der Sache

an sich liegt und sich letztlich nur ‚aus dem Bauplan der Welt‘ ableiten kann, das dem jeweiligen Ding bzw. Geschehen seine Sinnhaftigkeit verleiht. Der Mensch ist dabei nur Betrachter, Vernehmender, Denkender. Frankls Sinnverständnis ist in der letzten Analyse nach meiner Auffassung hier anzusiedeln.“ (Längle 1994, 18)

Längle sieht richtig, daß Frankl den Unterschied zwischen “Sinn an sich” und “Sinn für mich” nicht macht. Dem von Längle Gesagten sei hinzugefügt, daß Frankl - als ein Vertreter des philosophischen Realismus - diesen Unterschied gar nicht machen durfte. Längle nähert sich der *idealistischen* Sprachweise, wenn er schreibt: “Existentiell wird nach einem Sinn gefragt, den es noch gar nicht gibt (...) Der existentielle Sinn verlangt im höchsten, aktiven Maße die Beteiligung der Person. Sie ist in existentieller Hinsicht ‚sinnstiftend‘ (Hervorhebung vom Verfasser)” (ebd.) Daß er in der Tat nicht *idealistisch* denkt, scheint sich aus dem Satz zu ergeben, den er zwischen die oben zitierten stellt: “Gegeben sind die Werte, der Sinn aber entsteht erst durch das Subjekt, und zwar indem es sich auf den Wert einläßt.”

Ähnliche subjektivistische, relativistische Gedanken äußerte der Verfasser, als er einmal bemerkte: “... existenzanalytisch gesehen liegt Sinn weder ‚hoch‘ noch ‚tief‘ - er liegt genau dort, wo die Person Sinn je aufscheinen lassen ‚kann‘. Das setzt die Fähigkeit und Bereitschaft des Daseins voraus, einen möglichen Sinnraum aufzuschließen und offenzuhalten. Meines Erachtens ist für die Existenzanalyse nicht entscheidend, daß der aufgedeckte Sinn gleichzeitig etwas Wertvolles ist. Wichtig ist nur, daß der Sinn ‚Sinn für die Person‘ ist (...) Stimmt das ‚Sinnhafte‘ (für das Subjekt) mit dem Wertvollen (an sich), d.h. das Subjektive mit dem Objektiven überein, desto besser. In dieser Koinzidenz liegt ein Ideal für Moral, auch für Beratung und Therapie.” (Espinosa 1996, 8)

Außer Diskussion steht das Anliegen Längles, die Aufmerksamkeit des Psychotherapeuten auf die Emotionalität des um Rat suchenden Menschen zu lenken. Er hat den anderen Pol der Subjektivität - den Selbstbezug - mit Recht geltend gemacht. Uns interessiert hier nur der Aufweis dessen, daß Längle - wenngleich er mehr auf das Personale, Subjektive achtet, nicht den Boden der Metaphysik verlassen hat. Er denkt weiter metaphysisch (vgl. Fußnote 7). Wie gesagt besteht die Eigenart der Metaphysik darin, mit dem Sein (bzw. dem Wert, dem Sinn) von vornherein zu “rechnen”. Anders gesagt: das Sein ist dem Seienden *vorgängig, apriori*. Ohne den unerschütterlichen Glauben an das Sein - es gibt Sein, es gibt Werte, es gibt Sinn! - wäre das metaphysische Denken unmöglich. Bei Längle ist - wie bei vielen Zeitgenossen (und beim Verfasser) - der metaphysische Glaube für die Therapie dünn geworden. Er besteht aber weiter in einem Grad, daß er noch Grundantrieb der beruflichen Arbeit sein kann. Existenzanalytisch eingestellt, sind wir überzeugt, daß es in allem, was wir tun, wünschen, wollen - sogar in dem, was wir träumen - einen Sinn gibt. Und wir erheben den Anspruch, die Wertigkeit und Sinnhaftigkeit der Welt *fühlen* zu dürfen. In

unserer Emotionalität haben wir letztlich die Garantie, daß die Wirklichkeit für uns *wirklich* ist, daß die Dinge Gewicht, Substanz haben. Seit Kierkegaard kämpft das abendländische Bürgertum um die Anerkennung dieses Grundrechtes!

Nun ist aber gerade der Sinn glaube das, was in der wissenschaftlich-technologischen Zivilisation in Frage gestellt ist. Die Menschen machen alles - wie vor 60 Jahren: gründen eine Familie, erziehen ihre Kinder, besuchen die Schule, die Universität, arbeiten in der Fabrik, leiten eine Unternehmung, kaufen, verkaufen, reisen, amüsieren sich; sie tun aber all das ohne zu wissen, ob es überhaupt einen Sinn hat. Die Menschen leben heute nicht mit jener Voraussetzung, die wir in der Existenzanalyse noch immer machen, nämlich daß es einen Sinn gibt. Deshalb bestreiten wir die Fähigkeit der LTEA, die Kultur der Gegenwart gebührend zu verstehen. Ist der Wert, der Sinn nicht da, vor mir, präsent, bei mir, in mir, dann bleibt die Wertberührung, das Sinngefühl aus. Es stellt sich die Frage: Kann eine Psychotherapie ihre - im wahren Sinne des Wortes - *Wirksamkeit* bewahren, wenn sie sich hauptsächlich auf die Auseinandersetzung des Subjekts mit seiner Emotionalität konzentriert? Was passiert, wenn die dominanten Gefühle beim Klienten jene der Fremde, der Entfremdung, der Leere sind?

Die Sinnlosigkeit des Lebens im nachmetaphysischen Zeitalter gründet nicht auf einer *Negation* (Wertblindheit, Nicht-Bereitschaft, schlechter Wille) eines Sinnes bzw. eines Wertes, zu dem wir einen sicheren Zugang hätten. Die Sinnlosigkeit registriert, berührt ein *Nichts* von Sinn, von Wert, von Sein. Das Gefühl der Leere ist die innere Resonanz einer Wirklichkeit, die für uns nicht mehr *wirklich* ist. Eine von Wissenschaft und Technologie schon vielfach *vermittelte* und prinzipiell unendlich weiter zu vermittelnde Wirklichkeit hat sich “entwirklicht”, “entsubstanzialisiert” (Baruzzi 1996). Warum ist eine vermittelte Wirklichkeit eine “entwirklichte” Wirklichkeit? Ich erfahre die wirkliche Wirklichkeit, z.B. den Schreibtisch, auf dem ich arbeite und welcher aus “echtem Holz” besteht “unmittelbar”. Ich spüre diese Unmittelbarkeit, die Schwere, die Festigkeit, den Geruch, den Widerstand des Holzes, indem ich mich vom Schreibtisch affizieren lasse. Der Widerstand des Holzes sagt mir, daß er unabhängig von mir besteht; das Holz ist kein Menschenwerk. Deshalb erkenne ich in der unmittelbaren Wirklichkeit das *Andere* von mir. Das Andere ist das, was ich nicht selber bin.

Dagegen ist ein von uns erkanntes und verarbeitetes Ding (eine vermittelte Wirklichkeit) ein *Menschenwerk*. Das bedeutet: wir finden *uns* selber in den wissenschaftlich-technologischen Konstrukten wieder. Was wir sehen, sind wir - und sind es auch wieder nicht. Die Produkte haben sich von uns unabhängig gemacht. Ein Computer, eine Rechenmaschine, ein Fernsehsender, ein Roboter, aber auch eine Kreditkarte und die unzähligen anderen *Medien*, wodurch wir heute miteinander, mit den Dingen bzw. Dingzusammenhängen in einer grenzenlosen Verbindung stehen, sind weder ein nur “Subjekt” noch ein nur “Objekt”, sie

sind ein "Subjekt-Objekt", eine Einheit, wo Subjekt und Objekt eng vernetzt sind. Ein Subjekt-Objekt steht nicht ganz unter der Macht des Subjekts. Wir wissen nicht, wie weit - wohin - die wissenschaftlich-technologische Entwicklung fortschreitet, wie - wohin - die Geschichte der Völker läuft. Die Gesamtheit der Geschehnisse ist unübersehbar geworden.

Die Sinnlosigkeit in der Gegenwart entsteht also aus der Gewißheit, daß wir nicht mehr Herr über unser Leben sind. Darin sehe ich einen Unterschied zum Franklschen "existentiellen Vakuum". Sicherlich: der Mensch ist nicht mehr - wie Längle anmerkt - ein Weltbetrachter, ein Weltvernehmender und Welt Denker; aber auch nicht ein "Welt-Sinnstifter". Meines Erachtens liegt im Verstehen dieses ganz neuen Phänomens der *Ohnmacht des Subjekts* die erste Aufgabe der LTEA in der nachmetaphysischen Zeit (Schulz 1992). Wenn die LTEA dies vor Augen hat, wird sie das zu ihrem Selbstverständnis im nachmetaphysischen Zeitalter führen. An der Stelle erhebt sich die Frage, welche psychotherapeutische Relevanz das Durchdenken dieser Ohnmacht des Subjektes hat?

Um zu wissen, ob ein Subjekt mächtig bzw. ohn-mächtig ist, d.h. ob es sich selber und der Welt Herr ist oder nicht, muß man danach fragen, *wie* er erfährt, mehr noch, *ob* er überhaupt erfährt. Es drängen hier wichtige Fragen auf: Was heißt eigentlich *Erfahrung*? Was heißt *Wirklichkeit*? Worum geht es in der Erfahrung? Was für ein Bild von Menschen erhalten wir, wenn wir uns bloß als *erfahrende* Wesen verstehen? Wie spüren wir in der Erfahrung?

Der Imperativ von Husserl: "Zu den Sachen selbst!" galt solange, als Sachen - Dinge, Menschen, Natur, Götter, also Welt - zu erfahren waren, als eine Welt uns vorgegeben war. Dieser Imperativ "rechnet" mit dem Bestand der Dinge, daß es die Welt, das Sein, den Wert, den Sinn gibt. Mit der Wirklichkeit können wir heute nicht mehr rechnen; schon deshalb nicht, weil wir sie entwirklicht haben. In unseren Händen ist der Sinn der Dinge verlustig gegangen. Wie können wir wieder den Sinn finden? Ob wir ihn finden oder nicht, sicher ist nur eines: die Sinnfindung gelingt nur auf dem Weg der Erfahrung. Unser Imperativ

müßte lauten: "Zurück zur Erfahrung!" Eine Psychotherapie, wie sich der Verfasser die Existenzanalyse der Zukunft vorstellt, die sich als Hauptaufgabe die (Wieder-)Ermöglichung der Erfahrung gestellt hat, mag *experimentierende* Psychotherapie genannt werden. Ursprünglich hatten wir in einem dritten Teil der Arbeit einen kurzen Aufriß der Elemente einer solchen Psychotherapie versucht und für diese Publikation vorgesehen. - Da dies aber den hier vorgesehenen Rahmen überschreitet, haben wir das Projekt für eine spätere Publikation vorgesehen.

Literatur

- Baruzzi, A. (1996): Machbarkeit. Perspektiven unseres Lebens. Freiburg/München: Alber.
- Elm, R. (1996): Klugheit und Erfahrung bei Aristoteles. Paderborn: Schöningh.
- Espinosa, N.A. (1996): Zum Begriff der "Tiefe" in der Existenzanalyse. In: Existenzanalyse, 13, 1, 4-10.
- Espinosa, N.A. (1997): Leben in einer maßlosen Welt. Ein Beitrag zum Verständnis des "Süchtig-Seins" aus der Sicht einer Theorie der Erfahrung. In: Längle A., Probst C. (Hrg.): Süchtig sein. Wien: Facultas, 91-116.
- Frankl, V.E. (1987): Logotherapie und Existenzanalyse. München/Zürich: Piper.
- Heidegger, M. (1957): Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer.
- Längle, A. (1994): Sinn-Glaube oder Sinn-Gespür? Zur Differenzierung von ontologischem und existentielltem Sinn in der Logotherapie. In: Bulletin der GLE 11, 2, 15-20.
- Metzinger, Th. (Hrg.) (1996): Bewußtsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie. Paderborn: Schöningh.
- Schaeffler, R. (1995): Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung. Freiburg/München: Alber.
- Schulz, W. (1992): Subjektivität im nachmetaphysischen Zeitalter. Pfullingen: Neske.
- Zippelius, R. (1996): Recht und Gerechtigkeit in der offenen Gesellschaft. Berlin: Duncker & Humboldt.

Anschrift des Verfassers:
Prof. Dr. Nolberto A. Espinosa
Martinez de Rosas 44
5500 Mendoza
Argentinien

EXISTENZ

EINE LEXIKALISCHE KURZFASSUNG

Existenz. Kernbegriff der Existenzanalyse zur Benennung der besonderen Seinsweise des Menschen, die darin besteht, daß sich der Mensch stets in einer "Situation" befindet, die ihn als Person an-geht bzw. an-spricht. Durch die Begegnung mit ihr gelangt der Mensch zur Existenz (Personale Existenzanalyse). Diese setzt an beim Vernehmen (Nous) dessen, was als Aufforderung der Situation verstanden wird, verläuft über eine (innere und äußere) dialogische Auseinandersetzung zur Entscheidungsfindung und mündet ein in ein über sich Hinausgehen (ex-sistere) und sich Einlassen auf Anderes (Selbst-Transzendenz). Durch seine Entscheidungen (Wille) gestaltet der Mensch seine Welt und sein eigenes Sein.

Neben dem Existenz-Vollzug in der Begegnung beschreibt die Existenzanalyse heute *vier Grundbedingungen der Existenz*, die als Grundmotivationen dynamisch erlebbar werden und für Therapie und Psychopathologie grundlegend sind.

Die Grundbedeutung von Existenz geht auf die Existenzphilosophie, insbesondere auf Heidegger (vgl. 1967) zurück, und umfaßt die Dimensionen:

1. *Existenzialität*: die projektive Dimension der Existenz. Dem Menschen steht immer sein Sein bevor, er hat je sein Sein zu wählen, indem er eine Möglichkeit (Wert) aus seiner Welt (Situation) ergreift oder verwirft. Darin liegt: Der Mensch *verhält sich* stets zu *seinem Sein*, d.h. zu sich selbst (Person) aufgrund eines Verständnisses des eigenen Seins. Zur Wesensverfassung des Menschen gehört das *Verstehen* seines Seins, das im Mißverstehen zum Scheitern führen kann.
2. *Befindlichkeit*: die retrojektive Dimension der Existenz. Der Mensch befindet sich immer schon in einer Situation (Welt), aus der er seinen Existenzentwurf vollzieht und seinen Bedeutungs- und Handlungszusammenhang darstellt. Über die (vorgegebene) Situation hat der Mensch keine unbedingte Verfügung.
Die Weise, wie man sich in einer Situation befindet, ist durch Emotionalität gestimmt und von ihr getragen. Die emotionale Befindlichkeit stellt einerseits die Weise der Erschlossenheit der Situation durch die Person dar und ist insofern ein emotionales *Verstehen*, und andererseits ist sie ein gestimmtes *Verhalten zu sich selbst* (Person). Die ursprüngliche Situiertheit des Menschen besagt zugleich, daß er immer in seiner jeweiligen Situation ist und darin sein Sein *zu sein hat*.
3. *Alltäglichkeit*: die Seinsweise, wie sich der Mensch zumeist befindet, nämlich in der Betriebsamkeit des alltäglichen Lebens. Darin steht der jeweilige Mensch in der Botmäßigkeit "der anderen", der Öffentlichkeit. Sein Selbstverstehen und Selbstverhalten ist von der Öffentlichkeit (Beruf, soziale Stellung, Medien usw.) weitgehend bestimmt.

Die Existenz vollzieht sich in der Ganzheit der drei genannten Dimensionen, die Zukünftiges, Gewesenes und Gegenwärtiges einschließt.

Literatur:

- Frankl V. ([1959], 1994) Grundriß der Existenzanalyse und Logotherapie. In: Frankl V.E. Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus sechs Jahrzehnten. Quintessenz (Neuaufgabe), Berlin, 57-184
 Heidegger M. (1967) Sein und Zeit. Max Niemayer, Tübingen, 11°
 Jaspers K. (1956) Existenzphilosophie. de Gruyter, Berlin, 2°
 Kierkegaard S. (1976) Philosophische Brosamen und unwissenschaftliche Nachschrift. dtv, München
 Sartre J.P. (1993) Das Sein und das Nichts. Rohwolt, Hamburg

Fernando Lleras, Alfried Längle

PERSON

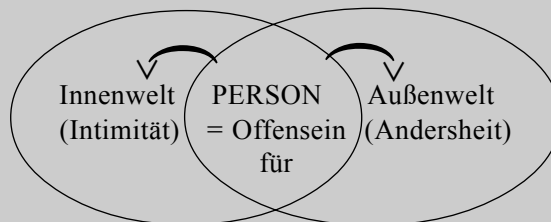
EINE LEXIKALISCHE KURZFASSUNG

Person. Zentralbegriff der Existenzanalyse zur Bezeichnung der geistigen Dimension des Menschen (Anthropologie) und seiner Fähigkeit zur Existenz.

Person (= noetische Dimension) ist bei Frankl (1990, 226) definiert als "das Freie im Menschen". Er setzt den Personbegriff polar zum kausal-determinierten Psychophysikum, das ex definitione das Unfreie am Menschen ist. Im Franklschen Verständnis besteht zwischen Person und Psychophysikum eine Wesensunterschiedlichkeit, die sie zur Selbst-Distanzierung befähigt. Diese schafft die innere Freiheit, der durch sie ermöglichte innere Dialog den Raum der Intimität und des intuitiven Gespürs (Gewissen).

Mit dem Konzept des "opponierenden Geistes" steht Frankl in der Tradition M. Schelers (Wicki 1991). Die Freiheit der Person entsteht zwar aus dem opponierenden "frei von", erfüllt sich aber erst im "frei für" - dem sich selbst überschreitenden, eigenverantwortlichen Akt (Selbst-Transzendenz), in welchem sich der Mensch ganzheitlich auf Werte in der Welt einläßt und darin den Sinn seines Lebens erfüllt und sich als Persönlichkeit gestaltet. Die Freiheit und Unfaßbarkeit der Person ist letztlich im Gewissen als ihrer größten, im geistig Unbewußten wurzelnden Tiefe begründet.

Eine Erweiterung und Akzentverschiebung erfuhr das Personkonzept durch A. Längle (1993), der vom Verständnis der Person als "dem in mir Sprechenden" ausgeht, zu dessen Wesensbestimmung der Dialog gehört. Die der Person eigene Fähigkeit zur Begegnung entstammt dem innerlichen sich selbst Gegenüber-Habens (Intimität, inneres Gespräch, Selbstdistanzierung) und dem Ausgerichtetsein auf andere(s) (Selbst-Transzendenz), worin sich die wesensmäßige Offenheit der Person verwirklicht und das Ich als doppeltes Bezogensein konstituiert wird:



Die Offenheit der Person führt zu weiteren Charakteristika wie Verletzlichkeit, Scham, Intimität, Selbstein (Selbstwert), Authentizität. Die personale Potenz (Dynamik) zeigt sich in der Fähigkeit, in einen Umgang mit sich selbst und der Welt zu gelangen. Diesen Umgang (Begegnungsfähigkeit) vollzieht die Person in drei Schritten: Ansprechbarkeit (Beeindruckbarkeit), Stellungnahme (Verstehen) und Antwort geben (Ausdrucksvermögen). Dieses prozessuale Personkonzept wurde in der Personalen Existenzanalyse psychotherapeutisch fruchtbar.

Literatur:

- Frankl V.E. (1959) Grundriß der Existenzanalyse und Logotherapie. In: Frankl V.E., v Gebattel VE, Schultz J.H. (Hg) Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie. Bd III, 663-736
- Frankl V.E. (1990) Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. Piper, München (Neuausgabe)
- Frankl V.E. (1991) Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. Piper, München, bes. 108-118
- Längle A. (1993) Personale Existenzanalyse. In: Längle A. (Hg) Wertbegegnung. Phänomene und methodische Zugänge. GLE-Verlag, Wien, 133-160
- Wicki B. (1991) Die Existenzanalyse von Viktor E. Frankl als Beitrag zu einer anthropologisch fundierten Pädagogik. Haupt, Stuttgart

Alfried Längle

Was heißt ‘Person-Sein’?

Zum Verständnis des Begriffs und seiner Verwendung in der philosophischen Anthropologie

Helmuth Vetter

In der Philosophie und christlichen Theologie der Spätantike haben sich zwei Personbegriffe gebildet, die zu unterschiedlicher Wirkung gekommen sind: Person gekennzeichnet durch Individualität (Kategorie der Substanz) und Person als In-Beziehung-Stehen (Kategorie der Relation). Der individualistisch ausgerichtete Personbegriff erhält in der Neuzeit als ‘identity of consciousness’ (John Locke) eine besondere Akzentuierung, die bis in die gegenwärtige Debatte um Anfang und Ende des menschlichen Lebens eine Rolle spielt.

Die Existenzanalyse bezeichnet im Anschluß an Frankl Person als die geistige Dimension des Menschen, als ‘konkreten Geist’; dabei zeigt sich, daß die zweifache Ausrichtung des Personbegriffs der Tradition hier – wenn auch unausdrücklich – fortlebt: Person als Individualität im Prozeß der Selbstfindung und Selbstwerdung, als Relationalität in der Öffnung zur Welt (als In-der-Welt-sein, wie mit Heidegger gesagt werden kann, der in diesem Zusammenhang allerdings von ‘Dasein’ spricht, dessen nähere Kennzeichen nur zum Teil mit dem Personbegriff zusammengebracht werden können). Zum substanzialen Personbegriff gehört demnach das Moment der Selbstverwirklichung, zum relationalen zählen Verantwortung, Begegnung und Betroffensein. Beide Begriffe von Person ergänzen einander und gehören daher zusammen.

Der Begriff der Person ist in der Gegenwart umstritten und wird von vielen als verzichtbar betrachtet. Er enthält aber einen Reichtum an Bestimmungen, die über den neuzeitlichen Begriff des Subjekts (mit der einseitigen Betonung der Individualität) ebenso hinausgehen, wie sie den von Heidegger geprägten Begriff des Daseins ergänzen können.

1. Zu den Quellen des Personbegriffs

In dem bedenkenswerten Buch *Menschen im Spiegel ihrer Maschinen* schreibt Käte Meyer-Drawe: ‘Ein Bollwerk in der Geschichte der Selbstbeschreibung des Menschen wird brüchig: die Person.’ (Mayer-Drawe 1996, 15) Mit diesem Brüchigwerden meint die Autorin vor allem die der Person zugeschriebenen Eigenschaften von Identität und Individualität. Es wird im folgenden die Aufgabe sein, zu zeigen, daß diese Bestimmungen nur einen Teil dessen ausmachen, was wir unter Person verstehen, sodaß, bevor wir deren Brüchigwerden konstatieren, ein Blick auf zumindest zwei grundlegende Aspekte dieses Begriffs zurückleiten sollte: auf die eben genannte Individualität, so aber, daß zu dieser ein weiterer Gesichtspunkt kommt: Person als Vollzug einer Beziehung.

Dabei ist es von Vorteil, mit einer *historischen* Besinnung zu beginnen, um der in Frage stehenden *Sache* näherzukommen, gibt es doch eine lange und oft als selbstverständlich betrachtete Tradition des Personbegriffes. Es scheint sich ein bestimmtes Vorverständnis von ‘Person’ durchgesetzt zu haben, Person als Individuum, während der Gedanke der Beziehung eher im Hintergrund steht. Beide Auffassungen von Person kommen aus der christlichen Theologie, die freilich ohne Vorgänger in der griechisch-römischen Antike nicht denkbar wäre.

Anfänge in der griechischen und lateinischen Antike

Das griechische *PROSOPON* gilt allgemein als Übersetzung des etruskischen *phersu* und bezeichnet die Maske des Schauspielers und damit seine Rolle. Durch sie *tönt* aber auch – in Ableitung vom lateinischen *personare* – seine Stimme *hindurch*. Nach antikem Zeugnis soll schon im ersten nachchristlichen Jahrhundert diese Etymologie mit *personare*, ‘hindurchtönen’, bekanntgewesen sein (vgl. Fuhrmann 1979). Eine solche Annahme ist allerdings aus Gründen der Lautlehre nicht unumstritten (vgl. Artikel ‘Person’, Historisches Wörterbuch der Philosophie 1989). Gleichwohl: In der lateinischen Antike hat das Wort ‘Person’ vor allem die Bedeutung von ‘Maske’ oder ‘Rolle’, von der man erwartet, daß sie jemand spielt. Eine Ausdehnung des Bedeutungsumfanges führt weiters zur Bedeutung

“Charakter im Leben”: das Image, das jemand (im Guten wie im Bösen) erworben hat.

In der Antike findet sich das Wort “Person” häufig in der Sprache des Rechtes. Es kann aber nicht ohne weiteres behauptet werden, “Person” sei damit ein fester terminus technicus der Jurisprudenz: “Was dem Personenbegriff in seiner angeblichen technischen Bedeutung seinen festen Platz im Privatrechtssystem ursprünglich verschafft hat, das war die Erscheinung, daß die römischen Juristen mit einer gewissen Vorliebe und zwar namentlich auch in systematischen Darstellungen des Privatrechts den Ausdruck *persona* gebrauchen, daß Gaius und die justinianischen Institutionen die *personae* als Gegenstand eines Hauptteils des *ius privatum* - des *ius quod ad personas pertinet* - bezeichnen und behandeln und daß auch bei nichtjuristischen Schriftstellern das Wort *persona* sich mitunter in einer von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichenden Verwendungsweise findet, die man nicht anders glaubte deuten zu können als dadurch, daß man auch hier jene vermeintlich technisch-juristische Bedeutung annahm.” (Schlossmann 1906, 7)

Der trinitätstheologische und der christologische Ansatz

Die Geschichte des modernen Personbegriffs setzt mit der frühchristlichen Theologie ein. Für den Theologen Gisbert Greshake ist es angesichts unserer heutigen weithin profanen Gesellschaft “ein staunenswertes und geradezu anstößiges Faktum, daß ein für das abendländische Selbstverständnis des Menschen so zentraler Begriff wie der der Person seine Herkunft in der Theologie, besser: im Bereich des christlichen Glaubens hat.” (Greshake 1987, 3) Dieser verborgene Hintergrund spielt denn auch bei den zwei Hauptbestimmungen des Personbegriffs eine fundamentale Rolle – auch und gerade dort, wo er nicht eigens mitbedacht wird.

Im 4. und 5. Jahrhundert wird in zwei voneinander verschiedenen Kontexten, in *Christologie* und *Trinitätslehre*, der theologische Begriff der Person vorbereitet. Da wie dort geht man von verschiedenen Problemstellungen aus.

In der Trinitätstheologie gilt es, die Aufgabe zu bewältigen, die Göttlichkeit von Vater, Sohn und Heiligem Geist dem Verstehen so nahezubringen, daß jene drei in ihrer jeweiligen Eigenheit auseinandergehalten werden können und trotzdem eines sind. Der tradierte Substanzbegriff vermag solches nicht zu leisten: Entweder ergeben sich drei nebeneinander bestehende Wesenheiten¹ oder der Unterschied der drei wird zugunsten eines einzigen göttlichen Wesens aufgehoben. Einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit bietet die Kategorie der *Relation*. Die Unterschiede bleiben gewahrt, wenn das Verhältnis der drei zueinander beachtet wird: Der Vater verhält sich zum Sohn durch Zeu-

gung, zum Heiligen Geist durch “Hauchung”². Im Wesen sind alle gleich, nämlich Gott, in ihrer Beziehung aber verschieden, nämlich Vater, Sohn und Geist. So liegt der Unterschied in der Differenz der aufeinander bezogenen Personen, ihre Einheit in der gemeinsamen Natur³. “Person” gehört in diesem Umfeld zur Kategorie der *Relation*, ihre Eigenart beruht in der *Beziehung* von Person zu Person.

In der Christologie geht es um einen anderen Problemkontext, und zwar als Antwort auf von der Kirche als Irrlehren bezeichnete Auffassungen (Ott 1970, 173 ff.). Die Irrlehre des Nestorius († um 451) unterscheidet zwischen dem Sohn der Jungfrau Maria und dem Sohn Gottes – das Band zwischen beiden ist nur äußerlich. Das gegenteilige Extrem hat sich im Kampf gegen den Nestorianismus bei Eutyches und dessen Anhängern entwickelt – hier werden göttliche und menschliche Natur Jesu zu einer indifferenten Einheit verschmolzen (der sogenannte Monophysitismus). Somit stellt sich die Aufgabe, die Einheit von menschlicher und göttlicher Natur Jesu und zugleich die Verschiedenheit seiner beiden Naturen begrifflich angemessen zu fassen. Das Konzil von Chalcedon (451) legt sich auf die Identität in der Verschiedenheit fest, auf das Individuum Jesus Christus, der in sich die göttliche und die menschliche Natur vereinigt. Es geht hier um die Kategorie der *Substanz* (zu der, folgt man Aristoteles, Selbständigkeit und Individualität gehören⁴), nicht die der *Relation* (die bei Aristoteles die “schwächste” Kategorie ist).

Dieser christologische Ansatz spielt in der Folgezeit auch für die Philosophie eine wichtige Rolle. Entscheidend wird die Formulierung des römischen Philosophen und Politikers Boethius (ca. 480-524), der in einer gegen Eutyches und Nestorius gerichteten Abhandlung zur klassischen Definition von “Person” kommt: *Persona est naturae rationalis individua substantia*. (Boethius) “Person ist die unteilbare (individuelle) Substanz einer zur Vernunft befähigten Natur.” Das Moment der *Individualität* steht hier im Vordergrund.

Die neuzeitliche Identitätsthese

Dieser individualistisch ausgerichtete Personbegriff erhält in der Neuzeit eine besondere Akzentsetzung durch das Moment der *Identität*, namentlich bei John Locke (1632-1704). Für ihn ist Person “a thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider it self as it self” (Locke 1975, 335, II 27, § 16). Er knüpft in einer für die Neuzeit charakteristischen Weise an den klassischen Personbegriff von Boethius an, behält das Moment der In-

1 Einen solchen “Tritheismus” hat der christliche Aristoteles-Kommentator Johannes Philoponus († um 565) vertreten.

2 Der Terminus “Hauchung”, griech. *pneusis*, bezieht sich auf das *pneuma hagion* (mit “Heiliger Geist” wiedergegeben, vom Verbum *pneo* “hauchen”). Zu den theologischen Voraussetzungen vgl. Ott 1970, 75 ff.

3 Zu diesem Ergebnis kommt das IV. Laterankonzil (1215): “[...] ut distinctiones sint in personis, et unitas in natura”. (Denzinger, Schönmetzer 1973, 262)

4 Die entscheidende Stelle, daß zur Substanz das “Dies-da” (*tode ti*, die individuelle Eigenart) und das “Selbständig-sein” (*choriston*) gehören, u.a. in Aristoteles: *Metaphysik V 8, 1017b25*.

dividualität bei, akzentuiert aber gegenüber dem aristotelischen, substanzialen Ansatz das Bewußtsein, indem er die personale Identität von der Identität der Substanz in die Identität des Bewußtseins verlegt (“personal Identity consists non in the Identity of Substance, but [...] in the Identity of consciousness” (ebd. 346).

Locke’s Personbegriff spielt in modernen Theorien, vor allem der Medizinethik, in der es um Anfang und Ende des Lebens geht (konkret um Abtreibung und Euthanasie), eine wichtige Rolle. Kritiker haben erkannt, daß hier ein zu enger Begriff von Person gebraucht wird – zu eng im Hinblick auf die aus ihm entstehenden Folgen. Für die Abtreibungsfrage z.B. würde dies bedeuten, daß ein Fötus nicht als “ein denkendes, intelligentes Wesen, das Vernunft und Reflexion besitzt und sich selbst als ein Selbst betrachten kann” anzusehen ist, so daß Föten nicht dem Abtreibungsverbot unterliegen (vgl. Leist 1990, 105 ff.). Etwas Vergleichbares würde für Menschen gelten, die für ihre Umwelt nicht mehr erkennbar imstande sind, sich selbst als ein Selbst zu betrachten. Die Gegner von Abtreibung und Euthanasie können daher mit Recht einwenden, daß hier auf einer äußerst schmalen philosophischen Basis argumentiert wird. Es fällt jedenfalls auf, daß der durch die Kategorie der Relation bestimmte Personbegriff in diesem Umfeld weitgehend vernachlässigt wird. Daher ist eine Neubesinnung nötig, die beiden Problemansätzen gerecht zu werden versucht, ohne sich freilich auf diese zu beschränken.

2. Zu einzelnen Momenten des Personbegriffs

Es kann im folgenden nur darum gehen, einzelne besonders wichtige Momente in den Blickpunkt zu rücken, wobei die Gedanken der Individualität bzw. Identität einerseits, der Relation auf der anderen Seite eine gewisse Rolle spielen werden. Wo Person nur von der Individualität her bestimmt wird – was häufig der Fall ist –, kommt die Realität des Zusammenlebens von Personen zu kurz; gäbe es freilich nichts als Relationen, wäre nicht nachzuvollziehen, daß zu einer Person ihre bestimmte Lebensgeschichte gehört – dies liefe auf den “Tod des Subjekts” hinaus, wie ein vor einigen Jahren gebräuchliches Schlagwort gelautet hat (Zur philosophischen Diskussion dieser These vgl. Nagl-Docekal, Vetter 1987).

Anknüpfung bei der Existenzanalyse

Der Personbegriff hat eine lange Geschichte mit sehr unterschiedlichen Bestimmungsversuchen. Wenn sein heutiger

Gebrauch – allem Brüchigwerden zum Trotz – gerechtfertigt werden kann, dann aus mehreren Gründen, von denen in vorliegendem Zusammenhang nur zwei angeführt werden sollen. Erstens wird “Person” in der gegenwärtigen Diskussion meist im Sinne der neuzeitlichen Identitätstheorie von Locke gebraucht. Dies ist eine Engführung, da unzulässige Identifizierung von “Person” und “Selbstbewußtsein”, die der Weite des zweifachen Personbegriffs der Tradition nicht entspricht und daher einer Korrektur bedarf. Im konkreten Fall der Existenzanalyse von Viktor E. Frankl und der Weiterführung seines Ansatzes in der Personalen Existenzanalyse zeigt sich zweitens etwas Besonderes: Die hier vorgetragene Auffassung von “Person” zeigt eine erstaunliche Parallele zu jenem historischen Doppelaspekt des Personbegriffs.

Die Existenzanalyse versteht “Person” als einen zentralen Begriff und bezeichnet damit, im Anschluß an Frankl, die geistige Dimension des Menschen (Längle 1999)⁵. Alfred Längle nimmt diesen Gedanken auf und unterscheidet Person in einer zweifachen Ausrichtung – “im Austausch mit der Welt und in Wechselwirkung mit sich selbst und mit der Welt” (Längle 1991, 137). Das nicht bloß unter historischem Aspekt Bemerkenswerte an dieser doppelten Bestimmung ist die Parallele zu jenen beiden Personbegriffen der Christologie und Trinitätstheologie. Deren relationaler Personbegriff kommt zum Tragen, wenn Längle vom Personsein als einem “Bezogensein” spricht; auf der anderen Seite besteht Person nicht nur in der Beziehung zur äußeren Welt, sondern in der Erschaffung der inneren, was dem Selbst des substanzialen (“christologischen”) Personbegriffes korrespondiert. Es zeigt sich auch von der *Sache* her, daß die *historischen* Ausprägungen der beiden Aspekte einen inneren Zusammenhang besitzen und nicht einfach nebeneinander vorhanden sind.

Ihnen entsprechen demnach zwei Grundbestimmungen – Selbst und Welt –, die einander ergänzen und nicht für sich isoliert betrachtet werden sollten. Ein Selbst ohne Welt wäre reine Innerlichkeit, bei der der Bezug zur Welt, da unwesentlich, auch fortbleiben könnte; Welt ohne Selbst wäre dagegen die Auflösung der Person in Beziehungen. Wieweit diese begrifflichen Deformationen mit psychopathologischen Erscheinungen korrespondieren bzw. auf solche zurückgeführt werden können, soll nur als Frage angemerkt werden⁶.

Im folgenden sei kurz versucht, diesen beiden Grundbestimmungen gesondert nachzugehen und jeweils von einer der beiden her weitere Bestimmungen der Person zu entfalten. Dabei soll darauf geachtet werden, daß das getrennt Dargestellte stets in seiner einheitlichen Natur mitbedacht wird. Um das Spezifische dieser Einheit von vornherein vor Augen zu haben, wird zunächst das Eigentümliche der personalen Ganzheit betrachtet, wofür die

5 Ich danke an dieser Stelle dem Autor für die Möglichkeit zur Einsichtnahme in diesen Artikel und für weitere Hinweise zur Literatur.

6 Wie das gestörte Verhältnis zur Umwelt und der Verlust der eigenen Identität einander steigern können, zeigt eindrucksvoll die materialreiche Studie von Gerhard Riemann (1987).

Existenzanalyse das Wort "Geist" gebraucht.

Geist als personale Einheit von Leib und Seele und als Freiheit

Frankl hat der Existenzanalyse die Aufgabe "anthropologischer Explikation personaler Existenz" zugewiesen (Frankl 1987, 63): die Analyse der Eigenschaften des Menschen (ANTHROPOS), insofern dessen Einheit in seiner Personalität begründet ist. Diese ist durch den Geist bestimmt, als "geistige Person" tritt sie "sich selbst qua psychophysischem Organismus" gegenüber (ebd. 61). Erst in solcher Distanznahme von sich selbst gewinnt das Geistige gegenüber dem nur Leiblich-Seelischen Gestalt. Was meint hier "Person" und zumal "geistige Person"?

Das Wort "Person" bezeichnet erstens den Menschen im Ganzen – als leiblich-seelisch-geistige Einheit⁷ – und zweitens den Menschen in seiner Geistigkeit. Darin liegt kein Widerspruch: Das Auszeichnende des Menschen ist der Geist, der Mensch existiert aber nicht nur als reiner Geist, sondern als leiblich-seelisch-geistige Einheit, wobei die Konkretion des Geistes in seiner leiblich-seelischen Existenz besteht, wobei der Geist die "eigentliche" Möglichkeit einer solchen Existenz ausmacht. Max Scheler – dessen Bedeutung für Frankl ausreichend dokumentiert ist⁸ – faßt diesen Doppelaspekt von Person (als Geistigkeit und als Ganzheit des Menschen) in den einen Satz, Person sei "die wesensnotwendige und einzige Existenzform des Geistes, sofern es sich um konkreten Geist handelt" (Scheler 1957, 389). In freier Übernahme von Begriffen Heideggers könnte gesagt werden, es gehe um die Faktizität (das Faktum, daß jeder Mensch leiblich-seelisch-geistig existiert) und die Eigentlichkeit des Menschen (daß das "Geistige" nicht bloß gegeben, sondern Aufgabe ist).

Seele und Leib sind der Realität nach ein Ganzes, der Begrifflichkeit nach zweierlei. Ihr Einheitscharakter muß gegen jede Form von Dualismus betont werden – der Mensch ist einer und nicht aus Leib und Seele wie aus zwei Bestandteilen zusammengesetzt. In diesem Fall – der seine neuzeitliche Karriere mit Descartes beginnt – entsteht das Pseudoproblem der Vereinigung beider (eine Aufgabe, die Descartes bekanntlich der Zirbeldrüse zugewiesen hat). Einen solchen Cartesianismus scheint noch Sigmund Freud mitzumachen, wenn er an Georg Groddeck schreibt: "Gewiß ist das Ubw die richtige Vermittlung zwischen dem Körperlichen und dem Seelischen, vielleicht das langentbehrte ‚missing link‘." (Brief vom 5.6.1917, 15)

Wenn auch Leib und Seele zur einen und unteilbaren *Wirklichkeit* des Menschen gehören, so ist es doch sinnvoll, sie *begrifflich* zu unterscheiden. Ihre Differenz hat Aristoteles mit dem Satz formuliert: "Die Seele ist die Fähigkeit zur Verwirklichung eines mit Organen ausgestatteten Körpers."⁹ Die Seele ist dieser Definition zufolge eine Fähigkeit bzw. die Verwirklichung einer solchen. Der Unterschied zwischen beiden läßt sich am Beispiel von Schlafen und Wachen verdeutlichen: Der Schlafende sieht zwar nicht aktuell, doch ist ihm die Fähigkeit zum Sehen nicht abhandengekommen, sonst wäre er ja blind; sobald er erwacht, geht die bloße Fähigkeit in Verwirklichung über.

Aristoteles nimmt drei große Reiche der Lebewesen an: Pflanze, Tier und Mensch. Die ihnen zugehörigen Lebewesen haben alle einen Leib, mit dem zusammen sie etwas tun bzw. tun können. Befähigung und "Tun" der Pflanze besteht in Nahrungsaufnahme, Wachstum und Fortpflanzung; beim Tier kommt die Fähigkeit zum Ortswechsel hinzu; beim Menschen beruht das auszeichnende Moment in der Vernunft (NOUS) – wofür hier aus nicht näher zu erörternden Gründen das Wort "Geist" (PNEUMA) vorgezogen wird¹⁰.

Der Geist ist keine zusätzliche Ausstattung eines leiblich-seelischen existierenden Wesens, sondern etwas Ursprüngliches: Von ihm her erhalten Leib und Seele ihre spezifisch menschliche Prägung. In diesem Sinne meint Frankl: "Erst die geistige Person stiftet die Einheit und Ganzheit des Wesens Mensch. Sie stiftet diese Ganzheit als eine leiblich-seelisch-geistige." (Frankl 1974, 20)

Worin beruht dann die geistige Person? Was ist das Eigentümliche am Geist, daß er die Einheit der Person stiftet? Es wurde angedeutet, daß dieser Prozeß mit einer Distanznahme von sich beginnt. Die Existenzanalyse gebraucht dafür den Terminus "Selbstdistanzierung". Was wie ein besonderes Moment im personalen Bereich aussehen könnte, erweist sich aber als eine der wesentlichsten Bestimmungen; von ihm her kann konkret sichtbar gemacht werden, daß das Eigentümliche des Geistes in der Freiheit liegt.

Ich möchte in diesem Zusammenhang auf einen weiteren Begriff hinweisen, den der "Dereflexion". Frankl hat ihn unter therapeutischem Aspekt entwickelt: So wie die "paradoxe Intention" die Neurose ironisiert, wird der Patient mit Hilfe der Dereflexion imstande gesetzt, die Symptome zu ignorieren – das heißt aber allgemein: von sich Abstand zu gewinnen. Dem pathologischen Reflexionszwang entspricht im "normalen" Leben, zumal unter den Bedingungen der Moderne, ein Zwang zum Wissen und eine Kopflosigkeit, die die Unmittelbarkeit des Tuns gefährdet. Der Religionsphilosoph Leo Scheestow hat darin sogar die Hauptgefahr des modernen Menschen erblickt und von einem Kampf auf Le-

7 Frankl spricht allerdings in diesem Zusammenhang nicht von Person im strikten Sinne, sondern von der "ontologischen Mannigfaltigkeit des Leiblichen, Seelischen und Geistigen" (Frankl 1987, 63).

8 "Frankl selbst berichtet einmal, daß Schelers Hauptwerk zur Ethik ‚Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik‘ eine Zeitlang so etwas wie eine philosophische Bibel für ihn gewesen sei. Schelers Name tritt auch unter den die Phänomenologie betreffenden Zitaten in Frankls Schriften am häufigsten auf, und zwar fast immer in Verbindung mit höchstem Respekt." (Spiegelberg, 1985, 55-70). - Zu Schelers Personbegriff vgl. auch Schmidinger (1994, 78-88), wo der Autor zeigt, inwiefern in der Tradition nach Kant dank Scheler wieder von Person gesprochen werden konnte (vgl. auch Beda Wicki 1991).

9 Aristoteles: De anima 412a, 27 f. Rolf Kühn (1994, 85) kritisiert an dieser Bestimmung mit Recht, daß damit "der je spezifische Weltbezug des Lebendigen" unthematisch bleibt.

10 Über die Schwierigkeiten einer näheren Bestimmung von "Geist" – für den ja auch das griechische LOGOS stehen kann – vgl. Kern, Congar 1982, 62-75 (Abschnitt "Vom ‚Geist‘ der Philosophen", für den Walter Kern zeichnet).

ben und Tod gesprochen, in dem es darum ginge, "die Freiheit der Unwissenheit" wiederzuerlangen (Schestow 1994, 286).

Frankl gibt der Dereflexion die Bedeutung: "sich selbst ignorieren" (Frankl 1987, 178). Was hier mit Wienerischer Nonchalance hingesagt zu sein scheint, hat eine besondere Tragweite. Jene Ignoranz meint zunächst das negative Moment, sich von vertrauten Entwürfen und eingefahrenen Gewohnheiten *freimachen* zu können, sobald dies erforderlich wird. Positiv liegt darin das Moment der *Kreativität*. Wir verstehen darunter vor allem allerlei Fähigkeiten zu künstlerischer "Selbstverwirklichung", doch unter Kreativität kann, ins Allgemeine geweitet, die Fähigkeit verstanden werden, mit einer neuen Situation richtig umgehen zu können, sich auf diese einzustellen. Wenn heute von einer globalen Bedrohung des Klimas die Rede ist, wenn sich die Frage nach erneuerbaren Energien stellt, wenn die Wahrscheinlichkeit wächst, daß der Verkehr kollabiert, dann sollte dies schöpferische Fähigkeiten in Bewegung setzen, d.h. ein Umdenken, das freilich ohne ein "Umhandeln" unwirksam bliebe. Freiheit und Geist gehören zusammen, weil dieser es ist, der die Möglichkeiten von jener erkundet, und weil umgekehrt Freiheit die Möglichkeiten des Geistes in die Tat umsetzt. Existenz aus dem Geist erschließt neue Möglichkeiten, Existenz aus Freiheit verwirklicht diese.

Es ist ein eigentümlicher Zug der allgemeinen Existenzanalyse, ein wesentliches Moment des Selbst scheinbar paradox im Moment der Selbstdistanzierung zu erblicken. Längle betont in der Personalen Existenzanalyse die *dialogische* Natur dieses Momentes und spricht von einer inneren Welt der Selbstdistanzierung, die ich dadurch schaffe, indem ich zu mir spreche (Längle 1991, 137). Bei dieser Formulierung ist vor allem das dialogische Moment hervorzuheben. In der Selbstdistanzierung bezieht die Person gerade jene Möglichkeiten ein, die seine Faktizität überschreiten. Frankl hat dies sprachlich treffend charakterisiert, wenn er sagt, es handle sich beim Menschen – näherhin bei dessen spezifisch geistiger Existenz – "nicht um ein *faktisches*, sondern um ein *fakultatives* Sein", ein "Immer-auch-anders-werden-Können" (Frankl 1987, 61) und darin um einen stets möglichen Zugewinn an Freiheit. Diese geistige Ganzheit entfaltet sich nun in zwei Richtungen: erstens als Prozeß der Selbstfindung und Selbstwerdung in Innerlichkeit (um einen Grundbegriff Kierkegaards zu gebrauchen) - also in Richtung auf Identität; zweitens aber im Sinne von Frankls Feststellung - und das heißt in Richtung auf Relation: "Will der Mensch zu seinem Selbst, will er zu sich kommen, so führt der Weg über die Welt." (ebd. 103) Ich werde zunächst mit dieser beginnen.

Person als In-der-Welt-sein. Hinweis auf Heidegger

Personsein heißt, in Beziehungen stehen. Die Ganzheit dieser Beziehungen nenne ich, der von Husserl und Heidegger kommenden phänomenologischen Tradition folgend, die Welt; diese gliedert sich ihrerseits in regionale Welten, z.B. in die verschiedenen Berufswelten, in die Welt der Familie usf.

Personen sind nicht in der Welt wie Dinge in einem Behälter. Martin Heidegger hat das In-der-Welt-sein als Grundverfassung des Menschen (des "Daseins", wie der Terminus in *Sein und Zeit* lautet) bezeichnet und dieses "in" wie folgt charakterisiert: "Das In-Sein meint so wenig ein räumliches ‚Ineinander‘ Vorhandener, als ‚in‘ ursprünglich gar nicht eine räumliche Beziehung [...] bedeutet; ‚in‘ stammt von *innan-*, wohnen, habitare, sich aufhalten; ‚an‘ bedeutet: ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas; es hat die Bedeutung von *colo* im Sinne von *habito* und *diligo*." (Heidegger 1977, 73)

Der Hinweis auf Heideggers fundamentale Bestimmung des In-der-Welt-seins¹¹ bedeutet jedoch nicht, die damit verbundenen Voraussetzungen vollständig zu teilen. So hat doch Heidegger selbst den Personbegriff – der ihm vor allem durch Scheler nahegebracht wurde – wegen unzureichender ontologischer Begründung abgelehnt¹². Als Alternative bietet sich aus Heideggers Sicht der Terminus "Dasein" an. Dagegen, diesen hier anstelle von "Person" zu verwenden, spricht – ganz allgemein formuliert - zumindest dreierlei.

1. Heidegger gebraucht "Dasein" sehr spezifisch und im Laufe seines langen "Denkweges" nicht ohne Modifikationen; der Gebrauch dieses Wortes würde also entweder eine starke Anbindung an diese Philosophie bedeuten, oder man müßte begründen, weshalb eine bestimmte Phase dieses Denkens für den anthropologischen Gebrauch maßgeblich ist.
2. Die Frage nach dem Dasein ist nicht Selbstzweck, sondern wird von der Frage nach dem Sinn von Sein bestimmt; Prämissen und Folgen dieser Fragestellung können aber nicht einfach vorausgesetzt werden, sondern bedürften einer ausführlichen philosophischen Diskussion. Es fragt sich, ob dies innerhalb anthropologischer Fragestellungen nicht zu Grenzüberschreitungen und damit einhergehenden Unklarheiten führen würde¹³.

11 Fundamental wurde diese Bestimmung u.a. für Ludwig Binswanger, der in Husserls Phänomenologie die Bedeutung für eine "Personwissenschaft" sah, dann aber nach eigenem Zeugnis von *Sein und Zeit* einen "überwältigenden Eindruck" empfing: "Methodisch eröffnete Heideggers Buch Binswanger ein über den theoretischen Weltbezug hinausgehendes neues und weiteres Verständnis der intentionalen Konstitution des Objektiven und damit dafür, wie sich die ‚Welt‘ aufbaut, in der eine Person lebt." (Herzog 1992)

12 "Bei allen Unterschieden des Fragens, der Durchführung und der weltanschaulichen Orientierung stimmen die Interpretationen der Personalität bei *Husserl* und *Scheler* im Negativen überein. Sie stellen die Frage nach dem ‚Personsein‘ selbst nicht mehr." (Heidegger 1977, 63) Heidegger stellt (ebd. 64 f.) auch die Bestimmung "leiblich-seelisch-geistige Einheit" in Frage, weil er die gleiche "ontologische Unbestimmtheit" konstatiert.

13 Heidegger selbst grenzt die "existenziale Analytik des Daseins" von der Anthropologie ab, auch wenn sie dieser vorausgeht; ihm geht es um eine deutliche Grenzziehung (vgl. Heidegger 1977, 60).

3. Die hier zur Sprache kommenden Momente der Person finden sich nur zum Teil im Konzept des "Daseins" wieder. So grundlegend die Bestimmung des In-der-Welt-seins auch ist, läßt sich diese doch auch verschieden auslegen. Um ein auch anthropologisch wichtiges Beispiel zu nehmen¹⁴: Zum Dasein als In-der-Welt-sein gehört eine zweifache Fürsorge: die "einspringende" und die "vorausspringende"; diese gibt den Anderen für seine Möglichkeiten frei, jene nimmt ihm diese ab. Heidegger sieht in Ersterer nur die negative Seite: "Dieser [Anderer] wird dabei aus seiner Stelle geworfen, er tritt zurück, um nachträglich das Besorgte als fertig Verfügbares zu übernehmen, bzw. sich ganz davon zu entlasten."¹⁵ Zu fragen wäre jedoch, ob die Fürsorge im Ganzen dadurch nicht einseitig bestimmt wird, während sie doch (auch nach Heidegger) grundsätzlich eine Wechselbeziehung darstellt. Ich gebe den Anderen frei – aber bin ich auf ihn nicht auch angewiesen? Gehört zur Fürsorge nicht auch das Sich-annehmen-lassen-können durch eine andere Person?

Insgesamt gilt: Heideggers Analytik des Daseins im Ganzen und eine personale Anthropologie weisen zu große Unterschiede auf, um ohne differenzierende Aussagen zu beiden Seiten miteinander in Verbindung gebracht werden zu können. Bestimmte Resultate von Heideggers Phänomenologie - vor allem das In-der-Welt-sein und die fundamentale Bedeutung der Stimmungen - sollten aber trotz solcher Bedenken als fruchtbare Anstöße Heideggers aufgenommen werden¹⁶.

Über diese kritischen Anmerkungen geht die Kritik von Emmanuel Lévinas weit hinaus: Sie sucht Heideggers Ansatz von Grund auf zu unterlaufen. Dies zeigt sich vor allem an dem für Lévinas fundamentalen Begriff des Anderen (während "Person" als Begriff nur eine untergeordnete Rolle spielt). Aus der Perspektive von Lévinas, der dem jüdischen Denken zutiefst verpflichtet ist (und damit auch dem Begriff des Nächsten, hebr. HA REA), läßt sich der Unterschied in aller Knappheit etwa so fassen: Bei Heidegger (dem von *Sein und Zeit*, mit dem sich Lévinas in erster Linie beschäftigt)

geht es wesentlich darum, die Möglichkeiten eigentlichen Existierens aufzuweisen, zu zeigen, was es bedeutet, eigentlich (d.h. sich selbst zu eigen) zu werden¹⁷. Lévinas vermißt in einem solchen Anspruch auf Eigentlichkeit die Bedeutung des Anderen, die ursprünglicher als die Sorge um mich selbst ist. Es geht vor allem darum, sich ohne Vorbedingungen vom Nächsten (der zur Heimsuchung werden kann¹⁸) in Anspruch nehmen zu lassen. Das eigentliche Existieren beruht für Heidegger im Vorlaufen zum Tod. Für Lévinas dagegen ist die Erfahrung des Todes des *Anderen* entscheidend. Die Sinnlosigkeit von dessen Sterben liefert mich ihm in seiner Schwäche und Bedürftigkeit aus und stellt mich so in meiner Identität in Frage¹⁹; Lévinas gebraucht in diesem Zusammenhang das starke Wort von der "Geiselschaft, Geisel des Anderen", der ich bin, während der Andere zur "Heimsuchung" wird, die mich infragestellt.²⁰

Verantworten, Begegnen, Betroffensein

Der Begriff der Person impliziert ein Verhältnis zur Welt, das Heidegger durch Ausdrücke wie "wohnen", "vertraut sein", "kultivieren" und gar "lieben" kennzeichnet; das Gegenteil solcher Verhältnisse sollte dabei freilich nicht aus den Augen verloren werden. Denn nur ein Wesen, zu dem das Wohnen gehört, kann seine Umwelt als "unwohnlich" empfinden. Hier ist eine Wechselbeziehung von Person und Welt angesprochen, in der sich zeigt, daß die in der Welt begegnenden Personen einander etwas "antun" – im Guten wie im Bösen. "Wechselbeziehung" meint keine neutrale Reziprozität, sondern das Moment *gegenseitiger Verantwortung*, das die Beziehung überhaupt erst bildet und trägt. Dieses Moment des Sich-verantwortens *vor* einem Anderen und *für* etwas ist durch und durch ein *sprachlicher Akt*²¹.

Eine besondere Weise der Beziehung von Person zu Person (und zu Personen) ist mit dem sprachlichen Moment der Verantwortung ausgedrückt. Indem ich mich aber redend den Anderen stelle, muß ich schon zuvor *gehört* haben, was sie von mir wollen. Zueinander-reden wie Aufeinander-hören sind wesentliche Bestandteile dessen, was in der Philosophie des Dialogs *Begegnung* heißt²², und weitere konstituierende Momente des Seins von Personen.

14 Vgl. Binswanger (1993, 213 ff u.ö) Binswanger hat Heideggers "Sorge" durch das freundschaftliche und liebende Miteinandersein zu ergänzen versucht (ebd. 215), wogegen nicht zuletzt Heidegger selbst Einspruch erhoben hat: "Aber Sorge ist recht, d.h. fundamentalontologisch verstanden, niemals unterscheidbar gegen die ‚Liebe‘ [...]" (Heidegger 1987, 237) Sprachlich und vom Phänomen her läßt sich allerdings Binswangers Interpretation durchaus nachvollziehen.

15 Ebd. 163; die beiden Arten der Fürsorge werden im § 26 behandelt.

16 Vgl. auch Vorlaufer (1986). Kritisch bei gleichzeitiger Würdigung der Bedeutung Heideggers für die Entwicklung des Personbegriffs Buzzoni (1990).

17 Vgl. die Stelle aus der Vorlesung vom Sommersemester 1927: "Wir verstehen uns alltäglich, wie wir terminologisch fixieren können, *nicht eigentlich* im strengen Wortsinne, nicht ständig aus den eigensten und äußersten Möglichkeiten unserer eigenen Existenz, sondern *uneigentlich*, zwar uns selbst, aber so, wie wir uns *nicht zu eigen*, sondern wie wir uns selbst in der Alltäglichkeit des Existierens an die Dinge und Menschen verloren haben. Nicht eigentlich heißt: nicht so, wie wir uns im Grunde zu eigen sein *können*." (Heidegger 1975, 228)

18 "Die Heimsuchung besteht darin, sogar die Ichbezogenheit des Ich umzustürzen [...]" (Lévinas 1983, 223)

19 "Das Sterben als das Sterben des Anderen betrifft meine Identität als *Ich*, es hat seinen Sinn in dem Zerbrechen des Selben in meinem *Ich*." (Lévinas 1996, 23)

20 Ebd. 31; Lévinas 1983, 281ff (Geisel, "otage") und 221 ff (Heimsuchung, "visitation"). Vgl. auch Vetter (1994)

21 "Verantwortung hat ihren Namen daher, daß der Mensch durch sein geschichtliches Dasein vor Fragen gestellt ist, auf die er so oder so vor Gott und in der Welt antworten muß. Der Logos, der sein Wesen ausmacht, hat [...] die Grundgestalt der Rechenschaft, die er angesichts dieser Fragen ablegen muß." Picht (1980, 213)

Das mittelhochdeutsche "begegnen" kann sowohl "entgegenkommen" als auch "Widerstand leisten" bedeuten (Pfeifer 1997, 111). Bereits dieser etymologische Befund läßt erkennen, daß der Begegnung eine Zweideutigkeit anhaftet. Jede Begegnung ist eine Beziehung zwischen Personen, doch nicht jede personale Beziehung ist positiv. Das Positive der Beziehung schlechthin zwischen einem Ich und einem Du nennen wir "Liebe". Ihr Gegenpol ist der Haß. Haß ist nicht Abbruch von Beziehungen, sondern eine sehr intensive Art des unmittelbaren Umgangs von Personen mit- bzw. gegeneinander; sie sind, wie man sagt, im Haß aneinandergelockt – das Wort "Haßliebe" drückt diesen Tatbestand sehr treffend aus. Daher konnte Martin Buber sagen, daß "der unmittelbar Hassende [...] der Beziehung näher [ist] als der Lieb- und Haßlose" (Buber 1979, 20). Um demgegenüber die reine Beziehung der Liebe zu kennzeichnen, weist Buber auf Merkmale hin, die hier bereits zur Sprache gekommen sind: "Liebe ist ein welthaftes Wirken" und "Liebe ist Verantwortung eines Ich für ein Du." (ebd. 19)

Welthaftes Wirken beruht auf der Bereitschaft, sich der Welt auszusetzen, konkret: sich von anderen Personen in Frage stellen zu lassen, von Erfahrungen, die nicht abzusehen waren, überwältigt zu werden. Weltoffenheit hat demnach eine Kehrseite: Verletzbarkeit. Aber ohne diese sind weder welthaftes Wirken noch die Übernahme von Verantwortung personal, d.h. reziprok, nicht nur vom eigenen Ich her bestimmt. Es gehört zur Geistigkeit der Person, sich in Frage stellen lassen zu können; nur ein Mensch, der einer METANOIA, einer Umkehr fähig ist, ist ein geistiger Mensch, sagt der tschechische Philosoph Jan Patocka (1988, 162).

Es gibt im frühen Griechentum ein Sprichwort, das diesen Sachverhalt ebenso knapp wie gut beschreibt: PATHOS MATHOS. Man kann dies wiedergeben etwa mit "aus Leiden lernen". Das Wort PATHOS besitzt dabei eine Fülle von Bedeutungen, angefangen mit "that which happens to a person" über "what one has experienced, good or bad" bis hin zu "passion, emotion" (Liddell, Scott 1977, 1285) – Leiden, Erfahrung und Leidenschaft spielen hier zusammen.

Zur Freiheit der Person gehört es, daß sie – ganz wörtlich – betroffen sein kann. Diese Aussage kann irritieren, weil die Vorstellung von Freiheit allzusehr mit der von Ungebundenheit einhergeht. Man wird aber umgekehrt fragen müssen: Welchen Sinn hätte Freiheit für ein Wesen, dem nichts "passieren" kann – im Guten wie im Bösen, "good or bad"? Freiheit und Betroffensein: hier spielt einmal das Moment mit, daß Freiheit stets auch Bindungen vorfindet, die sie nicht oder kaum überwinden kann (politische Systeme, gesellschaftliche "Zwänge", persönliche Hemmnisse durch Krankheit, Alter, psychische Deformationen); sodann gehört aber auch zur personalen Freiheit ein gewisses Maß an Sensibilität.

Solche Betroffenheit äußert sich in Stimmungen. Mit

dem Begriff des In-der-Welt-seins hat Heidegger, wie kurz ausgeführt, einen entscheidenden Wesenszug des Personseins (freilich als Grundverfassung des "Daseins") thematisiert. Zwar ist ihm darin schon der Begründer der Phänomenologie, Edmund Husserl, vorausgegangen, indem dieser die Welt als Horizont des immer schon Vertrauten konzipiert und aus den Erfahrungsleistungen der Subjektivität verständlich gemacht hat. Doch geht Heidegger einen entscheidenden Schritt weiter. Denn während Husserl die Konstitution von Welt auf die Aktivität des transzendenten Subjekts zurückführt, ist für Heidegger neben dem "Verstehen" (als "Seinkönnen") die "Befindlichkeit" (der ontologische Terminus für "Stimmung") für das Dasein konstitutiv. In den Stimmungen zeigt sich, daß der Mensch "faktisch" in diese Welt "geworfen" und ihr überantwortet ist und erst dadurch sein aktives Verhalten ("Verstehen" im Sinne von "Können") geweckt wird. Der frühe Heidegger spricht von einem "Sichabringenlassen der Faktizität, welches [...] Existenz ausmacht" (Heidegger 1985, 70); in ganz ähnlichen Termini sagt Frankl, Personsein bedeute "Freiheit von der eigenen Faktizität und Freiheit zur eigenen Existentialität" (Frankl 1987, 103).

Der aus Wien gebürtige einstige Husserl-Assistent Ludwig Landgrebe hat in diesem Zusammenhang auf jenes Versäumnis Husserls hingewiesen: "Es wird dabei nicht gesehen, daß das tiefste Wesen des ‚Subjektes‘ nicht ist, freie bildende Aktivität zu sein, konstituierende Leistung einer Welt von Objekten, sondern daß es ihm dabei um sein In-der-Welt-Sein geht, das es als in Frage gestelltes und bedrohtes schon erfahren haben muß, um seine bildende Aktivität überhaupt in Gang zu bringen. Es muß also *über die bildende Aktivität des Subjektes hinaus gefragt* werden nach der Betroffenheit und Bedrängnis, in der es sich schon immer befindet, und die es erst sein ‚Gehäuse‘ von Welt um sich bilden läßt." (Landgrebe 1958, 69) Landgrebe spricht – wohl auf die zentrale Rolle der Angst in Heideggers *Sein und Zeit* anspielend – von Betroffenheit und Bedrängnis. Es geht aber prinzipiell nicht nur um negative Stimmungen, sondern – wie auch beim späteren Heidegger zunehmend deutlicher – um deren ganzes Spektrum, vom Gefühl der tiefsten Verlassenheit bis zur gelassenen Heiterkeit

Selbstverwirklichung

Der "christologische" Personbegriff spricht von der einen, unteilbaren Natur, der Person als Individuum; die neuzeitliche Fortsetzung betont die Identität des Bewußtseins. Beide Bestimmungen reichen nicht aus, um ganz zu beschreiben, was den Kern der Identitätsgewinnung einer Person ausmacht: ihre Selbstverwirklichung. Man versteht darunter die Verwirklichung eigener Möglichkeiten. Doch stellt dies keinen Gegensatz zu den bisher beschriebenen personalen Bezügen dar – "substanzieller" wie "relationaler" Personbegriff bedingen einander. Zur Verwirklichung seiner selbst gehört die Transzendenz des Ego, dessen Überschreiten (oder besser: Immer-schon-überschritten-

22 Vgl. dazu die immer noch grundlegende Studie von Casper (1967).

haben) zur Welt. Selbstverwirklichung ist nicht mit Selbstbehauptung zu verwechseln, sondern Bemühung um das Gleichgewicht von Identität und Selbsthingabe. Frankl hat diese Dialektik von Sinnerfüllung seiner selbst und Preisgabe an die Welt mit den Worten beschrieben:

“Nur in dem Maße, in dem wir uns ausliefern, in dem wir uns hingeben, in dem wir uns preisgeben an die Welt und an die Aufgaben und Forderungen, die von ihr her einstrahlen in unser Leben, nur in dem Maße, in dem es uns um die Welt da draußen und die Gegenstände geht, nicht aber um uns selbst oder um unsere eigenen Bedürfnisse, nur in dem Maße, in dem wir Aufgaben und Forderungen erfüllen, Sinn erfüllen und Werte verwirklichen, erfüllen und verwirklichen wir auch uns selbst.” (Frankl 1987, 103)

Gehört, erstens, zur Selbstverwirklichung der Weltbezug, so meint jene, zweitens, mehr als einen Prozeß bloßer Bewußtmachung. Es ist zwar unverzichtbar, sich der eigenen Möglichkeiten bzw. ihrer Versäumnisse bewußt zu werden – eine notwendige Bedingung für den Umgang mit sich. Aber sie ist noch nicht die hinreichende Bedingung. Nach einem bekannten Sprichwort ist Selbsterkenntnis der erste Weg zur Besserung – aber auch nur der *erste* Weg oder besser: ein erster Schritt. Bloße Bewußtmachung wäre, für sich genommen, u.U. gefährlich. Freud hat dies im Hinblick auf die therapeutische Situation überaus anschaulich beschrieben:

“Wäre das Wissen des Unbewußten für den Kranken so wichtig, wie in der Psychoanalyse Unerfahrene glaubt, so müßte es zur Heilung hinreichen, wenn der Kranke Vorlesungen anhört oder Bücher liest. Diese Maßnahmen haben aber ebensoviel Einfluß auf die nervösen Leidenssymptome wie die Verteilung von Menükarten zur Zeit einer Hungersnot auf den Hunger. Der Vergleich ist sogar über seine erste Verwendung hinaus brauchbar, denn die Mitteilung des Unbewußten an den Kranken hat regelmäßig die Folge, daß der Konflikt in ihm verschärft wird und die Beschwerden sich steigern.” (Freud 1987, 139)

Die “Passivität” der Person, die zu ihrer “Aktivierung” so unverzichtbar ist, äußert sich in Gefühlen. Es ist eine eminente Aufgabe der philosophischen Anthropologie, aber vor allem auch der Pädagogik und der verschiedenen therapeutischen Ausbildungen, zur Erziehung der Gefühle im Zusammenhang mit der “moralischen Phantasie” einen wesentlich größeren Beitrag zu leisten als dies heute weitgehend der Fall ist. Auch in der Philosophie wurde diesem Phänomen einer “Erziehung der Gefühle” verhältnismäßig nur wenig Aufmerksamkeit zuteil. Eine Ausnahme ist Günther Anders, der freilich den Sachverhalt daraufhin zugespitzt, daß er meinte, wir seien angesichts des Mißverhältnisses zwischen unserem technischen Können und unserer Entwicklung der Gefühle “die inhumansten Wesen, die es je gegeben hat” (Anders 1987, 272) -

“da wir als Fühlende noch immer im rudimentären Heimarbeiter-Stadium stecken, in dem wir zur Not einen einzigen Selbst-

erschlagenen bereuen können, während wir als Tötende oder gar als Leichenproduzenten bereits das stolze Stadium industrieller Massenproduktion erreicht haben; da sich die Leistungen unserer Herzen: unsere Hemmungen, unsere Ängste, unsere Vorsorge, unsere Reue im umgekehrten Verhältnis zum Ausmaß unserer Taten entwickeln [...]” (ebd. 271).

Erst in Hinordnung zur Welt – die nicht nur nicht zuletzt, sondern zuerst gefühlsmäßig zugänglich wird – bildet sich ein Selbst. Transzendenz zur Welt und den aus dieser begegnenden Personen bedeutet ferner: Wir sind als Handelnde unausweichlich “in Geschichten verstrickt”²³. Und nur als ein in Geschichten verstricktes Wesen ist die Person auf dem Weg zur eigenen Lebensgeschichte; dies braucht und verbraucht *Zeit*: Es braucht Zeit, weshalb es nötig ist, sich Zeit zu lassen; es verbraucht aber auch Zeit, die, wenn ungenützt verstrichen, unwiederbringlich vorbei ist.

Hat es heute noch Sinn, von “Person” zu sprechen? Wäre es nicht angemessener, den Begriff des “Daseins”, wie er von Heidegger geprägt wurde, zu gebrauchen, wie dies die Zürcher Schule der Daseinsanalyse tut? Und wie steht es mit dem Subjektbegriff? Es wurde versucht zu zeigen, daß zumindest der Begriff des Daseins, wie er in *Sein und Zeit* entwickelt wurde, grundsätzliche Möglichkeiten auch mit Bezug auf den Personbegriff erschlossen hat. Ein Blick auf die Tradition des Letzteren zeigt allerdings, daß er reichere Momente enthält, als diese wenigstens in der Kritik, wie sie in *Sein und Zeit* formuliert wird, angesprochen werden. Was den Subjektbegriff angeht, so drückt sich in ihm eine Souveränität des neuzeitlichen Menschen aus, die heute in manchem fragwürdig geworden ist.

Mit den Momenten der Individualität und zugleich der Relationalität enthält der Personbegriff einen Reichtum, der, wenn ich dies recht sehe, sowohl die Begriffe des Daseins als auch die des Subjekts übersteigt; jenen, weil das Moment der Individualität unterbestimmt bleibt, diesen, weil die Relation zu kurz kommt.

Beides, Individualität und Relationalität, kommen in dem für die Person entscheidenden Begriff der Verantwortung zusammen. “Verantwortung” – schon das Wort enthält diese doppelte Richtung. Es bedeutet ursprünglich “Gegenrede” (Pfeifer 1997, 48) - Rede i.S. von “begründende Rede”, Anführung von Gründen, weshalb eine bestimmte Handlung so und nicht anders ausgefallen ist; darin liegt das Moment der Zurechnung einer Handlung zu einem Individuum. Die Rede ist aber damit auch an jemanden gerichtet, bezogen auf andere Personen, denen Rechenschaft geschuldet wird.

In der Tiefe der Verantwortung, schreibt Bernhard Welte, wird die eigentliche Begegnung von Ich und Du erst eröffnet und so der Raum der Personalität konstituiert. Damit verweist Person nicht nur aufgrund ihrer historischen Herkunft aus der Theologie auf die Dimension des Religiösen. Welte meint gar, das Personale sei in seiner

23 So der Titel des Buches von Schapp (1976).

Welthaftigkeit "zugleich und in einem damit auch und vor allem der Ort des Ereignisses des ewigen Du" – von wo aus wir anfangen könnten "zu begreifen, was das ist, Person" (Welte 1975, 52). Auch wenn das Fragen in diese Richtung hier nicht mehr weiter verfolgt werden kann: der Gedanke an die religiöse Konnotation des Begriffs der Person könnte zu weiteren Überlegungen Anlaß geben.

Literatur

- Anders G. (1987) Die Antiquiertheit des Menschen 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München, 7°.
- Binswanger L. (1993) Ausgewählte Werke. Band 2: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Heidelberg.
- Boethius A. M. S. Liber contra Eutychen et Nestorium, cap. 5.
- Buber M. (1979) Das dialogische Prinzip. Heidelberg, 4°.
- Buzzoni M. (1990) Zum Begriff der Person. Person, Apriori und Ontologie bei Heidegger und Ricœur. In: Papenfuss D., Pöggeler O. (Hrsg.): Zur philosophischen Aktualität Heideggers, Band 2. Frankfurt, 227-253.
- Casper B. (1967) Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers. Freiburg u.a.
- Denzinger H., Schönmetzer A. (1973) (Hrsg.) Enchiridion symbolorum. Barcelona et al. (Nr. 804) 35°.
- Frankl V.E. (1974) Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion. München.
- Frankl V.E. (1987) Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus fünf Jahrzehnten. München.
- Freud S. (1975) Schriften zur Behandlungstechnik. Studienausgabe, Ergänzungsband. Frankfurt.
- Fuhrmann M. (1979) Persona, ein römischer Rollenbegriff. In: Marquard O., Stierle K. (Hrsg.): Poetik und Hermeneutik VIII. München, 83-106.
- Groddeck G., Freud S. (o.J.) Briefe über das Es. München.
- Greshake G. (1987) Person - Subjekt - "Verlust"/"Pathos" des Subjekts. Ein theologiegeschichtlicher Durchblick. In: Heitger M. (Hrsg.): Vom Verlust des Subjekts in Wissenschaft und Bildung der Gegenwart. Münster, 3-19.
- Heidegger M. (1975) Die Grundprobleme der Phänomenologie. Geamtausgabe, Band 24. Frankfurt.
- Heidegger M. (1977) Sein und Zeit. Gesamtausgabe, Band 2. Frankfurt.
- Heidegger M. (1985) Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe, Band 61. Frankfurt.
- Heidegger M. (1987) Zollikoner Seminare. Hrsg. v. Boss M. Frankfurt 1987.
- Herzog M. (1992) Einleitung des Herausgebers. In: Binswanger L.: Ausgewählte Werke. Band 1: Formen mißglückten Daseins. Heidelberg, XXI.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie 7 (1989) Basel.
- Kern W., Congar Y. (1982) Geist und Heiliger Geist. In: Böckle F. u.a. (Hrsg.): Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 22. Freiburg u.a., 59-116.
- Kühn R. (1994) Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff. Cuxhaven.
- Landgrebe L. (1958) Philosophie der Gegenwart. Berlin.
- Längle A. (1991) Personale Existenzanalyse. In: Ders. (Hrsg.): Wertbegegnung. Phänomene und methodische Zugänge. Wien: GLE, 133-160.
- Längle A. (1999) Person. In: Pritz A., Stumm G. (Hrsg.): Lexikon der Psychotherapie. Wien (in Vorbereitung).
- Leist A. (1990) Eine Frage des Lebens. Ethik der Abtreibung und künstlichen Befruchtung. Frankfurt/New York.
- Lévinas E. (1983) Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg/München.
- Lévinas E. (1996) Gott, Tod und die Zeit. Wien.
- Liddell H. G., Scott R. (1977) A Greek-English Lexicon. Oxford, 9°.
- Locke J. (1975) An essay concerning human understanding. Oxford.
- Meyer-Drawe K (1996) Menschen im Spiegel ihrer Maschinen. München.
- Nagl-Docekal H., Vetter H. (1987) (Hrsg.): Tod des Subjekts? WIENER REIHE, Band 2. Wien/München.
- Ott L. (1970) Grundriß der katholischen Dogmatik. Freiburg u.a., 8°.
- Patocka J. (1988) Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften. Stuttgart.
- Pfeifer W. (1997) (Hrsg.) Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Erarbeitet im Zentralinstitut für Sprachwissenschaft. Berlin, München, 2°.
- Picht G. (1980) Hier und jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima. Band I. Stuttgart.
- Riemann (1987) Das Fremdwerden der eigenen Biographie. Narrative Interviews mit psychiatrischen Patienten. München.
- Schapp W. (1976) In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding. Mit einem Vorwort zur Neuauflage von Hermann Lübbe. Wiesbaden, 2°.
- Scheler M. (1957) Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Gesammelte Werke, Band 2. Bern/München, 5°.
- Schestow L. (1994) Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie. Mit einem Essay von Raimundo Panikkar. München.
- Schlossmann S. (1906) Persona und PROSOPON im Recht und im christlichen Dogma. Kiel (Neudruck Darmstadt 1968, 2°).
- Schmidinger H. (1994) Der Mensch ist Person. Ein christliches Prinzip in theologischer und philosophischer Sicht. Innsbruck/Wien.
- Spiegelberg H. (1985) Die Rolle der Phänomenologie in Viktor Frankls Logotherapie und Existenzanalyse. In: Längle A. (Hrsg.): Wege zum Sinn. Logotherapie als Orientierungshilfe. München/Zürich, 55-70.
- Vetter (1994) Zeichen des Anderen. Zum zweiten Hauptwerk von Lévinas mit Bezug auf Heidegger. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 42, 671-681.
- Vorlaufer J. (1986) Aktzentrum und Person-sein. Zu Martin Heideggers Ablehnung eines Personalismus. In: Wissenschaft und Weisheit 49, 217-233.
- Welte B. (1975) Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt. Freiburg u.a.
- Wicki B. (1991) Die Existenzanalyse von Viktor E. Frankl als Beitrag zu einer anthropologisch fundierten Pädagogik. Bern-Stuttgart: Haupt

Anschrift des Verfassers:
Univ. Prof. Dr. Helmuth Vetter
Scheibenbergstraße 33
A - 1180 Wien

Der Mensch - ein Lebendiger

Rolf Kühn

Da die Phänomenologie ihren Gegenstand allein aus der Reduktion bezieht, das Leben selbst aber unsichtbar bleibt - muß auch der Mensch als absolut Lebendiger aus dieser Nicht-Schau heraus begriffen werden, das heißt unter Einklammerung aller Theorievorgaben. Das reine Lebendigsein des Menschen ist radikal- bzw. material-phänomenologisch sein Pathos, mit anderen Worten die transzendente Geburt des „Mich“ in der nicht-erinnerbaren Passivität des Lebens als je individuierte Subjektivität. Diese äußerste Ohn-macht oder Nicht-Freiheit, mein Leben allein der Selbstaffektion des rein-phänomenologischen Lebens zu verdanken, ist jedoch gleichursprünglich die größte überhaupt nur denkbare Kraft, denn unter der ausschließlichen Selbstlast des Lebens auf sich selbst als Sich-ertragen modalisieren sich alle lebendigen Vermögen des Menschen als „Ich kann“ im Sinne von Energie, Trieb usw. Die Therapie bedeutet daher Intro-pathie mit diesem je reinen Affekt eines jeden in seinem unverwechselbaren Können.

1. Phänomenologische Reduktion und natürlich-empirisches Wissen

Gehen wir vom Begriff der Wirklichkeit im weitesten Sinne aus, so enthält dessen Verständnis eine Zweideutigkeit. Auf der einen Seite nennen wir real, was vor unseren Augen dank unserer Wahrnehmung erscheint, das heißt die Welt. Auf der anderen Seite bezeichnet der Realitätsbegriff ein Erscheinensprinzip, das sowohl ein äußeres wie inneres oder immanentes ist. Mithin kann dieses Erscheinensprinzip nicht in der Wirklichkeit selber ruhen, die wir sehen, denn es gehört unserem Bewußtsein als Sinnlichkeit und Urteilsvermögen an. Wenn die Philosophie seit Platon, Descartes und Kant immer wieder neu die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung gestellt hat, so ist der Husserlschen Phänomenologie zu Beginn dieses Jahrhunderts die bahnbrechende Beschreibungsweise der intentionalen Wirklichkeitskonstitution als Verdienst zuzu-

schreiben: Die Welt als Wirklichkeit bildet sich als jeweiliger Sinn durch bedeutungsverleihende Bewußtseinsakte, die selbst wiederum besondere Gegebenheitsweisen wie Wahrnehmung, Erinnerung, Phantasie, Erwartung, Wille usw. einschließen. Jede Wirklichkeitserkenntnis ist damit bereits ein unendlicher Komplex von aktiven und passiven Erkenntnissynthesen auf dem triebintentionalen Boden von Ahnungen, Sedimentierungen, Habitualitäten und Projekten. Nichts, was für uns erscheint, existiert so außerhalb einer originär-subjektiven Leistung als gemeinter Sinn. Anders gesagt gibt es für unser Bewußtseinsleben niemals etwa substanziiell Fertiges, das dem subjektiven Leisten vorausginge. Denn selbst unsere Gewohnheiten, zu empfinden oder zu urteilen, verlangen stets eine Reaktivierung durch eine lebendige Motivation, so daß auch die abstraktesten und universalsten Kategorien wie Raum und Zeit, um die Idee einer Weltobjektivität überhaupt bilden zu können, von einem „Triebstreben“ durchquert werden, welches das intentionale Leben in seiner Primordialität ist, ohne sich allerdings mit einem Freudschen oder sonstigen psychologischen „Unbewußten“ zu vermischen.

Wenn mithin diese Bewußtseinsintentionalität für die klassische Phänomenologie alles Erscheinen von einer „lebendigen Gegenwart“ aus beinhaltet, die durch retentional- wie protentional-affektive Perspektiven in ihrer Zeitlichkeit geprägt ist, so erscheint dieses Bewußtsein dennoch niemals als solches in irgendeiner weltlich-empirischen Existenzform. Als subjektiv-individuelles Bewußtsein ist es ontologisch in seinem absoluten Anfang rein phänomenologisches Leben, so daß hier die Konsequenz gezogen werden muß: Die letzte Erscheinensrealität ist das jeweils lebendige Individuum, das wir im phänomenologischen Sinne der Selbstaffektion dieses je konkret bestimmten Lebens sind. Wenn daher die Phänomenologie das ermöglichende Selbsterscheinen jeder Erscheinung in dessen lebendigem Prinzip selbst sucht, dann versteht es sich von selbst, daß die Reduktion als Einklammerung (*Epoché*) jeder naiv-natürlichen oder wissenschaftlichen Erkenntnis kein sogenanntes „objektives“ Ergebnis irgendwelcher Art als Bedingung voraussetzen kann, um zu sagen, was das tatsächliche Individuum als phänomenalisierendes Prinzip ist. Folglich sehen wir in unserem Zusammenhang hier methodologisch von allem ab, was Wissenschaften wie die Chemie, Biologie, Psychologie, Medizin oder Soziologie beispielsweise vom sichtbaren „Menschen“ sagen können.

Die offensichtliche Schwierigkeit des Verständnisses unserer selbst wie der Welt beruht daher notwendigerweise in diesem zentralen Übergang zur phänomenologischen

wie transzendentalen Reduktion. Denn jede empirische oder positive Voraussetzung muß aufgegeben werden, weil diese sich immer schon auf eine bereits erfolgte Konstitution von Leben oder Welt (Existenz) bezieht, wo Kausalitätsgesetze angenommen werden, die nicht das originäre Sich-selbst-Erscheinen unseres immanent lebendigen Bewußtseins darstellen. Sprechen wir also im folgenden vom „lebendigen Individuum“ oder einfacher noch vom Menschen als „Lebendigem“ im Sinne der letzten phänomenologischen Instanz, dann müssen wir unser Meinen (doxa), das wir aus naiven, metaphysischen oder wissenschaftlichen Anschauungen hinsichtlich des Menschen als Person, Subjekt usw. gewonnen haben, radikal außer Spiel setzen, um den lebendig-transzendentalen Menschen ausschließlich von seiner absolut passiven Geburt im rein phänomenologischen Leben aus zu analysieren. Und diese Annäherung bleibt sowohl für das gesunde wie das kranke Individuum gültig. Denn vor jeder feststellbaren Existenz mit ihrem biographisch-personalen Verlauf ist die genannte Geburt im wie aus dem Leben zugleich eine absolut-subjektive Praxis des „Ich kann“, das in das urphänomenologische, lebendige Bedürfen eingetaucht ist, weil das Sich-Bedürfen des Lebens das Wesen des Sich-Ertragens wie Sich-Erfreuens bildet, aus dem das Pathos eines jeden „Ich kann“ oder auch „Ich kann nicht“ als Empfinden besteht. Von dieser welthaft beispiellosen affektiven Praxis des immanent subjektiven Lebens vor jeder Existenz mit ihren Intentionalitäten zu sprechen, bedeutet daher, kein existentielles (wie existentiales) Projekt vorzusetzen, da dieses immer schon phänomenologisch eine Kraft bzw. ein Vermögen als Können (Potentialität) in Anspruch nimmt, das zuvor nicht radikal-phänomenologisch aufgeklärt wurde. Wir können folglich in aller Kürze auch sagen, daß die phänomenologische Analyse in dieser Aufklärung des apodiktischen Grundes unserer selbst besteht, der kein anderes Verstehensprinzip mehr enthält als sich selbst.

2. Das lebendige Individuum als Selbstaffektion

Im Leben geboren zu werden, heißt daher radikal-phänomenologisch, daß das Leben uns nicht im Sinne eines „Machens“ affiziert (af-ficere), sondern als ein absolutes Sich-selbst-Geben des Lebens ohne jede mögliche Distanz. Zu keinem Augenblick können wir in der Tat ohne dieses Leben auskommen, welches das unsrige ist, so daß wir es an jedem Punkt unseres „Seins“ bzw. unserer „Existenz“ oder „Person“ berühren. Dies bedeutet aber auch unmittelbar, daß jede sinnhafte, kognitive oder praktische Erfahrung eine immanent notwendige Modifikation dieses absolut anfänglichen Lebens impliziert - eine Modifikation, die wir jeweils transzendental lebendig sind. An das Leben ohne jede Fluchtmöglichkeit durch unsere Geburt in ihm gebunden zu sein, heißt aber auch, daß dieses „Band“

mit dem Leben eine ununterbrochene Erscheinenskundgebung oder „Offenbarung“ dieses Lebens selbst beinhaltet, die nie mehr von ihm in Frage gestellt werden wird. Und weil wir dieses Sich-selbst-Geben des Lebens als seine Selbst-mit-Teilung auf der Ebene der radikalisiertesten Epoché angehen, kann es in diesem absoluten Ursprungsbereich unserer absolut-notwendigen Lebendigkeit auch keinerlei „Welt“ als Erscheinensprinzip mehr geben. Die Welt ist hier nicht zerstört, verlassen oder verneint, sondern unsere ausschließliche Geburt in der Selbstaffektion des sich-selbst-gebenden Lebens bedeutet hier die Kraft bzw. das Sich-Sagen dieser Affektivität, die zum originären Erleben wie Aussagen *jedes* Weltgehaltes unabdingbar ist. Wären unsere Augen nicht lebendig in ihrem Sich-selbst-Ergreifen als selbst unsichtbare Kraft des Sehens - wir würden keine Welt erblicken. In diesem Sinne ist die *Immanenz* notwendiger Träger der Welt, ohne selbst in der Welt zu erscheinen. Sie ist kein Gegensatz zur Welt in deren Transzendenz, sondern deren Ermöglichung, insofern sich jede Transzendenz als Horizont (Bewußtsein) zunächst selbst entgegennehmen muß, um dann Dinge darin erscheinen zu lassen.

Das pathische Sagen als Selbstaffektion des Lebens in uns ist die Erfahrung als Erprobung (épreuve) nach Michel Henry, die das Leben ständig mit sich selbst erduldet, um so jedesmal ein singuläres Sich (Selbst) zu zeugen - das heißt jenen Lebendigen, der ich vor jeder Ansehung von Person, Subjekt oder Existenz bin, die sich in der Welt zeigen. Und zwar wird das lebendige Individuum jeweils geboren als dieses jetzt konkrete Gefühl, als diese sich im Augenblick modalisierende Anstrengung usw. Solche Erprobung bedeutet daher eine (Selbst-) Erfahrung, die der Natur nach jeder Intro-spektion oder Re-flexion unzugänglich bleibt, denn was in dieser sich-erfahrenden Erprobung wirklich gegeben wird, ist das unsichtbare Leben selbst in seiner absolut-phänomenologischen Gebung. Was gegeben wird: Der Empfindungsgehalt als jeweilige Tonalität, bildet das Selbe wie der Akt, der gibt, so daß es in dieser transzendentalen Affektivität die ursprüngliche Identität eines bildlosen Selbst gibt, in dem sich das Leben rein passiv selbst erprobt. Diese Identität kann daher nicht ideal, ideell oder theoretisch sein, wie es meine Selbstidentität als „Person“ in der Vorstellung notwendigerweise sein muß. Die Identität des Lebens macht vielmehr meine material-fleischliche Subjektivität als un-hintergehbare sinnliche Ur-Leiblichkeit aus, die jede Vorstellung zunächst gründet.

Wir sagten schon, daß für die radikal-phänomenologische Analyse des Pathos das Leben in seinem Sich-selbst-Erfahren originärer Freude wie Erleiden ist. „Das Leben muß gelebt werden“, heißt es in der natürlichen Sprache, und genau diese Notwendigkeit ohne Ausschere-Können beinhaltet die Rezeptivität des Lebens als ebenfalls schon erwähnte Passivität. Eine reine Passivität (die nicht schon vom Projekt der Aktivität her gedacht ist) kann sich *mir* er-tragen, sich *mir* er-leiden, ohne diesen phänomenologischen Begriffen sofort einen existentiellen Sinn der Stimmung (Gefühl) oder einer personalen Haltung

(Stellungnahme) zu geben. Ein Großteil der psycho(patho)logischen Dramen und Krisen spielt sich auf dieser originären Ebene einer ur-phänomenalisierenden Grundpassivität ab, die sich nicht mehr in „normales“ Handeln hinein zu modalisieren scheint, weil das an sich absolut-gegebene Glück des Lebens, sich selbst als seinen eigenen Geschmack zu kosten, der mit nichts anderem in dieser Welt vergleichbar ist, nicht mehr als eine Freude zu jedem affektiven Augenblick gelebt werden kann. Denn da sich das Leben als solches in dieser ursprünglichen Passivität selbstaffiziert - und zwar als das Leben, welches sich selbst in seinem Eigenempfang gibt -, beinhaltet dieses rein phänomenologische Sich-Geben wesentlich die Selbstfreude dieses Lebens an sich selbst. Zu keinem Augenblick nämlich, so können wir sagen, ist das Leben jemals etwas anderes, als von seinem eigenen Sich-Geben zu leben. Aus diesem Grund kennt es auch keine Andersheit in sich, wie immer diese in der neueren Philosophie der Postmoderne konzipiert wurde, wie etwa bei Lévinas, Foucault oder Derrida (Waldenfels).

Infolgedessen enthält das pathische Fleisch der Selbsterprobung des Lebens stets dieselbe phänomenologische Materialität, nämlich unser eigenes affektives, sinnliches Fleisch, das eine Ur-Leiblichkeit im Sinne des reinen Sich-Empfindens als Impressionabilität ist. Kein Außen gibt sich uns als Weltgehalt ohne diese abgründig transzendente Beeindruckbarkeit, so daß jede Realität zunächst eine immanente Offenbarung unserer selbst in uns selbst bildet. So bin ich je neu das Fleisch der Welt als ihr Leben, was zugleich besagt, daß ich mich genau aus diesem Grunde niemals - in meiner wesenhaften Bedingtheit - von irgendeinem Weltelement her verstehen kann. An dieser Stelle erklärt sich noch einmal die Notwendigkeit der radikalisierten Husserlschen Reduktion, von der wir zu Beginn sprachen: Im Leben geboren zu sein, das heißt als dessen Selbsterprobung in der reinen Affektivität mit ihrer Freude und ihrem Schmerz, will besagen, daß wir in jedem Augenblick des Lebens bedürfen. Und genau diese äußerste Konkretion unserer „Existenz“ beherrscht auch jede Praxis, wie noch zu zeigen ist, aber dennoch hier mit Husserl zu sagen erlaubt: „Nun habe ich alle Wissenschaften außer Geltung gesetzt, aber fort geht doch der Strom meines Lebens und meiner unmittelbaren Erfahrungen, die mich meiner selbst und der Welt, in der ich lebe, beständig vergewissern.“ (Hua VIII, 40)

3. Das „Ich kann“ als Bedürfen und Praxis

Wenn sich also meine transzendente Geburt ununterbrochen im absoluten Leben vollzieht, mit anderen Worten als ein „Mich“ im Akkusativ, das sich selbst passiv gegeben ist, dann bin ich aufgrund der Tatsache dieser rein phänomenologischen Geburt mit allem Vermögen dieses Lebens als dessen Können ausgestattet. Diese unzerbrechli-

che Bedingung offenbart sich uns durch die dem Bewußtsein immanente Wahrheit, daß jeder unserer Eindrücke und Akte vom davon unablösbaren Wissen des „Ich kann“ begleitet ist, welches das ursprüngliche Wissen des Lebens um sich selbst ist - und daher Lebenswissen genannt werden kann, im Unterschied zum reflexiven Wissen jeglicher Art. Dieses „Ich kann“-Wissen modalisiert sich als „Ich kann immer“ oder als „Ich kann erneut“ bzw. als „Ich kann anders“, und zwar deshalb, weil das Leben prinzipiell Wiederholung seiner selbst ist. Letztere impliziert hier keine zwanghafte oder sonstige „Wiederholung“ im Freudschen Sinne, sondern es handelt sich um das ununterbrochene Selbst-Wiederholen des Lebens als des Bedürfnisses seiner selbst, welches sich aus der pathisch-affektiven Einheit seines Sicherfreuens und Sicherleidens ergibt - das heißt aus seinem unendlichen Begehren sowie aus dessen Erfüllung heraus. Was die Husserlsche Phänomenologie „transzendentes Ego“ nennt, ist im Grunde ein vermögendes Ego auf dem Grund eines absolut passiven Mich, das durch die Geburt im Leben sein Können empfängt und sich dann dem polhaften Ich weitervermittelt. Deshalb sind alle Ich-, Subjekt- wie Personenbestimmungen bis heute überdeterminiert, falls sie diese passive Investitur als alles entscheidende, lebendige Grundbelehnung nicht aufklären, so wie die Tod-des-Subjekts-Kritiken der Postmoderne immer nur auf ein vorgestelltes Subjekt zielen, das es so als originäre Subjektivität nicht gibt, wie etwa in der Angleichung des Unbewußten an eine Sprachstruktur bei Lacan.

Die Modalisierung der Passivität in Aktivität, in der das Mich im Lebens-Akkusativ zum intentionalen Ich seiner Akte wird, birgt die fundamentalsten phänomenologischen Konkretisierungen des Individuums überhaupt. Jedes einzelne Können entspricht zunächst einer passiven Motivation, die ihre Wurzeln in jenes Bedürfnis eingetaucht hat, welches das Leben gegenüber sich selbst empfindet, denn alles „Leben“ im verbalen Sinne ist anfänglich absolut das Sichbedürfnis des Lebens, um „leben zu können“. Diese augenscheinliche Tautologie beschreibt nichts anderes als das immanente Gesetz der Selbstaffektion, sofern diese unter dem Gesichtspunkt des Handelns betrachtet wird, das aus jener originärsten Motivation geboren wird, das Sich-Erleiden des je individuellen Lebens in sein Sich-Erfreuen zu verwandeln. Da das absolut-phänomenologische Leben in seiner reinen Immanenz wie gegen sich selbst erdrückt ist, mithin sich ohne irgendeine Distanzierung im Letzten ertragen muß, steigt in ihm eine Angst auf, sich nicht selbst als Leben entsprechen zu können. Aber unter dem Gewicht dieser lebendigen Selbstumschlingung, die bis zur äußersten Unerträglichkeit werden kann, empfindet dasselbe Individuum als radikal-lebendiges Individuum auch die Kraft, sich verwandeln zu können und zu wollen, was nichts anderes als der Ur-Trieb im Sinne des conatus (Begehren) nach Spinoza ist. Das Freudsche Unbewußte drückt insofern nicht dasselbe aus, als der unbewußte Trieb „blind“ ist; das heißt, sein eigenes Wollen eigentlich nicht kennt, was daher einschließt, daß man dem

Leben von außen her - durch eine deutende Theorie - zu sagen habe, wessen es in seinem Wesen bedarf. Zwar hat die Psychoanalyse auf die affektive Eigengesetzlichkeit des Lebens prinzipiell verwiesen, aber ihr szientistisch-hermeneutisches Beschreibungsmodell bleibt der Überkommenen Vorstellungsmetaphysik seit dem griechischen Denken verhaftet. Will die Existenzanalyse die Freudschen Konstrukte unterlaufen, so kann sie nicht nur „Sinn“ gegenüber dem „Trieb“ postulieren, sondern sie muß die Originarität dieses Triebes als „primäres Gefühl“ mit dem ihm eigenen Lebenswissen phänomenologisch - über berechnete psychologische Feststellungen hinaus - aufklären.

Weil in der Tat das pathische Fleisch der Selbstaffektion niemals abstrakt, ideell oder ideal ist, sondern individuell bestimmt ist als dieser Eindruck, Schmerz usw., bildet die bedürftige Motivation, aus der heraus die Kraft des „Ich kann“ geboren wird, immer auch eine Energiekonzentration des zuvor genannten Triebes, die mein Tun so bündelt, daß affektive Linien, Vorzeichnungen oder Reliefs des Wirklichen entstehen, die nach Max Scheler und Maurice Merleau-Ponty schon eine eigenständige Schicht der Erfahrung vor aller Wahrnehmung bilden. Wenn wir radikal-phänomenologisch hinzunehmen, daß meine originäre Leiblichkeit eine Korrelation mit der Erde bildet, auf der ich mich immer bewege, dann sind alle meine Handlungen im absolut anfänglichen Sinne phänomenologische Vermögen, durch die ich gleichzeitig Besitz von „mir“ selbst wie von der „Welt“ ergreife. Dies hat Maine de Biran vor Husserl als fait primitif der „inneren Apperzeption“ am grundlegenden Beispiel des Gefühls (sentiment) der organisch-willentlichen Anstrengung aufgewiesen. Daher ist die Gegensätzlichkeit zwischen unsichtbarem Leben und berührbarer Wirklichkeit nur scheinbar, das heißt, von der ungeprüften Prämisse der allein ontologisch vorausgesetzten Sichtbarkeit her geurteilt. Denn die Konzentration allen Könnens im rein phänomenologischen Leben führt das Ganze des Wirklichen an seine Ursprungsstätte zurück - nämlich zum Pathos des Sich-erprobenden-Bedürftens als Leben-Wollen, welches jedesmal das Sich-leben-Wollen des Lebens selber ist, ohne durch irrealisierende Vorstellungen vermittelt werden zu müssen, wie es unter anderem die genauere Analyse jeder spontanen Handlung zeigt.

4. Therapie als Intro-pathie

Die heutigen Diskurse über die Komplexität der gesellschaftlichen oder globalisierten Welt wollen uns vergessen - oder sogar verneinen - lassen, daß es ein individuelles Leben eines *jeden* Menschen gibt, das unendlich reicher an sinnlich-geistigen Tonalitäten bzw. „Stimmungen“ ist als alle vorstellbare und technisch manipulierte Wirklichkeit. Die Therapie ist daher heute naturgemäß zu einer Heimat für das affektive Leben in seinem originären Pathos geworden, weil therapeutisch ein affektiver Austausch gemäß den je eigenen inneren Modalisierungen noch weitgehend mög-

lich ist. Denn die anderen traditionell erprobten Orte für solche Reziprozität lebendiger Gemeinschaftlichkeit wie Religion, Kunst, Ethik, Liebe, Schule, Arbeit usw. sind bereits in großem Maße zerstört oder marginalisiert. „Helfen“ als Heilen und Erziehen im weitesten Sinne kann mithin nichts anderes bedeuten, als das rein phänomenologische Leben an seiner pathisch-individuellen Ursprungsstätte „wiederzufinden“, deren unveränderliches Gesetz immanenter Wesensnotwendigkeit wir bisher kurz skizziert haben - nämlich sich als Freude/Leid zu erfahren, was den Gehalt der Welterscheinungen im Schoß des Übergangs von Begehren/Wollen/Anstrengung/Tun ausmacht. Wenn das lebendige Individuum dieses „transzendente Mich“ ist, das im innersten Grund seiner selbst das „Ich kann“ vernimmt, dann gibt es auch keine anderen Gesetze der Gemeinschaftlichkeit als die tatsächlich inter-subjektiven Gesetze eines solchen Lebens, das sich austauschen möchte, um in allem seine Steigerung zu erfahren - das heißt sich selbst als lebendiges Leben.

Vollziehen wir hier noch einmal das Außer-Spiel-Setzen aller naiven oder theoretischen Meinung, um nur die absolut-phänomenologische Wirklichkeit unserer selbst zu betrachten, dann müssen wir sagen, daß unsere apriorische Bedingung als Lebendige auch bereits unsere Finalität beinhaltet. Diese kann nichts anderes als die Wiedererkennung unserer irreduziblen Wahrheit sein, welche die Selbstgebung des absolut-phänomenologischen Lebens in all seinen konkreten Bestimmungen sowie das totale Eingetauchtsein unseres Selbst bzw. unserer Existenz in eben dieses Leben betrifft, was Husserl als Einheit von arché und télos thematisierte. Dieses unzerstörbare Eingetauchtsein bildet das pathisch-phänomenologische Fleisch jener sich empfindenden Gebung, durch welche dieses Mich tatsächlich sich selbst gegeben ist, was zugleich das In-Gemeinschaftlichkeit-Sein aller Lebendigen einschließt. Denn ebenso wie ich meine eigene lebendige Selbstaffektion „vergessen“ kann, die mich trägt, um nur der Sorge meiner pro-jekthaften Vorstellungen zu folgen, ebenso kann ich die identische Bestimmung des Anderen vergessen, nämlich ein gleich-gebürtig Lebendiger zu sein, der in sich *ebenso absolut* alles vom Leben entgegennimmt wie ich und sich daran erfreuen will - als Frau, wie als Mann.

Die Therapie ist daher nicht nur die gebotene Möglichkeit, eine mangelhafte oder fehlende Eingliederung in die multiple reality heute einzuüben bzw. seine emotionalen wie mentalen Apperzeptionsschemata zu überprüfen, um gegebenenfalls eine „natürliche Selbstverständlichkeit“ (Blankenburg) wiederzufinden. Und die Therapie ist auch nicht nur der Versuch im Sinne einer existentiell- oder daseinsbeschreibenden Phänomenologie, das Fremde und Anormale der Welt- und Personränder noch innerhalb eines transzendenten Gesamthorizontes der Wirklichkeit zu interpretieren, der uns übersteigt und daher in seiner Rätselhaftigkeit als globaler „Sinn“ unzugänglich bleibt. Wird beispielsweise in der Psychose solche Fremdheit voll hereinbrechend erlebt, dann tut sich für die Therapie ein Blick

auf das Diesseits aller polyvalenten Welterperspektive auf, nämlich auf die affektive Konfrontation mit unserer unsagbaren Geburt im Leben als einem Sich-leben-Wollen, dessen absolut-phänomenologischer Anfang von keiner Trieb- oder Existenztheorie erschöpft wird, weil es sich bei diesem Wollen um die immemorale Potentialität unserer Zeugung in solchem Leben selbst handelt.

Was therapeutisch angefragt bleibt, ist mithin letztlich kein bloß methodisches Wissen im Sinne objektiv ausweisbarer Effizienz, sondern eine Intro-pathie, die dem Gesetz des affektiven Lebensaustausches selbst gehorcht. Wer „heilt“ oder „erzieht“, weiß nicht mehr vom Leben als derjenige, der im Augenblick leidet und Hilfe braucht. Der erstere vermag im besten Fall seine eigene ununterbrochene Geburt im Leben zu bezeugen, das heißt die geduldige Veränderung des Schmerzes in Freude, die sich unablässig vollzieht, ohne sich an imaginären „Unmöglichkeiten“ der Existenz zu verhärten. Aber da solches Lebenswissen keinem deduktiven oder induktiven Beweis entspringen kann, sondern das unsichtbare Werk des phänomenologischen Lebens selbst in uns zum Ausdruck bringt, ist solches Lebenswissen auch ausschließlich „praktisch“ - reduktiv gesehen nichts anderes als die tatsächliche Intro-pathie, die jede Macht über andere aufhebt (Titze). Denn auch in der Therapie sind wir oft noch zu sehr daran gewohnt, daß sich die lebendige Individualität - wie in der Politik oder Wissenschaft etc. - einem größeren Sinn, einer allgemeineren Mission beispielsweise zu unterwerfen habe, hießen diese nun Wirkung, Fortschritt, Staat, Europa oder Weltdorf.

Flüchtet sich möglicherweise der Lebensaustausch in Zukunft noch vermehrt in die Therapie, weil die Individuen in Schule und Arbeit als „nicht verwertbar“ ausselektiert werden, dann ist dies unter anderem ein Symptom dafür, daß der intropathische Austausch als lebendige Reziprozität innerhalb einer rationalisierten Produktion nicht mehr gelingt - und aus prinzipiellen Gründen nicht gelingen kann, weil die Subjektivität als Erkenntnismoment des Objektiv-Wahren methodisch seit Galilei ausgeschieden wurde. In der Vergangenheit bildete die Kultur die integrale Entfaltung aller lebendigen Vermögen des Menschen, um sinnlich wie geistig, theoretisch wie praktisch, den Ursprung und die

Bestimmung des Lebens in Riten, Dichtung, Denkmälern oder alltäglicher Lebenskunst zu feiern. Wird in der Therapie von solchem affektiv-kulturellen Leben nichts ausgeschaltet, dann bildet sie in der Tat einen möglichen Ort, wo die Anwesenheit solchen Lebens gegeben ist und sich fruchtbar weiterhin bewahrheitet.

Literatur

- Henry M. (1992) Radikale Lebensphänomenologie. Freiburg/München: Alber.
- Henry M. (1997) „Ich bin die Wahrheit“. Für eine Philosophie des Christentums. Freiburg/München: Alber.
- Husserl E. (1996) Erste Philosophie (1923/24), 2. Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion (Husserliana VIII). Dordrecht: Kluwer 1996.
- Kühn R. (1992) Leiblichkeit als Lebendigkeit. Freiburg/München: Alber.
- Kühn R. (1994) Existenz und Selbstaffektion in Therapie und Phänomenologie. Wien: Passagen
- Kühn R. (1996) Leben als Bedürfen. Eine lebensphänomenologische Analyse zu Kultur und Wirtschaft. Heidelberg: Physica-Springer.
- Kühn R. (1998) Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie. Freiburg/München: Alber.
- Längle A. (1989) Sinn - das existenzanalytische Theorem für die Wirklichkeit des Menschen, in: Selbstbild und Weltsicht. Phänomenologie und Methode der Sinnwahrnehmung. Tagungsbericht der GLE 1, 56-72.
- Marion J.-L. (1997) Etant donn. Essai d'une phénoménologie de la donation. Paris: PUF.
- Tellenbach H. (1988) Subjekt und Person in der Medizin, in: Neue Hefte für Philosophie 27/28, 135-165.
- Titze M. (1995) Die heilende Kraft des Lachens. Mit Therapeutischem Humor frühe Beschämungen heilen. München: Kösel.
- Waldenfels B. (1987) Phänomenologie in Frankreich. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Anschrift des Verfassers:

*Dr. Rolf Kühn
Zentagasse 22/14
A-1050 Wien*

EXISTENZPHILOSOPHIE

EINE LEXIKALISCHE KURZFASSUNG

Existenzphilosophie. Die Existenzphilosophie entstand aus der Auseinandersetzung mit der traditionellen Philosophie, die von Platos "Zweiweltenlehre" der sinnlichen, sich verändernden Welt der alltäglichen Wahrnehmung und der übersinnlichen beständigen Welt der Ideen geprägt ist. Prinzip der Erkenntnis sind die Ideen, die aller Veränderung als Wesen zu Grunde liegen und die der Mensch schon "gesehen" haben muß, um das Wahrgenommene identifizieren zu können. Damit ist die Grundbewegung des abendländischen Denkens vorgezeichnet: Der Überstieg vom sinnlich Wahrnehmbaren und sich Verändernden zum bleibenden, überzeitlichen Wesen. Die Stellung und Aufgabe des Menschen ist seinem Wesen im voraus festgelegt - es geht nur darum, dieses Wesen zu verwirklichen, im Aufblick zu den ewigen Ideen als Überstieg über die sinnliche Welt, als Befreiung vom Sinnlichen und Werdenden. Dabei wird seine Individualität am Allgemeinen, seine Endlichkeit am Unendlichen, seine Zeitlichkeit am Ewigen gemessen und seine Leiblichkeit und Sinnlichkeit auf seine Geistigkeit zurückgeführt. Diese Grundfigur der Philosophie erreicht ihre höchste Ausprägung in Hegels Denken.

Aus Kierkegaards Auseinandersetzung mit Hegel entstand die Existenzphilosophie. Ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückte nun der konkrete Mensch in seiner jeweiligen Situation. Dieser Mensch ist keine allgemeine Idee, und sein Wesen ist ihm nicht vorgegeben, sondern er wählt es aus der gegebenen Situation. Die nur dem Menschen eigene Seinsweise besteht in ihrem "Wesen" in der einmaligen und einzigartigen Existenz, in der Wahl des eigenen Seins aus der jeweiligen Situation. Existenz zeigt sich dabei als das Verhältnis zum eigenen Sein (Möglichkeit). Wesentlich ist das "Wie" dieses Verhältnisses, welches durch das subjektive je eigene Erleben bestimmt ist.

Für die Existenzanalyse als einer psychotherapeutischen Anwendung der Existenzphilosophie wurde von Relevanz:

- a) Die Zentrierung auf die Einmaligkeit des Subjekts und seine Seinsweisen, wobei dieses welthaft ist, d.h. auch durch die Anderen mitkonstituiert wird.
- b) Der Erlebnischarakter des Verhältnisses zu sich und zu den Anderen: die Betroffenheit und die subjektive Beteiligung, die Teilnahme und die Verantwortung.
- c) Die Zeitlichkeit und Endlichkeit.
- d) Die Dimension des Dialogs mit sich selbst und mit dem Anderen (Begegnung) als Konstitutivum des Subjekts.
- e) Existenz als Aufgabe.

Literatur:

- Kierkegaard S. (1976) Philosophische Brosamen und unwissenschaftliche Nachschrift. dtv, München
Ritter J. (1972) (Hg.) Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 2. Schwabe, Basel
Zimmermann F. (1988) Einführung in die Existenzphilosophie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt

Fernando Lleras

In memoriam Viktor Frankl

In einer Gedenkschrift, verfaßt als Nachruf auf Viktor Frankl, geht der Autor auf das Verständnis des menschlichen Geistes bei Frankl und Heidegger ein. Der Vergleich weist zunächst auf die Unterschiede der Auffassungen hin. Der Autor resumiert, daß beide Ansätze Gültigkeit haben und einander zu ergänzen vermögen.

V. Frankls und M. Heideggers Rede vom Geist - eine vergleichende Betrachtung

Nolberto Espinosa

Bei Frankl sehen wir eine großzügige Rezeption des Prinzips Gewissen in der Psychotherapie, sodaß die Lehre Frankls - *die Logotherapie - als Therapie vom Gewissen her* bezeichnet werden könnte. Die Lehre vom Gewissen bei Frankl stellt ein wertvolles Stück - vielleicht das Kernstück - der ganzen logotherapeutischen Konzeption dar. Gewissen ist ein anderer Name für *Geist oder Person*. Griechisch hieß Geist *Nous*. Im Unterschied zu anderen, von Heidegger inspirierten Vertretern der Existenzanalyse - z.B. Medard Boss - vermied Frankl nicht die antike, mittelalterliche und auch neuzeitliche anthropologische Terminologie. Er sprach nicht vom Dasein bzw. von der Existenz anstatt von Geist.

Streng genommen ist Gewissen das Wissen des Geistes - das noetische Wissen, so wie Bewissen (von dem das Wort Bewußtsein kommt) das Wissen des sich selbst bewußtgewordenen Logos ist. Frankl nahm den Logos des ersten Teiles des Titels Logo-therapie im Sinne von Geist und nicht von Vernunft (der über sich selbst reflektierenden und so sich selbst bewußten Vernunft). Wenngleich Frankl der Logotherapie einen zweiten Titel - Existenzanalyse - beigefügt hat, ist die Rede von Existenz bei ihm eine zweitrangige Sprache; mehr noch: bei einer oberflächlichen Lektüre der Werke Frankls kann man feststellen, daß die traditio-

nelle Sprache bei Frankl nicht nur die vorherrschende ist, sondern daß die andere bloß wie ein fremdes Stück neben etwas ganz Familiärem liegt. Im folgenden wollen wir zeigen, daß es sich bei den differenten Terminologien von Heidegger (und von Heidegger inspirierten Richtungen) und Frankl um mehr als eine bloß sprachlich-semantische Angelegenheit gehandelt hat. Letztendlich geht es um *verschiedene Auffassungen vom Geist*. Die Argumente, die Heidegger - um das Wort Geist nicht zu gebrauchen - angeführt hat, sind genau dieselben wie die Franklschen Argumente, er aber bringt sie, um vom Geist offen reden zu können.

Das Problem des Geist-Begriffes

In "Sein und Zeit" wird das Wort Geist - wie auch Subjekt, Seele, Bewußtsein, Person (gegen Husserl, Scheler und andere Vertreter der Subjektphilosophie - laut Heidegger) *expressis verbis* "vermieden": "Es ist daher keine Eigenwilligkeit in der Terminologie, wenn wir diese Titel ebenso wie den Ausdruck 'Leben' und 'Mensch' zur Bezeichnung des Seienden, das wir selbst sind, vermeiden." (Heidegger 1957, 46) Fast über zwanzig Jahre nach "Sein und Zeit" beharrt Heidegger auf seiner früheren Meinung - wie wir bei einer Notiz zum ersten

Zollikoner-Seminar lesen: "Alle die in der Psychologie und Psychopathologie bisher üblichen vergegenständlichenden Kapsel-Vorstellungen einer Psyche, eines Subjekts, einer Person, eines Ichs, eines Bewußtseins haben in daseinsanalytischer Sicht zugunsten eines ganz anderen Verständnisses zu verschwinden." (Heidegger 1987, 3) Heidegger verkennt nicht den menschlichen Geist: er will insofern nicht vom Geist und den eben genannten Dingen reden, als alle diese Termini die eine und selbe Vorstellung herbeiführen, nämlich die einer "Kapsel" oder "eines inneren Raumes": das ist der innere Raum des Bewußtseins oder des Psychismus, von dem die Psychologie und die Psychopathologie reden.

Nun, Frankl spricht ruhig vom Gewissen bzw. von Geist, weil er sich den Geist nicht wie eine "Kapsel" vorstellt. Das heißt: für ihn sind Geist bzw. Gewissen und Bewußtsein nicht gleichbedeutend. Frankl sieht richtig: die Idee eines psychischen, inneren Raumes ist nicht die Idee vom Geist, sondern eines "Objekts" - nämlich des "Bewußtseins", als Ganzheit der sogenannten "psychischen" Phänomene. Dieses Objekt ist wiederum bloß die "Objektivierung" - die Vergegenständlichung - des "transzendentalen" Bewußtseins oder des Prinzips-Bewußtseins: das transzendente Subjekt stellt sich selbst als die "Kapsel" der Vorstellungen aller Dinge der Außenwelt vor.

Geist als Bewußtsein

Setzt Heidegger Geist dem Bewußtsein gleich, dann ist dieser Geist das empirische Bewußtsein (die "psychologische" Idee des Bewußtseins) oder das transzendente Bewußtsein. Anders gewendet: dieser Geist ist die "bewußtseinsmäßige" Idee vom Geist, was einer Reduktion des Geistes auf das Bewußtsein entspricht. Da Geist und Gewissen dasselbe sind, bedeutet diese Reduktion das Verschwinden des Gewissens zugunsten des Bewußtseins bei Heidegger. Gewissen und Bewußtsein sind schließlich dasselbe, wenn auch nicht ganz, so wenigstens teilweise: Gewissen wird hier bloß zum tie-

fen, meist unbewußten Teil des Bewußtseins (dem sogenannten moralischen Bewußtsein).

Heidegger argumentiert folgendermaßen: stellt man sich das Bewußtsein oder das Subjekt als den inneren Vorstellungsraum vor, dann müssen wir - wollen wir das Dasein richtig verstehen - Termini wie Subjekt, Ich, Person, Geist, Bewußtsein, Seele, sogar Leben und Mensch vermeiden. In "Sein und Zeit" wird Dasein dauernd in Abhebung vom Subjekt bzw. Bewußtsein gedacht. Frankl geht hingegen nicht von der Unterstellung aus, Geist heiße so viel wie vorstellendes Bewußtsein. Bemerkenswert ist nun, daß Frankl auch den Geist in Abhebung vom Bewußtsein denkt. In dieser Abhebung geht es ihm aber um etwas anderes als Heidegger: der Geist oder das Noetische im Menschen liegt nämlich als eine dritte, auf das Unbewußte bzw. das Bewußte irreduzible Dimension vor, die "jenseits" bzw. "höher" als jede Form psychischen Lebens liegt.

Der Franklsche Geistbegriff

Nun, es drängt sich die Frage auf: meinen Frankl mit Geist und Heidegger mit Dasein dasselbe? Frankl gewann sein Verständnis des menschlichen Geistes und dadurch sein Selbstverständnis als Gründer einer neuen psychotherapeutischen Konzeption, in seiner Auseinandersetzung mit Freud und Adler. Er räumte für sich selbst einen Ort ein, der noch nicht betreten war am Ende einer Denkentwicklung, die - wie Frankl zu sagen pflegte - vom Es (vom Unbewußten) zum Ich (dem Bewußtsein) gegangen ist (das ist der in der Freudschen Psychoanalyse geforderte Heilungsweg) und vom Ich bzw. Bewußtsein zur Verantwortlichkeit gegenüber der Gesellschaft (das war, was Adler der Individualpsychologie als ihre Aufgabe zugewiesen hatte) (Frankl 1985, 10). Allerdings fehlte noch ein letzter Schritt: nämlich, die Verantwortlichkeit der Person vor sich selbst.

Dabei geht es nicht um das, was der Mensch sein muß, auch nicht, was er sein will, sondern was er sein soll. Die Erfüllung des Sollens geschieht

durch die Setzung einer unbedingten Handlung. Der Übergang vom Unbewußten zum Bewußten und von da zur letzten Verantwortung ist die Wende vom Bewußtsein zum Gewissen. Diese Wende ist bei Frankl eine Bewegung "in die Höhe". Bei Heidegger hingegen ist es eine Bewegung "zurück", "nach hinten", "in die Tiefe". Ein bekanntes Zitat aus der "Ärztlichen Seelsorge" belegt diesen bemerkenswerten Sachverhalt: "Man hat den Ausdruck Tiefenpsychologie geprägt; wo aber bleibt die Höhenpsychologie - die nicht nur den Willen zur Lust, sondern auch den Willen zum Sinn mit einbezieht in ihr Gesichtsfeld? Wir müssen uns fragen, ob es nicht an der Zeit ist, auch innerhalb der Psychotherapie die menschliche Existenz nicht nur in ihrer Tiefe, sondern auch in ihrer Höhe zu sehen - damit allerdings bewußt hinausgreifend nicht nur über die Stufe des Physischen, sondern auch noch über die Stufe des Psychischen, und den Bereich des Geistigen prinzipiell einbeziehend." (Frankl 1985, 14)

Geist – Grund oder lichte Höhe?

Das Heideggersche Dasein ist ein *in die Tiefe* verlegter Geist; der Franklsche Geist liegt - so wie die traditionelle Philosophie und Theologie ihn gedacht hat - *in der Höhe*. Dasein und Geist meinen ja dasselbe, dieses Selbe aber wurde meines Erachtens von diesen großen Männern aus ganz anderen "Erfahrungen" - Lebenserfahrungen - verstanden. Warum "zurück", "in die Tiefe"? Seit Platon bis Hegel begriff sich der Geist als eine Macht der Höhe, des Lichtes. Dieses Licht ist die Wahrheit. Die Wahrheit liegt oben, außen, nicht verdeckt, damit alle sie anschauen können. Sicher, bei Hegel liegt auch der Geist in der Tiefe, aus der Tiefe kommend aber muß er sich - in seiner Entwicklung - mehr und mehr offenbaren. Ein in sich selbst zurückgezogener Geist - wie bei Heidegger - will in der Tiefe bleiben; er nimmt sich selbst in Schutz, er ist ein ängstlicher Geist, er befürchtet das gewaltsame Licht des gierigen Logos. Nach einem jahrhundertelangen Weg, wobei der abendländische Mensch tausend und

tausend Male die Fragen: Was ist das? Warum? Wie? Wohin? gestellt hat, wagt er deshalb nicht mehr, die Frage nach dem Sinn, nach der Wahrheit des Lebens zu stellen, nicht weil die Frage nach dem Sinn keinen Sinn hätte, sondern weil jede Antwort - auch die Summe aller Antworten - also "die ganze Wahrheit" - nur wie ein Funken Licht in der Finsternis ist. Meines Erachtens ist der Heideggersche Geist kein Geist der Wahrheit, sondern der Unwahrheit: es sei denn - die Unwahrheit ist die Wahrheit (Unverborgenheit, Alétheia), die immer noch verborgen bleibt, und die sich nicht deshalb entbergen wird, weil die Vernunft es will, sondern weil sie - die Wahrheit - es mag. Wann?, Wo?, weiß man nicht. Das Entbergen der Wahrheit wird sich vielleicht gegen alle Vorsätze der Vernunft ereignen. Der von Heidegger frei gewählte Denkweg ist der einer "negativen" Wahrheit.

Geist bei Frankl ist "selbst-transzendent"

Bei Frankl "atmen" wir einen ganz anderen Geist: er ist einer, der den Logos, das Bewußtsein nicht fürchtet; deswegen nicht, weil er sich darum nicht kümmert. Das Kümmern um das Bewußtsein, bei Frankl die Sorge um die Reflexion, ist für den Geist nicht nur ein Zeit-Vergeuden, sondern vor allem ein Einbüßen an Freiheit, der Freiheit nämlich des Geistes für sein eigenes Werk, welches heißt: die Selbsterfüllung. Bei dieser Auffassung des Geistes "transzendiert" der Mensch sich selbst; er gewinnt eine Freiheit, die unendlich "freier" ist als die Freiheit des Selbstbewußtseins. Transzendenz heißt: Sein in der Weise eines Überstiegs, d.h. Sein nicht in sich selbst und bei sich selbst bleibend, sondern über sich selbst hinaus bei Anderem. Der formelle Begriff von Transzendenz vollzieht sich im Gewissen: Sich-selbst gewiß sein, d.i. Sein wie ein Geist, ist reine Transzendenz, reine Offenheit zum Anderen, sodaß das Selbst draußen, außer sich ist, es beruht nicht auf sich selbst, sondern auf dem Anderen. Und - weil das Selbst auf dem Anderen gründet - ver-

steht es sich nicht aus sich selbst, sondern aus dem Anderen. Unter Selbsttranszendenz menschlicher Existenz, schreibt Frankl, "verstehe ich den grundlegenden anthropologischen Tatbestand, daß Menschsein immer über sich selbst hinaus auf etwas verweist, das nicht wieder es selbst ist, - auf etwas oder auf jemanden: auf einen Sinn, den da ein Mensch erfüllt, oder auf mitmenschliches Sein, dem er da begegnet. Und nur in dem Maße, in dem der Mensch solcherart sich selbst transzendiert, verwirklicht er auch sich selbst: im Dienst an einer Sache - oder in der Liebe zu einer anderen Person! Mit anderen Worten: 'ganz Mensch' ist der Mensch eigentlich nur dort, wo er ganz aufgeht in einer Sache, ganz hingegeben ist an eine andere Person. Und 'ganz er selbst' wird er, wo er sich selbst übersieht und vergißt." (Frankl 1985, 160)

Transzendenz, Freiheit, Grund sind korrelative Begriffe: man transzendiert zum Grund, um einen Grund zu haben; und je mehr ein Wesen transzendierend ist, desto freier und gegründeter ist es. Meines Erachtens sind Transzendenz, Freiheit und Grund "im Sinne Heideggers" das Zurück zum Urgrund des Lebens, zu unseren Wurzeln, die uns die Kraft, den Mut zum Weiterleben, zum Wiederanfang, zum Neuen geben. Frankl redet auch von diesem Urgrund in seiner Lehre vom unbewußten Gott oder geistigen Unbewußten. Der menschliche Geist wurzelt in diesem Urgrund; so gewinnt er seine ursprüngliche Freiheit; als "menschlich" aber steht der Geist jeden Tag, als ob es der erste Tag im Leben wäre, vor seiner eigenen Aufgabe: nämlich, in freier Verantwortung, an einen Sinn, eine Sache, eine Person hingegeben, das Leben wie ein Mensch frei zu gestalten.

Die Komplementarität von Frankl und Heidegger

Die Transzendenz im Sinne Heideggers bringt die Analytik des Daseins - und die psychotherapeutischen Lehren, die dem Denken Heideggers folgen - an die Freudsche Psychoanalyse und andere tiefen-

psychologischen Richtungen heran. Die Franklsche Transzendenz hingegen ermöglicht die Ausbildung - wie Frankl es wollte - einer Psychologie der Höhe. Lassen wir die Bezeichnung Existenzanalyse mehr für eine Psychologie Heideggerscher Prägung und Logotherapie mehr für eine Franklscher Prägung zurück, dann stehen wir hier vor *zwei Tendenzen* innerhalb ein und derselben anthropologischen Konzeption der Psychotherapie der Gegenwart. Beide Tendenzen können und müssen sich insofern *komplementieren*, als beide - indem sie dem eigenen Anliegen gerecht werden - eine je mutige Antwort der Wissenschaft belegen: auf "andere" Gründe nämlich zu achten, als die Gründe des sich selbst bewußt gewordenen Logos. Durch die Gründe der Vernunft, d.h. durch sich selbst, rechtfertigt die Vernunft sich selbst. Achtet die Vernunft aber auf andere Gründe - dazu muß jedes subjektzentrierte Denken überwunden werden - dann rechtfertigt sie das Andere und nicht sie selbst. Wenn das Andere im Zentrum liegt, haben wir es nicht mit der Freiheit, sondern mit der Verantwortlichkeit zu tun, oder besser: mit der höchsten Form der Freiheit - der Freiheit zur Verantwortlichkeit. Bei Heideggers Zurück spüren wir ein gewisses Nein. Der Franklsche Imperativ lautet: nach oben! Trotzdem Ja zum Leben sagen! Sicherlich war dieses Ja bei Frankl kein bloßes Wort, sondern die Behauptung, die Anerkennung des Lebens, die ein Mensch im Moment zu äußern vermag, wenn er extrem leidet. Heidegger hatte diese Erfahrung nicht.

Das Über-sich-hinaus-Sein

Nun, das Anliegen und die Verantwortlichkeit eines Therapeuten ist nicht die eines Philosophen, obwohl alle Unterschiede zwischen beiden verschwinden, sobald wir das Gemeinsame der Psychotherapie und Philosophie gewahrt werden: nämlich die Heilung des Menschen. Bezeichnen wir den Menschen als ein psychophysisches Wesen, dessen letzter und höchster Grad der ontobzw. phylogentischen Entwicklung im Bewußtsein liegt (so wird der Mensch nämlich bei Freud, Adler, Marx und

vielen anderen Vertretern der naturwissenschaftlichen Anthropologie verstanden), dann ist die Heilung des Menschen nur möglich, wenn der kategorische Imperativ erfüllt wird: Mehr als nur Mensch Sein! Dieser Imperativ gilt für Heidegger ebenso wie für Frankl. Gegen die Selbstbehauptung des Nur-Menschen - des animal rationale - äußerte sich Heidegger entschieden im "Brief über den Humanismus". Der Nur-Mensch ist der Mensch "so wie er ist", aber nicht "wie er sein soll". Frankl erinnerte an dieses Wort von Goethe - "das man vielleicht als die oberste Maxime jedweder Psychotherapie hinstellen könnte": "Wenn wir die Menschen nehmen, wie sie sind, so machen wir sie schlechter. Wenn wir sie behandeln, als wären sie, was sie sein sollten, so bringen wir sie dahin, wohin sie zu bringen sind." (Frankl 1985, 15). Dieses Wort Goethes ist wieder eine Paraphrase von dem, was Aristoteles im X. Buch der Nikomachischen Ethik sagt, das vom rein geistigen oder noetischen Leben handelt: "Der Nous ist göttlich im Verhältnis zum Menschen. Dann ist das noetische Leben göttlich im Vergleich zum menschlichen Leben. Deswegen bedarf er nicht der Ermahnungen: 'Als Mensch hab menschliche Gedanken', auch nicht 'als Sterblicher denk Sterbliches', sondern er will nach Möglichkeit Unsterblichkeit betreiben und alles an ein Leben setzen, das dem besten Teil an ihm gemäß ist." (Aristoteles 1956, 282).

Das Mehr als Nur-Mensch-Sein hat bei Frankl den Charakter eines Imperativs mit moralischer, pädagogischer und therapeutischer Relevanz. Die Logotherapie Frankls zeichnet die Überzeugung aus - meines Erachtens liegt hier das Spezifikum dieser psychotherapeutischen Konzeption -, daß dann, wenn ein Mensch sich selbst vergißt, wenn er Distanz zu sich selbst nimmt, dann kann er sich von der Klausur seines sich teils bewußt gewordenen, teils noch unbewußten (bloß psychophysischen Lebens) befreien. Wenn er einfach aufhört, über sich selbst zu reflektieren, sich um sich selbst zu kümmern; wenn er keine Zeit und keine Kraft in Anspruch nimmt für

den sterilen Kampf zwischen den Geboten der Vernunft und jenen der Lust (entfacht sich dieser Kampf, zeigt sich schon das neurotische Leben). Diese Befreiung gibt ihm die Freiheit für die Gestaltung seines persönlichen Lebens, des Lebens einer verantwortenden Person. Die verantwortende Person bindet sich an einen Sinn, für welchen sie sich frei entschieden hat. Dieser Sinn ist das, was im persönlichen Leben stattfinden soll, trotz aller Widrigkeiten, trotz aller Bedingungen, die das private

Wollen rechtfertigen, d.i. den Egoismus befriedigen.

Für die Franklsche Logotherapie liegt der Anfang des Heilungsweges in einem Sprung, einem Über sich selbst hinaus - zu Anderen. Es handelt sich um eine Wende, eine Umkehrung: von einem nur rationalisierten und rationalisierenden Leben zum wahren, menschlichen, dem eigenen Gewissen treuen Leben hin. Auf so ein geheiligt-leben kann der Tod nicht beißen.

Literatur:

- Aristoteles (1956): Nikomachische Ethik. Übers. Von P. Gohlke, Paderborn.
 Frankl, V.E. (1985): Ärztliche Seelsorge. Fischer.
 Heidegger, M. (1957): Sein und Zeit. Max Niemeyer, Tübingen.
 Heidegger, M. (1987): Zollikoner Seminare. Herausg. M. Boss, Klostermann, Frankfurt.

Anschrift des Verfassers:
 Prof. Dr. Nolberto A. Espinosa
 Martinez de Rosas 44
 5500 Mendoza
 Argentinien

Leserbrief

Leserbrief zur Buchbesprechung von Silvia Längle (Existenzanalyse 1/98, S. 47)

„Die Kunst der Hypnose“

von Elfe Hofer

Als ausgebildete Therapeutin für klinische Hypnose möchte ich Deine Frage, „ob alles so einfach geht“, aufgreifen. Kurz gesagt: Nein, denn gerade das Unbewußte sorgt intuitiv optimal für Dich. Das heißt, Therapeut wie Klient sind herausgefordert, sich auf das, was ist, einzulassen. Kontrolle aufzugeben verlangt bekanntlich Vertrauen und Mut. Bei unpassenden Suggestionen deutet das Unbewußte um oder bricht die Trance ab. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, daß der Mensch potentiell gesund und funktionsfähig auf die

Welt kommt, daß aber verschiedene Lebenserfahrungen, förderliche wie hinderliche, im Laufe eines Lebens allerhand Geröll und Copings auf dem Weg von dem gesunden Kern zur aktuellen Situation anhäufen. Das Gespräch auf der bewußten Ebene braucht nun viel länger, durch das Geröll einen Weg zu finden, als der direkte Zugang zum Unbewußten. In der Trance werden andere Bewußtseins-ebenen aktiviert, die wesentlich schneller den passenden Weg finden. Dies ist nondirektiv, sodaß das Lebendige er-

scheinen kann - phänomenologisch erschaut werden kann, nicht gedacht oder konstruiert. Aber wie auch Condrau im selbigen Heft schreibt, eine Psychotherapie kann nur das zutage fördern, was da ist. Auch in der Hypnotherapie braucht jeder Klient seine Zeit des Wachsens. Versucht der Therapeut den Klienten einen schnellen Erfolg aufzuzwingen, so wehrt sich das Unbewußte in der nondirektiven Hypnose. Zum Glück ist der Therapeut mit keiner Methode allmächtig!

Anschrift der Verfasserin:
 Dr. Elfe Hofer
 Klinische Psychologin
 Psychotherapeutin
 Herzog-Sigmund-Straße 7
 6176 Völs

Antwort auf den Leserbrief von Elfe Hofer

von Silvia Längle

Es ist erfreulich, wenn Reaktionen aus der Leserschaft bei der Redaktion ein treffen.

Selbstverständlich stimme ich mit der Briefschreiberin überein, was die Sinnhaftigkeit und Wirksamkeit von

Hypnose oder anderen Tranceverfahren betrifft, da ich selbst sie sehr schätze und nur insofern überhaupt zu diesem Buch griff.

In der fraglichen Buchbesprechung zu „Die Kunst der Hypnose“

von H. Eberwein u. G. Schütz, habe ich als Rezensentin die sehr vereinfachte und in meinen Augen auch verfälschende Darstellung der therapeutischen Hypnose hinterfragt und zusammengefaßt in dem Schlußsatz: „Ob alles so einfach geht“. Und die Antwort von Elfe Hofer scheint mir dies zu bestätigen, meint sie doch: Nein. Also: So einfach geht es nun doch nicht.

Psychotherapeutengesetz in Deutschland

Ab 1.1.1999 tritt in Deutschland das Psychotherapeutengesetz (PTG) in Kraft. Dieses Gesetz soll die Qualität der psychotherapeutischen Versorgung in Deutschland sicherstellen. Es regelt den Zugang zum Beruf des Psychotherapeuten und klärt den Titelschutz. So sehr einerseits ein hoher qualitativer Standard hinsichtlich psychotherapeutischer Ausbildung begrüßenswert ist und andererseits der Titel des „Psychotherapeuten“ vor dem Hintergrund dieses Standards eine ebenfalls begrüßenswerte Eindeutigkeit erfährt, so bleibt das Gesetz trotzdem hinter seinen Möglichkeiten zurück, die im Zuge der Gesetzgebung hätten aufgegriffen und geklärt werden können.

Ab 1.1.1999 darf die Bezeichnung „Psychotherapeut“ oder „Psychotherapeutin“ nur noch von Ärzten, Psychologischen Psychotherapeuten oder Kinder- und Jugendpsychotherapeuten geführt werden. Alle anderen Berufsgruppen sind von dem Recht, diesen Titel zu führen, ausgeschlossen. Dies gilt insbesondere für diejenigen Psychotherapeuten, die bislang auf der Grundlage der (eingeschränkten) Zulassung nach dem Heilpraktikergesetz (HPG) diesen Titel führen durften. Dies dürfen sie ab 1.1.1999 nicht mehr tun. Für diese Berufsgruppe werden Bezeichnungen wie „Heilpraktiker für Psychotherapie“ o.ä. diskutiert. Es herrscht derzeit noch keine endgültige Begriffsklarheit.

Damit ist ab dem 1.1.1999 folgendes eindeutig klar: Wer zukünftig den Beruf und Titel des Psychotherapeuten erwerben möchte, muß Arzt, Psychologe oder Pädagoge sein, wobei der Pädagoge sich nur zum Kinder- und Jugendpsychotherapeuten qualifizieren kann. Nur auf diesem Weg wird man in Deutschland eine berufsrechtliche (Approbation) und eine sozialrechtliche (Kassen-)Zulassung erhalten können.

Darüber hinaus bleibt aber folgendes bestehen: Wer die Ermächtigung, heilkundlich tätig zu sein, nach dem HPG besitzt oder künftig erwirbt, behält nach wie vor die juristische Vor-

aussetzung, heilkundlich - auch im Bereich der Psychotherapie - tätig sein zu dürfen. Er erhält jedoch keine Approbation und keine Kassenzulassung. Deshalb darf er den Titel des Psychotherapeuten nicht führen. Nach mir vorliegenden Informationen haben einzelne Bundesländer das Bestreben, nach Inkrafttreten des Psychotherapeutengesetzes (PTG) die bislang noch mögliche eingeschränkte Zulassung für Psychotherapie nach dem HPG abzuschaffen, somit Psychotherapie als Heilkunde nur im Kontext der Gesamtpflichtprüfung für den Heilpraktiker zu erlauben. Ohne juristische Berechtigung, heilkundlich tätig sein zu dürfen, darf in Deutschland keine Psychotherapie ausgeübt werden. Das gilt es, für Absolventen der Ausbildung in Existenzanalyse im Raum Deutschland zu berücksichtigen! Das heißt: Wer in Deutschland jetzt oder künftig psychotherapeutisch tätig sein möchte, muß einerseits eine psychotherapeutische Ausbildung absolviert haben und andererseits die juristische Grundlage für die Ausübung von Heilkunde besitzen, denn bei der Anwendung von Psychotherapie handelt es sich immer um die „Feststellung, Heilung oder Linderung von Störungen mit Krankheitswert“ (PTG), während bspw. Beratung, obwohl sie auch psychologisches Wissen einsetzt, hierunter nicht fällt. Sie hat

„die Aufarbeitung und Überwindung sozialer Konflikte oder sonstige Zwecke außerhalb der Heilkunde zum Gegenstand“ (PTG). Diesen letztgenannten Schwerpunkt hat die in Deutschland vornehmlich angebotene Ausbildung in Logotherapie und existenzanalytischer Beratung im Blickpunkt.

Ärgerlich ist, daß mit dem neuen PTG alle interdisziplinären und akademischen Psychotherapeuten ausgegrenzt werden, nur weil sie nicht Ärzte oder Psychologen sind. Es ist nicht einzusehen, warum ein anderes human- oder geisteswissenschaftliches Studium nicht ebenfalls eine Voraussetzung bilden kann für eine geregelte psychotherapeutische Qualifizierung. Hier scheint es vielmehr um die Wahrung von Pfründen und um Macht zu gehen. Mit dem neuen Gesetz werden außerdem noch solche Psychotherapeuten ausgeklammert, die nicht in einem Richtlinienverfahren ausgebildet sind. Dazu zählen lediglich Psychoanalyse, Verhaltenstherapie oder tiefenpsychologisch fundierte Therapie (Adler, Jung). Dies ist insofern absurd, wenn man bedenkt, daß bis heute in der Psychotherapie sowohl ambulant als auch stationär maßgeblich ebenfalls mit humanistischen Verfahren gearbeitet wird.

Trotzdem sieht alles nicht nur negativ aus. In der derzeitigen Situation scheinen Möglichkeiten zu liegen, die wir für die Existenzanalyse von der GLE her nutzen können:

1. *Es besteht die Möglichkeit für psychotherapeutische Schulen und Methoden, sich als Richtlinienverfahren anerkennen zu lassen. Hierzu muß ein Antragsverfahren durchlaufen werden. Die GLE eruiert gerade die Möglichkeiten, diesen Antrag zu stellen. Dabei kommt sicher zugute, daß Existenzanalyse in Österreich bereits staatlich und in der Schweiz kantonal anerkannt ist. Die entsprechenden Kontakte sind aufgenommen. Sollte eine Chance bestehen, werden wir sie in jedem Falle ergreifen.*

2. *Im Zuge der Umsetzung des neuen PTG gelten Übergangsbestimmungen. Dies kann für einige Kolle-*

ginnen und Kollegen in Deutschland von großem Interesse sein. Der Sachverhalt ist zu komplex, um ihn hier darstellen zu können. Ich habe in den vergangenen Wochen einige verbandspolitische Sitzungen besucht und biete an, für telefonische Rückfragen zur Verfügung zu stehen.

Im Überblick hierzu folgendes:

Wer bisher als Psychotherapeut gearbeitet hat und eine akademische Qualifizierung besitzt, sollte sowohl einen *Antrag auf Approbation* im jeweilig zuständigen Bundesland als auch einen *Antrag auf sozialrechtliche Anerkennung* stellen. Dies muß unbedingt bis zum **31.12.1998** geschehen sein, danach gilt die Regelung des neuen Gesetzes. Wer vorher seine Anträge stellt, kommt ggf. in eine Übergangsregelung. Das heißt: Der Gesetzgeber hat mit dem neuen Gesetz einen neuen Beruf geschaffen, was sein gutes Recht ist. Er muß nun gleichzeitig dafür Sorge tragen, wie Personen berücksichtigt werden, die bislang in diesem Berufsfeld als Haupteinnahmequelle tätig sind. Für sie gibt es Übergangsbestimmungen, die dem Betroffenen die Möglichkeit geben, dem Gesetz gleichgestellt zu werden. Wer also nicht Arzt oder Psychologe ist, jedoch einen anderen akademischen Abschluß hat, sollte einen entsprechenden Antrag stellen, weil ihm u.U. der Status eines Psychologischen Psychotherapeuten zugesprochen werden könnte. Hierzu haben sich in Deutschland schulenübergreifend interdisziplinäre Psychotherapeuten zusammengeschlossen zu einer „Interessengemeinschaft Klagen“ gegen das PTG in seiner jetzigen Form. Ich selbst bin für die GLE Mitglied der IG Klagen. Diese IG Klagen überlegt, mindestens zwei Musterprozesse zu führen, ggf. soll die Klage dann erweitert werden zu einer Verfassungsklage. Wer nun einen Antrag auf Approbation gestellt hat, eine zu erwartende Ablehnung erhält und hiergegen Widerspruch einlegt, hat nun ggf. eine Möglichkeit, an den Ergebnissen dieser Musterprozesse zu partizipieren. Ob es sich lohnt, diesen Antrag auf Approbation zu stellen, kann man von dem Rechtsanwalt Herrn

Christof Stock (Tel.: 0241/474700) prüfen lassen, der sich auf diese Frage spezialisiert hat und sowohl für die IG Klagen als auch für den Berufsverband akademisch tätiger Psychotherapeuten (BAPt) e.V. tätig ist.

3. Da das Gesetz *Pädagogen den Beruf des Kinder- und Jugendpsychotherapeuten ermöglicht*, kann ein diesbezüglicher Antrag auf Approbation und ein Antrag auf Kassenzulassung bis zum 31.12.1998 gestellt werden, um in die Übergangsbestimmungen hineinzukommen. Dies werden viele Psychotherapeuten tun, die bislang nur mit Erwachsenen gearbeitet haben, um eine Approbation zu erhalten. Auch hierzu erteilt Herr Stock Auskünfte.

4. Offen ist außerdem, wie mit einem *Psychotherapie-Titel umgegangen wird, der im Ausland erworben wurde*, also bspw. die Eintragung in die österreichische Psychotherapeutenliste nach Abschluß der Ausbildung in Existenzanalyse. Uns liegen hierzu in der GLE von verschiedenen übergeordneten Stellen sich widersprechende Informationen vor. Bisher gilt wohl Länderrecht vor EU-Recht, aber langfristig wird es auch hier eine Klärung geben müssen. Ob diesbezüglich eine Klage angestrengt werden sollte, ob sie Aussicht auf Erfolg hat, wie teuer sie käme und wie relevant dies dann für die GLE ist, wird derzeit ebenfalls eruiert.

Christoph Kolbe

Gesamtvertrag - dieses Jahr sollte es sich entscheiden!

Wie wird die Zukunft der Kassenverträge für Psychotherapie in Österreich aussehen?

Überblick über die bisherige Geschichte der Verhandlung zwischen dem ÖBVP und dem Hauptverband der Sozialversicherungen. (Ein Bericht des „kleinen Verhandlungsteams“)

Grundlagen und Fakten:

- Laut 50. ASVG Novelle 1991 basieren die Bemühungen um einen Gesamtvertrag auf einem Rechtsanspruch der Patienten.
- Verhandlungen sind mit der Landesvertretung zu führen - andernfalls handelt es sich nur um Einzelverträge.
- Krankenkassen können Zusatzkriterien verlangen.

1993:

- Erster Vertrag wurde ausgehandelt (ohne jede Zusatzkriterien):
- Vertragsnehmer müssen 25 Stunden pro Woche anbieten.
 - Verbindliches Diagnoseschema: ICD 9

Aufgrund des von der Kassa gebotenen Stundensatzes von öS 550,- waren statt 550 nur 170 KollegInnen bereit, einen Vertrag zu nehmen. (Für die Kassen wäre somit die „Flächendeckung nicht gegeben gewesen.) Die BUKO war damals ebenfalls gegen diesen Vertrag.

Innerhalb der nächsten Jahre erwirtschafteten die Kassen ein Defizit. Die Kassa fordere nun in der nächsten Verhandlungsphase Zusatzkriterien. Aus unserer Sicht deshalb, um die Anzahl der WahlpsychotherapeutInnen einzuschränken und somit Kosten zu sparen (wurde allerdings nie offiziell argumentiert). In dieser Zeit gestalteten sich die Verhandlungen schwierig und zäh. **Zusätzlich versuchte der Hauptverband der Sozialver-**

sicherungsträger (HVST) eine Methodenbeschränkung auf zwei Methoden zu fordern.

1996:

Es folgte ein einvernehmlicher Verhandlungsabbruch im Juni 1996: die Bedingungen des HVST waren unannehmbar, die ökonomische Frage, die offenbar dahinter steht, nie vom HVST offen ins Gespräch gebracht.

1997:

Im Frühjahr 1997 bilanzieren die Kassen wieder positiv, der ÖBVP versucht wieder eine Annäherung in Form von Vorgesprächen. Der HVST beharrt auf den Zusatzkriterien (Krankenhaus-erfahrungen), rückt aber ab von der Forderung der Methodenbeschränkung.

Im Herbst 1997 finden weitere Vorgespräche zur Auslotung der Forderungen des HVST statt. Der HVST fordert nach wie vor Zusatzkriterien im Sinne von Erfahrungsnachweisen.

Diese sind in drei Varianten möglich:

- 1 Jahr vollberuflicher Tätigkeit in einem psychiatrischen Krankenhaus
- stationär oder ambulant

oder

- 1/2 Jahr vollberufliche Krankenhaus-erfahrung und 500 Stunden psychotherapeutische Krankenbehandlung nach Eintragung, in den Diagnosegruppen „Organische und nichtorganische Psychosen und Suchterkrankungen“ in laufender Kooperation mit niedergelassenen ÄrztInnen oder medizinischen Institutionen.

oder

- 1000 Stunden psychotherapeutischer Krankenbehandlung nach Eintragung, in den Diagnosegruppen „Organische und nichtorganische Psychosen und Suchterkrankungen“ (450 Std.) sowie „erhebliche neurotische bzw. psychosomatische Störungen“ (550 Std.) in laufender Kooperation mit niedergelassenen ÄrztInnen oder medizinischen Institutionen im Laufe der letzten drei Jahre, 2 Monate vollberufliche Begleitung der Tätigkeit eines/r

FachärztIn für Psychiatrie im Rahmen einer psychiatrischen Abteilung oder einer niedergelassenen psychiatrischen Praxis, 14 Tage (ganz-tägig) psychiatrischer Theoriekurs bzw. Seminar zur Behandlung von besonders schweren Erkrankungen.

1998:

Jänner 1998 tagt das Große Kassenteam, kommt überein, daß diese Forderungen unannehmbar sind und beschließt einstimmig einen Gegenvorschlag, der hier noch nicht veröffentlicht werden kann, da er noch nicht mit den Kassen diskutiert wurde. Ziel ist: Jedem/r Psychotherapeuten/in sollte es möglich sein, einen Vertrag nehmen zu können, wenn sie/er es möchte.

Die häufigsten Fragen der KollegInnen:

Im folgenden möchten wir die von KollegInnen häufigst gestellten Fragen behandeln:

Ist der oben genannte Vorschlag des HVST (drei Varianten Erfahrungsnachweis) ein Verhandlungsergebnis?

NEIN!!

Es ist die Position des HVST, Bedingungen, die erst verhandelt werden müssen.

Warum beschäftigen wir uns überhaupt mit Kompromißvorschlägen und bleiben nicht hart?

Der HVST kann jederzeit Qualitätskriterien als Bedingung nennen - das ist eine Tatsache. Die „harte Linie“ brachte zwei Jahre lang „Pattstellung“ und somit kein Ergebnis. Wir respektieren grundsätzlich den Wunsch des HVST nach Qualität, wir sind allerdings auch kein „Lehrberuf“ der Psychiatrie - so wie es in der Position des HVST vorgeschlagen ist. Trotzdem brauchen wir einen Verhandlungsspielraum und trotzdem wird das Ergebnis einen Kompromiß bedeuten, der unseren Idealvorstellungen nicht entsprechen wird. Ziel für das Verhandlungsteam ist: alle PsychotherapeutInnen des

ÖBVP müssen die Möglichkeit haben, einen Vertrag abschließen zu können, wenn sie es möchten.

Warum verhandeln wir nicht eine Zuschußerhöhung statt eines Vertrages?

Die Frage einer Zuschußerhöhung war im Gespräch mit dem HVST (von öS 300,- auf öS 400,- Schilling).

Der HVST stimmte nicht zu, da erstens damit eine flächendeckende Versorgung (also der gesetzliche Auftrag) nicht erfüllt wäre, zweitens würde dies aus seiner Sicht nur eine Einkommenserhöhung der PsychotherapeutInnen bedeuten. Diese Frage ist also vom Tisch!

Was passiert, wenn wir keinen Gesamtvertrag nehmen und von den Kassen unabhängig bleiben?

Ist dies der Fall, haben wir uns nicht als gesamtvertragswillig gezeigt, und die Kasse kann guten Gewissens ihren Gesetzesauftrag anderweitig erfüllen: die Kassen schließen Einzelverträge mit ambulanten Einrichtungen zu Billigstpreisen und zu ihren Bedingungen ab (vgl. Modelle in einzelnen Bundesländern). Sobald dann die „Flächendeckung“ gegeben ist, besteht auch keine Notwendigkeit mehr für die momentane Zuschußregelung.

Was will der HVST wirklich?

Dies wird in den nächsten Gesprächen herauszufinden sein.

Die Befürchtungen des HVST sind sicherlich eher ökonomischer als qualitativer Natur. Sie fürchten ein „Heer“ von WahlpsychotherapeutInnen, deren PatientInnen alle über die Kasse abrechnen werden und somit eine Kostenexplosion verursachen könnten.

Tatsache ist, daß 600 Millionen Schilling nach der 50. ASVG-Novelle für psychotherapeutische Leistungen vom HVST veranschlagt wurden. Dies würde unseren Berechnungen nach etwa den Kosten entsprechen, die bei einem Gesamtvertrag anfallen würden.

Im Jahre 1995 haben die Kassen für psychotherapeutische Leistungen etwa 280 Millionen Schilling ausgege-

ben (ÖBIG Studie) - das heißt, es wäre ein gehöriger „Polster“ noch drinnen.

(Zum Vergleich: die Kosten für die Psychopharmaka für die Kassa belaufen sich auf eine Milliarde Schilling!!)

Gibt es einen Zeitrahmen?

Aufgrund verschiedener Informationen sind wir der Ansicht, daß noch in diesem Jahr eine Entscheidung getroffen werden sollte.

Wer bestimmt über den Vertragsabschluß? Sind „Alleingänge“ des Verhandlungsteams möglich?

Letzte Instanz, die über einen Vertragsabschluß bestimmt ist die Bundeskonferenz des ÖBVP (BUKO). Die Abstimmung der BUKO-Delegierten mit 2/3 Mehrheit ist ausschlaggebend für oder gegen einen Kassenvertrag.

Kontrolle über den Fortgang und Inhalt der Verhandlungen des „Kleinen Kassenteams“ (jenes Team, das tatsächlich und unmittelbar mit dem HVST verhandelt) hat das „Große Kassenteam“, dessen Mitglieder von der BUKO gewählt wurden.

Alleingänge des Verhandlungsteams sind somit nicht möglich.

Haben wir denn keinen juristischen Berater?

Im neuen Kassenteam haben wir die Möglichkeit Herrn Univ.-Prof.Dr. Firlei, der sich eingehend mit der rechtlichen Situation der Verhandlungen beschäftigt hat, als juristischen Berater heranzuziehen.

Zur Erinnerung:

1997 führte der ÖBVP eine Fragebogenaktion durch, in der die

Mitglieder bezüglich ihrer Erfahrung befragt wurden. Von 2181 ausgesendeten Fragebögen kamen 848 retour.

Überraschendes Ergebnis:

Insgesamt gab es nur 12 PsychotherapeutInnen, die weniger als 1000 Stunden im ambulanten Bereich haben und weniger als 6 Monate Krankenhauserfahrung, die ganztags durchgehend geleistet wurde.

Wir können sehr selbstbewußt verhandeln und der ohnehin vorhandenen umfangreichen Berufserfahrung der PsychotherapeutInnen sicher sein.

Das kleine Kassenteam:

Dr. Jutta Fiegl

Mag. Gertrud Baumgartner

Edwin Benko

Dr. Alfred Pritz

Dr. Elisabeth Sprinz

Abbildung aus: OÖLP telegramm 9/98 S.5

Tagung zum Anhören - Tagung zum Anhören

Alle Vorträge der Tagung in Thun 1998 zum Thema

AGGRESSION UND GEWALT

sind auf

TONBAND - KASSETTEN

erhältlich.

Wir freuen uns, diesmal das gesamte Tagungs-Vortragsprogramm in *professioneller Aufnahmequalität* anbieten zu können.

Jeder Vortrag zum Preis von **öS 100,-**
Bei Bestellung von mindestens 4 Kassetten **öS 90,-**
Für das komplette Programm (8 Kassetten) **öS 640,-**

Alle Preise inkl. Mwst., zuzüglich Versandkosten

Bestellungen bei:
GLE/Wien

Tagung zum Anhören - Tagung zum Anhören

Zum dritten Mal in Folge fand am 25. September 1998 ein Symposium in Hannover statt. Damit scheint eine gute Tradition begründet zu sein für eine Veranstaltung, deren Grundidee es ist, ein Forum für Begegnung und Austausch zu bieten.

Psychosomatik und Existenzanalyse

Bericht vom Norddeutschen Symposium in Hannover

Der Einladung des Norddeutschen Instituts für Existenzanalyse folgend, ist die Idee zu dieser Veranstaltung im Austausch und gemeinsamen Bemühen der Teilnehmer/innen entfaltet worden. Im diesjährigen Symposium erschien mir die dabei entstandene zweiteilige Form dann auch als sehr lebendige Mischung. Der Raum, sich untereinander kennenzulernen und sich über die Arbeit auszutauschen, ist dabei der eine Schwerpunkt. Hier ist die Grundidee lebendig verwirklicht - ich war in diesem Jahr fasziniert davon, in welchen unterschiedlichen Bereichen und in wie verschiedenen Lebenssituationen die Einzelnen existenzanalytisches Denken und Arbeiten verwirklichen. Die Vielfalt der Begabungen und Ausprägungen zu erleben ist im besten Sinne anregend und horizont-erweiternd. Zusätzlich spannend wird dieser Teil dadurch, daß sowohl „augenblickliche“ als auch „ehemalige“ Teilnehmer/innen der Ausbildungsgruppen in Hannover und Münster anwesend sind. Es werden dabei ganz verschiedene, auch vom Ausbildungsstand beeinflusste Blickwinkel für existenzanalytische Inhalte spürbar, die den jeweils Eigenen bereichern.

Der zweite Schwerpunkt des Symposiums besteht in der Auseinandersetzung mit einem Thema. In diesem Jahr lautete es „Psychosomatik und Existenzanalyse“. Dazu war als Referent Dr. Hans-Martin Rothe eingeladen worden. Dr. Rothe ist Oberarzt an einer Fachklinik für psychosomatische Erkrankungen und zudem Psychotherapeut und Existenzanalytiker. Er lud uns in einem Vortrag zum Nachdenken über „Die Weisheit des Körpers“ ein. Ob es so

etwas wie eine „Weisheit des Körpers“ gebe, wo sie eventuell Grenzen habe und wie eine solche Vorstellung trotz der „Trotzmacht des Geistes“ vielleicht doch zu den neueren Entwicklungen im Gedankengut der Existenzanalyse passen könnte, waren Überlegungen, in die er uns mitnahm. Mir erschien das nicht nur vom Inhalt her anregend, sondern vor allem um des geduldigen genauen Hinschauens willen, von dem die Art des Vortrags geprägt war. Gerade auch hierin wurde sichtbar, daß existenz-

analytische Erkenntnisse für Psychosomatik interessante Gesprächsansätze bieten könnten.

Die Anregungen, die der Vortrag geboten hatte, konnten am nächsten Vormittag noch weiter vertieft werden. Auch dies gehört zum gemeinsam entwickelten Konzept, an dem gemeinsamen Nachmittag und Abend eine kurze Fortbildungsveranstaltung anzuschließen. Die meisten Teilnehmer/innen blieben dann auch über Nacht in Hannover und nahmen diese Gelegenheit wahr. Ein besonders schöner Teil des Symposiums ist der gemeinsam verbrachte Abend - beim Essen und in gemütlichem Beisammensein, was dem Austausch auch die ganz persönliche Note ermöglicht. Hier wird besonders spürbar, wie gut es ist, den Kontakt untereinander zu halten und dabei so etwas wie eine Beheimatung im Hintergrund des gemeinsamen Anliegens zu finden.

Undine Zeunert

Kammer - ja oder nein

Verein oder Körperschaft öffentlichen Rechts für PsychotherapeutInnen?

Um berufspolitische Interessen zu wahren und Bürgerrechte durchzusetzen, entstand in Österreich 1848 die erste Kammer der Anwälte. Im Laufe der letzten 100 Jahre wurden Körperschaften öffentlichen Rechts für Steuerberater, Architekten, Ärzte, Studenten (Österr. Hochschülerschaft) Hebammen etc. gegründet. Auch im ÖBVP denkt man schon länger über die Vor- und Nachteile einer Kammer für PsychotherapeutInnen als Standesvertretung nach.

Ein Verein (gegenwärtige Rechtsform des ÖBVP) ist die weniger verbindliche und möglicherweise flexiblere Organisationsform. Die Kammer ent-

spricht dem österreichischen Selbstverwaltungssystem der Standesvertretungen besser - Übertragung von staatlichen Aufgaben in Selbstverwaltung (z.B. Führung der PsychotherapeutInnenliste), eigenes Disziplinarrecht. Die Kammer verfügt über feste Mitspracherechte und ist in Verhandlungen ein Gesprächspartner mit mehr politischem Gewicht als ein Verein.

Weiters strebt der Berufsverband österreichischer Psychologinnen und Psychologen (BÖP) eine Kammer für Psychologinnen und Psychologen an, u.a. ebenfalls, um sich die Möglichkeit des „Opting out“ - d.h. eine andere

Pensionsversicherungsform zu wählen, als die derzeit bestehende Pflichtversicherung lt. GSVG (Sozialversicherung der gewerblichen Wirtschaft) - zu sichern. Die Bundeskonferenz des ÖBVP in ihrer Verantwortung für die PsychotherapeutInnen hat daher am 10. 10. 1998 beschlossen, diese Problemstellung mit allen Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten zu diskutieren, um in dieser substantiellen Frage eine demokratische Willensbildung herbeizuführen. Die Bundeskonferenz, in der alle Ausbildungsvereine und alle Landesverbände vertreten sind, hat beschlossen, alle PsychotherapeutInnen zu Informationsveranstaltungen der Landesverbände zum Thema „Kammer - ja oder nein“ einzuladen. Auf diesen Landesversammlungen (Mitte Oktober bis Mitte November) werden Unterlagen und Informationsbroschüren zur Verfügung stehen. Ein Stimmungsbild über Ablehnung oder Zustimmung einer Kammer soll dabei erhoben werden.

Mit 6. 11. 1998 wird eine schriftliche Umfrage/Abstimmung unter den ÖBVP-Mitgliedern durchgeführt, die auch die Meinung zu den Gestaltungsprinzipien der Kammer erfassen wird (Modelle). Rückschlüsse dafür ist der 18. 11. 1998 (Poststempel). Die

Fragebögen werden unter Aufsicht von der Bundeskonferenz gewählten Kommission (Dr. Elisabeth Sprinz, SLP; Dr. Gerald Binter, WLP; Dr. Evaria Maria Kremsner, TLP) ausgewertet. Erteilen die Mitglieder dem ÖBVP den Auftrag, in Richtung Kammergründung weiterzuarbeiten (positives Abstimmungsergebnis), werden Gespräche mit dem Gesundheitsministerium geführt, um ein definitives Kammermodell entsprechend den Abstimmungstendenzen zu erarbeiten.

Aus:
Psychotherapie News, Seite 2

Rumänische GLE

Mit dem 10. Kurs für Existenzanalyse und Logotherapie beendet die erste Rumänische Gruppe ihre Ausbildung in existentieller Psychotherapie. Zwanzig Teilnehmer haben nun die theoretische und praktische Ausbildung abgeschlossen. Weiter geht es mit den noch anstehenden Einzel- und Gruppenselbsterfahrungen, wie auch der Vorbereitung der Diplomarbeit.

Bei der Jahressitzung der SAEL wurden zur Entlastung des Vorstandes folgende zwei wissenschaftliche Sekretärinnen gewählt: Dr. Sorina Muntean und Dr. Maria Bucur. Ihnen obliegt die Gestaltung eines Bulletins nach dem Wiener Modell mit den Weiterentwick-

lungen der Existenzanalyse und Übersetzungen aus dem Schrifttum sowie die Repräsentanz der Existenzanalyse in der Rumänischen Gesellschaft für Psychotherapie.

Zur Ermöglichung effektiverer Arbeitsbedingungen, für die es in den Kliniken keine freiverfügbaren Räume gibt, wird die Anschaffung eigener Räumlichkeiten angestrebt. Hierfür werden zur Zeit mehrere Angebote geprüft, um die nötigen Voraussetzungen sowohl für therapeutische als auch für pädagogische Zwecke zu schaffen.

Dr. Wilhelmine Popa

Kontaktadressen der GLE

- Dr. Christian Firus, Bruggerstraße 51, D-78628 Rottweil (Tel.: 0741/14237)
 Günter Funke, Seelingstraße 29, D - 14059 Berlin (Tel.: 030/3226964)
 Dipl. theol. Erich Karp, Meisenweg 11, D - 73035 Göppingen (Tel.: 07161/641 - Klinik am Eichert)
 Dr. Krizo Katinic, Kneza Borne 1, 41000 Zagreb, Kroatien (Tel: 414839)
 Dr. Christoph Kolbe, Borchersstraße 21, D - 30559 Hannover (Tel.: 0511/5179000, Fax: 0511/521371)
 Dr. Milan Kosuta, Sermageoa 17, 41000 Zagreb, Kroatien, (Tel.: 41-239193)
 Univ.-Doz. Dr. Rolf Kühn, Kaiserstraße 37, D-78532 Tuttlingen (Tel.: 07461/77280)
 Dr. Heimo Langinvainio, Riihitie 3 A 1, SF - 00330 Helsinki 33
 Dr. Wilhelmine Popa, Görlitzerweg 1, D - 40880 Ratingen (Tel.: 02102/470818)
 Univ. Prof. Dr. Heinz Rothbucher, Praxis Tel.: 0662/847558, Universität (Tel.: 0662/8844-2800)
 Dr. Inge Schmidt, Pfeifferhofstraße 7, A-5020 Salzburg (Tel.: 0662/822158)
 Univ. Doz. Dr. Mircea Tiberiu, Str. Tarnave No. 2, 1900 Timisoara, Rumänien
 Dr. Beda Wicki, Weststraße 87, CH - 6314 Unterägeri (Tel.: 041/7505270)
 Dr. Walter Winklhofer, Nymphenburgerstraße 139, D - 80636 München (Tel.: 089/181713)
 Stud. Dir. Wasiliki Winklhofer, Schleißheimerstraße 200, D - 80797 München (Tel./Fax: 089/3087471)
 Dr. Christopher Wurm, Sera House, 33 Dequetteville Terrace, Kent Town, SA 5067, Australien (Tel.: ++61-8-83640141, Fax: ++61-8-83313814)
 Institut für Existenzanalyse und Logotherapie Graz, Neutorgasse 50, A - 8010 Graz (Tel.: 0316/815060)
 Gesellschaft f. Existenzanalyse u. Logotherapie in München e.V., Wertherstraße 9, D-80809 München (Tel./Fax: 089/3086253)
 Berliner Institut für Existenzanalyse und Logotherapie, Lietzenburger Straße 39, D - 10789 Berlin (Tel./Fax: 030/2177727)
 Norddeutsches Institut für Existenzanalyse Hannover, Borchersstr. 21, D-30559 Hannover (Tel.: 0511/5179000, Fax: 521371)
 Gesellschaft für Existenzanalyse und Logotherapie, p.A. Mezenerweg 12, CH-3013 Bern (Tel.: 031/3324205)
 SINNAN - Institut für Existenzanalyse und Logotherapie, Weststraße 87, CH-6314 Unterägeri (Tel./Fax: 041/7505270)

MICHAEL TITZE / CHRISTOF T. ESCHENRÖDER

Therapeutischer Humor. Grundlagen und Anwendungen

Frankfurt: Fischer Taschenbuch 1998, 200 Seiten, DM 19.90 / öS145,-

Michael Titze ist seit Jahren bemüht, die "Heilkraft des Humors" (Buchtitel 1985) systematisch für die Psychotherapie und Psychohygiene fruchtbar zu machen. Hier legt er nun sein drittes Buch zum Thema vor, das er gemeinsam mit dem Psychologen und Freud-Kritiker Christof Eschenröder ("Hier irrte Freud" - Piper 1989) verfaßte. Im vorliegenden Werk geht es den Autoren um systematische Fragen und somit um die Grundlegung der Gelotologie als Wissenschaft. Naturgemäß gehen sie daher zuerst den physiologischen Auswirkungen über den Ablauf des Lachens und deren Rückwirkungen auf die körperliche Gesundheit und das seelische Befinden nach. Schon in diesem (von Nicht-Medizinern für Nicht-Mediziner) verfaßten Kapitel wird die heilsame Wirkung des Humors deutlich, wengleich empirische Untersuchungen dazu - wie im gesamten Bereich der Lach- und Humorforschung - äußerst spärlich sind. Etwas schmal und mit großen weißen Flecken in der Landkarte der Forschung fällt das Kapitel über die Entwicklungspsychologie des Lachens und des Humors aus. Das Zusammentragen des bisherigen Wissens wirkt anregend, diesem Aspekt des Menschen mehr Aufmerksamkeit zu widmen.

Im Kapitel über die Theorien des Humors wird deutlich, wie komplex dieses Phänomen ist und aus welcher unterschiedlichen Standorten es betrachtet werden kann: aus physiologischen, ethnologischen, evolutionären, psychologischen, psychodynamischen, soziologischen und philosophischen Positionen. Ein spezifisch personaler Zugang zum Verständnis des Lächelns und Lachens, wie es Frankl herausgearbeitet hat, fehlt leider in der ansonsten umfassenden Aufzählung.

Mit besonderer Sorgfalt ist das Kapitel über den Einsatz des Humors in den unterschiedlichen psychotherapeutischen Richtungen verfaßt. Mit großem Kenntnisreichtum werden elf Psychotherapierichtungen kurz vorgestellt und die Art des Einsatzes von Humor und Lachen beschrieben. Die Logotherapie Frankls, die in der Paradoxon Intention den Humor erstmals methodisch eingesetzt hat, ist mit in dieser Reihe angeführt. Allgemeine Überlegungen zum Hu-

mor und zum Lachen in der Psychotherapie, die die Erkenntnisse und Vorgangsweisen über die Schulenspezifität hinweg zusammenfassen, runden diesen Hauptteil des Buches ab.

Wenig ergiebig ist das Kapitel über Humor in der Medizin, das vom Gastautor G. Kittel verfaßt wurde. Interessante Ausblicke und Anregungen über den Einsatz von Humor geben die Autoren im letzten Teil des Buches, wo sie über seinen Einsatz in der Krankenpflege, bei alten Menschen, in der Heilpädagogik und bei Kindern in der Zahnbehandlung schreiben.

Ein Dilemma der Gelotologie scheint mir die Bezeichnung zu sein. Die Methode arbeitet mit weit mehr Mitteln als nur mit Humor. Der Begriff Humor bezeichnet mehr eine Persönlichkeitseigenschaft und weniger eine Methode, im Gegensatz zu Witz, Arbeiten mit Kontrasten und Paradoxa, Einsetzen von Übertreibungen usw., die im methodischen Lager angesiedelt sind. Die Autoren erwähnen am Beginn des Buches, daß es auch andere Bezeichnungen für das Tätigkeitsfeld gebe, wie "Humorreaktion" oder "Erheiterung". Warum sie den Begriff "therapeutischen Humor" dem der "therapeutischen Erheiterung" vorzogen, wird nicht diskutiert und begründet, was einem solchen Buch aber zustehen würde.

Dieses Buch beschreibt die Mittel und reflektiert die Vorgänge und Wirkung von erheiternden und humorvollen Interventionen in der Psychotherapie; ohne ein Lehrbuch zu sein, vermag es an den Fallbeispielen aber deutlich zu machen, daß der Einsatz des Humors bzw. die Anwendung erheiternder Mittel oft Geistesgegenwart, Klugheit, Erfahrung, diagnostische Sicherheit und vor allem viel Fingerspitzengefühl und Takt verlangt, damit die Mittel nicht zu grob oder gar verletzend und beschämend für die Patienten sind. - Resumé: Den Autoren ist es gelungen, den derzeitigen Stand der Gelotologie in einem ebenso lesenswerten wie praktisch orientierten Buch zusammenzufassen.

Alfried Längle

JEAN-DOMINIQUE BAUBY

Schmetterling und Taucherglocke

Paul Zsolnay Verlag: Wien 1997. (ISBN 3-552-04869-3)

Der 8. Dezember 1995 veränderte das Leben von J.-D. Bauby grundlegend. Der Chefredakteur der Zeitschrift ELLE, 43 Jahre alt, Vater zweier Kinder, erlitt einen Gehirnschlag. Als er aus dem Koma erwachte, vollständig gelähmt, nicht in der Lage auch nur ein Glied zu rühren

oder zu schlucken, unfähig zu sprechen, wurde das Blinken mit einem Auge zur einzigen Möglichkeit, mit seiner Umwelt Kontakt aufzunehmen.

„Die täglichen Sorgen sind ausgelöscht und ersetzt durch die einzige Frage, die zählt: Kann man im Zustand

vollständiger Verstümmelung leben?“ Bauby beantwortet seine Frage in und mit seinem Buch, diktiert allein mit seinem linken Augenlid, Buchstabe für Buchstabe, herausgesucht aus dem ihm immer wieder neu vorgesagten Alphabet.

Bauby erzählt mit Selbstironie und Selbstdistanz Gegenwärtiges und Vergangenes.. So war ihm zugetragen worden, daß über ihn gesagt worden sei, er sei zu „Gemüse“ geworden. Er schreibt dazu: „Wenn ich beweisen wollte,

daß mein intellektuelles Potential weiterhin dem einer Schwarzwurzel überlegen war, konnte ich nur auf mich selbst bauen.“

Bauby starb wenige Tage nach der Veröffentlichung seines Buches im März 1997.

Ein kleines Buch, das die Verwirklichung von „Einstellungswerten“ (Frankl) zu einem Lesevergnügen machen kann.

Ulrich Braun

ROLF KÜHN

Leiblichkeit als Lebendigkeit

Michel Henrys Lebensphänomenologie absoluter Subjektivität als Affektivität

Verlag Karl Alber. Freiburg/München, 1992, 639 Seiten

Dieses Buch ist dem phänomenologischen Denken Michel Henrys - einer der führenden Figuren der Phänomenologie in Frankreich - gewidmet. Kühn beschäftigt sich mit Henry seit geraumer Zeit; von ihm hat er schon drei Werke übersetzt: „Radikale Lebensphänomenologie“ (1992), „Die Barbarei. Eine phänomenologische Kulturkritik“ (1994) und „Ich bin die Wahrheit“ (Philosophie des Christentums) (1997), alle auch bei Verlag Alber erschienen. „Leiblichkeit“ - an der Wiener Universität vorgelegte Habilitationsschrift - ist die erste Darstellung des gesamten Denkens von Henry.

Zum Inhalt

Aus einigen Worten der „Vorbemerkung“ nehmen wir von der Absicht Kenntnis, die den Verfasser zur Thematik des Lebens im Ausgang von der Leiblichkeit geführt hat: es handle sich um „eine Herausforderung, die sich mit der vorhergehenden Untersuchung ‘Deuten als Entwerden’ (1989) gemäß Simone Weil gestellt hatte: zwischen Leben und Wahrheit wählen zu müssen. Diese Alternative, die Simone Weil auf dem Boden einer hermeneutischen Reflexionsphilosophie einseitig zugunsten der ‘Wahrheit’ entschied, enthielt die Aufforderung, auch den anderen Teil - nämlich das ‘Leben’ - angemessen weiterzudenken. Dazu bot sich die Phänomenologie in ihrer radikal-materialen Ausprägung als der geeignetste Weg an“. Freilich, bei diesem Spiel „Leben/Wahrheit“ und der Option von Kühn - zusammen mit Henry - für das „Leben“ zeigt sich eine schwere Problematik an, die alle Denkkräfte eines Philosophen in Anspruch nimmt. Auffallend ist auch ein das Werk eröffnendes Zitat von Husserl, mit dem jener seine „Cartesianische Meditationen“ schließt: „Positive Wissenschaft ist Wissenschaft in der Weltverlorenheit. Man muß erst die Welt durch ‘epoiché’ verlieren, um sie in universalen Selbstbesinnung wiederzugewinnen. ‘Noli foras ire, sagt Augustinus, in te redi, in interiore homine habitat veritas’.“ Hierbei wird auf die Ausrichtung, den Weg klar

hingewiesen, den die philosophische Forschung nehmen muß: die Ausrichtung auf die „Interiorität“, auf die „Subjektivität“ - welche in ihrer höchsten, oder besser, tiefsten (ursprünglichsten) Radikalität erschlossen werden muß - und nicht auf die „Welt“, d.h. auf die „Immanenz“ und nicht auf die „Transzendenz“ bestimmt grundsätzlich die Henry-Kühnsche Konzeption. Es gilt die Frage: Ist die Entscheidung für das „Leben“ und nicht für die „Wahrheit“ auch nicht eine „einseitige“ Entscheidung? Wäre es so, würden wir vor einer „irrationalistischen“ - und als solcher - nicht vertretbaren Position stehen. Nach der Lektüre des ganzen Werkes sahen wir ein, daß es hier nicht um eine Behauptung des „Lebens“ gegen die „Wahrheit“ (den Lógos, die Vernunft) geht, sondern um die Aufdeckung der „radikalen“ Wahrheit, welche die „Wahrheit des Lebens“ bzw. die „Wahrheit“, die das „Leben“ „ist“ und auf dem - wie auf einem lebendigen Grund - jede andere Wahrheit (der Welt Dinge) gründet. Allerdings ist das, was der heilige Augustinus mit diesen berühmten Worten gemeint hat, daß im Inneren des Menschen die Wahrheit „wohne“.

Der Verfasser selbst, in einer Notiz, die er über den Inhalt seines Werkes geschrieben hat, informiert uns über das „Worum es hier geht“: Kühn hebt hervor, daß die menschliche Leiblichkeit (als zunehmendes Thema interdisziplinärer, meist von Phänomenologen in Gang gebrachter Diskussion) bis heute nur als ein Seiendes „in“ der Welt - als ein gewisses Welt Ding - angesprochen worden ist. Diese Sicht unseres Leibes setzt notwendigerweise eine „welt-hafte Vergegenständlichung“ des Leibes voraus. Diese setzt wiederum das „ekstatische Erscheinungsprinzip“ voraus, das seit den Griechen als ausschließliches Prinzip der Phänomenologisierung alles Seienden gilt. In der vorliegenden Arbeit geht es also um die „Destruktion“ dieses Prinzips; das ermöglicht die „Lösung“ der Leiblichkeit aus ihrer welthafte Vergegenständlichung. Sehen wir unseren Leib nicht mehr „außen“, in der Welt, irgendwie „vor“ uns, dann „sehen“ wir den Leib eigentlich nicht: Wir „fühlen“ nun den Leib. Kühn redet von einer „immanenten Selbst-

affektion des Lebens“, d.h. das Leben berührt sich, fühlt sich. Die Selbstaffektion ist Index der „Identität von Ego und Leib“. Diese Identität macht das Wesen der Leiblichkeit im Sinn der Urphänomenalität aus. Der Zugang zu diesem ursprünglichen Phänomen, das die Leiblichkeit als Lebendigkeit (ein, weil sich selbst anwesend, von sich selbst affektiertes Leben) ist, verlangt nach einer geeigneten Methode: Diese ist die „transzendente“ Methode, die seit Kant von der „Subjektivitätsphilosophie“ (hier vor allem Husserl, Heidegger und andere Phänomenologen) angewandt worden ist zur Aufdeckung der Grundstruktur des Bewußtseins bzw. des Daseins. Nun bemerkt Kühn - und das ist für den Henry-Kühnschen Ansatz entscheidend - ist die von der transzendentalen Methode freigelegte „transzendente Affektivität“ das, was gerade normalerweise „übersehen“ ist: die meist ungenannte anwesende (sich selbst präsent) Immanenz als „Wesensoffenbarung“ allen Erscheinens, „diesseits“ von Bewußtsein, Vorstellung und auch Unbewußtem. Die Untersuchung bleibt nicht in einer nur bloß theoretischen Ebene. Nachdem die „pathischen“ Gesetzmäßigkeiten der absolut subjektiven Affektivität bestimmt werden, geht der Verfasser auf die gesellschaftlichen wie kulturellen Konsequenzen dieser neu aufgedeckten Leiblichkeit ein: Dabei handelt es sich um eine „vor-intentionale“ Analyse der menschlichen Intersubjektivität „im Sinne eines gemeinschaftlichen Mit-Páthos sowie zur Neubesinnung der Rolle gesellschaftlicher Arbeit und der Lebensselbsterstörung im Rahmen wissenschaftlich-technischer Entwicklung“.

Wie verhält sich dieser phänomenologische Ansatz zu Husserl? Nach Kühn/Henry setze die Kenntnis des Lebens eine Philosophie voraus, „die das immer schon vorhandene Wissen des Lebens um sich selbst einholt, um es auf ideale Weise zu verstehen und zu verwirklichen.“ Diese Idealität bedeute nun im phänomenologischen Sinne, „die Art und Weise des Lebens so zu verstehen, wie es sich tatsächlich gibt.“ Ist dem so, dann muß „eine radikale Phänomenologie diese Analyse des Gegebenheitsmodus des Lebendigseins die historische Phänomenologie seit Husserl weiterführen“. Dafür gibt Kühn den Grund an, daß „das Leben kein intentionales Korrelat des Sinnschauens ist, sondern es existiert nur in der Affektivität seiner Selbsterscheinung“. Das bedeutet: Das philosophische Bedenken des Lebens sei zugleich eine Weise des Lebens selbst. Als sich selbst immer schon anwesend, ist das Leben nie Objekt, „da die Weise, wie es sich gibt, zuinnerst den Vollzug seiner Verwirklichung immer unmittelbar mitsetzt“. Der Verfasser erklärt, daß eine Philosophie, die sich um diese Immanenz mühe, deshalb auch nicht das Gesamt der Phänomene des Lebens zum Gegenstand habe, so wie die Wissenschaften sie erforschen wollen. Vielmehr sei einziges Thema hier „die Entsprechung der Lebenserscheinung als Gegebenheit für uns, sofern wir prinzipiell subjektiv affizierte Wesen sind“.

Wie wir sehen, ist hier am entscheidendsten die Sicherung des Ausgangspunktes dieses „anderen“ phänomenologischen Ansatzes. Kühn meint, daß am Anfang

eines Denkens im Allgemeinen viel weniger ein „Problem“ warte, das die Verwirklichung des Absoluten in Ideen fragmentiere, und so mache, daß das Absolute verloren gehe, als vielmehr eine „Spontaneität“ bzw. eine „Bewegung“, die von Grund auf das Verhältnis vom Leben und Denken reguliere. Er zitiert Henry, der in diesem Zusammenhang schreibt: „Das Leben kann nur aus dem Nichts und aus der Nacht hervortreten, wenn es bewußt wird, und durch diese Tatsache der Selbstbewußtwerdung hat es notwendigerweise am Denken Anteil. Wie würde das Denken daraufhin sich nicht im Innern des Lebens zu entwickeln versuchen?“

Solcher Ausgangspunkt ermöglicht die Verabschiedung „rationaler, intuitiver oder materialistischer“ Phänomenologierichtungen, die grundsätzlich nicht vermögen, die absolut lebendige Gegenwärtigkeit des Seins zu erfassen. Die radikale Phänomenologie des Lebens, so wie sie Henry/Kühn verstehen, ist eine „ontologische“ Phänomenologie, die aber - wie bei der historischen Phänomenologie, seit Husserl und zwar gemäß der Tradition des Idealismus, der Fall war - nicht „ego-logisch“ sein will: „Anstatt vom Ego als einem privilegierten Seienden einfach ausgehen zu können, was zu den unpersönlichen Konstitutionstheorien des Idealismus oder später zum Verlust des inneren Lebens überhaupt führt, muß diese Unterordnung der Ontologie unter die Egologie durchbrochen werden, um den wirklich gleichen und gemeinsamen Umfang des Seins wie des Ego nachzuweisen“. Diesen Versuch unternehme das frühe monumentale Hauptwerk Henrys von 1963 „L'essence de la manifestation“. In diesem Werk wird das absolute Ego als ein „ursprünglich naturierendes Sein“ angesprochen. Die Phänomenalisierung des absoluten Ego sei grundlegender als die „distanzierende Sichtbarkeit des Seins im Sinne jenes Horizontes (der Welt), auf dem sich die Seienden manifestieren“.

Henry/Kühn kritisieren den „ontologischen“ Monismus, diese nämlich der Neuzeit charakteristische Denkweise, wobei Seins-philosophie gleichbedeutend mit Bewußtseins-philosophie ist. Die Kritik dieser Konzeption „beruht auf der gewonnenen Erkenntnis, daß von solchem monistischen Denken das Sein jeweils in den Seienden gesucht und beschrieben wird, was zu irrümlichen, weil zu frühzeitigen Ontologisierungen der Ratio, der Intuition oder der Transzendenz als eines absoluten Wissens führt, wobei insgesamt das 'sum' verfehlt wird, so daß der Fortschritt des ontisch orientierten Denkens vom Sein entfernt“.

Damit gelangen wir zur einen zentralen Idee dieses Ansatzes: eine andere Auffassung der „Transzendenz“. „Die phänomenologische Ontologie muß deshalb das Wesen oder das Sein der Transzendenz ihrerseits aufsuchen, d.h. die 'Immanenz' zum Kernpunkt einer metaphysischen Ersten Philosophie machen. Denn **die Immanenz ist das Wesen der Transzendenz** [von mir hervorg.], weil es ohne Rezeptivität weder Transzendenz noch Phänomen gibt“. Was das Leben „empfängt“, ist sich selbst; das Leben fühlt sich immer schon, sofern es sich selbst anwesend ist. Dieser Gedanke muß sich für die philosophische Anthropolo-

gie, vielmehr noch für die klinische Psychologie und die Psychotherapie sehr fruchtbar erweisen: Der menschliche Leib (allerdings als absolute Subjektivität erschlossen) „birgt in seiner Ursprungsaffektion durch das Leben ein primordiales Seinswissen, ... das dank der gelebten Ausübung oder Bewegung des Leibes in ihrer Innerlichkeit ergriffen werden kann, ohne dabei jedoch zum Gegenstand einer wahrnehmbaren oder vorstellbaren Mitteilung zu werden“.

Stellungnahme

Leider können wir hier nicht weiteren Gedanken dieses bedeutenden Werkes nachgehen. Zum Schluß aber möchten wir dem Autor einige Fragen stellen, die keine Kritik, sondern den Versuch einer Diskussion bedeuten über das vielleicht wichtigste Thema der Philosophie der Gegenwart. Wie von Kühn angemerkt, baute Henry sein Denken aus, indem er es von der Tradition des Idealismus oder der Subjektivitätsphilosophie abgehoben hat, einer Tradition freilich, aus der anscheinend sich zu lösen schwierig, wenn nicht unmöglich ist. Die Denker, mit denen vor allem Henry diskutiert habe, sind Descartes, Kant, Hegel, Fichte, Husserl und Heidegger. Nun, meines Erachtens hat der wirklich zu bewundernde Wille Henrys, den Weg, durch den die abendländische Philosophie seit je her gegangen ist, „umgekehrt“ zu schreiten, sein eigenes Denken „begrenzt“. Die Ausrichtung auf die „Immanenz“ ist die exakte Inversion der „natürlichen“ Methode der Vernunft - nämlich auf die „Welt“, das „Seiende“, das „Objekt“. Es gilt also die Frage nach dem Motiv dieser Umkehrung. Wir fragen nicht danach, ob das Denken der radikalen Immanenz „möglich“, mehr noch „erlaubt“ ist. Daß es möglich ist, beweist die

enorme Leistung dieser Autoren. Erlaubt ist auch dieses, wie jedes andere Unternehmen der Philosophie, die höchste Ausdruck der Freiheit des Geistes ist. Die Frage nach dem „Warum“ dieser Wende zielt auf die „Berechtigung“ eines Denkens, das einen „universalen“ Anspruch erhebt, d.h. das keine „regionale“, sondern eine „fundamentale“ Ontologie sein will, eine nämlich, die nach dem freien Zugang zum Absoluten strebt. M.U. ist Hegel der wichtigste Opponent Henrys. Das Denken von Einem ist die genaue Gegenfigur des Denkens des Anderen: Für beide liegt das letzte Ziel der Philosophie in der Offenbarung des Absoluten, das Leben, Geist ist. Bei Hegel aber gelangt der Geist nur dann zum Wissen um sich selbst, wenn er schon einen langen Weg hinter sich hat, wobei er nicht „sich“ selbst, sondern das „Andere“ erkennt; kurz gesagt, der (notwendige) Weg zur Selbsterkenntnis geht nach „außen“, zum Objekt. Bei Henry finden wir genau das Gegenteil: Man versucht, das Sein ohne die Seienden, das Subjekt ohne das Objekt, das Ego ohne die Welt zu erkennen. „Aus Hegel gesehen“ ist das Ergebnis des Henryschen Denkens „voraussichtlich“: Das Ego offenbart sich als „Leib“, als „Affektivität“, also als „Páthos“, nicht als „Lógos“. Das Henrysche Denken erhebt Anspruch auf ein „unmittelbares“ Wissen, das jede „Vermittlung“ vermeidet. Wir wagen eine Antwort auf die Frage nach dem „Warum“ der Wende zur leiblichen Subjektivität: Bis heute ist es uns nicht gelungen, von dem ersten Eindruck, den wir bei der Lektüre von Henry/Kühn bekamen, loszukommen, daß wir nämlich vor einem „reaktiven“, zu sich selbst zurückgezogenen Denken stehen, einem Denken der „Nacht“, das befürchtet, sich dem grellen Licht des Lógos auszusetzen.-

Nolberto A. Espinosa

ROLF KÜHN

Leben als Bedürfen.

Eine lebensphänomenologische Analyse zu Kultur und Wirtschaft.

(Ethische Ökonomie. Beiträge zur Wirtschaftsethik und Wirtschaftskultur, Bd.2. Hrg. Peter Koslowsky)

Physica – Verlag, Heidelberg, 1996, 247 S.

“Das Leben, das mit dem einzelnen Individuum identisch ist, läßt sie lieben, um Paare zu bilden; läßt sie arbeiten und austauschen, um sich zu ernähren – wodurch insgesamt dank singulärer Handlungen und Aktionen Gemeinschaften und Gesellschaften entstehen. Diese Ratio des Lebens weist dem Menschen in sich selbst unmittelbar gewisse Zwecke *in actu* zu, die aus keinem Vernunftprinzip deduzierbar wären, wenn die Vernunft sie nicht schon *zuvor als* Leben erfahren hätte.” (200, kursiv R.Kühn). Der Erschließung dieser Gegebenheit dient der Beitrag von R.Kühn. Alles was bestimmt wird: als für das Leben erforderlich, als zur Kultur gehörig, als ethische Norm oder als Regel wirtschaftlichen Verhaltens, hat als Quelle, Voraussetzung und

Rückhalt das Leben. Denn es ist das Leben, das “als unser *Empfindungsvermögen* selbst oder als unsere *phänomenologisch-transzendente Sinnlichkeit* überhaupt erst Welt “sein” läßt...” (2, kursiv R.Kühn). Erkenntnisse werden daher nicht ohne Voraussetzungen gewonnen. Der Autor zeigt das in der “*genealogisch-phänomenologischen* Abbau- wie Aufbauanalyse” (4, kursiv R.Kühn), mit der er Ethos, Kultur und Wirtschaft erschließt. Es geht um “die *Ermöglichung* des Handelns selbst als Potentialität des Lebens im Sinne von originärem Handeln-, Werten- und Produzierenkönnen” (4, kursiv R.Kühn). Solches Denken ist nicht abstrakt, denn das Leben ist die “absolute Konkretion” (4) und daher dem “*Faktum*” (4, kursiv R.Kühn)

voraus. Da heute kein "verbindlicher Wertekodex" gilt und auch keine Institution einen solchen erlassen kann, "sind wir eben auf das Grundlegendste zurückgeworfen: Was ist unser – durch keine Vorstellung verstelltes "Leben"?" (4). Ethos ist daher "alleiniges Geltenlassen des Grundes" (42). Es ist in ihm begründet. Ethos des Lebens ist es, "nur es selbst zu sein und als solches nie sich selbst zu verlassen" (33, kursiv R.Kühn). So ist Leben Sich-bedürfen. Alles, was als notwendig oder sinnvoll für das Leben erachtet wird, muß an seiner Nähe und Entsprechung mit der dem Leben immanenten Teleologie gemessen werden. Das Leben selbst ist die Autorität, die dem Menschen das Sinnvolle und Wertvolle erschließt, begründet und vorschreibt. Auch die Erkenntnisse der einzelnen Wissenschaften sind in diesem Horizont zu prüfen, damit nicht eine scheinbare Plausibilität entsteht, die nur dann gilt, wenn eine bestimmte Perspektive mit dem Ganzen der Wahrheit verwechselt wird. Auch wirtschaftliches Tun muß im Horizont des Lebens geschehen. Bedürfnis, Arbeit, Produktivität, Lebensqualität, Dienstzeit und Freizeit, Arbeitslosigkeit: All diese Begriffe und die dadurch repräsentierten Zusammenhänge sind aus dem Leben als seiner eigenen Quelle neu zu erschließen.

Das wird in drei Kapiteln entwickelt: Ethos und Kul-

tur, Multi- und Interkulturalität, Wirtschaft und Kultur. Als Lesehilfe empfehle ich, das Vorwort, die Einleitung und den Ausblick zuerst zu lesen. Denn hier wird – m.E. ohne Verkürzung – in einfacher Weise das Anliegen und auch das Wichtigste des Inhalts dargestellt.

Der Beitrag R.Kühns ist praktisch, das heißt für das Handeln des Menschen bedeutsam. Diese Weise, Wirklichkeit zu erschließen, stößt das eigene Denken an. Es ermutigt, scheinbar Unveränderbares, die sogenannten Sachzwänge, das scheinbar Unvermeidbare neu zu bedenken. Es ist ein hoffnungsvolles Denken. Für den Psychotherapeuten und die Psychotherapeutin ist es die Möglichkeit, die Fundierung der eigenen Arbeit neu zu finden und das viele einzelne Tun neu darauf zu beziehen. Den Theologen und der Theologin läßt es das Verhältnis zu Gott als theonome Autonomie denken. Und wie verhält sich eigentlich die Offenbarung zum phänomenologischen Leben? Ist das sogenannte Naturrecht nicht ein Versuch, das Leben zu repräsentieren?

Aber es ist schade, daß das alles nicht auch – unverkürzt – einfacher gesagt werden kann. Ob das nicht doch möglich wäre? Es würde dem Anliegen des Autors dienen und so den Menschen.

Hermann Krexner

ULRICH KAISER

Das Motiv der Hemmung in Husserls Phänomenologie

Phänomenologische Untersuchungen 8. 236 Seiten, Fink, München 1997 (ISBN 3-7705-3109-4)

Diese Bochumer Dissertation macht ein Motiv zum Thema, das Husserl selbst kaum - mit Ausnahme des § 21 in „Erfahrung und Urteil“ und in gelegentlichen Passagen der „Analysen zur passiven Synthesis“ eigens behandelt hat. Insofern diese Untersuchung aber von vornherein die Hemmungsproblematik in der Intuition als „Rechtsquelle der Erkenntnis“ ansiedelt (15 ff., 206 ff.), d.h. im phänomenologischen „Prinzip aller Prinzipien“ (Ideen I, §24), kommt ihr das Verdienst zu, Husserls Gesamtintention der Aufklärung des Erfahrungsapriori aus einer bisher ungenutzten Perspektive neu zu erhellen. Kaisers „Kernfrage nach dem Vorrecht oder dem Übergewicht der erfahrenen Sache gegenüber dem erfahrenden Subjekt“ impliziert dabei eine methodologische Grundentscheidung innerhalb der Phänomenologie selbst, daß nämlich jede gegebene Erfahrung eine notwendige „Umgewichtung“ des subjektiven Erlebens im Sinne einer „Überschreitung“ auf das Fremde, Andere, Dialogische im Sinne von „Freiheitsspielräumen“ oder „Übergängen“ hin *nahelege* (172, 203, 217ff.). Durch diese Übernahme der Sichtweise bei Merleau-Ponty, Bataille, Lévinas, Foucault, Derrida oder Waldenfels rückt naturgemäß die „Instabilität der Weltord-

nung“ nach Husserl in den Mittelpunkt - und damit mehr „die Ränder, Schwellen und Entzugsformen des Bewußtseins“ als ein rein transzendentaler Aufweis der Phänomenalität als solcher. Denn wenn „*chiasmatisch* [beim] Mehr der Intention gegenüber der Sache und der Sache gegenüber der Intention“ (38ff.; vgl. 67ff., 88f., 96, 166f., 176, 194f., 207f.) als „zweifachem Überschuß“ angesetzt wird, so erscheint damit die Hemmungsproblematik - systematisch-deskriptiv in Bezug auf die „Einstimmigkeit“ des Sinnes und deren Modifikationen (192ff.), und weniger aus ihrer absolut-subjektiven Wesensnotwendigkeit als „radikalem Anfang“ heraus (207ff., 221f.).

Von daher ergeben sich die beiden Eckpfeiler dieser Arbeit in Teil I und IV: das *Widerständige* und der *Widerstreit*, denen die erwähnte *Erfahrungs-Analyse* und *Welt-Instabilität* im Teil II-III zwischengelagert ist. Dies erlaubt einerseits, dem Husserlschen Beschreibungsvorgang von ständigen Vollzugssynthesen und nach deren immanenten Weiterverweisungen als nicht abschließbaren Re-visionen stattzugeben und nach deren regulativer Richtung und Gangart zu fragen sowie andererseits das klassische Realitätskriterium des Widerstands durch zahlreiche

philosophiehistorische Streiflichter mitzuthematisieren (Descartes, Kant, Maine de Biran, Schelling, Nietzsche, Herbart, Freud, Dilthey, Bollnow, Heidegger, Hartmann, Adorno, Benjamin, Henry, Ricoeur, Koslowski zum Beispiel). Husserl selbst stand der Widerstandserfahrung insofern distanziert gegenüber, als für ihn *das Wie* der Gebung im Vordergrund stand, und nicht irgendeine „sinnfreie“ kausale oder anthropologische Wirkung. Dies schließt nicht aus, daß Husserl etwa den „Ich-kann“-Analysen einschließlich Druck- und Tastempfindung, Phantom- und Körperphänomen zentrale Aufmerksamkeit geschenkt hat, was hier sehr unterbelichtet dargestellt wird (62ff., 106f.). Entscheidend ist für ihn nach Kaiser jedoch, „wie die gehemmte Erfahrung in der einsinnigen Wirklichkeit einen Überschuß an Möglichkeiten aufzutut und zwischen beiden vermittelt“, was für die schlichte Dingwahrnehmung über die Normalisierung (109ff.) bis hin zur Inter-subjektivität gelte (39). Da der Autor eine „orthodoxe“ Husserllektüre vorlegen will, aber zugleich durch eine „Inaktualitätsmodifikation“ des Motivs Hemmung zu einer „Umformung von Husserls Fundierungsordnung“ gelangen will, die ein neues Bild Husserls zeichne (42f.), soll dieser Aspekt im Mittelpunkt der Rezension stehen, die sich bei der fraglichen Feststellung „Husserl [sei] also zugleich Gestaltpsychologe, Herbartianer und Dialogphilosoph der unmittelbaren Erfahrung“ (177) nicht länger aufhalten will. Denn durch das favorisierte Chiasmusmodell steht nicht nur die Fundierung *Modus/Urmodus* in Frage (182, 196f.), sondern neben dem Verhältnis von *Teleologie/Selbsterhaltung* (83ff.) als Husserlschen Kernbegriffen soll der Bezug *Selbstverwandlung/Eschatologie* (151ff., 199ff.) im Sinne einer umfassenden erkenntnis-ethischen Sphäre von Logik, Ästhetik und Ethik (re)aktualisiert werden (44f. 96f., 176, 206). Birgt aber die Hemmung für den Autor schließlich eine (originäre?) „Selbstverwandlung“, was ist dann dieses „Selbst“, wenn seine Urmodalität „chiasmatisch“ sein soll? Ist es nur die „Auflösung des personalen Ich“ zugunsten eines „vielfarbigem Selbst“, wie Husserl selbst (144f., 161, 201) bemerkt? Oder ist „die irritierende Intimität der Berührung des Ich mit dem Ichfremden [der Affektion]“ als „Gegenwart der Erfahrung nur die andere, sachhaltige Seite des Instabilitätsmodus der Welt“? (179)

Wenn in der Tat ein „Ding“, das perzeptiv-evident gegeben ist, über die durchschrittene Hemmung zu einer „Selbstverwandlung“ im Sinne der Umgewichtung Sache/„Subjekt“ führen soll, dann kann dies auch nur eine apperzeptive Abwandlung des Selbstbildes sein. Mit anderen Worten bleibt die erhoffte Verwandlung *re-präsentativ*; sie ist keine wirklich ontologisch-phänomenologische Umgestaltung. Daher bleibt zu fragen, ob Husserl durch die Weltinstabilität bis hin zur „Weltvernichtung“ in der Epoché (134ff., 203f.) nicht gerade eine solche radikale Umwandlung durch die reine „Implosion“ des Bewußtseinslebens auf der Ebene eines apodiktischen Ego angedacht hat. Denn dann wäre die Hemmungsproblematik letztlich keine bloß (un)anschauliche Überschußfrage, sondern die entscheidende Erscheinensheterogenität von Ego/Welt

selbst. Die Hemmung bedeutete in diesem Fall nicht nur ein momentan-kontingentes Phänomen teleologischen Sterbens, sondern sie wäre Index für die fundamentale Inadäquatheit des Ding- und Welthorizontes für die Selbststoffbarung eines Originären. Kaiser erwägt diese Möglichkeit nicht, weil er an einer maßgeblichen Stelle (140) Husserls Wissenschaftsprimat nicht in Frage zieht, denn Husserl sagt selber für den Fall einer radikalen Epoché: „Ins Schrankenlose können wir Transzendenzen nicht ausschalten [...], da sonst *ein reines Bewußtsein*, aber keine Möglichkeit für eine Wissenschaft vom reinen Bewußtsein *übrig bliebe*“ (Ideen I, § 58; Hvh. R. K.). Da der Verfasser über die Konzeption eines Bewußtseinslebens als eines „heraklitischen Flusses“ nicht hinausgelangt (103, 164), wird auch die Hemmung zu einem bloßen Indiz für die Überlagerung von Empirizität/Idealität bei Husserl: „Der Bruch der Erfahrung wäre das Eidos Hemmung, und er wäre ins Eidos Welt, die erfahren sein soll, einzubeziehen“ (188f.). Dabei wird durchaus gesehen, auch später in Bezug auf Modalisierungen wie Zweifel usw. (182ff.), daß „eine Hemmung der konstitutiven Tendenz“ (79f.) als Abkehr von der natürlichen Wahrnehmung - ja, von der „Weltverlorenheit“ als „Verblendung“ (210f.), einen „abstraktiven Abbau“ impliziert, der bei den „Empfindungsdaten“ (dem „Gewühl“ nach Kant) oder bei den „Instinkten“ im „genetischen Abbau“ der Apperzeptionen enden muß (111ff., 137f., 146ff., 153, 162f., 177). Mit anderen Worten in einem passiv-synthetischen Bereich der „Irritabilität“, wo die Hemmung kein Bewußtseinsmodus der Reflexivität mehr sein kann, sondern eine Vollzugsweise der „affektiven Kraft“ selbst als originärer Urhyle darstellt (171ff., 179ff.). Da diese im Husserlschen Verständnis zwar „Vorahnung“ von Weltsein ist, mithin passive Urdoxa, ohne jedoch antizipierte Zielvorstellungen zu enthalten, dürfte hier auch der anfangs von Kaiser methodenleitend akzeptierte Gegensatz von „Sinn und Kraft“ nicht mehr maßgeblich sein. Die Hemmung kann nicht ausschließlich als „eine gewisse Nahtstelle in diesem Gegensatz“ verstanden werden (30), sondern sie bliebe als eine rein kraftimmanente Eidetik zu erweisen, ohne natürlich wie bei Scheler in den „Ragout“ Husserl/Dilthey/Freud (Reduktion/Widerstand/Triebverdrängung) zu verfallen, wie Kaiser mit Recht eine entsprechende Buchmarginale Husserls zitiert (59).

Es ist mithin keineswegs fraglich, daß Husserl Termini deskriptiver Eidetik sich durchaus auch „in empirischer, eidetischer und transzedentaler Äquivokation“ entfalten, die für die Korrelation von Ordnungserfüllung/Ordnungsneuschreibung des leerintentionalen *plus ultra* und noematischen *superplus* genutzt werden können (90ff.). Aber unzweifelbar ist, ob mit der Erkenntnis des Typus als „regionaler Form des Wesens“ auch *das Wesen* im Sinne der Verwesentlichung der Urphänomenalisierung nicht mehr ist als „Wesen auf Zeit“ (103, 148, 216). Wenn nämlich die affektiv-instinktive Kraft lebendig-organischer Urhyletik die Zeitkonstitution material-kinästhetisch unterläuft (was Kaiser in bezug auf das Leibapriori am Rande [64, 148,

169, 199] zugesteht), dann bleibt auch „das Wesen“ als Selbsterscheinen letztlich von der Zeit(lichkeit) gelöst. Und demzufolge kann es sich bei der Hemmung nicht nur um einen Aufweis der „Abwandlung einer Subjektivität vom Typus des Normalen“ handeln, um die Anomalität als zur Erfahrungsrealität zugehörig zu verstehen (111f.), die das mundan an sich verständliche Plädoyer für eine „Flexibilität der Ordnung“ stützen soll: „Das Verhältnis Normalität - Anomalität ist nicht eines, das meine Erfahrung von der anderen trennt, sondern das sich im *Inneren je meiner Erfahrung* findet.“ (135; Hvh. R.K.). Da dieses „Innere“ aber als *transzendental-lebendige Subjektivität* nicht weiter ausgeleuchtet wird (der letztere Begriff erscheint nur einige Male [148, 154, 199] im Unterschied zur durchgehenden „Weltpräsenz“, was zumindest Husserls gleichzeitigem Interesse an Objektivität/Subjektivität kaum entspricht), bleibt es bei einer Korrelation Ich/Welt, die ihre äußerste phänomenologische Selbstversicherung nur in der „Hemmung durch Abgehobenheit“ sehen kann: „Wo Hemmung endet, endet Bewußtsein.“ (156)

Diese „Garantie“ des rein extatischen Bewußtseins am Limes der Unabgehobenheit reproduziert dann einerseits den metaphysischen Vorstellungsprimat sowie damit im Verbund andererseits die traditionell angenommene innere Unstrukturiertheit der reinen Affektivität (Trieb, Instinkt, Affekt, Affektion usw.) als chaotisch oder ziellos, da „die völlige Unabgehobenheit gleichzusetzen [sei] mit völliger Unabgehemmtheit durch Sonderaffektionen“ (ebd.) im Sinne von Reiz und Interesse. Anstatt die ontologisch-phänomenologische „Parusie“ des Affektiven als *Nicht-Erscheinen* überhaupt zu verstehen, und zwar als „Hemmung“ infolge einer eidetischen Notwendigkeit, sich nicht sichtbar, erinnerbar oder bewußtseinsgegeben darzustellen zu können, dient das „geschichtsphilosophisch-theologisch“ interpretierte *Katechon* (Fest-, Zurückhalten) dazu, Husserls „theologische Basisimplikate“ als Erklärung für ein an sich phänomenologisch Unsichtbares in Anspruch zu nehmen. Problematisch scheint uns hieran nicht, daß dann auch wieder die „Bedeutung [dieses] *Katechon* in den Kontext des Wahrnehmungsverlaufs profaniert werden“, nämlich als „Verzögerung [eines] *Saums der Fragwürdigkeit* [...] offener in sich endlicher *sachhaltiger Begegnung*“ (158f.), sondern daß die Phänomenologie sich in ihrer hypostasierten „Grenzphänomenalität“ (15f., 155) als vom wirkungsgeschichtlich-hermeneutischen Wahrheitszugang abhängig erweisen soll. Und sicherlich wäre es durchaus angezeigt, einmal dem neutestamentlichen *eschaton* nicht als Dogma, sondern als *Wie* phänomenologischer Selbstaufhebung nachzugehen, sofern beispielsweise auch Heidegger genötigt war, *theion* und *einai* wieder irgendwie zusammenzuführen, nachdem dies in „Sein und Zeit“ für die „Wirklichkeit“ keinerlei Rolle spielte.

Dennoch halten wir Kaisers Nachzeichnung der Husserlschen „Weltvernichtung“ (134ff.) mit ihrer Konsequenz nicht nur der „Entbildung“ der Welt als Ordnung *wie* Auflösung, sondern auch eines „persönlich zumindest relativ standhaltenden Ich“ (Ms. zit. 145) für die eindring-

lichsten Seiten dieses Buches. Die Privation wie Reduktion *eines jeglichen Sinnes* offenbart dann in der Tat nach Husserl nur noch ein „irrationales Faktum [der] Festigkeit der Motivationszusammenhänge“, welche eine *Vorwelt* bildet, auf der gerade Rationalität als solche ruht (147). Da Kaiser allerdings genau hier wiederum den transzendentalen Zusammenhang „universaler Subjektivität“ als „Wesen“ von faktisch „Urzufälligem“ nicht weiter analysiert, bleiben ihm angesichts der Husserlschen Feststellung: „Das Absolute hat in sich selbst seinen Grund und in seinem grundlosen Sein eine absolute Notwendigkeit“ (Hua XV, 386; zit. 149) nur die existenzialistisch klingenden „Abgründe des Sinnes“, welche die Analyse der Hemmung wieder auf den vertrauten Pfad des „Bruchs der Erwartung“ lenken (150). Aber bekanntlich schreckte Husserl genau vor dem „Schwarzsein“ der ichlich-retentional nicht erinnerbaren (wenn letztlich auch noch affektiv-triebintentional gefaßten) Grenzerfahrung zurück, vor dem scheinbaren „Null des Lebens“ (Ms. zit. 151), weil sein Konstitution/Korrelationsapriori als Intentionalitätsfestschreibung für die Bewußtseinsrealität sich auch bei den rein passiven „Ereignissen“ wie Geburt, Tod, Urkindlichkeit, Schlaf, Traum, Müdigkeit, Reiz, usw. vergessen nur bis zu genannten Un/Abgehobenheit führen ließ, um dort allerdings zumindest traditionelle Vorgaben wie Stoff/Form oder Noema/Noese zu überwinden (151ff., 181f.). Es erstaunt, daß die in diesem reichlich mit Sekundärliteratur ausgestatteten Buch (227-236) die einschlägig neuere Forschung wie in „*Naître et mourir*“ (Alter. Revue de phénoménologie 1/1992; vgl. PhL 3/1994, 306ff.) nicht zur Kenntnis genommen wurde, ebenso wie beispielsweise die eindringliche Studie von Th. Seeböhm über „Intentionalität und passive Synthesis“ (H.-M. Gerlach/H.R. Sepp [Hg.], Husserl in Halle, Lang 1994, 63-84). Dies scheint nicht an einem grundsätzlichen Mangel von Nichtinformiertheit zu liegen, sondern eben an der prinzipiell methodologischen Vorentscheidung einer „Phänomenologie des Überschusses, Chiasmus“ usw., die allerdings nur *einen* Strang gegenwärtiger Phänomenologiediskussion stillschweigend bevorzugt.

Dies führt zum schon genannten Ergebnis der Epoche als „Wandel des Bewußtseins“ zurück, der in unseren Augen nur eine *Variation* dieses Bewußtseins als solchem zu sein vermag, nämlich aus dem „sehenden Bewußtsein ein höheres zu machen“. Es soll „der paradoxe Versuch“ gemacht werden, als dessen Versuch andeutungsweise die Malerei fungiert, „Hemmungen in der Gestalt von Sonderaffektionen [usw.] zum Verstummen zu bringen“ (160f.). Diese „optische Stille“ (Husserl) zugunsten einer „hörenden Phänomenologie“ auf das „Neue“ ist jedoch nur ein Paralogismus, denn Sehen wie Hören verbleiben in der grundsätzlichen Dichotomie von Frage/Antwort (175, 177, 180, 217), die immer nach *transzendentem Vermittlung* ruft, das heißt, bereits eine Phänomenalität des extatischen Anrufs (anstelle des Sich-Zeigens) voraussetzt, während Husserl wohl „strenge“ Aufklärung über jegliche Phänomenalität *als Wie* gefordert haben dürfte (209f.), die nicht von der Kontingenz des einen Modus (Sehen) zugun-

sten des anderen (Hören) geliefert werden kann - es sei denn, man verzichtet auf transzendente „Letztbegründung“ überhaupt. Kaiser formuliert denn auch selber ungewollt sein Grunddilemma im Zusammenhang mit dem „affektiven Widerstreit“, wenn er schließlich feststellen muß: „[Das] Verdrängte ist *weder* anwesend *noch* abwesend, zwar nicht bewußt, aber doch lebendig: ein Schwellenmodus des Bewußtseins, eine Grenze, die von außen artikuliert wird“ (178f.). Dieses *Von-außen* läßt „die Lebendigkeit“ (Husserl) erratisch in einem phänomenologischen Niemandsland stehen, an dem auch die nützlich zusammengestellten „Beschreibungs“-Überlegungen zu Anfang, Verstummen, Opazität, Asymmetrie usw. dieses „vorsprachlichen Lebens“ (206-222) ohne ei-

nem ihm zugestandenen eigenen „Logos“ zum Abschluß wenig ändern, weil die *Deskription* die zum *Methodenprinzip* erhobene Phänomenalität der *Außenheit* selbst ist, aus der sich „das Lebendige“ *qua* absoluter Selbstverlebung im Sinne des oben genannten „grundlosen Absoluten“ immer schon zurückgezogen hat. Um dies im handwerklichen Durchgang der Husserlschen Phänomenologie unabweislich zu erproben, ist dieses Buch eine empfehlenswerte Gelegenheit - sozusagen als „Berühren“ der Grundhemmung durch die Hemmungen, und zwar auch für Psychologen, die sich mit der phänomenologischen Methode vertraut machen wollen.

Rolf Kühn

ALFRIED LÄNGLE

Viktor Frankl. Ein Porträt

München: Piper (1998), 336 Seiten, öS 291,-

Alfried Längle, langjähriger Mitarbeiter Viktor Frankls (in den Jahren 1982 bis 1991) und über viele Jahre Vorsitzender der Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse (GLE) legt genau ein Jahr nach Frankls Ableben ein Porträt des weltberühmten Begründers der Logotherapie vor. Kein leichtes Unternehmen, wenn man bedenkt, daß Frankl 1991 den Vorsitz der GLE zurückgelegt hat, weil er die Linie der Vereinigung, die aber auch die Handschrift des Autors trug und trägt, nicht mehr teilen konnte. Zu viel und zu sehr war da die Rede von Selbsterfahrung, von biographischen Zusammenhängen, von einer emotionstheoretischen Konzeption sowie von Erweiterungen und Modifikationen des Person-, Existenz- und Motivationsbegriffs, wie sie von Frankl verstanden wurden. Obwohl der „väterliche Freund“ sozusagen das gemeinsame Haus verläßt, ohne das klärende Gespräch, die Auseinandersetzung, den Dialog abzuwarten und auszutragen, und ab nun den Kontakt zu seiner vormals „rechten Hand“ sporadisch hält, ist Längle legitimiert, den Genius auf seine weiche und doch so klare Stilart zu zeichnen. Wie nur wenige kennt er die Person aus nächster Nähe und ihr Werk bis in kleinste Details. Zudem kann er auf ein Biographie-Manuskript verweisen, das Frankl 1988 ihm zur posthumen Verwendung anvertraut und nie zurückverlangt hat. So macht Längle bereits eingangs klar, daß er sich zwar vom Lehrer inhaltlich abgesetzt hat, diesem aber in tiefem Respekt verbunden geblieben ist. Die Biographie gerät zum persönlichen Auftrag, eine offene Gestalt zu schließen, zu einem Stück Versöhnung und letzte Ehre.

Die gelebte Nähe, die auch Alltäglichkeit und berufliche Verzahnung einschloß, erweist sich als reiche Quelle für eine ausgewogene Darstellung und Hintergrundanalyse. Sie hat mir Viktor Frankl auf eine sanfte und wohlthuende Art nähergebracht. Weit entfernt von einer Ikonographie, einer Verherrlichung und Idealisierung nähert sich Längle mit großer

Achtung vor dem Menschen und Bewunderung für dessen herausragendes Schaffen schonungslos den Eigenheiten, der Eigenart und Eigenwilligkeit, den Schwächen, Einseitigkeiten und Widersprüchlichkeiten, dem „Schatten“ des Urhebers der „3. Wiener Schule“ der Psychotherapie (nach Psychoanalyse und Individualpsychologie). Frankl, der sich gegen eine Reihe von Reduktionismen (Biologismus der Triebtheorie, Psychologismus des Minderwertigkeitskomplexes, Soziologismus des Primats der sozialen und Lebensbedingungen) aufgelehnt und aufgebracht hat und letztlich m.E. selber einem noetischen (geistigen) Reduktionismus zuneigt, wird von Längle wohlwollende, doch mit einem wachen und geschärften Blick angeschaut, im besten Sinne des Wortes. Dabei beruft sich Längle auf Frankl selbst, der den „Mut zur offenen Kritik“ an ihm und die Auflehnung gegen Orthodoxie zumindest verbal einforderte.

Wir erfahren im ersten Kapitel viel über Frankls Lebensgeschichte, über seine religiösen Eltern, den gestrengen, prinzipienhaften und rigiden Vater bzw. die gütige, aber untertänige Mutter. Wir bekommen ein Bild über seine Beziehung zu ihnen, über die Bedeutung dieser Beziehungen für die Person und Persönlichkeit sowie den Ansatz und das Lebenswerk Frankls, aus einer verständnisvollen, nie bewertenden und doch mutigen hermeneutischen Perspektive, die vielfach den Zeitgeist und den soziokulturellen Zusammenhang miteinbringt. So arbeitet Längle als eine Hauptthese heraus, daß der sinnzentrierte Blick, das Sinntheorem Frankls eine Bewältigung seiner nihilistischen Phase und seines eigenen existentiellen Vakuums war, nach der Abkehr von der Psychoanalyse (immerhin hatte er in frühen Jahren bei Paul Federn wegen einer Lehranalyse vorgeschrieben, die dieser ihm aber wegen seines unpersönlichen Empfangs gründlich verleidet hatte) und nach dem Ausschluß aus der individualpsychologischen Bewegung.

Der Autor begnügt sich nicht mit Daten und Deskrip-

tionen, er wendet die Existenzanalyse personal an, indem er die Phänomene auf ihre Bedeutung, auf ihren Sinn hin auslegt, zum Teil indem er sich identifizierend und sich davon als Gegenüber abhebend, empfindend in die Schilderungen Frankls begibt. Er versucht Frankl aber auch aus dem Gewordensein und aus dem Grund, Ursprung und Boden (wohlgemerkt nicht gleichzusetzen mit Verursachung) zu verstehen. Damit baut Längle eine Brücke zur Person und Persönlichkeit Frankls, die im zweiten Kapitel ausführlich gekennzeichnet werden: Frankl, der brillante Redner und prägnante Formulierer, der einsame, bescheidene, traditionsbewußte und zutiefst religiöse Einzelgänger, der sich wenig aus Geld machte, der begeisterte Kletterer, der pflichtbewußte Einzelkämpfer, der ein distanziertes Verhältnis zu seiner Emotionalität hatte, der den Dialog auf der geistigen Ebene hochhielt und vor engen Beziehungen Scheu hatte, der trotz vieler Jahre der freundschaftlichen Verbundenheit mit Alfred Längle diesem nie das Du-Wort anbot, der sich mit großbürgerlicher Prominenz (z.B. Kreisky, Jaspers) schwer tat; sein narzißtischer Charakter, der sich darin manifestierte, daß er bei fast allen Gelegenheiten auf sich zu sprechen kam, dabei doch immer auf seine geistigen Verdienste und Anerkennungen (Bücher und Artikel, Ehrungen, Bekanntschaften mit berühmten Menschen) hinwies und fast nie in seine emotionalen Befindlichkeiten Einblick gewährte.

Relativ kurze Kapitel (drei und vier), die Frankls Werk und Weiterentwicklungen zum Inhalt haben, beschließen den Textteil, der auch Literaturempfehlungen (S. 238f.) enthält. Ein Anhang, bestehend aus über 30 Seiten Fußnoten mit Quellennachweisen und Erläuterungen, eine umfangreiche Literaturliste, Person- und Sachregister und schließlich eine Zeittafel runden das Buch ab.

Längle arbeitet – mitunter eingeflochten in den biographischen Abschnitt bzw. den Teil über Frankl als Person und Persönlichkeit – Frankls theoretische Position (vor allem Sinnlehre – “Wille zum Sinn” – und personales Wesen des Menschen mit der Betonung der Bedeutung des freien Willens und seiner existentiellen Verantwortung) und von ihm konzeptualisierte Elemente (z.B. Dimensionalontologie, Selbst-Distanzierung, Selbst-Transzendenz, Werte-Einteilung) und Techniken (Paradoxe Intention – auch im Unterschied zur Paradoxen Intervention und Symptomverschreibung der systemischen Familientherapie – und Dereflexion) heraus. Deutlich wird Frankls ambivalentes Verhältnis zur Psychotherapie. Anschaulich

vermittelt wird die Entscheidung Frankls, sein Amerika-Visum verfallen zu lassen und damit den Abtransport in das Konzentrationslager zu riskieren. Mit vielen stützenden und belegenden Argumenten tritt Längle zur Verteidigung und Ehrenrettung Frankls gegen Vorwürfe und Angriffe wie z.B. des amerikanischen Dissertanten Pytell an, der ihm Opportunismus in der Zeit des Nationalsozialismus unterstellt (209-214), unter anderem an seiner Tätigkeit als Leiter des jüdischen Spitals während des Krieges abgelesen, wo Frankl pharmakologische Experimente und Hirnoperationen an Personen, die einen Suizidversuch unternommen hatten, durchführte. Einen breiten Raum nimmt auch der Aufenthalt in den diversen Konzentrationslagern ein, wo ihm auch das Manuskript für die “Ärztliche Seelsorge” verloren ging, und die Verarbeitung dieser Grenzerfahrung. Herausgestellt wird auch Frankls Plädoyer gegen Kollektivschuld. Eine kurze Sequenz (225 f.) widmet er der Beziehung Frankls zu Jörg Haider, von dem Frankl sich nach einigen durchaus zugewandten Kontakten distanzierte.

Auffällig war für mich eine gewisse Redundanz in den Ausführungen. Längle kommt immer wieder auf Passagen aus Kapiteln vorher zurück; wenn sie auch einer unterschiedlichen Akzentsetzung entspringen, so sind sie doch einige Male wortwörtlich gleich. Mir erscheint dies als Analogie zu Frankls Schriften, in denen auch immer wieder dieselben Gedankengänge und Überzeugungen – zum Teil perseveriert – anzutreffen sind.

So wird der Leser dieses Buches Zeuge einer Person- und Charakterstudie mit all den Unzulänglichkeiten, die eine strukturelle, übergreifende oder gar diagnostische Betrachtungsweise mit sich bringt. Doch, und das ist für mich die große Stärke dieses Buches, die differenzierte, kritische und doch liebevolle Aufbereitung läßt Frankl in bestem existentiellen Verständnis als Menschen aus Fleisch und Blut aufleben, der sich leidend und von Ängsten geplagt mit der Vergänglichkeit und dem Sinn ringend dem Lebens stellt und diesem letztlich Unvergänglichkeit abtrotzt. Das Porträt, wie es Längle entwirft, nimmt den glühenden Verehrern das Idol und gibt ihnen einen leibhaftigen, widersprüchlichen Menschen, und er nimmt den skeptischen Kritikern den starrköpfigen Verkünder einer einseitigen Lehre und gibt ihm und damit ihnen eine um viele humane Facetten erweiterte Gestalt.

Gerhard Stumm

ALFRED UHL, ALFRED SPRINGER

Die Wiener Drogenszene

WUV 1997. 88 Seiten, broschiert, öS 198,-

Das Buch dokumentiert anhand einer empirischen Untersuchung die aktuelle Situation der offenen Wiener Drogenszene. Nach einer anschaulichen Erklärung des Begriffes „offene Drogenszene“ werden Entstehung und Funktionsweise der Kerngruppen und Cliques erläutert. Die Studie zeigt auf wie Personen, vor allem Jugendliche, mit der Szene in Kontakt kommen, deren Alter beim Beginn des Drogenkonsums und das tatsächliche Alter beim Einstieg in die Szene. Weiter Kapitel sind dem Handeln mit Drogen innerhalb der Szene (durch abhängige und auch nicht abhängige Dealer), dem Stellenwert von Informationen und deren Weitergabestrukturen innerhalb der einzelnen Gruppen, dem Drogenkonsumstatus der befragten Szenemitglieder sowie begleitender Gewalt, Kriminalität und Prostitution gewidmet. Zur Vervollständigung des Bildes wird die Reaktion der Szene auf eine Erhöhung des polizeilichen Druckes erläutert.

Darüber hinaus dokumentieren die Autoren im Anhang

welche Drogen und Medikamente in der Szene genommen werden, welche Gefahren und Wirkungen diesen Drogen zugeschrieben werden und in welchem Ausmaß äußere Faktoren wie Verhaftungen, gesetzliche Veränderungen und Beschlagnahmungen auf die Konsumgewohnheiten in der Szene Einfluß haben.

Das Buch stellt den skandalisierenden Berichten über die Szene in den Medien ein ungeschminktes Bild aus der Sicht der Betroffenen - Drogenabhängige, deren Betreuer und szeneerfahrene Exekutivbeamte - gegenüber. Es wird vor allem TherapeutInnen, die im Suchtbereich tätig sind, interessieren. Selbst für Kenner der Wiener Szene wird deren Funktionsweise durch die Schilderung aus dem Blickwinkel der Betroffenen ein plastischeres Bild entstehen lassen können als dies aufgrund der institutionellen oder freiberuflichen Arbeit mit Drogenabhängigen der Fall sein könnte.

Patricia Gruber

BERND EIKELMANN

Sozialpsychiatrisches Basiswissen Grundlagen und Praxis

2. durchgesehene und ergänzte Auflage, Stuttgart: Enke Verlag, 239 Seiten, 1997, öS 350,-

“Sozialpsychiatrisches Basiswissen” ist eine Lehrbuch, das sich mit dem Begriff der Sozialpsychiatrie eingehend auseinandersetzt. Der Autor ist Privatdozent an der Westfälischen Klinik für Psychiatrie und Psychotherapie in Münster. Das 1997 erschienene Werk ist nun in der 2. Auflage und gibt über knapp 200 Seiten einen Einblick was Sozialpsychiatrie ist. In fünf Kapiteln werden folgende Themen aus sozialpsychiatrischer Sicht dargestellt:

1. Psychiatrie
2. Organisation der Krankenversorgung
3. Sozialpsychiatrische Konzepte
4. Behandlung psychisch Kranker und Praxis der Krankenversorgung
5. Sozialpsychiatrische Forschung

In knappen Zusammenfassungen werden die jeweiligen Untergruppierungen übersichtlich gegliedert und können zusammen mit den Hervorhebungen im Text, dem Leser einen schnellen Einblick in die einzelnen Themengebiete verschaffen. Insgesamt wird das Werk seinem hohen Anspruch gerecht, allen in der Sozialpsychiatrie Tätigen ein

Basiswissen zu vermitteln, das ihnen einen Überblick über den derzeitigen Stand der Sozialpsychiatrie vermittelt. Neben den Begriffserklärungen werden sozialpsychiatrische Ansätze sowohl im historischen Kontext als auch in bezug auf die modernen Versorgungsstrukturen der Psychiatrie beschrieben. Es wird dabei nicht vergessen, auf den psychisch Kranken nicht nur in seiner Rolle als einen von Krankheit betroffenen und behinderten Menschen hinzuweisen, sondern auch seine Lern- und Entwicklungsfähigkeit zu zeigen. Hierbei wird seine Stellung in Familie, Beruf und Freizeit angesprochen und in den Zusammenhang mit Diagnostik und Therapie gebracht, die vorzugsweise in Rückkoppelung mit der Lebenspraxis stehen soll. Eikermann betont vor allem die Wichtigkeit der Wiederherstellung jener Kompetenzen, die der Kranke braucht, um in sozialen Zusammenhängen bestehen zu können. Der Autor kann über die Grundlagen und die Praxis der Sozialpsychiatrie ebenso informieren, wie über die Bedeutung der psychosozialen Beziehungen seelisch Kranker in mikro- und makrosozialen Bereichen. Das inhaltsreiche Buch zeigt auch im Kapitel der sozialpsychiatrischen Konzepte Behandlungsmöglichkeiten für den psychisch Kranken auf,

wobei größtes Augenmerk auf die Vermittlung sozialer und lebenspraktischer Kompetenzen gelegt wird. Breiten Raum nehmen auch die Themen psychiatrischer Rehabilitation, Krisenintervention, Prävention, Sozio-, Ergo- und Arbeitstherapie ein. Es werden auch Aspekte der Angehörigenarbeit bzw. der Familienpflege eingebracht. Am Rande erwähnt bleibt die Pharmakotherapie chronisch psychisch Kranker sowie die Psychotherapie. Bei den Psychotherapiemethoden und Strategien beschränkt sich der Autor auf individuelle und bipolare Ansätze sowie die strategische Orientierung. Weiters erwähnt werden die Psychoseminare.

Eikelmann stellt auch die Bereiche der ambulanten

Dienste und der komplementären Psychiatrie vor. Er versucht dem Leser das 3-Achsenmodell von Wohnen, Arbeit und Beziehungen nahezubringen. Ein letztes Kapitel widmet sich der sozialpsychiatrischen Forschung sowie den Ausblicken und Entwicklungen der Sozialpsychiatrie.

Insgesamt kann über dieses lesenswerte Buch gesagt werden, daß es für alle Berufsgruppen, die im psychosozialen Raum beschäftigt sind, bestens geeignet ist, sich umfassend über alle Bereiche der Sozialpsychiatrie zu informieren. Überdies bietet das reichhaltige Literaturverzeichnis dem Leser auch die Möglichkeit der weiteren Vertiefung.

Peter Schmid

STRAUSS B. (HRSG.)

Psychotherapie der Sexualstörungen. Krankheitsmodelle und Therapiepraxis - störungsspezifisch und schulenübergreifend.

Stuttgart: Thieme-Verlag 1998. 199 Seiten, 21 Einzeldarstellungen, kartoniert, DM 49,80 / öS 364,-.

Dieses kurze Buch von Fachleuten der Psychoanalyse, Verhaltenstherapie und Systemischen Therapie geht auf Referate und Seminare der Lindauer Psychotherapiewochen zurück und gibt deren Texte als Fortbildungsbuch wieder. Dabei wird darauf Wert gelegt, daß es zu einer Vertiefung des Wissens über den Patienten und nicht um eine Vertiefung einer bestimmten Behandlungstheorie kommt, wie die Herausgeber der Reihe betonen. Beides ist sehr gut gelungen; der Fortbildungscharakter dieses Buches ist dabei von einer solchen Qualität, daß man sich schwerlich vorstellen kann, bei der Tagung selbst mehr profitieren zu können als durch die Lektüre (wenn einem ein schriftlicher Zugang nicht zu beschwerlich ist, verglichen mit dem lebendigen Seminarbetrieb).

Unübersehbar ist eine Absicht speziell dieses Bandes: Zur Weiterbildung in der Sexualtherapie zu animieren. Sowohl eine (wenig ergiebige) Analyse des Weiterbildungsbedarfes am Beginn des Buches als auch die Vorstellung eines Curriculums der Deutschen Gesellschaft für Sexualforschung im Anhang weisen darauf hin. Sehr interessant beginnt es gleich danach mit dem vom Hamburger Sexualforscher Gunter Schmidt vorgestellten sozialpsychologischen Hintergrund des Sexualverständnisses. Er zeigt die Struktur des heutigen Umgangs mit der Sexualmoral und der partnerschaftlichen Beziehung, stellt die Ablöse der klassischen Sexualmoral fest und beschreibt das

moderne Moralverständnis als Verhandlungsmoral, das die ethische Rechtfertigung *aller* sexuellen Praktiken *ohne* normative Vorgaben versucht. Kritisch weist er auf ein damit verbundenes zu rationalistisches Verständnis der Sexualität hin, das sie berechenbar und vorhersagbar machen soll. Die meisten weiteren Beiträge gehen dann auf die Therapie von Deviation und sexuellen Störungen ein und sind gut ausgewogen in ihrem Verhältnis von Theorie und Praxis.

Etwas zusammengewürfelt wirkt natürlich ein solcher Tagungsband schon. Eine Systematik der Beiträge wird nicht ausgewiesen und ist schwer zu erkennen (am ehesten der Praxisbezug, man könnte aber auch Schulverhältnisse und Machtstrukturen als maßgeblich bei der Auswahl der Referenten ausfindig machen). Interessant wäre auch, die Konzepte der Sexualtherapie mehrerer Schulen gegenüberzustellen, wodurch sich der Leser in seiner Praxis von unterschiedlichen Aspekten befruchten lassen könnte. Doch das wäre ein anderer Band.

Das Buch richtet sich in erster Linie an den praktisch tätigen Arzt, Psychologen und Psychotherapeuten. Es vermag viele Anregungen zu geben und den Wissensstand zur Epidemiologie, Soziologie, Psychologie und Therapie der Sexualstörungen auf hervorragende Weise zu aktualisieren.

Alfried Längle

Hinweis auf Neuerscheinungen

ROLF KÜHN

Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der Genetischen Phänomenologie

Reihe Phänomenologie. Kontexte, Band 6, Freiburg/München: Verlag Karl Alber

Wenn jedes Handeln und Erkennen auf einen „Antrieb“ zurückgeht, der älter als dieses Tun und Denken selbst ist, dann gibt es eine „Vorgängigkeit“, der insbesondere die Phänomenologie verpflichtet ist, sofern sie das Erscheinen von seinem konkret-transzendentalen „Ursprung“ her aufklären will. Damit ist die Passivität der Prüfstein der phänomenologischen Philosophie als solcher, denn diese Passivität ist nicht nur umfassender als alles aktuelle Bewußtsein, sondern sie verweist auch auf die Grenze aller intentionalen Reduktion, wo der Ursprung reines Sichgeben ohne „Aufschub“ sein könnte.

Mit Husserl diesen Weg in die genetischen Konstitutionssynthesen zurückzugehen, verhiß daher grundlegend, die Möglichkeit der Phänomenologie in ihrem Wesen zu erproben, das heißt: Passivität diesseits der metaphysischen Dichotomien von Rezeptivität und Spontanei-

tät als „reines Leben“ auszumachen. Diese Erprobung der Husserlschen Phänomenologie, der wir ebenso einführend-darstellend wie kritisch-problematizierend nachgehen, führt jedoch selbst im Bereich der späteren Trieb- und Instinktintentionalität ohne anfänglich „gerichtetes Ziel“ zur Herausstellung erster vor-gegenständlicher „Welten“, anstatt das Eigenwesen der „affektiven Kraft“ und urhyletischen „Lebendigkeit“ für sich zu erforschen. Limes, Unbewußtes und „schlafende Monade“ mußten daher in den Selbstradikalisierungen der neueren Phänomenologie wie etwa bei Heidegger, Merleau-Ponty, Lévinas, Henry und Derrida weiterverfolgt werden, um zu erkennen, daß der lebensphänomenologische Arbeitsbereich einer absoluten bzw. nicht-intentionalen Passivität keine bloße Chimäre ist, sondern sich aus der Notwendigkeit bisheriger phänomenologischer Dekonstruktionen selbst ergibt.

HELMUTH VETTER (HG.)

Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie

Frankfurt u.a.: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaft

BAND I (im Frühjahr 1998 erschienen)

Krise der Wissenschaften. Wissenschaft der Krisis? Wiener Tagung zur Phänomenologie

Mit Beiträgen von:

Klaus Held, Rainer Thurnher, Mario Ruggenini, Hans Rainer Sepp, Ferdinand Fellmann, Bernhard Waldenfels, Reinhold Esterbauer, Hugh J. Silverman,

BAND II (erscheint im Spätherbst 1998)

„Heidegger und das Mittelalter“. Ein Symposium

mit Beiträgen von:

Karl Baier, Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, Günther Pöltner, Helmuth Vetter, Madalina Diaconu, Reinhard Margreiter

BAND III (erscheint im Winter 1998/99)

Siebzig Jahre Sein und Zeit. Wiener Tagung zur Phänomenologie

mit Beiträgen von:

Otto Pöggeler, Helmuth Vetter, Istvan M. Fehér, Renato Cristin, Andreas Grossmann, Reinhard Margreiter, Günter Figal, Alice Holzhey-Kunz, Ivan Chvatik, Alexei Chernyakov, Ute Guzzoni, Christian Rabanus, Helga Blaschek-Hahn

Zum Aufbau der GLE-Bibliothek haben wir folgende Bücher als Rezensionsexemplare erhalten:

Gottschlich Maximilian **Sprachloses Leid. Wege zu einer kommunikativen Medizin. Die heilsame Kraft des Wortes.** Wien/New York: Springer Verlag

Ambühl Hansruedi (Hg.) **Psychotherapie der Zwangsstörungen.** Mit Beiträgen von H. Ambühl, H. Bents, H. Csef, Th. Dirscherl, B. Heiniger, N. Hoffmann, B. Hofmann, F. Hohagen, H. Lang, St. Schmalbach, S. Weißenberger. Thieme Verlag

P. Hofmann, M. Lux, Ch. Probst, M. Steinbauer, J. Taucher, H.-G. Zapotoczky (Hg.) **Klinische Psychotherapie.** Wien/New York: Springer Verlag

Ilse Middendorf **Der erfahrbare Atem in seiner Substanz.** Paderborn: Junfermann

Diese Titel können wir derzeit anbieten. Interessenten, die eine in der EXISTENZANALYSE zu veröffentlichende Buchbesprechung übernehmen möchten, bitten wir, bei der GLE Wien den Titel anzufordern.

IMPRESSUM

Medieninhaber, Herausgeber und Hersteller:

GESELLSCHAFT FÜR
LOGOTHERAPIE UND EXISTENZANALYSE (Wien),
GESELLSCHAFT FÜR
EXISTENZANALYSE UND LOGOTHERAPIE in München e.V.
GESELLSCHAFT FÜR
EXISTENZANALYSE UND LOGOTHERAPIE (Schweiz)

Redaktion: C. Klun, S. Längle, A. Längle
Alle: Eduard-Sueßgasse 10
A - 1150 Wien
Tel.: 01/9859566 FAX Nr. 01/9824845
e-mail: gle-wien@ping.at
Druck: Druckerei Glos, Prag

„Existenzanalyse“, vormals „Bulletin“ der GLE, ist das offizielle Organ der Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse und erscheint 3x jährlich.

Die GLE ist Mitglied der Internationalen Gesellschaft für Psychotherapie (IFP), des World Council of Psychotherapy (WCP), der European Association of Psychotherapy (EAP), des Österreichischen Bundesverbandes für Psychotherapie (ÖBVP), der Internationalen Gesellschaft für Tiefenpsychologie e.V. Stuttgart, der Wiener Internationalen Akademie für Ganzheitsmedizin, der Martin-Heidegger Gesellschaft e.V. und des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs (VWGÖ).

Die GLE ist nach dem österreichischen Psychotherapiegesetz als Ausbildungsinstitution zum Psychotherapeuten gemäß dem Psychotherapiegesetz anerkannt.

Veröffentlichte, namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht immer die Meinung der Redaktion wieder.

© by Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse.

OFFENLEGUNG NACH § 25 MEDIENGESETZ

Medieninhaber ist zur Gänze die Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse, Eduard-Sueßgasse 10, A-1150 Wien. Die Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse ist ein gemeinnütziger Verein im Sinne der Bundesabgabenordnung. Dem Vorstand gehören folgende Personen an:

Vorsitzender: DDr. Alfred Längle. Stellvertretende Vorsitzende: Dr. phil. Liselotte Tutsch. Schriftführer: Dr. med. Christian Probst. Stellvertretender Schriftführerin: Dr. Silvia Längle. Kassier: Karl Rühl. Stellvertretender Kassier: Stud. Dir. Wasiliki Winklhofer. Beirat für die BRD: Dr. paed. Christoph Kolbe und Karl Rühl. Beirat für die Schweiz: Dr. paed. Beda Wicki und lic.phil. Brigitte Heitger. Beirat für Pädagogik: Stud. Dr. Wasiliki Winklhofer und Beda Wicki. Beirat für Forschung: Dr. Silvia Längle und Dr. med. Christian Probst.

Grundlegende Richtung: „Existenzanalyse“, vormals „Bulletin der Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse“ ist das offizielle Mitteilungsblatt der genannten Gesellschaft. Die grundlegende Richtung der „Existenzanalyse“ besteht in der Information der Mitglieder des Vereins über die Wahrnehmung und Förderung ihrer gemeinsamen wissenschaftlichen, beruflichen, sozialen und wirtschaftlichen Belange durch die Redaktion, den Vorstand der Gesellschaft und der Mitglieder untereinander.

Publikationen

- LÄNGLE A. (1998) Zur ontologischen und existentiellen Bestimmung von Sinn. Analyse und Weiterführung des logotherapeutischen Sinnverständnisses. In: Csef H. (Hg.) Sinnverlust und Sinnfindung in Gesundheit und Krankheit: Gedenkschrift zu Ehren von Dieter Wyss. Würzburg: Königshausen und Neumann, S. 247-260
- LÄNGLE A. (1998) Viktor Frankl. Ein Porträt. München: Piper
- LÄNGLE A. (1998) Lebenssinn und Psychofrust. Vortrag bei den Basler Psychotherapietagen zum Thema „Sinn und Unsinn der Psychotherapie“. Auditorium Kasette ISBN 3-9680-431-6, 60 Min., DM 24,-
- PÖTSCH S.R. (1998) Von der Frage zur Sinnfrage. Von A. Petzelt über V.E. Frankl zur 'Fragwürdigkeit' der Gegenwart. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie. Universität Wien
- VANISTA-KOSUTA A., KOSUTA M. (1998) Trauma and Meaning. Croatian Medical Journal 39, 1, 54-61

Abschlußarbeiten in Logotherapie und Existenzanalyse

- REHM M. Akutpflege im Krankenhaus versus Langzeitpflege im Pflegeheim
- RESL E. Existenzanalytische Erwachsenenbildung. Ein Beitrag zur Psychohygiene
- REYER W. Die Bedeutung des Spiels in der existenzanalytischen Kinder- und Jugendtherapie
- ZIRKS I. Coming Out-Gruppen als Ort logotherapeutischer Beratung

Praxiseröffnungen

- Salzburg** **Dr. Patricia Gruber** (vorm. Freitag)
Psychotherapeutische Praxis,
Supervision, Lehrsupervision und Selbsterfahrung in Delegation
Mondseerstraße 81
A - 5204 Straßwalchen
Tel.: 06215/5846 od. 0664/1439246
- Salzburg** **Mag. Anton Nindl**
Psychologe, Psychotherapeut
Thumegger Bezirk 7/1
A - 5020 Salzburg
Tel.: 0662/83 19 03

Wien

Dr. Ingrid Marschall

Fachärztin für Neurologie und Psychiatrie,
Diplom der ÖÄK für Akupunktur,
Schmerztherapie, Psychotherapeutin i.A.
Semperstraße 18A, 2. Stock
A - 1180 Wien
Tel./Fax: 47 01 111

Neue Mitglieder

- Herr Dr. Joachim ARNOLD, Braunau (A)
Herr Thomas BESCH, Senftenberg (D)
Frau Carolin BIRK, Innsbruck (A)
Herr Manfred BRUNNER, Wien (A)
Frau Martina DOMITTNER-TECHNYK, Weiz (A)
Frau Evelyne DÖHLER, München (D)
Frau Doris GAU, Wolfurt (A)
Frau Beate GERSTGASSER, Schlins (A)
Frau Barbara GIESINGER, Bregenz (A)
Frau Gabriela GIRARDI, Bregenz (A)
Frau Monika HEIDLMAIR, Wels (A)
Frau Christine IGELBRINK, Osnabrück (D)
Frau Dr. Irene KLOIMÜLLER, Wien (A)
Frau Mag. Renate KOFLER, Innsbruck (A)
Herr Dr. Iwan KOWATSCHEW, Wien (A)
Frau Christine KREMPL, Böheimkirchen (A)
Frau Elisabeth LUCIANI, Vaduz (FL)
Frau Beatrice von MALLINCKRODT, Salzburg (A)
Herr Stefan MATZKA, Wien (A)
Herr Karl MÜLLER, Bludenz (A)
Frau Bärbel MÜHLBERGER, Linz (A)
Frau Karin NEUFERT, Bad Boll (D)
Herr Markus ORIAN, Berlin (D)
Frau Ruth RENNER-BREITENBACH, Altdorf (A)
Frau Monika REITER, Ternberg (A)
Frau Monika SAIKO, Thüringen (A)
Frau Edeltraud SAUER-KRISTOF, Graz (A)
Frau Ingrid SCHARF, Tisis (A)
Frau Barbara SCHLETZ, München (D)
Frau Elisabeth SCHÖPFER, Gr. Enzersdorf (A)
Herr Mag. Andreas SCHUMACHER, Innsbruck (A)
Herr Mag. Thomas E. SPIEGEL, Dornbirn (A)
Frau Stefanie WIDENMANN, Stuttgart (A)
Frau Monika WILHELM, Ranggen (A)

Wir freuen uns, wiederum so viele neue Mitglieder in der GLE begrüßen zu können! Wir verstehen dies auch als einen Willensausdruck, die Arbeit der GLE zu fördern und mitzutragen.

Wir möchten hiermit allen Mitgliedern und Ausbildungskandidaten der GLE danken, daß sie sich daran beteiligen, unsere Gesellschaft zu einem lebendigen Körper zu entfalten.

Seminarangebote

Fortbildung

GLE - Akademie

Weiterbildung

Diese Seminarangebote können Sie als Gruppe buchen:

- Jana Bozuk* - Die Reflexion der eigenen Entwicklungsgeschichte (die Möglichkeiten der Vertiefung der Biographiarbeit in der Psychotherapie).
- Christoph Kolbe* - Arbeit mit dem inneren Kind (Biographische Arbeit in der Existenzanalyse)
- Heilende und helfende Bilder (Zur Bedeutung und zum Prozeß des Findens hilfreicher Bilder für das psychotherapeutische Arbeiten mit Patienten)
- Abwehrmechanismen, Übertragung, Gegenübertragung (Psychodynamik im Kontext der Existenzanalyse und im Gegenüber)
- Paarberatung, Paartherapie
- Rolf Kühn* - Therapie als reduktiv-phänomenologische Methode (Das Verhältnis von Sinn/Gefühl auf der Grundlage von Epoché, Sokratik, Dekonstruktion und "Destruktion")
- Alfried Längle* - Seminar zur Personalen Existenzanalyse (PEA) (1- oder 2-tägig)
- Einführender Überblick über die Grundmotivationen (2-tägig)
- Vertiefungen in den einzelnen Grundmotivationen mit Selbsterfahrungsanteil (jeweils 3 Tage pro GM)
- Lilo Tutsch* - Klinische Themen (inklusive Diagnostik)
- Psychodynamik? Existentielle Dynamik? Was bewege ich womit?
- Beda Wicki* - Authentisch - auch in den Forderungen an mich selbst?
- Lebenswertem auf der Spur. Eine pädagogische Herausforderung
- Beda und Christine Wicki* - Worin gründet die Hoffnung?
- Person-Sein im Abgrenzen
- Leben in der Spannung von Angst und Halt
- Christine Wicki* - Gelingendes Leben. Existenzanalytische Selbsterfahrungsgruppe
- Einführung in Logotherapie / Existenzanalyse

- Wasiliki Winklhofer* - Aggressivität, Depressivität, Drogenkonsum bei Jugendlichen
- Prävention von Burnout im Lehrberuf
 - Sexueller Mißbrauch - ein Problem für die Schule
 - Mit dem hyperaktiven und / oder teilleistungsgestörten Kind umgehen lernen

Folgende Veranstaltungen sind für die nächsten Monate in Wien bereits fixiert und gelten gemäß des Psychotherapiegesetzes (§ 14/1) als Fortbildung (vgl. Seite 56 für nähere Informationen)

- 20.-22.11.98 Existentielles Bilderleben (Dr. W. Popa)
- 04.-05.12.98 Therapie als reduktiv phänomenologische Methode (Univ. Doz. Dr. R. Kühn)
- 12.-14.02.99 Neuere Entwicklungen in der Existenzanalyse - 1. GM (DDr. A. Längle)

Die Liste soll noch erweitert werden und wird laufend in der EXISTENZANALYSE veröffentlicht. Wenn Sie sich für ein Seminar interessieren, nehmen Sie bitte Kontakt mit dem Seminarleiter oder der GLE auf.

Neue Ausbildungsgruppen

WIEN - LOGOTHERAPIE UND EXISTENZANALYTISCHE BERATUNG

- Leitung:** Dr. Christian Probst und Dr. Alfred Längle
- Beginn:** März 1999
- Informationstage:** 19.11.98 und 18.2.99 von 18-21 Uhr
- Information:** GLE Wien, Tel.: 9859566, Fax: 9824845

MÜNSTER - LOGOTHERAPIE UND EXISTENZANALYTISCHE BERATUNG

- Leitung:** Dr. Christoph Kolbe
- Beginn:** Herbst 99
- Information:** Norddeutsches Institut für Existenzanalyse
Borchersstr. 21, D-30559 Hannover,
Tel.: 0511/5179000, Fax: 0511/521371

KÄRNTEN - EXISTENZANALYTISCHES FACHSPEZIFIKUM UND/ODER LOGOTHERAPIE UND EXISTENZANALYTISCHE BERATUNG

- Leitung:** Dr. Christian Probst
- Beginn:** voraussichtlich Herbst 99
- Information:** GLE Wien, Tel.: 9859566, Fax: 9824845

WENN DER SINN ZUR FRAGE WIRD

29.-30. April 2000

in Wien (Hörsaalzentrum des AKH)

Zur Jahrtausendwende soll ein markanter Punkt gesetzt werden, der gleichzeitig Rückschau und Ausblick ist. Wo steht die Existenzanalyse heute? In welchen Anwendungsbereichen kommt sie zur Entfaltung und wie spricht sie den Menschen heute an?

In der Öffnung auf Interessenten aus den angrenzenden Berufen möchten wir mit dieser Tagung eine größere Öffentlichkeit ansprechen und unsere Arbeit und ihre Möglichkeiten vorstellen.

DAS PROGRAMM UMFASST:

Spezielle Symposia zu den Themen:

Einführung in die Existenzanalyse (Logotherapie)

Existenzanalytische Psychotherapie (Gesprächsführung, Methoden, Falldarstellungen)

Sinnfindung in Beratung und Psychotherapie, Voraussetzungen der Sinnfindung

Pädagogik (Kindergarten, Schule, Erziehung)

Multiplikatoren der Erwachsenenbildung

Religion und Glaube, Krankenhausseelsorge

Begleitung und Betreuung psychisch erkrankter Menschen

Verständnis und Behandlung psychiatrischer und psychotherapeutischer Störungen in der ärztlichen Praxis

Existenzanalytische Diagnostik (Instrumente und Vorgangsweisen)

Krankenpflege und Betreuung Schwerkranker, chronisch Kranker und Behinderter

Altenbetreuung

Sterbebegleitung

Psychische Betreuung Gefangener

Wirtschaft (Burnout, Mobbing, Arbeitsverlust, Managementberatung, Coaching)

Probleme der Arbeitslosigkeit

Philosophie der Existenz

Forschungsergebnisse

Hauptreferate zu Themen der Sinnsuche und existentiellen Lebensgestaltung

Verena Kast, Kardinal Franz König, Günter Funke, Alfried Längle, Liselotte Tutsch

ANMELDUNG UND INFORMATION:

Sekretariat der GLE. Eduard Sueßgasse 10, A-1150 Wien, Tel.: 985 95 66, Fax: 982 48 45, e-mail: gle-wien@ping.at
Ein ausführliches Vorprogramm erscheint im Februar 1999 und kann im Sekretariat angefordert werden.

HYSTERIE

mit einem
SUBSYMPOSIUM PÄDAGOGIK
23.-25. April 1999
in der Karls-Universität in PRAG

Ein attraktiver Tagungsort und ein verführerisches Thema laden zur GLE-Tagung 1999 ein. In der ehrwürdigen, geschichtsträchtigen Prager Universität wollen wir die Auseinandersetzung und den Austausch in einem für die Geschichte der Psychotherapie bedeutsamen, ja grundlegendem Thema anregen und Impulse geben, die histrionischen Erscheinungsformen trotz ihrer schillernden Vielfalt in ihrem wesentlichen „Kern“ zu erkennen.

Beginnend mit einer definitorischen Fassung über Anthropologie, Psychopathologie und Pathogenese führt der Weg zum existenzanalytischen Verständnis.

Aus diesem Gesamtverständnis werden dann einzelne Fragestellungen wie Beziehungen und Körpererleben des Hysterikers, geschlechtsspezifische Ausprägungen, Abgrenzungen zu und gemeinsame Wurzeln mit den narzißtischen, histrionischen, Borderline, paranoiden Persönlichkeitsstörungen, prognostische Kriterien u.a.m. hervorgehoben.

Therapeutische und beraterische Einstellungen, Haltungen, Vorgehensweisen und Interventionen bilden den dritten Schwerpunkt dieser Tagung. In einem pädagogischen Subsymposium wird den spezifisch pädagogischen Erfahrungen und Fragestellungen nachgegangen.

TAGUNGSLEITUNG: Jana Bozuk

REFERENTEN: Stavros Mentzos, Günter Funke, Alfried Längle, Christian Probst, Lilo Tutsch, Christine Wicki-Distelkamp, Walter Winklhofer

ARBEITSGRUPPEN: Christian Firus, Günter Funke, Edith Gouta-Holoubek, Patricia Gruber und Karin Luss, Marianne Haidinger, Erich Karp, Christoph Kolbe, Claudia Klun und Teresa Socio-Schweitzer, Elisabeth Lindner, Axel Mrowka, Christine Orgler, Wilfried Peinhaupt, Ursula Podirsky-Rataitz, Wolfgang Rechberger, Hans-Martin Rothe

SUBSYMPOSIUM: **“Selbstwert und Achtung in Schule und Erziehung”** ist das Leitthema des Pädagogischen Subsymposiums. Gesamtleitung: Beda Wicki. Referenten und Diskussionsleiter: Ulrich Braun, Petra Ehart, Christian und Michaela Probst, Wasiliki Winklhofer.

ANMELDUNG: Im Sekretariat der GLE. Ein ausführliches Programm liegt dieser Ausgabe der EXISTENZANALYSE bei. Weitere Programme können im Sekretariat angefordert werden.