2/ 2007
24. Jahrgang

TAGUNGSBERICHT

DAS WESENTLICHE SEHEN

Phänomenologie in Psychotherapie und Beratung

Impressum 61

VORTRÄGE

Was ist Phänomenologie? *(Helmuth Vetter)* 4
Phänomenologie und Logotherapie *(Ferdinand Fellmann)* 11
Das Bewegende spüren *(Alfried Längle)* 17
Das Zwischen als Grundlage der phänomenologischen Methode in der psychiatrisch-psychotherapeutischen Praxis *(Kimura Bin)* 30
Spiegelneurone als neurobiologische Basis therapeutischen Verstehens *(Joachim Bauer)* 36
Vom Träumen zum Eigentlichen *(Anton Nindl)* 44
Vom menschlichen Geist zum „armen Ich“ *(Wolfgang Schmidbauer)* 48

SYMPOSIUM

Phänomenologische Forschung in der Existenzanalyse *(Silvia Längle)* 54
Wie die Offenheit der Therapeutin Beziehung ermöglicht *(Karin Steinert)* 62
Phänomenologische Diagnostik mit dem TAT bei Jugendlichen *(Astrid Görtz)* 65
Kümmere dich um dich selbst *(Anton Hügli)* 76
Personentwicklung im offenen Unterricht *(Eva Maria Waibel)* 82

BUCHBESPRECHUNGEN 88
PUBLIKATIONEN 87

BEILAGE: GLE -INFO

Kontaktadressen 2
Nachruf 3
Das Gesicht des GLE-Lehrteams 5
GLE-D Tagungsrückblick 11
Weiterbildungsakademie 13
Fortbildungsakademie 13

BANKVERBINDUNGEN DER GLE-INT.

Österreich: Konto Nr.: 040-33884, Erste Österr. Spar-Casse-Bank, BLZ 20111
BIC:GIBAATWW; IBAN: AT932011100004033884
Deutschland: Konto Nr.: 7000006, Acredobank Nürnberg, BLZ 76060561
Schweiz: Konto Nr. 203054-10-556, Credit Suisse
Andere Länder: Wir bitten um Zahlung mittels Postanweisung oder mittels DC, VISA, EC/MC

BANKVERBINDUNGEN DER LÄNDERVEREINE

GLE-Österreich: Konto Nr.: 281-120-961/00, Erste Österr. Spar-Casse-Bank
GLE-Deutschland: Konto Nr.: 8460700, Bank für Sozialwirtschaft
IGEAP-Schweiz: Konto Nr. 42 391044435, Berner Kantonalbank (BeKB)

ABO-PREISE FÜR DIE EXISTENZANALYSE

Jahresabonnements für Nichtmitglieder: Euro 25,-/sfr 38,- inkl. Versand
Einzelpreis: Euro 16,-/ sfr 24,- inkl. Versand (Europa) – Mitglieder erhalten die Zeitschrift kostenlos.
Die EXISTENZANALYSE mit Info Beilage erscheint 2 mal jährlich.

Wissenschaftlicher

B E I R A T

Michael ASCHER
Philadelphia (USA)
Karel BALCAR
Prag (CZ)
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)
Anton-Rupert LAIREITER
Salzburg (A)
Alfried LÄNGLE
Wien (A)
Karin MATUSZAK-LUSS
Wien (A)
Corneliu MIRCEA
Temesvar (RO)
Christian PROBST
Graz (A)
Heinz ROTHBUCHER
Salzburg (A)
Christian SIMHANDL
Wien (A)
Christian SPAEMANN
Braunau (A)
Michael TITZE
Tuttlingen (D)
Liselotte TUTSCH
Wien (A)
Helmuth VETTER
Wien (A)
Beda WICKI
Unterägeri (CH)
Wasiliki WINKLHOFER
München (D)
Elisabeth WURST
Wien (A)

HINWEISE

Themenredaktion
Karin Steinert

Nachruf
Michaela Probst
Infoheft Seite 3

Das Lehrteam der GLE
Infoheft Seite 5

Medien
GLE-Kongress Wien 2007
Seite 81

Mobbing Projekt
Seite 10

Achtung:
Letztes Infoheft
Aktuelles auf Homepage

THEMEN-VORSCHAU
1/2008
Existenzanalyse in der Praxis

2/2008
Tagung Berlin:
Für immer und ewig ...?

1/2009
Palliativarbeit

Redaktionsschluss EA

Nummer 1/2008
18. 02. 2008

gle@existenzanalyse.org
http://www.existenzanalyse.org

Liebe Kolleginnen, liebe Kollegen!

Dieses Heft hat wiederum einen Kongressbericht zum Inhalt, den Kongress vom Frühjahr 2007 über Phänomenologie in Wien. Dies war für uns ein eher ungewöhnlicher Kongress, der sich nicht einem Thema der Psychopathologie oder Anthropologie widmete, sondern der Wahrnehmung und der Verarbeitung von Information.

Für die Existenzanalyse war dieser Kongress auch noch in anderer Hinsicht außergewöhnlich, stellt doch Phänomenologie das Herzstück der heutigen Arbeit in der Existenzanalyse dar. Phänomenologie in die Psychotherapie einzubringen war auch für Frankl ein Anliegen und gehört zu seinen besonderen Leistungen. Der große deutsch-amerikanische Phänomenologe Herbert Spiegelberg von der Washington University wurde auf diese Leistung aufmerksam und attestierte Frankl 1972 spezifische phänomenologische Leistungen, wie z.B. die Erarbeitung der Wertelehre der Logotherapie, und vermutet Ansätze in der Erarbeitung der Paradoxen Intention und im Konzept des Willens zum Sinn.

Was Spiegelberg bei Frankl noch als Ansätze bzw. methodische Entlehnungen fand, ist in der heutigen Existenzanalyse grundlegend ausgebaut worden. Die Erarbeitung der Grundmotivationen wäre ohne Phänomenologie nicht möglich gewesen. Der systematische Einsatz der Phänomenologie führte weiters zur Entwicklung der Personalen Existenzanalyse (PEA). Als Haltung der Offenheit steht Phänomenologie aller Bearbeitung von Lebensfragen voran und schafft jene Offenheit der Situation gegenüber, die als unabdingbare Haltung zur undogmatischen und im eigenen Leben und Erleben begründeten Sinnerfüllung führt.

Die *Beiträge*, die in diesem Heft vereint sind, stammen teils aus der Philosophie (Vetter, Fellmann, Hügli, Kimura als philosophischer Psychiater), teils aus der Neurobiologie (Bauer), teils aus der Psychotherapie (Schmidbauer). Der spezifisch existenzanalytische Teil wird von Längle A. und Nindl in Form der Hauptreferate und in Symposiabeiträgen (Waibel, Görtz, Steinert, Längle S.) beigesteuert. So gibt dieses Heft ein gutes Bild des Kongresses wieder und stellt einen wichtigen Beitrag für uns auf dem Weg zur weiteren Entwicklung und Erfahrung der Phänomenologie dar.

Ein schmerzliches Ereignis überschattet unseren Verein: Die langjährige Kollegin und Ausbildnerin Michaela Probst ist diesen Herbst verstorben. Lesen Sie mehr darüber in unseren Nachrufen.

Eine editorische Bemerkung zum Jahresende ist noch anzufügen: im Zuge der Neugestaltung der Homepage, die in Angriff genommen wurde, ist u.E. nun die Zeit gekommen, das moderne Medium vermehrt einzubeziehen. Wir werden in Zukunft daher kein *Infoheft* mehr unseren Ausgaben beilegen, sondern alle relevante Information laufend auf die Homepage stellen. Damit sind auch Sie schneller am Geschehen – wir hoffen, dass Sie sich mit der Umstellung bald anfreunden können. Wir sind uns bewusst, dass für manche die Umstellung mit einem kleinen Verlust verbunden ist, und natürlich ist es ein Aufgeben eines vertraut gewordenen Informationsteils.

Mit den besten Wünschen für ein gutes 2008 bin ich wieder
Ihre

Ihre Silvia Längle
Im Namen des Redaktionsteams

Was ist Phänomenologie?

Helmuth Vetter

Die folgenden Überlegungen verstehen sich als Versuch einer Einführung in die Methode der hermeneutischen Phänomenologie. Sie umfassen drei Abschnitte.* Erstens *finden sich einige Hinweise zur Geschichte der Phänomenologie, und es werden Bücher für eine erste Orientierung genannt.* Zweitens *soll die Frage „Was ist eigentlich Phänomenologie?“ zumindest punktuell und vorläufig beantwortet werden; zu diesem Zweck werden sieben Merkmale erörtert – Begriffe, die Martin Heidegger im Rahmen seiner hermeneutischen Phänomenologie in den Zwanzigerjahren des vorigen Jahrhunderts entwickelt hat.* Drittens *wird die Anwendbarkeit dieser Methode zur Diskussion gestellt.

Schlüsselwörter: Geschichte der Phänomenologie, hermeneutische Phänomenologie, Philosophie

What is phenomenology?

The following reflections constitute an attempt at an introduction into the method of hermeneutic phenomenology. It comprises three steps. For one there are hints to the history of phenomenology and literature is quoted for a preliminary orientation. Secondly, the question „What is phenomenology?“ is answered at least partially and provisionally. For this purpose, seven characteristics are discussed – terms developed by Martin Heidegger in the framework of his hermeneutic phenomenology of the 1920ies. Thirdly, the applicability of this method is discussed.

Key words: history of phenomenology, hermeneutic phenomenology, philosophy

1. Einleitende Bemerkungen

Die Phänomenologie ist eine zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstandene philosophische Bewegung. Ihr wohl wichtigster Wegbereiter war Franz Brentano mit seinem Buch *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874). Brentano lehrte an der Wiener Universität Philosophie. Unter seinen Hörern waren Sigmund Freud und Edmund Husserl (vgl. Vetter 1992), der damals in Wien bei Leo Königsberger im Fach Mathematik dissertierte. Husserl ist der eigentliche Begründer der Phänomenologie, die mit dem ersten Band seiner *Logischen Untersuchungen* (1900) öffentlich in Erscheinung tritt. Ein weiteres Hauptwerk sind die *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913).

Brentano hat mit seiner *Psychologie* Husserl einen wichtigen Anstoß gegeben. Dies gilt auch für seine Dissertation *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862), jedoch für einen anderen Phänomenologen: Das Buch wird „*der* unablässige Anlass für die zwei Jahrzehnte später erschienene Abhandlung ‚Sein und Zeit‘“, wie deren Verfasser, Martin Heidegger, selbst bezeugt hat (GA 1, 56[1]).

Husserl lehrte seit 1916 in Freiburg im Breisgau und hatte viele bedeutende Schüler, von denen allerdings nicht wenige – wie bei Schulbildungen fast die Regel – ihre eigenen Wege gingen. Zu seinen Assistenten zählten der aus Wien stammende Ludwig Landgrebe (später Ordinarius und Leiter des Husserl-Archivs in Köln), ferner Eugen Fink, der spätere Inhaber des Freiburger Lehrstuhls für Philosophie und Erziehungswissenschaften, und nicht zuletzt Martin Heidegger, der Husserl auf den Lehrstuhl in Freiburg folgte. Doch schon in seinen frühen Freiburger Vorlesungen hat Heidegger teils in kritischer Auseinandersetzung mit Husserls transzendentaler Phänomenologie seine eigene hermeneutische Phänomenologie entwickelt.

Nach dem Zweiten Weltkrieg kamen vor allem aus Frankreich neue Impulse (vgl. dazu Escoubas, Waldenfels 2000). Hier muss besonders Jean-Paul Sartre (1905-1980) genannt werden, der Autor von *L'Être et le Néant*, ein *Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), so der Untertitel, und Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), der mit seiner *Phénoménologie de la Perception* (1945) ein grundlegendes Werk zum Thema der Leiblichkeit schuf. Dieses wurde für die weitere Entwicklung der Phänomenologie von größter Bedeutung, etwa für Bernhard Waldenfels, der in zahlreichen Büchern und Aufsätzen eine Philosophie der Fremdheit erarbeitet und die Phänomenologie auch in interkulturellem Kontext thematisiert[2]; als sein Hauptwerk darf wohl das Buch *Antwortregister* (1994) gelten.

[1] Heideggers Schriften werden nach der Gesamtausgabe („GA“) mit Band- und Seitenzahl zitiert.
[2] Zum Verhältnis von Phänomenologie und Interkulturalität vgl. Stenger 2006.
[3] Das belegt nicht zuletzt der von Kah Kyung Cho, Yoshihiro Nitta und Hans Rainer Sepp herausgegebene *Orbis Phaenomenologicus*, der sich in der Reihe „Perspektiven“ der weltweiten phänomenologischen Forschung widmet (z. B. *Phänomenologie in Korea*, 1999), während die Reihe „Quellen“ wichtige Primärtexte enthält (z. B. *Jan Patoèka, Texte-Dokumente-Bibliographie*, 1999).

Heute ist die Phänomenologie weltweit präsent[3]. Sie hat ebenso in Ostasien wie in Lateinamerika oder den USA ihre Vertreter/innen (der Anteil der Frauen in der Phänomenologie ist von Anfang an beträchtlich). Zu ihrer Verbreitung trägt nicht zuletzt die Martin-Heidegger-Gesamtausgabe (Klostermann, Frankfurt am Main) bei; sie begann 1975 mit ihrem Erscheinen, umfasst 2007 bereits 72 Bände von geplanten 102 Bänden und wird in alle Weltsprachen übersetzt.

In Österreich dienen der Phänomenologie in Lehre und Forschung und durch die Abhaltung von Tagungen die Österreichische Gesellschaft für Phänomenologie sowie die Gruppe Phänomenologie. Außerdem widmet sich das Institut für die Wissenschaften vom Menschen (es betreut auch den Nachlass des tschechischen Phänomenologen Jan Patoèka) immer wieder Fragen der phänomenologischen Philosophie. Als Publikationsorgan der Österreichischen Gesellschaft hat der Autor dieses Beitrags 1998 die „Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie" gegründet; seit 2007 liegen 14 Bände vor, ein weiterer ist in Planung (zuletzt erschienen Vetter 2007a; Barbariæ2007).

Von besonderer und nachhaltiger Bedeutung ist die interdisziplinäre Stellung der Phänomenologie[4]. So gibt es Verbindungen zur Soziologie (dafür grundlegend sind die Schriften des in Wien gebürtigen Alfred Schütz, eines Schülers von Husserl) und zur Literaturwissenschaft (Emil Staiger, Beda Allemann). Ein besonderes Verhältnis zur Kunst und zu einzelnen Künstlern hatten und haben nicht wenige Angehörige der Phänomenologie, man denke etwa an Heidegger, Merleau-Ponty oder Sartre, der selbst als Autor literarischer Werke hervorgetreten ist. Und vor allem von Heidegger her gibt es Bezüge zur Theologie; so hatte er schon in seiner Marburger Zeit gemeinsame Seminare mit dem bedeutenden protestantischen Theologen Rudolf Bultmann (1884-1976) gehalten, und mit dem katholischen Religionsphilosophen Bernhard Welte (1906-1983) verband ihn nicht nur die heimatliche Nähe.

Zu den phänomenologisch arbeitenden Pädagog/innen zählen u. a. Otto Friedrich Bollnow (1903-1991), der sich Heidegger, vor allem aber einer von Dilthey geprägten Hermeneutik verbunden wusste, auf seine Weise auch der Freiburger Philosoph Eugen Fink (1905-1975) – eine Gesamtausgabe seiner Werke begann in diesem Jahr zu erscheinen – und nicht zuletzt Käte Meyer-Drawe und Wilfried Lippitz. Frau Meyer-Drawe ist Professorin an der Universität Bochum für Allgemeine Pädagogik und setzt sich vor allem mit den „klassischen" Phänomenologen von Husserl bis Waldenfels auseinander, so in ihrer Habilitationsschrift *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität* (1984). Lippitz hat an der Universität Gießen eine Professur für Systematische und Vergleichende Erziehungswissenschaft; seine Habilitationsschrift trägt den Titel *„Lebenswelt" oder die Rehabilitierung vorwissenschaftlicher Erfahrung. Ansätze eines phänomenologisch begründeten anthropologischen Denkens in der Erziehungswissenschaft* (1980).

Große Aufmerksamkeit findet die Phänomenologie aber vor allem in Psychopathologie, Psychiatrie und Psychotherapie; dabei kam es auch zu größeren Schulbildungen. Ludwig Binswanger (1881-1966) und Medard Boss (1903-1990) haben die Zürcher Schule der Daseinsanalyse gegründet, jeder für sich und später in teils heftiger Kritik am jeweils Anderen. Während Binswanger zunächst von Husserl ausgegangen ist, später stärker von Heidegger[5], um dann wieder zu Husserl zurückzukehren (und Freud trotz aller Differenzen mehr Sympathie als die meisten Phänomenologen entgegengebracht hat), orientiert sich Boss ausschließlich an Heidegger. Sein *Grundriss der Medizin und der Psychologie* versteht sich ausdrücklich als ein Versuch, die Analytik des Daseins von *Sein und Zeit* für eine Analyse des Daseins für Mediziner und Psychotherapeuten fruchtbar zu machen[6]. Das Werk ist aus einer langjährigen Zusammenarbeit mit Heidegger hervorgegangen: Von 1959 bis 1970 fanden im Haus von Boss in Zollikon Seminare statt, deren Protokolle längst auch in Buchform zugänglich sind (Boss 1987). Gion Condrau (1919-2006), Boss' Nachfolger, hat die daseinsanalytische Psychotherapie in umfassendem Kontext dargestellt und auch das Verhältnis von Heidegger zu Freud untersucht (Condrau 1974; 1992). Viktor Frankl (1905-1997) gehört zwar zu keiner der Schulen der Phänomenologie, doch stand er dieser in seiner Arbeitsweise zweifellos nahe. Intensive Kontakte zu einer von Heidegger inspirierten Phänomenologie pflegt gerade in jüngerer Zeit Alfried Längle mit der Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse. Ein sichtbares Zeichen dafür sind nicht nur die vielen einschlägigen Publikationen[7], sondern besonders auch der im April 2007 in Wien abgehaltene Kongress zum Thema *Phänomenologie in Psychotherapie und Beratung*, bei dem vor mehr als 650 Teilnehmer/innen grundlegende Fragen der Phänomenologie erörtert worden sind.

Zum Abschluss dieser einleitenden Bemerkungen soll noch auf vier Bücher hingewiesen werden. Eine umfassende historische Information mit zahlreichen Literaturhinweisen, die nach Sachgebieten geordnet sind, enthält Bernhard Waldenfels: *Einführung in die Phänomenologie*. München 1992 (UTB; 1688). Eine Chronik der Phänomenologie mit zahlreichen Abbildungen bietet Hans Rainer Sepp (Hg.): *Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*. Freiburg, München 1988. Eine auch heute noch gültige, 1993 erstmals erschienene Einführung in Heidegger gibt Otto Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1990. Das weltweit erste einschlägige Nachschlagewerk ist das *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*, (unter Mitarbeit von Klaus Ebner und Ulrike Kadi herausgegeben von Helmuth Vetter, Hamburg 2004.

[4] Vgl. dazu die Beiträge aus unterschiedlichen Disziplinen (Herzog, Graumann 1991).
[5] So vor allem in seinem wohl bekanntesten Werk *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (1993).
[6] Den umfassenden Anspruch verrät schon der Untertitel: Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemäßen Präventivmedizin in der modernen Industrie-Gesellschaft.
[7] Ich nenne hier nur als Beispiel Längle (1990). Von der Philosophie her wäre auf die zahlreichen Arbeiten von Rolf Kühn hinzuweisen, der eine an Husserl und Michel Henry orientierte, sehr eigenständige Phänomenologie vertritt (z.B. Kühn 2005).

II. Sieben Merkmale einer hermeneutischen Phänomenologie

Hier kann nur ein bestimmter Ansatz der Phänomenologie vorgestellt werden – Heideggers hermeneutische Phänomenologie. Aus einer Reihe seiner Arbeiten werden besonders relevant erscheinende Gesichtspunkte ausgewählt, stets im Blick auf das Ganze dieser Methode. Grundlegendes zur Zielsetzung und zur Vorgangsweise der Phänomenologie enthalten u. a. der berühmte Methodenparagraph von *Sein und Zeit* (GA 2, § 7) und die Vorlesung *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24, § 5).

1. Merkmal: Die Maxime

Ich konzentriere mich auf den methodischen Aspekt der Phänomenologie gemäß Heideggers Feststellung: „Der Ausdruck ‚Phänomenologie' bedeutet primär einen *Methodenbegriff*." (GA 2, 37) Das Wort enthält zwei griechische Substantive: PHAINOMENON und LOGOS. Heidegger übersetzt phainomenon mit „das, was sich zeigt". Alles, was *sich* zeigt, ist Phänomen und soll in seiner Eigenart, d. h. „so wie es sich von ihm selbst her zeigt", erfasst werden. Der Terminus „Phänomen" ist daher erstens universal – alles Seiende ist gemeint – und enthält zweitens eine methodische Anweisung: „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, sehen lassen. Das ist der formale Sinn der Forschung, die sich den Namen Phänomenologie gibt." Diese methodische Forderung kommt in der so genannten Maxime der Phänomenologie bündig zum Ausdruck: „Zu den Sachen selbst!" (GA 2, 46)

• Die Phänomenologie ist primär eine Methode. Sie besteht in einer ausdrücklichen Zuwendung zu den Phänomenen, d. h. zu allem, „was sich von ihm selbst her zeigt". Als Methode untersteht sie wie jede Methode einer Generalregel oder Maxime. Die Maxime der Phänomenologie lautet: „Zu den Sachen selbst!"

2. Merkmal: Die Deskription

Die positive Aufgabe der Phänomenologie besteht darin, dass sie Beschreibung ist, Deskription (vgl. GA 2, 47). Das hat, für sich allein genommen, freilich noch nicht den Status einer Methode. Denn Beschreibungen können willkürlich sein, von bestimmten Vorurteilen geleitet werden, ungeprüfte Begriffe verwenden u. dgl. Daher sagt Heidegger ausdrücklich: „Der Charakter der Deskription wird sich gerade erst aus dem Sachgehalt des zu Beschreibenden bestimmen, so daß Beschreibung und Beschreibung in den verschiedenen Fällen grundverschieden sein kann." (GA 20, 107)

Die Phänomenologie beginnt mit einer möglichst schlichten und unvoreingenommenen Beschreibung der Phänomene – das ist ihr Ausgangspunkt. Sie trägt, soweit dies möglich ist, keine schon vorformulierten Probleme an die Phänomene heran, sondern ist darauf bedacht, alle Fragen, alle Modelle und alle Begriffe aus dem jeweiligen Phänomenbereich selbst zu gewinnen. Und gerade deshalb ist schon die Deskription grundsätzlich mehr als bloß eine Beschreibung dessen, was da ist. Denn wäre sie nur dies, würde sie den von ihren Gegnern gern geäußerten Vorwurf der Naivität tatsächlich verdienen. Aber sie beansprucht ja gerade, „das Gegenteil der Naivität eines zufälligen, ‚unmittelbaren' und unbedachten ‚Schauens'" (GA 2, 49) zu sein. Sie will so wenig eine naive Beschreibung der Phänomene geben, dass sie sich als *philosophische* Methode ausdrücklich als eine Gegenbewegung zu jeder Form von Naivität versteht. Sie sucht einen adäquaten Zugang zu den in Frage stehenden Phänomenen, den angemessenen LOGOS der PHAINOMENA.

Das griechische Substantiv LOGOS enthält bekanntlich zahlreiche Möglichkeiten seiner Übersetzung. Ich wähle scheinbar willkürlich eine davon aus und übersetze LOGOS mit „Auslegung". Weil aber die Auslegung eine Sache der Hermeneutik ist (die Hermeneutik gibt der Auslegung die Zielvorgabe und Regeln und zeichnet damit deren Weg vor), darf von einem hermeneutischen LOGOS und einer hermeneutischen Phänomenologie gesprochen werden.

Phänomenologie ist die Auslegung dessen, was sich von ihm selbst her zeigt. Die Auslegung ist eine Leistung des hermeneutischen LOGOS. Was geschieht dabei, was „tut" der LOGOS? Vorläufige Antwort: Der LOGOS der Auslegung macht das, was immer schon verstanden worden ist, nun eigens für das Verstehen zugänglich. Er lässt etwas *als* etwas verstehen. Dieses „Als" nennt Heidegger das hermeneutische Als. Jede Auslegung ist eine Explikation dieses „Als".

• Der Anfang der Arbeit an den Phänomenen besteht in der Deskription. Sie ist nicht bloß Beschreibung, sondern Auslegung und damit eine Gegenbewegung zu einem naiven Umgang mit dem, was sich zeigt und dabei immer schon (ausdrücklich oder stillschweigend) einer bestimmten Auslegung unterworfen ist. Der LOGOS der Phänomenologie ist hermeneutischer LOGOS, weil er Phänomene eigens verstehen lässt, die schon *als* dies oder jenes verstanden wurden und jetzt eigens *als* etwas Bestimmtes verstehbar werden sollen.

3. Merkmal: Die Destruktion

Die Maxime „Zu den Sachen selbst!" enthält die Aufgabe, sich ganz auf die „Sachen selbst" einzulassen. In dieser positiven Anweisung liegt aber stillschweigend auch die Aufforderung eines „weg von …": Damit wird die Deskription von einer unzureichenden Auslegung ferngehalten. „Fernhalten" heißt lat. *prohibere*, und Heidegger leitet von da den Terminus „prohibitiv" ab. Er sagt von der Destruktion, sie habe „einen prohibitiven Sinn: Fernhaltung alles nichtausweisenden Bestimmens" (GA 2, 47).

Damit kennzeichnet er die negative Aufgabe der Methode der Phänomenologie. Dies meint Folgendes: Phänomen ist alles, was sich von ihm selbst her zeigt. Aus phänomenologischer Sicht fernzuhalten ist daher alles, das zur Folge hat, dass sich ein Phänomen „von ihm selbst her" gerade *nicht* zeigen *kann*, alles, das diese Möglichkeit unterbindet. Eine solche antiphänomenologische Haltung gegenüber den Phänomenen ist aber kein Zufall, sondern hat ihren Ursprung in einer bestimmten philosophischen Position. Heidegger denkt dabei an René Descartes – jenen Philosophen, der als Vater der neuzeitlichen Philosophie gilt. Heideggers Kritik zielt

darauf ab, dass Descartes den Primat der Methode bzw. die Herrschaft einer Methode über die Phänomene zum Prinzip erhoben hat.

Dies lässt sich an einem Zitat gut deutlich machen. Die zweite der *Regeln zur Anleitung des Geistes* (eine Frühschrift Descartes', vor 1628 entstanden) wird mit folgendem Satz eingeleitet: „Circa illa tantum objecta oportet versari, ad quorum certam & indubitatam cognitionem nostra ingenia videntur sufficere." (Adam, Tannery 1996, X, 362) In Heideggers Übersetzung: „Es ist ratsam, nur im Umkreis jener Objekte, das heißt Gegenstände, zu verweilen, zu deren sicherer, unbezweifelbarer Erkenntnis unsere natürliche Begabung zureicht." (Heidegger 1987, 136)

Diese Regel legt einen Umkreis möglicher Forschungen fest. *Circa illa tantum objecta*: Nur im Umkreis ganz bestimmter Objekte darf sich der wissenschaftlich Tätige aufhalten. Die Auswahl dieser Forschungsgegenstände geht nicht von den Phänomenen aus, also nicht davon, was sich von ihm selbst her zeigt. Die Wahl der Objekte setzt vielmehr bei einem bestimmten Erkenntnisideal an, einer *certa et indubitata cognitio*, sicheren und zweifelsfreien Erkenntnis. Sicher und zweifelsfrei ist aber Descartes zufolge nur die Erkenntnis der Mathematik bzw. eine solche, die dem Ideal der Mathematik entspricht. Sie ist es deshalb, weil durch sie alles berechen- und messbar wird – und in weiterer Folge dadurch auch technisch beherrschbar.

Denn hinter dieser Wahl einer bestimmten Methode steht nicht so sehr ein Erkenntnisideal als vielmehr der Versuch, eine möglichst effiziente Naturbeherrschung zu erreichen. Es ist Descartes' Absicht (aber auch die von Galilei und den nachkommenden Naturforschern), *maîtres et possesseurs de la nature* zu werden, Herren und Eigentümer der Natur, wie Descartes im *Discours de la Méthode* schreibt (Adam, Tannery 1996, VI, 61f.). Zur Methodenkritik müsste daher auch eine inhaltliche Auseinandersetzung mit der neuzeitlichen Wissenschaft und der auf ihr basierenden weltumspannenden Technik kommen, was aber hier nicht das Thema ist.

Aus diesem hier nur in Grundzügen beschriebenen methodischen Ansatz geht hervor, dass Phänomene nur insofern Gegenstände wissenschaftlicher Erkenntnis werden dürfen, als sie sich berechnen und messen lassen. Damit entscheidet die Methode über die Phänomene, und zwar eine bestimmte Methode, nämlich die der universalen Berechen- und Messbarkeit nach mathematischem Vorbild. Der Methoden*vorrang* der neuzeitlichen Philosophie ist daher auch mit einem Methoden*monismus* verknüpft, weil sich mit ihm der Anspruch auf die Herrschaft einer einzigen Methode verbindet.

Die prohibitive Aufgabe der Phänomenologie besteht nun darin, diesen speziell neuzeitlichen Methodenbegriff und überhaupt jeden Vorgriff auf eine nicht an den Phänomenen geprüfte Methode fernzuhalten. Wo sich die Herrschaft solcher Methoden bereits verfestigt hat und vor allem selbstverständlich geworden ist, muss sie abgebaut werden. Heidegger gebraucht dafür den Terminus „Destruktion". Sie ist, wie er sagt, „ein kritischer Abbau der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind" (GA 24, 31). Die Destruktion ist nicht, wie das Fremdwort vermuten lässt, Zerstörung, sondern eher eine Freilegung, so wie ein Archäologe spätere Schichten abträgt, um die ursprünglichen Fundamente freizulegen[8].

• Der prohibitive Charakter der Phänomenologie und die damit verbundene Aufgabe einer Destruktion der Vormeinungen, die auf ungeprüften methodischen Vorurteilen beruhen, besteht erstens allgemein in der „Fernhaltung alles nichtausweisenden Bestimmens" und zweitens speziell in der Abwehr des Methodenvorrangs und des Methodenmonismus der neuzeitlichen Philosophie.

4. Merkmal: Die Vorhabe

Das Zugehen auf die Phänomene geschieht nicht in der Absicht, aus ihnen etwas Neues herausholen wollen. Es soll vielmehr das zur Sprache kommen (zum LOGOS in der Bedeutung von Sprache gebracht werden), als was sie sich immer schon zeigen. Dieses Als (das hermeneutische Als) wird aber so selbstverständlich vorausgesetzt, dass es im Normalfall unbeachtet bleibt und dort, wo es eigens beachtet und in der Folge dann interpretiert wird, dies zumeist unzureichend geschieht (daher die prohibitive und destruktive Aufgabe der Phänomenologie). Ich möchte dies an einem einfachen Beispiel verdeutlichen, am Phänomen Tisch.

Was am Phänomen primär begegnet, sind nicht seine messbaren Daten; von diesen auszugehen, wäre unzureichend und bereits eine Umdeutung des ursprünglich Begegnenden. Für Descartes z. B. wäre der Tisch nichts *als* ein Körper, der gemessen werden kann. Dagegen zeigt sich der Tisch phänomenologisch *als* ein Gebrauchsding. Mit einem solchen lässt sich Verschiedenes anfangen: Ein Tisch kann als Schreibfläche benützt werden, als Auflage für einen Computer, einen Beleuchtungskörper, für Fotos u. dgl. Mit all diesen Dingen zusammen bildet er eine Einheit, die mehr als nur die Summe der einzelnen Teile ist. Erst innerhalb einer solchen Einheit wächst dem einzelnen Ding seine Bedeutung für einen potentiellen Benützer, eine Benützerin zu.

Den Kontext, aus dem die Bedeutsamkeit der einzelnen Teile erwächst, bezeichnet die Phänomenologie mit dem Terminus „Welt", im speziellen Fall gebraucht Heidegger dafür den Terminus „Umwelt". Diese ist, wie er einmal sagt, „die Welt, in der ich mich zunächst und zumeist umtue" (GA 18, 48). Mit ihr sind die Menschen immer schon vertraut, ein Sachverhalt, für den Heidegger den Terminus „In-der-Welt-sein" prägt. Dieses „in" meint nicht das räumliche Enthaltensein eines Dinges „in" einem anderen (so wie man von einem Kleidungsstück sagt, es sei im Schrank); Heidegger interpretiert es vielmehr als „ich bin gewohnt, vertraut mit, ich pflege etwas" (GA 2, 73).

Ein Phänomen *als* etwas auslegen bedeutet, es zunächst im Kontext seiner Welt vor sich zu haben. Wir verstehen es primär immer so, fassen den Tisch nicht zuerst als ein mess-

[8] Die Destruktion bezieht sich natürlich nicht nur auf die neuzeitliche Philosophie, sondern kommt bei Heidegger in der ganzen philosophischen Überlieferung zum Einsatz (vgl. dazu Vetter 2007b).

bares Objekt und dann als Gebrauchsding auf, sondern umgekehrt: Weil uns dieses Gebrauchsding begegnet, lässt sich von ihm auch sagen, dass es die und die Größe hat und als Ding aus seiner Umwelt begegnet. (Die Ausarbeitung eines adäquaten Weltbegriffs war eines der ersten Anliegen der Phänomenologie und ist bis heute eines ihrer zentralen Themen (vgl. Bermes 2004).)

Das aus seiner Welt in der Praxis begegnende Phänomen geht dem theoretisch erfahrenen Objekt der Wissenschaften voraus. Es bleibt damit aber keineswegs dem unwissenschaftlichen Meinen überlassen, nur erfordert es eine eigene Art von Wissenschaftlichkeit, um zugänglich zu werden – die hermeneutische Phänomenologie.

Auf diesem „immer schon verstanden haben" basiert jede Auslegung, die Beschreibung dieser „Vorhabe" ist ihr erster Schritt. Sie besteht im Wesentlichen in einer genauen Bestandsaufnahme bei Enthaltung von allen wissenschaftlichen Vorurteilen. Die phänomenologische Deskription lässt sich von Anfang an nicht von der prohibitiven Aufgabe trennen, alles Wissen, das aus den Vorgaben des Alltags und den Vormeinungen wissenschaftlicher Kenntnisse schöpft, zurückzustellen – nicht um es zu diskreditieren, sondern um zunächst einmal festzustellen, was „da" ist. Die Intention der Phänomenologie gilt den Phänomenen in deren Welt, und die Aufgabe besteht darin, beide – Phänomene wie Welt – angemessen zu beschreiben. Heidegger nennt in *Sein und Zeit*, § 32, diese „je schon verstandene Bewandtnisganzheit" (GA 2, 199) die Vorhabe.

• Die phänomenologische Deskription setzt dort ein, wo Phänomene im Kontext mit anderen Phänomenen aus ihrer Welt heraus begegnen – Gebrauchsdinge z. B. aus ihrer Umwelt, in der es mit ihnen eine bestimmte Bewandtnis hat. Die Bewandtnisganzheit, von der die phänomenologische Analyse ausgeht, bezeichnet Heidegger terminologisch als Welt, die in ihr begegnenden Dinge bilden die Vorhabe für die Auslegung.

5. Merkmal: Die Gelassenheit

Ich habe eben von der Notwendigkeit gesprochen, sich bei der Analyse von den Vorurteilen des Alltags und von den Vormeinungen wissenschaftlicher Erkenntnisse zu enthalten. Diese Aufgabe kann auch positiv umschrieben werden. In einer bald nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit* gehaltenen Vorlesung beschreibt Heidegger die dazu erforderliche Haltung als Gelassenheit: „Es gilt nicht die Anstrengung, uns in eine besondere Einstellung hineinzuarbeiten, sondern umgekehrt, es gilt die *Gelassenheit des alltäglichen freien Blickes* – frei von psychologischen und sonstigen Theorien von Bewußtsein, Erlebnisstrom und dergleichen." (GA 29/30, 137) (Wenn Heidegger Bewusstsein und Erlebnisstrom eigens erwähnt, richtet sich das nicht zuletzt gegen Husserl; auf diese interne Auseinandersetzung kann aber hier nicht näher eingegangen werden.)

Husserl selbst hat die maßgebende Haltung der Phänomenologie in den *Ideen* grundsätzlich so formuliert: „Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der ‚Intuition' originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen." (Husserl 1950, 52, § 24)

Heidegger wird später vom Denken sagen, dass es „ein Sichsagenlassen dessen ist, was sich zeigt" (GA 9, 75). Der LOGOS der Phänomenologie ist damit nicht nur das Tun der Auslegung, sondern auch ein Lassen – ein Sichsagenlassen, das seinerseits auf einem Hören beruht.

• Der Zugang zur Vorhabe in der phänomenologischen Analyse ist negativ durch die Enthaltung von ungeprüften Vormeinungen und allen nicht an den Phänomenen selbst ausgewiesenen Urteilen bestimmt und positiv von der Grundhaltung der Gelassenheit im Verhältnis zu den Phänomenen getragen.

6. Merkmal: Die Vorsicht

Jede Auslegung muss sich auch darüber Rechenschaft geben, unter welchem leitenden Gesichtspunkt, aus welcher Perspektive sie ihren Gegenstand analysieren will. Handelt es sich um statistische Angaben über menschliches Verhalten, ist das etwas grundsätzlich anderes, als wenn Fragen der Interaktion mit anderen Menschen untersucht werden sollen. Denn in diesem zweiten Fall reichen statistische Befunde nicht aus, und es wäre vor allem ein entsprechender Begriff des Menschen einzubringen (der Mensch als Person z. B., bei Heidegger der Mensch als Dasein) und darauf die Analyse auszurichten. Der hermeneutische LOGOS der Phänomenologie zielt darauf ab, das in der Deskription möglichst adäquat Erfasste auch entsprechend anzuvisieren. Heidegger nennt diese „Hinsicht, die das fixiert, im Hinblick worauf das Verstandene ausgelegt werden soll", die Vorsicht (GA 2, 199). Damit meint er (abweichend vom üblichen Gebrauch dieses Wortes) wörtlich jene im Voraus bestimmende Sicht, durch welche die Analyse in eine bestimmte Bahn gelenkt wird.

• Zur Bestandsaufnahme in einer von Gelassenheit und Urteilsenthaltung bestimmten Analyse der Vorhabe kommt die Wahl der geeigneten Perspektive hinzu, die Vorsicht. Sie ist das, „*woraufhin* das in die Vorhabe Gestellte anvisiert wird, woraufhin es angesehen wird, mit Bezug auf was es in die Sicht kommt" (GA 20, 414).

7. Merkmal: Der Vorgriff

Zu Vorhabe und Vorsicht gehört auch die Wahl der entsprechenden Begriffe. Heidegger unterscheidet prinzipiell zwischen zwei Arten der obersten Begriffe: Kategorien und Existenzialien. Existenzialien sind auf das (menschliche) Dasein bezogen, Kategorien auf nicht daseinsmäßiges Seiendes. Eine Kategorie wäre z. B. die Quantität (darunter fallen alle messbaren Größen), eine andere die Qualität (Farben, Töne, tastbare Eigenschaften u. dgl.), wieder eine andere die Relation (größer als …) usf. Existenzialien dagegen sind das In-der-Welt-sein, das Verstehen, die Sprache, das Gewissen, Tod und Geburt u. dgl. Sie alle betreffen immer das Menschsein als Ganzes.

Der Auslegung muss die Wahl für eine bestimmte Art von Begriffen vorausgehen. Die „*Begrifflichkeit*, die dieser bestimmten Auslegung, diesem besonderen Thema entspricht“ (GA 20, 414 f), wird von Heidegger als Vorgriff bezeichnet. So wie im Wort „Vorsicht“ die Sicht gemeint ist, also die für die Analyse eines Phänomens leitende Perspektive, enthält das Wort „Vorgriff“ den Hinweis auf die Art der in Anwendung kommenden Begriffe. Die Wahl einer bestimmten Begrifflichkeit entscheidet wesentlich mit darüber, ob ein Phänomen angemessen analysiert wird.

Ein Phänomen durch Auslegung verständlich zu machen bedeutet, durch die Analyse von Vorhabe, Vorgriff und Vorsicht seinen Sinn zu erfassen. Deshalb sagt Heidegger in *Sein und Zeit*: „Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Woraufhin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird.“ (GA 2, 201)

• Vorhabe und Vorsicht brauchen für eine angemessene Erfassung der Phänomene auch die Wahl der entsprechenden Begriffe, d. h. einen Vorgriff. Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff sind die konstitutiven Momente des hermeneutischen LOGOS. Durch die von diesem vollzogene Auslegung soll der Sinn eines Phänomens erschlossen werden.

III. Die Frage der Anwendung

Ich habe in sieben Paragraphen versucht, wenigstens ein erstes, wenn auch alles andere als vollständiges Bild der hermeneutischen Phänomenologie zu vermitteln. Alle diese Punkte gehören einheitlich in eine nach phänomenologischer Methode durchgeführte Untersuchung, ohne dass sie alle zusammen oder auch nur einzelne von ihnen explizit genannt werden müssten (auch ist Heideggers Wahl der Termini keineswegs sakrosankt). Ich rekapituliere: 1. die phänomenologische Maxime, 2. die Deskription, 3. die Destruktion, 4. die Vorhabe, 5. die Gelassenheit, 6. die Vorsicht und 7. der Vorgriff.

Zusammenfassend zitiere ich Heideggers eigene Definition der Phänomenologie, *Sein und Zeit*, § 7: „Der Ausdruck Phänomenologie läßt sich griechisch formulieren: LEGEIN TA PHAINOMENA; LEGEIN besagt aber APOPHAINESTHAI. Phänomenologie sagt dann: APOPHAINESTHAI TA PHAINOMENA: Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen. Das ist der formale Sinn der Forschung, die sich den Namen Phänomenologie gibt. So kommt aber nichts anderes zum Ausdruck als die oben formulierte Maxime: ‚Zu den Sachen selbst!‘“ (GA 2, 46)

Was ist eigentlich damit gewonnen, wenn man nun über die Methode der hermeneutischen Phänomenologie Bescheid weiß? Gewonnen – wofür? Für die Pädagogik etwa oder für die Psychotherapie? Oder besteht am Ende der für diese Disziplinen und vielleicht für alle Einzelwissenschaften entscheidende Gewinn darin, was man in der Phänomenologie die Lebenswelt zu nennen pflegt? Sie ist unsere Welt, der „Boden, auf dem wir leben und sterben, wenn wir uns nichts vormachen“, wie Heidegger das einprägsam formuliert hat (GA 8, 44). Man kann die Phänomenologie als spezielle Methode der Philosophie betrachten. In diesem Fall wird man in eine Diskussion eintreten müssen, bei der die hier geschilderten Merkmale dieser Methode durch andere Merkmale ergänzt, kritisch in Frage gestellt und mit den Besonderheiten anderer Methoden verglichen werden. Dies ist für die Prüfung jeder Methode unentbehrlich.

Doch besteht dabei die Gefahr, dass man genau darauf vergisst, was durch die in Frage stehende Methode eigentlich gewonnen werden sollte. Man verstrickt sich dann rasch in spezielle Untersuchungen, die wieder durch Untersuchungen neueren Datums ergänzt und korrigiert werden usw. ad infinitum. Ohne also die kritische Prüfung der phänomenologischen Methode im Mindesten als entbehrlich betrachten zu wollen, muss es erlaubt sein, das über die Methode der hermeneutischen Phänomenologie Gesagte auf seine unmittelbare Brauchbarkeit hin zu befragen. Ich zitiere dazu den Text eines Philosophen, der mir sehr treffend zum Ausdruck zu bringen scheint, worum es hier geht. Wenn das auch auf die Aufgabe der Pädagogik bezogen ist, scheint es doch verallgemeinert werden zu können, allein wenn man an die alte philosophische Bedeutung der Bildung, PAIDEIA, denkt – und an Heideggers Auslegung: „PAIDEIA bedeutet nach Platons Wesensbestimmung die PERIAGOGE HOLES TES PSYCHES, das Geleit zur Umwendung des ganzen Menschen in seinem Wesen.“ (GA 9, 217) Also hat dies auch mit PSYCHE zu tun.

Otto Friedrich Bollnow beendet seinen Aufsatz über *Theorie und Praxis in der Erziehung* mit folgender „Zusammenfassung des Aufbaus einer pädagogischen Theorie“:

„In einer zu entwickelnden pädagogischen Theorie vereinigen sich, teils aufeinander aufbauend, teils als verschiedene Aspekte einander ergänzend, drei Aufgaben:

a. eine phänomenologische als die Kunst des Sehen-Lassens in der sorgfältigen, zur eigenen Kunst auszubildenden Beschreibung der Gegenstände, wie sie sich unabhängig vom menschlichen Vorurteil von ihnen selbst her darstellen,
b. eine hermeneutische als die Kunst des Verstehen-Machens in der Deutung der beschriebenen Phänomene als sinnvolle Glieder eines größeren Ganzen,
c. eine pädagogisch-anthropologische in der Konkretisierung der Hermeneutik in der besonderen Beziehung auf den zu erziehenden Menschen und in dem dadurch eröffneten tieferen Verständnis des Erziehungsvorgangs.“ (Bollnow 1988, 88)

Bollnow spricht in diesem Zusammenhang von einer hermeneutischen Erziehungswissenschaft. Ich finde darin wesentliche Elemente der Methode einer hermeneutischen Phänomenologie wieder. Das Ergebnis fasse ich in Form von drei Thesen zusammen:

1. Die Phänomenologie erzieht zur **Achtung vor allem Begegnenden**. Das ist ihre erklärte *Maxime*, damit beginnt die *Deskription*, und dies ist die von der Phänomenologie geforderte Grundhaltung der *Gelassenheit*.
2. Die Phänomenologie erzieht zu einem **möglichst unbefangenen Sehen der Vorurteile**, die in allem Denken und Tun immer schon wirksam sind. Darin liegt die Bedeutung der

Thematisierung von *Vorhabe*, *Vorsicht* und *Vorgriff*.

3. Die Phänomenologie erzieht zum **kritischen Blick auf andere Meinungen** und nicht zuletzt **auf sich selbst**. Darin liegt die Aufgabe der phänomenologischen *Destruktion*.

Zum Abschluss sei Goethe das Wort überlassen. In den *Maximen und Reflexionen* sagt er: „Man suche nur nichts hinter den Phänomenen: sie selbst sind die Lehre." (1977, 574)

Literatur

Adam, Tannery (Hg) (1996) Œuvres de Descartes, Band VI & X. Paris

BarbariæD (2007) Aneignung der Welt. Heidegger-Gadamer-Fink. Band 14. Frankfurt a. M.

Bermes C (2004) Welt als Thema der Philosophie. Vom metaphysischen zum natürlichen Weltbegriff. Hamburg (Phänomenologische Forschungen; Beiheft 1)

Binswanger L (1993) Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. In: Herzog M (Hg) Ausgewählte Werke. Band 2. Heidelberg

Bollnow OF (1988) Zwischen Philosophie und Pädagogik. Vorträge und Aufsätze. Aachen

Boss M (1975) Grundriss der Medizin und der Psychologie. Ansätze zu einer phänomenologischen Physiologie, Psychologie, Pathologie, Therapie und zu einer daseinsgemässen Präventivmedizin in der modernen Industrie-Gesellschaft. Bern, 2°

Heidegger M (1987) Zollikoner Seminare (Boss M Hg). Frankfurt a. M. (eine Veröffentlichung im Rahmen der Gesamtausgabe der Schriften Heideggers ist in Vorbereitung)

Condrau G (1974) Einführung in die Psychotherapie. Geschichte, Schulen und Methoden. Praktische Arbeit und konkrete Fälle. München

Condrau G (1992) Sigmund Freud und Martin Heidegger. Daseinsanalytische Neurosenlehre und Psychotherapie. Freiburg/Schweiz; Bern

Escoubas E, Waldenfels B (Hg) (2000) Phénoménologie Française et Phénomenologie Allemande/Deutsche und französische Phänomenologie. Paris

Goethe JW (1977) Sämtliche Werke. Band 9. München

Herzog M, Graumann CF (Hg) (1991) Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften. Heidelberg

Husserl E (1950) Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. Husserliana III. Haag

Kühn R (2005) Innere Gewißheit und lebendiges Selbst. Grundzüge der Lebensphänomenologie. Würzburg

Längle A (Hg) (1990) Selbstbild und Weltsicht. Phänomenologie und Methode der Sinnwahrnehmung. Wien

Stenger G (2006) Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie. Freiburg, München

Vetter H (1992) Brentano, Freud und Husserl im Wien der Jahrhundertwende. In: Mesotes 3, 206-217

Vetter H (Hg)(2004) Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe. Hamburg: Philosophische Bibliothek

Vetter H (2007a) Philosophische Hermeneutik. Unterwegs zu Heidegger und Gadamer. Reihe der Öst. Ges. f. Phänomenologie, Band 13. Frankfurt a. M.

Vetter H (2007b) Heideggers Destruktion der Tradition am Beispiel des Aristoteles. In: Heidegger-Jahrbuch 3, 77-95

Anschrift des Verfassers:
Dr. Helmuth Vetter
A-1010 Wien, Universitätsstraße 7
helmuth.vetter@univie.ac.at

Liebe Kolleginnen, liebe Kollegen,

eine Gruppe von ExistenzanalytikerInnen hat auf Anregung von Dr. Christa Lopatka und DDr. Alfried Längle die Absicht, in der GLE eine Initiative zu starten zum Problem von **Gewalt und Mobbing an Schulen**. Konkret haben wir auf der Erfahrungsbasis von Dr. Lopatka daran gedacht, als einen ersten Schritt ein Curriculum auszuarbeiten, das in der Lehrerfortbildung und -ausbildung zum Einsatz kommen könnte. Weiters ist daran gedacht, Schüler- und Elternbezogene Projekte zu entwickeln. Wer Interesse hat, Erfahrungen, Ideen, Überlegungen dazu beizusteuern, ist hiermit gerne eingeladen, sein/ihr Interesse in der GLE-International zu deponieren (gle@existenzanalyse.org, Tel.: 01/985 95 66).

Im Moment sind wir dabei, an der Mitarbeit Interessierte zu finden und klarere Vorstellungen zu entwickeln. Wir möchten bis **Mitte Jänner** eine Kerngruppe von ca. acht Personen haben, die sich regelmäßig trifft und das Projekt ausarbeitet. Gedacht ist, die Entwicklung im größeren Kreis Interessierter (die z.B. nicht in Wien sind) stufenweise zur Diskussion zu stellen, so daß sich mehrere Personen beteiligen können.

Mit herzlichen Grüßen und den besten Wünschen für 2008!

Alfried Längle

Phänomenologie und Logotherapie

Ferdinand Fellmann

Die um 1900 von der Phänomenologie Edmund Husserls zum Programm erhobene Rettung der Phänomene ist in der Philosophie des Geistes heute aktueller denn je. Für das kommunikative Verstehen bedeutet die damit verbundene stärkere Gewichtung der sinnlichen Wahrnehmung eine Verschiebung von der Suche nach latenten Bedeutungen auf die manifesten Äußerungen, die gerade wegen ihrer Sichtbarkeit leicht übersehen und in ihrem Sinnpotential unterschätzt werden. Das hat für die Praxis der Psychotherapie tiefgreifende Konsequenzen. Der Ontologismus existenzanalytischer Strömungen wird durch eine Ästhetik des Erscheinens abgelöst, die Patienten wie Therapeuten Ausgänge aus der Höhle ihrer in sich zentrierten Subjektivität bieten. Für Phänomenologie und Psychotherapie gilt: Die Phänomene sind das Wesen, und nur an den Phänomenen erkennt der Mensch sich selbst.

Schlüsselwörter: Logotherapie, Phänomenologie, Philosophie

Phenomenology and Logotherapy

Around 1900 the phenomenology of Edmund Husserl put the saving of phenomena on its Agenda, and today this is of more immediate interest than ever in the philosophy of mind. As far as communicative understanding is concerned the ensuing enhanced importance of sensual perception brings about a shift of the search for latent meanings to the manifest expressions, which are easily overlooked and underestimated in their potential for meaning just because of their conspicuousness. This has far-reachng consequences for the practice of psychotherapy. The ontologism of existential-analytical currents is replaced by aesthetics of appearance, which offer an escape route to patients and therapists alike out of the cave of their self-centred subjectivity. For phenomenology and psychotherapy it is true that phenomena are the essence and that man recognises himself only in the phenomena.

Key words: logotherapy, phenomenology, philosophy

Das anthropologische Prinzip der Logotherapie Viktor E. Frankls lautet: Der Mensch ist das Wesen, dessen Sein von dem Sinn abhängt, der für sein Selbstverständnis tragend ist. Der „Wille zum Sinn“, der nach Überzeugung Frankls in jedem Leben gefunden werden kann, weist zwar über die rein biologische Existenz hinaus, kommt dem Menschen aber nicht von außen zu. Für die Psychotherapie, deren „Rehumanisierung“ gegenüber der Tiefenpsychologie Freuds, Adlers und Jungs sich Frankl zum Programm gemacht hat, bedeutet das: Dem Patienten keine Weltsicht aufzwingen, sondern Zugang zu seinem eigenen Welt- und Selbstbild suchen! Mit diesem methodischen Grundsatz kann sich die Logotherapie mit Recht auf den Philosophen Edmund Husserl berufen, dessen Phänomenologie zu den dominierenden geistigen Strömungen der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts gehörte. Insbesondere hat Husserl gegen den Konstruktivismus der neukantianischen Erkenntnistheorie seiner Zeit Front gemacht und programmatisch erklärt: „Es bedarf nicht der Forderung, mit eigenen Augen zu sehen, vielmehr: das Gesehene nicht unter dem Zwange der Vorurteile wegzudeuten“ (Husserl 1971, 97). Das „Gesehene“ zeichnet sich gegenüber dem abstrakt-begrifflichen Denken durch sinnliche Evidenz aus, die als „Selbstgegebenheit der Sachen“ allen begrifflichen Konstrukten überlegen ist. Phänomenologisches Sehen beschränkt sich dabei keineswegs auf empirische Daten, sondern umfasst auch allgemeine Sachverhalte, „Ideen“ oder „Wesenheiten“, so dass Husserl von „Wesensschau“ sprechen kann.

So sympathisch die Aufwertung der Evidenz des Sehens gegenüber dem Denken auch ist, sie hat ihre Probleme. Denn wie die Phänomenologie der Wahrnehmung selbst herausgefunden hat, gibt es den „unschuldigen Blick“ nicht. Sehen ist immer „Sehen als“, und als was wir etwas sehen, hängt davon ab, was wir erwarten. Das trifft auch und insbesondere für den Umgang mit anderen Menschen zu, deren Verhalten wir erfahren, deren eigene Erfahrung uns aber verborgen bleibt. Und was ist „das Wesentliche“ am Anderen? Fällt das *für uns* Wesentliche mit dem zusammen, was *für ihn* wesentlich ist? Fragen über Fragen, auf die es keine endgültigen Antworten gibt.

Husserl hat sich dadurch nicht davon abhalten lassen, der

sinnlichen Evidenz als Fundament aller logischen Gesetze zu vertrauen. Er ist nämlich der Meinung, dass Erfahrung und Sinn zusammenfallen, bzw. Evidenz die elementare Form von Sinnhaftigkeit darstellt. Diese Überzeugung, die ihn mit den intuitionistischen Strömungen in den Wissenschaften seiner Zeit verbindet, besagt, dass ursprüngliches Sehen alle wissenschaftlichen Paradoxien und Antinomien auflöst (Husserl 1995, 37). Ja, er geht so weit, der modernen Physik, die wie die Quantentheorie mit Unbestimmtheiten arbeitet, den Charakter der Wissenschaftlichkeit abzusprechen. Alle Relativitäten und Ungereimtheiten, meint Husserl, lassen sich schließlich in Sinn auflösen. Frankl ist ihm im Bezug auf den Menschen darin gefolgt: „Sinn muss aber nicht nur, sondern kann auch gefunden werden." (Frankl 2006, 29)

Fragt man nach den tieferen Gründen des phänomenologisch-logotherapeutischen Optimismus, so wird deutlich, dass es letztlich der Glaube an eine unsterbliche Seele ist, die sich über das Chaos der empirischen Existenz erhebt. Philosophisch heißt die Seele „transzendentales Subjekt", dessen Einheit die Intentionalität des Bewusstseins ermöglicht. Jeder Mensch, so meint Husserl, stelle eine unteilbare Sinneinheit dar, die auf nichts außerhalb seiner selbst zurückgeführt werden kann. Frankl spricht vom „Noetischen" als der „eigentlich menschlichen Dimension". Um zu der in der Realität oft verdeckten Sinndimension vorzustoßen, hat die Phänomenologie eine Methode der „Reduktion" entwickelt. Sie beruht auf einer hypothetischen Ausschaltung der Lebenswirklichkeit, wodurch nach Husserls Überzeugung der Blick auf das Reich reiner Sinnhaftigkeit frei wird. Und Frankl hat daraus eine „Änderung der Einstellung zum Symptom" gemacht, eine „personale Umstellung", die den an der Sinnlosigkeit leidenden Menschen Linderung bringen soll.

Diese Übereinstimmungen in den Grundgedanken bilden das philosophische Fundament der Psychotherapie Frankls, der sich an mehreren Stellen seines Werkes auf die Phänomenologie Husserls berufen hat. Mit dem Sinnoptimismus der Phänomenologie teilt die Logotherapie aber auch deren unübersehbare Schwierigkeiten. Kann man beim Menschen tatsächlich immer einen „Willen zum Sinn" voraussetzen? Haben es Psychotherapeuten nicht oft mit dem von Jean-Paul Sartre beschriebenen Phänomen des „falschen Bewusstseins" zu tun, das sich der Einsicht in das Wesentliche prinzipiell verschließt? Im phänomenologischen Fundament der Logotherapie stecken also ein hermeneutisches sowie ein therapeutisches Problem. Daraus ergibt sich für meine Darlegungen folgende Gliederung: Zunächst schildere ich die Entwicklung des Subjektbegriffs am Leitfaden des Sinnbegriffs bei Husserl und über ihn hinaus (1). Sodann zeige ich, dass der Schritt der Logotherapie von Frankl zu Alfried Längle die hermeneutische Problematik dieser Entwicklung widerspiegelt (2). Schließlich erläutere ich an einer Fallstudie, welche therapeutischen Folgerungen sich für die gegenwärtige Logotherapie aus der Problematisierung des Sinnbegriffs ergeben (3).

1. Die Entwicklung des phänomenologischen Menschenbildes

In der Entwicklung des phänomenologischen Bildes vom Menschen am Leitfaden des Sinnbegriffs lassen sich vier Phasen unterscheiden. Die erste Phase umfasst die klassische Phänomenologie ihres Begründers Edmund Husserl (1859-1938). Die zweite Phase erstreckt sich über die Zeit der Weimarer Republik und ist mit dem Namen Martin Heidegger verknüpft, der 1927 mit *Sein und Zeit* dem phänomenologischen Denken eine Wende gegeben hat, die man als „Existenzphilosophie" bezeichnet. Daran schließt sich als dritte Phase der Existentialismus an, der von Jean-Paul Sartre mit seinem Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* (1943) dominiert wird. In den 1960er Jahren beginnt dann die epigonale Phase der Phänomenologie, die sich weitgehend auf eine akademische Verwaltung der klassischen Texte beschränkt. Eine Ausnahme machen allerdings zwei deutschsprachige Denker, die durch ihre Originalität die Phänomenologie vor dem völligen Versanden bewahrt haben. In Deutschland ist das Bernhard Waldenfels und in Österreich Helmuth Vetter. Die Phänomenologie ist also auch in ihrer gegenwärtigen Phase zur Hälfte ein österreichisches Phänomen und von daher halte ich es für richtig, dass die Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse sich dem Thema Phänomenologie zuwendet.

Die klassische Phase der Phänomenologie beginnt mit den *Logischen Untersuchungen* von Edmund Husserl aus dem Jahre 1900. Entgegen den Erwartungen, die der Titel erweckt, handelt es sich nicht um eine traditionelle Darstellung der formalen Logik. Vielmehr geht es um Analysen von Formen der Wahrnehmung und des Denkens, wobei Husserl sich streng gegen die Reduktion von Bewusstseinsinhalten auf Gesetze der Assoziationspsychologie seiner Zeit wendet. Er sieht darin einen unhaltbaren Psychologismus, den er als Bedrohung seines Bildes vom Menschen als autonomes und verantwortliches Subjekt betrachtet. Die Befürchtung Husserls wird verständlich, wenn man sich den historischen Hintergrund vergegenwärtigt. Kein geringerer als der Wiener Physiker und Philosoph Ernst Mach hatte das Bewusstsein in einen Komplex von Empfindungen aufgelöst und daraus die Folgerung gezogen: „Das Ich ist unrettbar!" Dagegen macht Husserl geltend: Menschliche Wahrnehmung hat immer Sinn und Bedeutung, die im Wechsel der subjektiven Zustände invariant bleiben. Die Begriffe „Bedeutung" und „Sinn" sind bei Husserl zunächst semantisch zu verstehen, so wie man von der Bedeutung eines Wortes oder dem Sinn eines Satzes spricht. Dabei bleibt es allerdings nicht. Schon in den *Logischen Untersuchungen* tendiert der Sinnbegriff dahin, einen personalen Wert zu bezeichnen, der das menschliche Bewusstsein als intentionales von allen animalischen Formen der Bewusstheit unterscheidet.

Auf dieser bewusstseinstheoretischen Grundlage hat Husserl seine Vorstellung menschlicher Subjektivität entwickelt, die von einem „reinen Ich" getragen wird, das als schöp-

ferischer Ursprung der menschlichen Welterfahrung fungiert. Seine Leistung sieht er darin, die verschiedenen Sinneseindrücke gegenständlich zu interpretieren und in einen verständlichen Welthorizont einzuordnen. Damit ist der Logos klar definiert: Er verwandelt das Chaos der Sinnlichkeit in eine Ordnung des Sinnes, von der Husserl überzeugt ist, dass sie überall zu erreichen ist, wenn man sich nur von der unmittelbaren Anschauung leiten lässt. Diesem optimistischen Begriff von Rationalität, der Überzeugung, überall auf ideale Sinneinheiten als letzte Gründe zu stoßen und damit die Zufälligkeit der menschlichen Existenz zu überwinden, ist Husserl bis ans Ende seines Lebens treu geblieben. Hier liegt zweifellos die Größe des Menschenbildes, das Husserl als Patriarch der phänomenologischen Bewegung in seinem unermüdlichen Forschungsdrang selbst verkörpert hat. Es werden aber auch die Grenzen sichtbar, an denen sich der Sinnoptimismus bricht und eine Neubestimmung von Sinn erforderlich macht.

In dieser Situation ist es nur folgerichtig, dass sein rebellischer Schüler Martin Heidegger einen anderen Ansatz wählt, um der Wirklichkeit der menschlichen Existenz näher zu kommen. Nicht die Formen der Wahrnehmung und des Urteils sind für ihn das Primäre, sondern das Lebensgefühl oder die Befindlichkeit, von der das In-der-Welt-Sein des Menschen getragen wird. Während das Tier mit seiner Umwelt eins ist, geht der Mensch auf Distanz zur Umwelt und wird zum weltoffenen Wesen. Die Umweltdistanz äußert sich für Heidegger in der Grundbefindlichkeit der Angst, die mit dem Bewusstsein der Vergänglichkeit des menschlichen Daseins verbunden ist. Heidegger nennt die auf das Dasein im Ganzen gerichtete Angst ein „Existenzial“, das sich von der auf bestimmte Dinge oder Situationen bezogenen Furcht unterscheidet. Sicherlich ist Heideggers Rede von der Angst als Existential auch zeitbedingt, aber das schmälert nicht seine grundlegende Einsicht, dass das gefühlsmäßige Weltverhältnis der theoretischen Einstellung vorhergeht und diese fundiert. Damit aber erfährt Husserls rationalistische Auffassung von Sinn eine deutliche Abschwächung. Zwar gestaltet auch nach Heidegger das Subjekt seine Welt, in philosophischer Terminologie heißt der Vorgang „Konstitution“, aber diese erfolgt nach Regeln, die der Mensch nicht selbst macht und die nicht der theoretischen Vernunft entspringen. Es sind die Regeln der lebenspraktischen Orientierung, die sich im handwerklichen Können, sowie auch und vor allem in der Sprache niederschlagen. Denn für Heidegger ist Sprache nicht nur Handlung, sondern auch Erleiden von kollektiven Mustern, denen sich der individuelle Sprecher nur schwer entziehen kann.

Wo aber bleibt in dieser Situation der Sinn, nach dem der Mensch auch und gerade in seiner Lebenspraxis strebt? Heideggers Antwort ist zweideutig. Auf der einen Seite nimmt er sich nichts Geringeres vor, als den Sinnbegriff ontologisch an das Sein zu binden. Damit reiht er sich in die Tradition der großen metaphysischen Frage ein, warum es etwas gibt und nicht vielmehr nichts. Die Frage aber ist und bleibt unbeantwortbar, und auch Heidegger ist es nicht gelungen, auf dem Wege einer Analyse des Zeitbewusstseins den von ihm gesuchten „Sinn des Seins“ freizulegen. Aber damit wird die Sinnfrage nicht sinnlos. Heidegger gelingt es, durch Bindung an das unerforschliche Sein, den Sinn gleichsam an die Grenze des Sagbaren zu verschieben. Damit schafft er Raum für eine pragmatische Beschreibung des menschlichen Daseins und seiner Artikulationsformen. Sie alle stehen unter dem Ehrenschutz der Sinnsuche, aber ob und inwieweit sich darauf im Vollzug des menschlichen Daseins Antworten finden lassen, bleibt dahingestellt.

Der Weg Heideggers im Umgang mit der Sinnfrage erinnert an das Vorgehen seines Wiener Zeitgenossen Ludwig Wittgenstein, für den das Wesentliche, die Frage nach dem Sinn des Lebens nämlich, sich nicht direkt beantworten lässt und sich nur indirekt an den Grenzen des Sagbaren zeigt. Wittgenstein spricht vom „Mystischen“, das den logischen Raum umschließt. Das entspricht genau Heideggers Begriff von Wahrheit als dem Unverdeckten, dem Sich-Zeigenden. Der Zugang zur Wahrheit erfordert vom Menschen freilich eine Offenheit und Unvoreingenommenheit des Blicks, wie sie im alltäglichen Dasein mit seinen Überzeugungen und Vorurteilen nicht gegeben ist. Hier wird deutlich: Der Logos, von dessen uneingeschränkter Herrschaft Husserl noch überzeugt war, zieht sich zurück, verdunkelt sich, und es bedarf besonderer philosophischer Anstrengungen, um den Sinn von Sein vor den Entfremdungen und Absurditäten des menschlichen Daseins zu bewahren. Das rückt Philosophie in die Nähe der Therapie, was übrigens Wittgenstein explizit formuliert hat. Wenn Heidegger seine Phänomenologie auch als Ontologie versteht, ihre lebensweltliche Gestalt lässt sich kaum anders denn als therapeutische Anwendung von Sinnklärungen interpretieren. Diese Auffassung hat bekanntlich in der Daseinsanalyse des Schweizer Psychiaters Ludwig Binswanger ihre Bestätigung gefunden.

Im Schritt von Husserl zu Heidegger hat sich das Menschenbild dramatisch verändert. Der Mensch als Subjekt des die Welt tragenden Logos ist zum Menschen als In-die-Welt-Geworfener geworden. Von existentieller Angst umgetrieben, sucht er nach dem Sinn von Sein, der sich dem Zugriff im Dasein immer wieder entzieht. Diese Erfahrung kommt einer Entmythologisierung des großen und einen Sinns von Sein gleich. Er zerfällt in eine Vielheit von Sinnfragmenten, ein beunruhigender Prozess, der in der dritten, existentialistischen Phase der Phänomenologie unter der Führung des großen Dichters und politischen Agitators Jean-Paul Sartre weitergetrieben wird. Während Heidegger noch den Sinn von Sein an der Zeitlichkeit der menschlichen Existenz festmacht, fällt der Sinn bei Sartre in das schwarze Loch des Nichts. Man kann dafür eine rein linguistische Erklärung geben: Im Französischen spielt das Wort „Sinn“ in der Bedeutung von „Sinn des Lebens“ kaum eine Rolle. Aber das ist eine Äußerlichkeit, hinter der sich eine andere Auffassung der Existenz verbirgt.

Für Husserl bleibt trotz seiner späten Hinwendung zur Lebenswelt das transzendentale Subjekt der Erkenntnis der

letzte Bezugspunkt seiner Überlegungen. Auch Heidegger orientiert sich mit seinem Existential der Sorge und ihrer Bewältigung durch die Entschlossenheit immer noch an der individuellen Existenz, auch wenn er durch Rückgriff auf die Hermeneutik Wilhelm Diltheys der Intersubjektivität mehr Raum gibt. Hier macht der Existentialismus Sartres einen gewaltigen Schritt hin zum Leben der Anderen. Mit dem Primat der Existenz vor der Essenz wird die Intersubjektivität wichtiger als das einzelne Subjekt. Dem entspricht das größere Gewicht, das Sartre der körperlichen oder – besser gesagt – der leiblichen Existenz zuerkennt. Dabei geht es ihm nicht wie Heidegger um den Körper als tätigen oder arbeitenden, sondern um die Körperlichkeit als Medium erotischer Kommunikation. Berühmt sind Sartres Beschreibungen der Blickkontakte, welche unser Lebensgefühl radikal verändern können. Damit tritt an die Stelle des Logos der Eros als das anthropologische Radikal, das die Menschen miteinander verbindet und zugleich voneinander trennt. Denn in erotischen Beziehungen ist nichts klar. Hier herrscht das „ganz normale Chaos der Liebe“ mit ihren zahlreichen Formen des falschen Bewusstseins, die den Willen zum Sinn von innen aushöhlen. Die Hölle sind nicht nur, und nicht in erster Linie, die Anderen, sondern auch und vor allem wir selbst, die wir die Anderen beherrschen wollen, von ihnen aber nach der Dialektik von Herr und Knecht beherrscht werden.

Wie keine andere philosophische Strömung zuvor hat die Phänomenologie des Existentialismus die Dialektik des zwischenmenschlichen Daseins erfasst und beschrieben. In seinem Roman *Der Ekel* hat Sartre als Dichter das Lebensgefühl seiner Generation unübertrefflich erfasst und sein Freund Albert Camus ist ihm mit seinem *Sisyphos* darin gefolgt. In dieser absurden Situation ist der Philosoph Sartre auf den verzweifelten Ausweg verfallen, den Menschen zu einer absoluten Freiheit der Wahl zu verdammen, die den Abgrund von Sein und Nichts überwinden soll. Damit hat sich Sartre aus der von ihm selbst beschriebenen Situation der Sinnlosigkeit menschlicher Existenz durch einen Saltomortale der Sinngebung des Sinnlosen zu retten versucht. Ein Versuch, der sich philosophisch wie auch politisch als Holzweg erwiesen hat. Aber es war den Versuch wert, da dieser gezeigt hat, wo die unüberschreitbaren Grenzen der Sinngebung liegen.

Auf dem Boden dieser Ernüchterung sucht die postexistentialistische Phänomenologie nach neuen Wegen aus der Sinnkrise. Der stark von der französischen Phänomenologie beeinflusste Bochumer Philosoph Bernhard Waldenfels (vgl. z.B. 1994) hält sich dafür an die Erfahrung des Fremden. Das Fremde ist für ihn nicht das, was seine Fremdheit verliert, wenn man sich damit vertraut macht. Vielmehr bleibe das Fremde auch nach einer Begegnung fremd. Das gilt natürlich für Menschen, insbesondere für solche aus fremden Kulturen. Mit ihnen kann man sich über vieles verständigen, aber personales Verstehen stößt hier an Grenzen. Das belegt die Fremdenfeindlichkeit, die nach Waldenfels auch durch die Hermeneutik nicht gelöst werden kann. Im Gegenteil: Hinter dem Bestreben nach Verständigung vermutet er eine Bemächtigung oder Kolonialisierung des Fremden. Will man das vermeiden, bleibe nichts anderes übrig, als sich dem Fremden auszusetzen. Sinn geht demnach nicht vom Subjekt aus, sondern wird diesem in der Erfahrung der Fremdheit aufgezwungen. Das ist zwar nicht der Tod des Subjekts, wohl aber seine extreme Dezentrierung. So wie Kant vom „radikalen Bösen“ spricht, das der moralischen Autonomie Grenzen setzt, spricht Waldenfels vom „radikalen Fremden“, der oder das jeden hermeneutischen Vorgriff auf Sinn ins Leere gehen lässt. Sicherlich ist Waldenfels darin zuzustimmen, dass die Verdrängung der Fremdheit Aggressionen erzeugt, aber macht es Sinn, den Logos ganz dem Fremden zu überlassen?

Helmuth Vetter (vgl. z.B. 2004) stimmt in der Bedeutung der Fremdheit für das Selbstverständnis des Menschen mit Waldenfels überein, ist aber Wiener genug, um sich von dessen teutonischem Radikalismus fernzuhalten. Im Anschluss an die Daseinshermeneutik Heideggers, sowie an die phänomenologisch geschulten Psychoanalytiker, ist Vetter der Meinung, das Fremde in uns verliere durch Begegnung mit dem Fremden im Anderen seine zerstörerische Kraft. Das eigene Fremde, den unbekannten Grund, aus dem wir leben, im Dialog aufzudecken und zu bewältigen, betrachtet Vetter als Aufgabe einer hermeneutischen Phänomenologie. Durch richtiges Fragen erschließe sich Sinn, wobei „Sinn“ keine außerhalb der Kommunikation liegende Wesenheit ist, sondern in der Frage-Antwort-Situation selbst liegt. Die dialogische Austauschfähigkeit resultiert nach Vetter aus der Leiblichkeit, die alle Menschen als endliche und verletzliche Wesen verbindet und damit den existentiellen Grund abgibt, auf dem leidenschaftliche Liebe Feindschaft und Hass überwinden kann.

2. Hermeneutische Defizite der Phänomenologie

So weit der Überblick zum Wandel des Sinnbegriffs in der phänomenologischen Bewegung des 20. Jahrhunderts. Der Wandel lässt sich auf die kurze Formel bringen: Das „transzendentale Subjekt“ des Willens zum Sinn verliert seine Absolutheit. Es ist nicht mehr der archimedische Punkt, als den ihn Husserl noch betrachtet hat. Damit ist der unthematische Hintergrund angesprochen, auf dem die Intentionalität des Bewusstseins allererst verständlich wird. Der Hintergrund bildet eine emotionale Ganzheit, die von Mensch zu Mensch verschieden ist und die den individuellen Lebenssinn prägt, dem man niemandem an- oder wegdemonstrieren kann. Hier liegt „das Wesentliche“, das als personales System gleichsam im Rücken des intentionalen Bewusstseins wirksam ist und das daher so schwer erkannt werden kann. Durch diese hermeneutische Dimension wächst die Bewusstseinstheorie über die Logozentrik der klassischen Phänomenologie hinaus, ohne damit den Menschen einem unkontrollierbaren Irrationalismus zu überantworten.

Durch die hermeneutische Transformation der Phänomenologie ist der Anschluss an die moderne Ausgestaltung der Logotherapie möglich. Historisch gilt: Die Entwicklung von

Viktor Frankl bis zu der gegenwärtigen Umformung der ursprünglichen Logotherapie durch Alfried Längle wiederholt zeitverschoben und zeitverkürzt die dargestellte Dezentrierung des Willens zum Sinn. Das bedeutet keineswegs eine Abkehr vom Sinn, wohl aber Abschied vom Sinnoptimismus Husserls und Frankls. Denn dieser enthält eine prinzipielle Schwierigkeit, mit der, wie ich meine, Psychotherapeuten zu kämpfen haben. Sie liegt darin, dass Sinnfindung das Subjekt schon voraussetzt, das durch eine Psychotherapie allererst wiederhergestellt werden soll. Hier bewegt man sich in einem logischen Zirkel, aus dem man nicht wirklich herauskommt, solange man mit Frankl eine geistige oder noetische Dimension „über" der psycho-physischen Einheit der Person annimmt. Das wäre ein Platonismus, an dem schließlich auch Husserls Idealismus der „Wesensschau" gescheitert ist. Aus dem logischen Zirkel kommt man nur heraus, wenn man ihn in einen hermeneutischen Zirkel verwandelt, der durch das Gespräch dem Patienten die Möglichkeit bietet, auf dem Umweg über seinen ihm selbst verborgenen emotionalen Hintergrund zu sich selbst zu finden. So lässt sich aus den Trümmern eines „psychischen Apparats" ein Subjekt rekonstruieren, von dem ein neuer Wille zum Sinn ausgeht.

Die Entwicklung, die der Sinnbegriff in der phänomenologischen Bewegung des 20. Jahrhunderts durchmacht, verbietet es, das Verhältnis zur Logotherapie einseitig als das von Grundlage und Anwendung zu bestimmen. Historisch kann man eher von Wechselwirkung sprechen, die im Laufe der Zeit auch in den Werken der Phänomenologen immer stärker zutage tritt. Die Wechselwirkung möchte ich mit dem Begriffspaar *Logos* und *Eros* bezeichnen, die erst beide zusammen die volle Bedeutung von „Sinn" ausmachen. Unter „Logos" verstehe ich die begründende Rationalität, unter „Eros" das Kommunikationsmedium, in dem durch menschliche Beziehungen zwischen Arzt und Krankem Überwindung der Sinnlosigkeit sich vollzieht. Der therapeutische Eros ist ohne den Logos blind. Umgekehrt aber bleibt der philosophische Logos stumm, wenn er sich nicht im Eros inkarniert. In diesem Sinne sind für mich Logotherapie und Phänomenologie gleichberechtigte Partner. Um die Partnerschaft für die Praxis zu demonstrieren, wende ich mich abschließend einer Fallstudie zu, aus der hervorgeht, wie sich der logische Zirkel bei der Konstruktion des Subjekts in einen hermeneutischen Zirkel der Kommunikation transformieren lässt.

3. Therapeutische Perspektiven der Sinnsuche

Wie die hermeneutischen Defizite des Sinnbegriffs durch die Logotherapie ausgeglichen und in eine fruchtbare therapeutische Perspektive verwandelt werden können, möchte ich, wenn es mir als therapeutischer Laie erlaubt ist, an einem Beispiel aus meiner Bekanntschaft erläutern. Ich bin eng befreundet mit Eltern eines 43jährigen Sohnes, der seit zehn Jahren verheiratet ist und zwei Kinder hat. Vor einigen Monaten hat sich der Sohn von seiner Frau getrennt, genauer gesagt: Er ist von ihr vor die Tür gesetzt worden. Das hat zu einer schweren psychischen Krise geführt, die man durchaus mit Frankl als „noogene Neurose" bezeichnen kann. Denn seine Familie war sein Lebenssinn, der plötzlich weggebrochen ist. Nun stehen die Eltern vor der Schwierigkeit, ihrem Sohn klar zu machen, dass seine Frau nichts mehr von ihm wissen will und er nichts mehr von ihr erwarten kann. Gerade bei den Versuchen, die Situation zu klären und ihn mit der Wirklichkeit vertraut zu machen, stoßen die Eltern ins Leere. Je mehr sie mit ihm diskutieren, desto mehr entzieht er sich, richtet sich im unrealistischen Traum einer möglichen Rückkehr in seine Familie ein und verteidigt sogar seine Frau, die ihn verstoßen hat. Von einem „Willen zum Sinn" ist nichts zu spüren. Oder vielleicht doch?

Ich habe den Eindruck, dass sein sinntragendes Zentrum noch in der nicht mehr vorhandenen Beziehung liegt, so dass es ihm unmöglich ist, zu sich selbst zurückzufinden. Mit Sartre möchte ich hier von „falschem" oder besser von „gefesseltem Bewusstsein" sprechen, wobei ich mir nicht sicher bin, inwieweit der Sohn nicht „kann" und inwieweit er nicht will. Sicherlich bringt es nichts, jemandem ein Subjekt einzupflanzen, das er nicht ist, und einen Sinn zu geben, den er nicht will. Hier würde die Logotherapie Gefahr laufen, dem Patienten eine fremde Weltsicht aufzudrücken. Dazu aber hat ein Therapeut weder die Macht noch das Recht. Denn Kommunikation funktioniert nur, wenn es gelingt, Zugang zum emotionalen Hintergrund zu gewinnen, von dem sich das intentionale Bewusstsein abhebt. Was die Phänomenologie „Phänomene" nennt und was heute „phänomenales Bewusstsein" heißt, erweist sich damit als Medium, das nur die Sinnangebote annimmt, die in seinen Rahmen passen.

Die Lehre aus der Phänomenologie besteht meines Erachtens darin, den Therapeuten anzuleiten, aus dem „Medium der Phänomenalität", wie Husserl sich einmal ausdrückt, das an Sinn herauszuholen, was der Patient in seinen eigenen Gefühlshaushalt integrieren kann. Der Logotherapeut steht demnach vor der schwierigen Aufgabe, im Gespräch eine Umstimmung des Patienten herbeizuführen, die sich eigentlich im Medium der Emotionalität und der Sinnlichkeit vollziehen müsste. Dem Therapeuten sind hier natürlich Grenzen gesetzt. Ihm steht nur der logische Raum zur Verfügung, in dem das für den Menschen Wesentliche, der Sinn seines Lebens, leider nicht frei konstruiert werden kann. Aber im Gespräch kann sich Sinn bilden, er kann sich „zeigen", wie der Sprachphilosoph Ludwig Wittgenstein sich phänomenologisch ausgedrückt hat. Aber ist ein sinnvolles Gespräch immer möglich? Was kann man tun, wenn der Leidende alle Sinnangebote zurückweist?

Um die Hoffnung nicht ganz aufzugeben, gehe ich davon aus, dass in diesem Fall die Situation des Leidenden noch nicht richtig erfasst worden ist, dass wir zum verborgenen Hintergrund seiner Intentionalität noch nicht vorgedrungen sind. Hier kann nur der therapeutische Eros helfen, die richtigen Fragen zu stellen, um selbst von einem gestörten Selbstbewusstsein sinnvolle Antworten zu erhalten. Das aber bedeutet: Die Aufforderung, das Wesentliche zu sehen, hat nichts

mit intuitiver „Wesensschau“ zu tun, wie der frühe Husserl noch meinte. Die Dezentrierung des Subjekts, die Dynamik seines inneren Milieus, die der äußeren Dynamik des modernen Lebens entspricht, schließt die Annahme „idealer Sinneinheiten“ aus. Dazu passt, dass Goethes Faust mit der Übersetzung von Logos als „Wort“, aber auch als „Sinn“ sich nicht zufrieden gibt. Am meisten sagt ihm die Übersetzung mit „Tat“ zu, wobei ich „Tat“ heute als „Interaktion“ interpretieren möchte. Das scheint mir auch für das therapeutische Gespräch zuzutreffen, in dem ich mehr sehe als ein bloßes Instrument, um den Patienten „zur Raison zu bringen“. Logotherapie kann nur eine hermeneutische Tätigkeit sein, ein gleichsam erotisches Geben und Nehmen zugleich, das auch den Gesprächsführer verändert. Das heißt für den Psychotherapeuten: Dem Kranken keine fremde Sichtweise aufzwingen, aber sich von ihm auch keine aufzwingen lassen! So gelingt es vielleicht, „das Wesentliche“ zu sehen, das sich im scheinbar Unwesentlichen verbirgt. Das Verlangen nach Erlösung vom Leiden am sinnlosen Leben erweist sich damit zu einem großen Teil als Streben nach Anerkennung der individuellen Person, die im rauen Klima der Risikogesellschaft heute so vielen Menschen versagt bleibt.

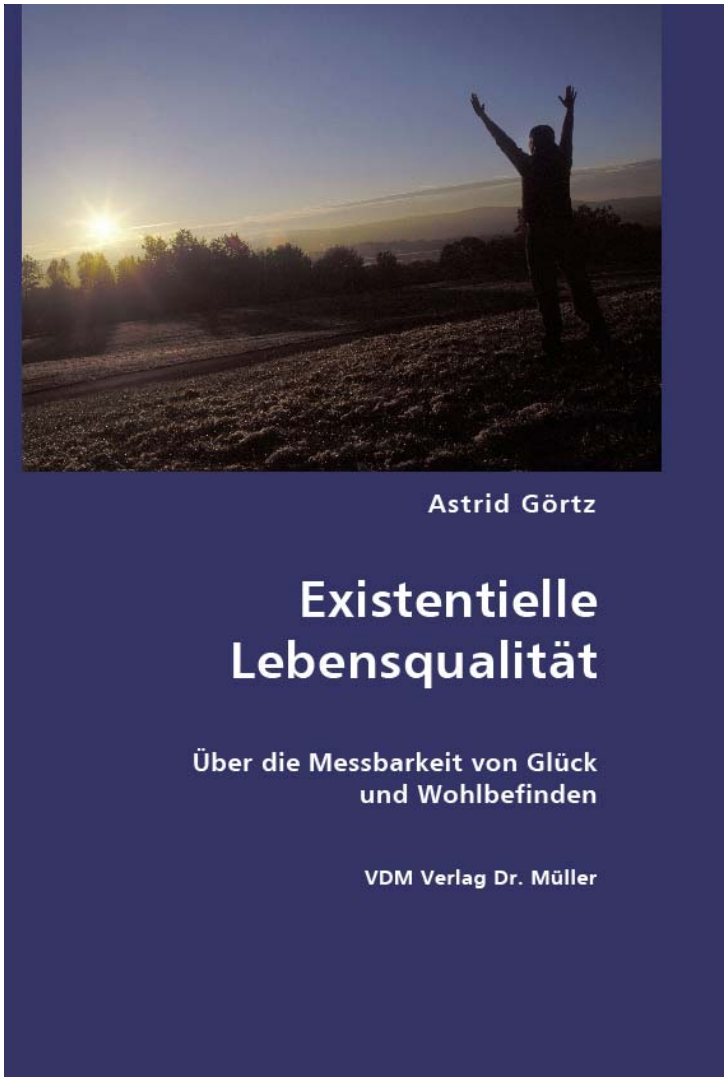
Literatur

Frankl VE (2006) Das Leiden am sinnlosen Leben. Freiburg
Heidegger M (2001) Sein und Zeit. Tübingen
Husserl E (1971) Philosophie als strenge Wissenschaft. Frankfurt am Main
Husserl E (1995) Cartesianische Meditationen. Hamburg
Sartre J-P (1993) Das Sein und das Nichts. Reinbek bei Hamburg
Vetter H (2007) Philosophische Hermeneutik. Frankfurt am Main
Waldenfels B (1994) Antwortregister. Frankfurt am Main

weiterführende Literatur:

Fellmann F (2006) Phänomenologie zur Einführung. Hamburg
Vetter H (Hg) (2004) Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe. Hamburg

Anschrift des Verfassers:
Univ.-Prof. Dr.phil. Ferdinand Fellmann
D-48147 Münster, Gluckweg 21
ferdinand.fellmann@univie.ac.at



Astrid Görtz

Existentielle Lebensqualität

Über die Messbarkeit von Glück und Wohlbefinden

VDM Verlag Dr. Müller, 2007
ISBN: 987-3-8364-2384-7

Im theoretischen Teil gibt Astrid Görtz einen Überblick über die Entwicklung des Begriffs „Lebensqualität“. Ergebnisse der empirischen Glücksforschung aus Psychologie und Soziologie werden vorgestellt. Ein Kapitel widmet sich der langen Tradition der abendländischen Glücksphilosophie von Epikur bis Nietzsche. Schließlich formuliert die Autorin – ausgehend von existenzphilosophisch-anthropologischen Überlegungen zum guten Leben als erfülltem Leben, das mit innerer Zustimmung gelebt wird, in anderen Worten einem Leben, das um seiner selbst willen gelebt wird, – ein eigenständiges Modell existentieller Lebensqualität, basierend auf vier existentiellen Grundmotivationen. In Form eines neuen Fragebogens, dessen Konstruktion im empirischen Teil ausführlich beschrieben ist, wurde das Modell im Rahmen einer Therapieevaluationsstudie an einer Gruppe suchtkranker Patienten erprobt. Es ergaben sich einerseits deutliche Hinweise auf einen guten Erfolg von existenzanalytischer Psychotherapie bei Suchtkranken und andererseits auf die Eignung der „existentiellen Lebensqualität“ als Outcome-Kriterium im Rahmen der Psychotherapieforschung.

Das Bewegende spüren

Phänomenologie in der (existenzanalytischen) Praxis

Alfried Längle

Wesentliches kann der Mensch erkennen dank seiner Fähigkeit zu verstehen. Die reine Empirie ist blind für das Wesentliche – erst durch den erkennenden Geist kann der Aussagegehalt von Gegebenheiten jenseits der Daten und Befunde gehoben werden. Dies gilt insbesondere für das Verstehen des Menschen. Denn wenn es um die Person geht – also um das „Wesen des Menschen" – kann das, was sie wirklich bewegt und ihr Eigenes ist, nur in einer phänomenologischen Haltung sichtbar werden.
Für die Existenzanalyse als Psychotherapie, die sich auf den Vollzug des Personseins und damit auf die Existenz zentriert, ist die phänomenologische Haltung grundlegend. Voraussetzungen, Indikation, Vorgangsweise, Grenzen und praktische Anwendung der Phänomenologie in der Existenzanalyse werden dargestellt, mit speziellem Bezug auf die hermeneutische Phänomenologie M. Heideggers.

Schlüsselwörter: Existenzanalyse, Hermeneutik, Person, Phänomenologie, Psychotherapie

To feel the moving

Phenomenology in (existential-analytical) practice

Human beings can grasp the essential because of their capacity of understanding. Pure empiricism is blind to the essential – only the discerning spirit is able to capture the content of given things beyond data and facts. This is in particular true for understanding people. Because where the person is concerned – i.e. the „essential" of the human being – only a phenomenological attitude makes it possible to discern the true motivations and individuality of a person. For existential analysis as a psychotherapy that is centred on the actualisation of personhood and thus on existence a phenomenological attitude is fundamental. The conditions, indications, proceedings, limits and practical applications of phenomenology in existential analysis will be shown with a specific reference to the hermeneutic phenomenology of M. Heidegger.

Key words: existential analysis, hermeneutics, person, phenomenology, psychotherapy

1. Vor der Methodik steht die Person – eine axiomatische Vorentscheidung

Praktisch jeder Mensch hat täglich mit Menschen zu tun. Der Umgang mit den anderen Menschen ist durch die lange Erfahrung und Gewohnheit routiniert, geprägt von Erwartungen und Vorstellungen. Als Einleitung zum Thema Phänomenologie stellt sich hier die Frage: Mit wem sind wir in dieser alltäglichen Beziehungsform zu anderen Menschen tatsächlich in Kontakt? Ist es mehr ein Schema, eine Rollenfigur, eine Vorstellung – oder ist es der Mensch selbst? M.a.W.: Wie gut sehen wir den anderen – die Partnerin, das Kind, die KollegInnen? Wie sehr ist unser Blick von den eigenen Zielvorgaben, Vorstellungen und Erwartungen überschichtet? Wie frei ist unsere Wahrnehmung im Alltag? – Um solche Fragen geht es in der Phänomenologie. Sie ist die systematische Beschäftigung mit dieser Freiheit des Wahrnehmens, mit der Offenheit des Schauens.

Denn noch bevor wir uns an einen Menschen wenden, haben wir schon eine *Vorentscheidung* getroffen im Hinblick auf das, was uns interessiert und dazu motiviert, ihn anzusprechen. In dieser zumeist nicht bewußten Vorentscheidung ist Grundlegendes entschieden, nämlich ob wir uns an den Menschen als *ganzen* wenden, als den, der er ist, an das, was ihn bewegt, wie er denkt und fühlt, ja vielleicht noch weiter greifend an die Person, die sie eigentlich sein könnte, wenn die Umstände es erlaubten?

Oder interessiert uns nur ein *Aspekt* (Anteil, Sektor) dieses Menschen, etwa eine Fähigkeit, durch die er eine Funktion ausüben kann, wenn wir ihn um eine Tätigkeit, einen Gefallen, eine Hilfe bitten? Es kann uns auch seine Herzenswärme interessieren, seine Liebe, seine Leiblichkeit usw.

Wenn wir mit Menschen in der Therapie und Beratung arbeiten, so gilt dasselbe Prinzip der Vorentscheidung und Festlegung des Fokus der Aufmerksamkeit: Sehen wir diesen Menschen primär als Menschen, ganzheitlich, autonom in seiner Veranlagung, oder mehr als *Patienten*, Klienten? Interessiert uns primär sein Problem, seine Auswirkung auf die Psychodynamik und auf die kognitive Verarbeitung, um dann die Methoden für die beste Hilfe aussuchen zu können?

Eine solche Wahl muß kein definitives Sich-Festlegen bedeuten, ein Oszillieren zwischen den Ebenen ist im praktischen Leben durchaus notwendig. Doch wo liegt der Schwerpunkt und wann ist welcher Zugang angebracht?

Jede Psychotherapierichtung hat ein Verständnis des Menschen (*Anthropologie*) und der psychotherapeutischen Aufgabenstellung. Sie gibt eine Auskunft über Fragen wie: „Was macht den Menschen aus?“ und „Was ist für seine Heilung wichtig?“ Mehr oder weniger explizit wird dieses Verständnis in der Ausbildung und in den Supervisionen vermittelt, reflektiert und eingeübt. Obwohl die Anthropologie die Basis für die psychologische Arbeit ist, bleibt doch eine beträchtliche Unbestimmtheit in der Festlegung des anthropologischen Schwerpunkts in der konkreten Gesprächssituation. Das, worauf wir uns im konkreten Gespräch konzentrieren, wie weit wir den Blick auf die Ganzheit des Menschen auftun oder wie eng wir ihn auf partikuläre Aspekte fokussieren, ist in jeder einzelnen Situation letztlich eine *axiomatische* Vorentscheidung. Axiomatisch heißt, sie ist nicht aus der Theorie abgeleitet, sondern vom Subjekt selbst gesetzt und entschieden. Das Gelernte mag dabei Pate stehen – es kann unsere persönliche Entscheidung, wie und auf was wir uns in diesem Gespräch ausrichten und einlassen, nicht abnehmen. Das macht es zu einem Teil auch aus, daß nicht die Methode, sondern die jeweilige TherapeutIn das Gespräch führt. Und dieses hängt vom eigenen Ermessen, von der eigenen Befähigung und Haltung zum Leben, zum Beruf usw. ab.

Diese weitgehend oder zumeist gänzlich intuitiv getroffene Entscheidung ist aber nicht vorschnell nur als Verlust zu werten, sondern kann auch einen positiven Effekt haben. Durch diese spontane Wahl findet eine erste Abstimmung der Methode mit dem eigenen Wesen statt, so daß es den TherapeutInnen und BeraterInnen leichter fällt, authentisch zu sein und dem zu folgen, was sie persönlich erreicht.

2. Die Ganzheitlichkeit des Menschen ansprechen

In der *strukturellen Anthropologie* der Existenzanalyse (EA) wird der Mensch als eine Einheit von Leib, Psyche und personalem Geist beschrieben. Frankl (z.B. 1984, 125f.) wählte für ihre schematische Darstellung das Modell der drei Dimensionen, die in der Bildung des Raumes eine Einheit darstellen. In diesem Menschenbild wird das *Wesen* des Menschen in der *Person* gesehen. Die Person bildet die Grundlage für den authentischen Selbst- und Fremdbezug. Frankl (1984, 145) bezeichnete sie als das „Freie im Menschen“. In diesem Verständnis lebt der Mensch wesentlich, wenn er seine Freiheit zu realisieren versucht. Er bringt sich in den Prozeß der Aktualisierung seines Freiheitspotentials, wenn er seinem *Erleben* Raum geben kann (Selbstbezug), *Stellung* nimmt (d.h. seine Position zu den Gegebenheiten und Erlebnissen bezieht), Entscheidungen in einem verantwortlichen Geiste trifft und sie zu *realisieren* versucht (Außenbezug). Dieser Ablauf beschreibt die *personalen Prozeß-Funktionen*, die in der Personalen Existenzanalyse (PEA - Längle 1993, 2000) methodisch gefaßt und praktisch handhabbar gemacht sind.

Wollen wir uns an das Wesen des Menschen richten – und uns beispielsweise nicht nur mit dem Körper und der Psychodynamik befassen, oder mit Lernprozessen, erlebten Traumata, Psychopathologie usw., dann richten wir uns im therapeutischen und beraterischen Gespräch an die *Person*, somit an jene Instanz im Menschen, die Entscheidungen trifft und damit so ihre *Freiheit* vollzieht. Dies kann durch unterschiedliche Zugänge erreicht werden:

- Der *provokative Zugang* (i.w.S.) geschieht durch direktes Ansprechen der Thematik, durch Interesse wecken, provozieren, konfrontieren, Erklärungen geben usw. Es ist die häufigste Form, mit der man die Person im Alltag anzusprechen versucht („pro-vocare“ ist hervorrufen). Bei dieser Vorgangsweise nimmt man zwar Beziehung auf, läßt den anderen aber allein, auf sich gestellt, „bei sich drüben“, was relativ leicht Schutzreaktionen auslösen kann.
- Der *meditative Zugang* stellt eine Zwischenform dar zwischen direktem Ansprechen des anderen (z.B. durch die Vorgabe einer meditativen Übung) und Freigabe eines Raumes, die den anderen beläßt.
- Beim *verstehenden Zugang* geben wir der Person zunächst einmal vor allem *Raum*. Der Zuhörer[1] tritt in den Hintergrund, damit sich der andere durch sein Sprechen besser „entfalten“ kann. Es soll sich zeigen können, was diesen Menschen bewegt, was ihm wichtig ist, wie er fühlt, denkt, wie es ihm mit ihm und der Welt geht. Kurz: Wir schauen auf das, was ihn zu dem macht, der er ist. Wir interessieren uns für die *Ganzheit* dieses Menschen. Bei dieser Form der Beziehungsaufnahme wird die *trennende Distanz überwunden*, der Zuhörer ist beim anderen, es entsteht ein gemeinsames Schwingungsfeld. Eine solche Form des Verstehens wird in der Phänomenologie versucht. – Der verstehende Zugang wird insbesondere von den humanistischen und existentiellen Richtungen gepflegt. In ihnen wird die Aufmerksamkeit auf das Wachstum und das Werden des Menschen gerichtet. Darum geht es in ihnen um das, wie er sich entfalten und verwirklichen kann, d.h. mehr sich selbst, mehr Person sein kann.

3. Warum Phänomenologie?

Die große *Herausforderung* an den Therapeuten ist es, im Gespräch mit den Patienten die Person zu sehen und in ihrer Freiheit anzusprechen, den Menschen also in seinem Wesen anzutreffen. Das *Problem*, das sich dabei auftut, ist aber: Wie kann die Person angetroffen werden, wenn sie „das Freie“ ist im Gegenüber, wenn sie also nicht feststeht und nicht festgestellt werden kann, sondern „immer auch anders sein kann“ (Frankl 1959, 685f)? Was frei ist, hat eben nicht die Charakteristik wie eine Substanz oder wie ein Gegenstand, der festgehalten werden kann. Soll das, was wir an diesem Menschen sehen oder feststellen, die Person betreffen, dann kann sie niemals als „du bist so“ angesprochen

[1] Der leichteren Lesbarkeit halber wird das generische Maskulinum verwendet.

oder gesehen werden. Was solcherart festgehalten wird, erstarrt sofort zum Faktum und die Freiheit geht verloren. Diesen etwas abstrakten Sachverhalt können wir auch *intuitiv* empfinden, wenn wir als Personen festgeschrieben werden: Es wird uns unwohl, wir fühlen uns nicht wirklich gesehen. Was von uns feststeht, beschreibt nicht die Person in ihrem wesenhaften Freisein, sondern allenfalls ihren Schatten, eine Spur, die sie in das Leben gezogen hat, eine Wirkung, die sie hinterlassen hat, oder einfach die psychische oder somatische Seite unseres Menschseins.

> Die Person läßt sich nicht festhalten aber begegnen.

Daß die Person Wirkung hinterlassen kann, hängt damit zusammen, daß sie ihre Freiheit im *Wählen* und im Treffen von Entscheidungen realisiert. Hinter dieser Manifestation und Realisation der Freiheit steht das Ich als Person, somit jene Fähigkeit, die das Treffen einer Wahl überhaupt erst ermöglicht. Was sich also in der getroffenen Wahl zeigt, stammt aus dem *Wesen des Menschen*: einen solchen kreativen Zustrom in sich zu haben, der einem sagt, was man will, was einem wichtig ist, worin man sich wiederfindet. So entdecken wir im Treffen der Wahl, wer wir sind und welchen Einfluß das eigene Personale in unserem Leben hat.

> ***Indikation der Phänomenologie:***
> **Das tiefere Verstehen des anderen bzw. von sich selbst**
>
> Solches Verstehen soll die wesengemäße Entfaltung fördern, d.h. Klarheit in *Erkenntnis, Fühlen, Entscheiden und in der Orientierung* bringen.
> Es ist Grundlage für „erfüllte Existenz".

Das Antreffen der Person hat eine grundlegende Voraussetzung. Wollen wir etwas von dieser inneren Quelle sehen, ihr begegnen, bedarf es einer *Haltung der Offenheit*, die den anderen einlädt, mit seiner kreativen Potenz da zu sein. Eben weil sich die Person nicht fassen oder festschreiben läßt, bedarf es einer ihr entsprechenden Haltung, die sie von vornherein frei läßt. Statt einer Objektivierung muß daher dieselbe subjektive Potenz zum Einsatz kommen, die sie selbst darstellt. Das geschieht in der Begegnung – die Person läßt sich zwar nicht festhalten, aber wir können sie *antreffen*. (Wir können nicht „von der Person reden", ohne an ihr „vorbeizureden", aber „wir können eigentlich immer nur zu" ihr sprechen (Frankl 1984, 146).)

Wenn wir der Person in der Arbeit zu ihrer wesengemäßen Entfaltung verhelfen wollen, d.h. zu eigenen Erkenntnissen und zum Fühlen ihrer Gefühle, zum Auffinden ihrer Freiheit, ihres Berührtseins, ihres Eigenen, ihres Sinns – wir können dies als „erfüllte Existenz" bezeichnen – dann ist ein methodischer Einsatz jener Grundkriterien, die in Korrespondenz mit dem Wesen der Person stehen, notwendig. Gerade diese Offenheit, diese Vorurteilslosigkeit und Absichtslosigkeit ist das Thema der *Phänomenologie*. Geht es also in der therapeutischen und beraterischen Arbeit um personale Themen wie Liebe, Vertrauen, Werte, Selbstsein, Wille usw., dann ist Phänomenologie das Mittel der Wahl zu ihrer Bearbeitung. Sie beläßt die Themen auf der Ebene des persönlichen Erlebens, so daß sich die Person verstanden fühlen kann, ohne die Themen gleich auf die Voraussetzungen und Bedingungen durch Reflexionen, Forschungsergebnisse oder Methoden zu reduzieren. Denn Phänomenologie läßt den anderen frei, versucht ihn in seinem Wesen zu sehen, bemächtigt sich seiner nicht.

Praktisch gesehen ist Phänomenologie das Mittel der Wahl bei Situationen mit fehlender Klarheit in der *Erkenntnis*, im *Fühlen*, im *Entscheiden* und in der *Orientierung*. Noch einfacher gesagt: Phänomenologie ist indiziert bei fehlendem *Verstehen* seiner selbst oder des anderen.

Natürlich geht es nicht immer um Phänomenologie in den Beratungen und Therapien. Manchmal braucht es sachliche Erklärungen, Lernen von Techniken, Ermutigungen usw. Aber schon allein das Anhören eines emotionsgetragenen Berichts oder Narrativs verlangt bis zu einem gewissen Maß ein sich Erfassen-Lassen vom Wesen des Erlebten, also eine *spontane, innere Phänomenologie*: Was zeigt sich da? Wie wirkt das auf mich? Was entfaltet sich in diesem Gespräch? – Diese Art des empathischen Zuhörens mit einem hohen spontanen phänomenologischen Anteil und das entsprechende Erleben bei dem, der spricht, stellt einen oder vielleicht den wichtigsten Grund dar, warum die *Aktualisierung des Erlebten* im therapeutischen Prozeß so wichtig ist. Diese Aktualisierung ist doppelt wichtig: für die Arbeit mit den Patienten und für die Selbstfindung der Patienten, die vermittels der inneren Phänomenologie näher an ihr Wesen herankommen.

Abgesehen von diesen impliziten phänomenologischen Ereignissen ist eine phänomenologische Haltung *der einzige systematische Zugang zur Person*, der mit einer Anleitung von statten geht und geübt werden kann.

4. Der Fokus der Aufmerksamkeit und das Wahrgenommene

Wenn wir den Blick so auf den Menschen richten, dann schauen wir auf das Einmalige, Einzigartige, Unverwechselbare. Wir fokussieren dabei nicht die *Bedingungen und Ursachen*, sondern die *aktuelle Wirkung* des Narrativs auf den Patienten selbst und auf uns als Zuhörer. Wir schauen also darauf, wie es uns *erscheint*, wie es leuchtet, was es auf uns ausstrahlt und wie es uns erreicht, was wir da hören. Darin erscheint uns das Wesen dessen, der spricht bzw. seiner Aussage. Ein solches Wesen ist die Kraft dieses Seins. D.h. sie entspringt aus dem, daß dieser Mensch bzw. sein Erleben da ist und allein schon durch sein Sein unaufhebbar in Wechselwirkung steht mit „seiner Welt", mit dem, was es umgibt.

Das Wesentliche des Menschen verwirklicht sich im *Hier und Jetzt*. Es ist zwar eingebunden in der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit des Daseins, aber gewinnt seine Kontur in der Gegenwart. Darum interessiert uns in der Phänomenologie, wie der Mensch *jetzt* „ist", d.h. genauer gesagt: wie er *jetzt* zu erleben ist und im persönlichen Erleben erscheint. Der Blick richtet sich auf das Individuelle und Momentane. Wir schauen auf das Passagere, nicht auf das Bleibende, nicht

auf das *Gesetzmäßige*, sich Wiederholende, sondern auf das Gegenwärtige. Anders gesagt: Wir schauen auf den Menschen, wie er in seiner Welt zur *Wirkung* kommt, achten also auf den Kontext und auf die Wechselwirkung, denn was hier wesentlich ist, bedarf des Erscheinens in seinem Eingebettet-sein. Nur in der dynamischen Wechselwirkung mit einem Umfeld kann sich das Wesen zeigen. Das heißt konkret für das psychologische Gespräch: Wir fassen die *Be-Deutung* des Gemeinten, indem wir den anderen und den Inhalt in seinem *Lebens-Zusammenhang* sehen. Erst durch diesen Kontext: *was* er *wie* zu *wem* sagt und *warum* er es so sagt, wird verständlich, was er *meint* und was es für ihn *bedeuten* könnte.

Außerhalb der Phänomenologie richtet sich die Aufmerksamkeit weniger auf das Individuelle als auf das *Generelle*, Allgemeingültige, Gesetzmäßige (nicht Freie). Im Alltag, in dem viele Funktionsabläufe zu bewältigen sind, wenden wir uns den Bedingungen und Vorgaben zu, den Grenzen und dem, was für alle gilt. Durch Schulung, Technologie und Lebenspraxis sind wir darin viel geübter als in der Anwendung der Phänomenologie. Ein solcher objektivierender Blick ist in der Psychologie und Medizin die Grundlage ihres Vorgehens, das sich am naturwissenschaftlichen Paradigma orientiert. Statt um das Verstehen geht es hier um *Erklärungen*. Erklärungen sind Rückführungen des Einmaligen auf Gesetzmäßigkeiten, des Besonderen auf das Allgemeine. Das naturwissenschaftliche, objektivierende Denken stellt den Gegenpol zum phänomenologischen Schauen dar, das in der Subjektivität verankert und am Einzelnen interessiert ist. Das Paradigma der Phänomenologie besteht im Einsatz des persönlichen Erlebens und Verstehens. Um das Spezifische dieser Vorgangsweise deutlich zu machen, werfen wir einen kurzen Blick auf andere Paradigmen. Im *kausal-deterministischen* Paradigma wird Erkenntnis durch Zusammenhänge gewonnen, wie sie z.B. Experimente ergeben. Dies ist im besonderen der Fall bei der Naturwissenschaft; im *interpretativen* Paradigma wird anhand von theoretischem Vorwissen das Verhalten und Erleben gedeutet (vgl. Tiefenpsychologie). Im *konstruktivistischen* wird ein Zugang zur Wirklichkeit durch Uminterpretation der Sichtweise erschlossen.

Das Ziel phänomenologischer Arbeit besteht in der *Praxis* darin, das, was das Gesagte dem *Patienten* bedeutet, möglichst so zu sehen, wie *er* es meint und zu sehen, wie es auf seinen Lebenszusammenhang bezogen ist. Den anderen zu *verstehen* heißt: zu sehen, was er *meint*, nicht mit anderem (besserem?) Wissen zu deuten und damit etwas hineinzulegen, das Gesagte nicht zu erweitern oder weiterzuführen, sondern *herauszuheben*, was in ihm enthalten ist. Vielleicht gelingt es uns manchmal, den anderen durch solch offenes Zuhören und Mitschauen besser zu verstehen, als er sich selbst bis dahin verstanden hat. Das wird als *befreiend* erlebt: gesehen zu werden in dem, was einem wichtig ist. Gesehen zu werden als der, der man ist, als Person mit ihrer Freiheit, und in dieser erweiterten Freiheit belassen zu werden.

Sich so in der Hermeneutik des Gesagten aufhalten zu können verlangt eine ständige *Zurücknahme* seiner selbst, um dem anderen Raum zu geben und ihm folgen zu können. Durch die fortlaufende „Einklammerung“ des Eigenen versuchen wir, uns immer wieder neu frei zu machen und offen zu sein für das, was sich von ihm her in uns zeigt. Diese sogenannte „Epoché“ (für einen Überblick vgl. Sepp 2004) ist eine Haltung, die vor allem durch Selbsterfahrung, Supervision und Übungen trainiert wird, damit sie einigermaßen gelingen kann.

Was ist nun das, was wir in der Phänomenologie erfassen? – Phänomenologie als Haltung bzw. als Methode besteht in einer Zusammenschau der Wirkung der einzelnen Elemente aus der Wahrnehmung auf den Wahrnehmenden („Schauenden“) selbst. Durch die Zusammenschau gelangen wir zu einer *Ganzheit* durch die Details und durch das Einzelne hindurch. Zu sehen, wie jemand mit seiner Welt verbunden ist, in welchem Wirkungsbezug er steht, was ihn bewegt und was ihm wichtig ist, heißt ihn *verstehen*. Phänomenologie ermöglicht uns daher, das Große im Konkreten, ja sogar Kleinen zu sehen; die Vielfalt und Fülle im einen; eine Einheit trotz Andersartigkeit, eine Ganzheit trotz Unterschiedlichkeit der Erscheinungsweisen. An dieser Ganzheit, an der wir teilhaben können, schaffen wir mit durch einen eigenen Beitrag. Der Blick auf die Ganzheitlichkeit entsteht durch das Beisammensein, durch das „*Wie*“ des Miteinanders (für einen Überblick hermeneutischen Vorgehens insbesondere bei Heidegger und Gadamer vgl. Vetter 2007a).

5. Das Zentrale in der Vorgangsweise

Um zu einem guten Verständnis von dem zu kommen, wie wir die Phänomenologie produktiv anwenden können, soll hier der Frage nach dem Referenzpunkt des Wahrgenommenen nachgegangen werden, nach dem „Projektionsschirm“ also, auf dem das Wahrgenommene erscheint. Anders gesagt: Worauf wird das, was wir wahrnehmen, bezogen, wenn auf Wissen und Vergleiche mit Theorien und Erfahrungen verzichtet wird? – Das Spezifische (und für viele Naturwissenschaftler daher „unwissenschaftliche“) der Phänomenologie besteht darin, daß das Wahrgenommene auf das *eigene Wesen* des Betrachters bezogen wird. In der Phänomenologie wird der Wahrnehmungsinhalt an das eigene, persönliche Erleben angebunden und durch die eigene Innerlichkeit erschlossen. Anders gesagt heißt das: Wir erschließen das Wesen des anderen vermittels des eigenen Wesens. Durch die Anbindung an das eigene Wesen verstehen wir nicht nur, *was* der andere sagt, sondern wir verstehen *ihn*. Erst dann wird das Verstehen wesentlich, wenn wir verstehen, was den anderen dazu bewegt, *daß* er etwas sagt oder macht, und nicht nur, *was* er sagt. Sonst könnte es jeder sagen. Es handelt sich nur um einen semantischen Transfer, aber es wäre nicht zur Begegnung gekommen. So aber steht die Person dahinter, ihr „*warum*“.

Es gibt kein tauglicheres Instrument, an das Wesen des Menschen heranzukommen, als daß der Zuhörer *sein eige-*

nes Wesen zum Einsatz bringt. Diese Offenheit und das Erleben der Wirkung ist ein *doppeltes Ernstnehmen*: einmal dessen, was der Patient sagt und wie er sich dabei verhält, und dann ein Ernstnehmen von sich selbst und was es in einem sagt.

Offenheit
⇒ doppeltes Ernstnehmen
⇒ doppelte Konkretheit

Das führt zu einer *doppelten Konkretheit*: Es wird mir der *andere* konkret, greifbar, spürbar, und *ich* werde mir am anderen selbst konkret.

Diese bifokale Sichtweise führt zu einem phänomenologischen *Urerlebnis*: durch das eine hindurch Zugang zum Ganzen zu bekommen. Plötzlich sieht man mit Hilfe dieser phänomenologischen Haltung viel mehr, sieht plötzlich durch ein Symptom, eine Geste, ein Verhalten auf die Person, auf ein Ganzes, das uns da erscheint. Es ist ein Erleben, das an das „*Schlüsselloch-Erlebnis*" erinnert: Man nähert sich einem Phänomen an (z.B. hört den einzelnen Aussagen eines Patienten zu). Es kann uns dabei passieren, daß uns diese erste Phase der Annäherung fast langweilig erscheint, weil man sich so lange an so kleinen Details aufhält und ihnen nachfragt. Anfangs geben sie meist nicht viel her – man sieht so wenig, wie wenn man aus der Distanz auf ein Schlüsselloch schaut. Noch ist man mit dem Sammeln der Mosaiksteine beschäftigt. Hat man dann eine kritische Schwelle von Eindrücken erreicht, hebt sich langsam, manchmal auch plötzlich ein Bild ab. Es ist, als ob man sich dem Schlüsselloch genug genähert hätte, und nun plötzlich durch es hindurchsehen kann und erkennt, welch großer Raum sich dahinter befindet.

6. Die eigene Aktivität, um offen schauen zu können

Was braucht es nun konkret, um phänomenologisch schauen zu können? Da man sich in der Phänomenologie mit dem eigenen Denken, Fühlen und Spüren „zur Verfügung" stellt und sich persönlich öffnet, handelt es sich primär um eine *Haltung*, die es dem anderen erlaubt, mich betreffen zu lassen. Phänomenologie ist daher keine *Technik*, streng genommen nicht einmal eine Methodik, denn sie würde bereits im vorhinein den Wahrnehmungsgegenstand definieren. Diese Haltung beinhaltet viele Elemente und hat eine breite Fundierung. Um eine Idee zu geben, seien beispielhaft erwähnt:

1. *Entscheidung*: Man muß *innerlich wollen* und bereit sein, sich auf ein solches Schauen einzulassen.
2. *Hinwendung*: *Ganzheitliche* Zuwendung (d.h. mit allen Sinnen und der Intuition) und Freigeben der Aufmerksamkeit für die Wahrnehmung.
3. *Offenheit und Verweilen in der Hingabe*: Sich innerlich öffnen bzw. sich offen halten für das, was auf einen wirkt – es *ein*wirken *lassen* und darauf achten, *wie* es auf einen wirkt. Sie nicht gleich auf Erfahrungen beziehen, sondern sich dem Aktuellen und neu Ereignenden hingeben. – In dem, wie der andere auf einen wirkt, ist er enthalten und das eigene Leben ist wie das Gefäß, das ihn vorübergehend aufnimmt.
4. *Mut*: Um das Bekannte zurückzulassen und sich „gefangen" nehmen zu lassen, sich dem Anschauungsgehalt auszuliefern, ohne zu wissen, wessen man gewahr wird und was man zu sehen bekommt, braucht Mut. Kontrolle und Beeinflussung werden ebenso aufgegeben wie alles „Tun-Wollen".
5. *Vertrauen*: Dieser Mut gründet sich im Vertrauen in die „Unumstößlichkeit" des Geschauten (Scheler), des Gehalten-Seins und nicht Verletzt-Werdens. Zum Vertrauen in den äußeren Pol gehört auch das Selbstvertrauen, um das aushalten zu können, wessen man gewahr wird. Dafür ist Halt in sich selber und im anderen anzutreffen.
6. *Geduld*: Der phänomenologische Prozeß braucht Zeit. Zeitvorgaben oder Grenzen stören den Ablauf. Wie lange es dauert, bis sich ein Verstehen des Wesentlichen einstellt, hängt nicht nur von einem selber ab, sondern auch vom anderen und von der Art der Interaktion.
7. *Demut*: Damit wird auf die Bereitschaft verwiesen, sich dem zu *unterwerfen*, was man zu Gesicht bekommt, und was sich in einem einstellt. Es ist eine Bereitschaft zur „Subjektivität" und zum Ertragen von Unsicherheiten.

7. Das generative Feld

Tritt man mit der so ausgestatteten phänomenologischen Haltung mit einem anderen Menschen in Kontakt, so entsteht eine Art „*Feld*", in dem sich das Wesentliche einstellen kann – oder wie man auch gerne sagt: worin es in Erscheinung treten kann. Das ist ja das Ziel der Phänomenologie: nicht den Anspruch zu haben, auf das zu schauen, was „ist", sondern wie es uns „*erscheint*", d.h. wie es bei uns „ankommt", wie es auf uns wirkt.

Weil dieses Feld das In-Erscheinung-Treten begünstigt und das Aufleuchten des Phänomens im subjektiven Erleben fördert, kann man von einem „*generativen Feld*" sprechen, weil dieses Feld „zeugend" wirkt (Abb. 1). Dies umso mehr, als durch diese offene Haltung für beide Beteiligte eine neue Form des Daseins entsteht: durch die einzelnen Personen entsteht eine gemeinsame, sie verbindende Plattform, die sie zu einem erlebbaren *Wir* macht.

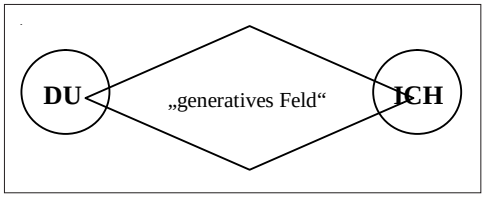


Abb. 1: Durch die Begegnung in der offenen und zugewandten phänomenologischen Haltung entsteht ein generatives Feld, in welchem sich die Partner in einer Wir-Einheit erleben.

In einem generativen Feld kann sich nun aus eigener Kraft etwas Neues einstellen, das weder der eine noch der andere Partner allein zuwege bringt. Im Wechselspiel der Kräfte entsteht ein Schwingungsmuster, das wesentliche Eigenschaften der Beteiligten sichtbar macht und zu Erkenntnissen von einander und an einander führt (vgl. Abb. 2). Der Raum, den das generative Feld darstellt, lädt die Person ein, „einzutre-

ten“ und sich zu zeigen, so daß sie aus sich heraus erkennbar, d.h. verstehbar wird. So er-„zeugt“ das Sich-Einlassen auf einander Einsichten und Erkenntnisse. Dabei handelt es

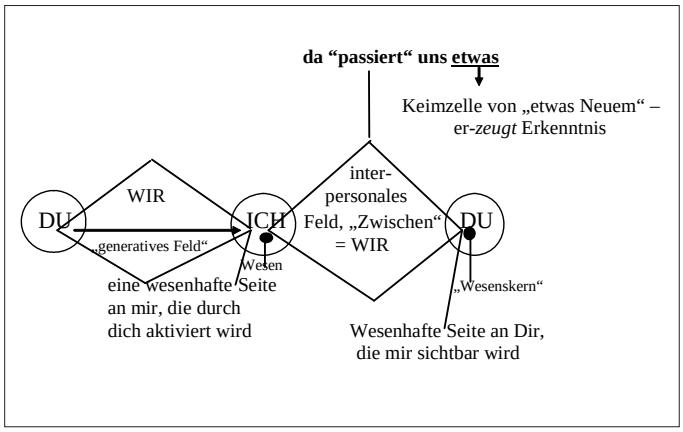


Abb. 2: Das generative Feld in Aktion er-*zeugt* Neues, das der Erkenntnis zugänglich ist.

sich um ein ganz ursprüngliches Erleben, das den Menschen schon in der Antike bekannt war. So führte der Vorgang auch zur Wortbildung, z.B. des griechischen Wortes für erkennen (gignosko). Gignosko leitet sich von gignomai „erzeugen“ ab (ähnlich im Lateinischen: cognoscere – erkennen, scire – wissen haben denselben Stamm).

Betrachten wir noch etwas näher die Aktivität des phänomenologisch Schauenden. Seine wesentliche Tätigkeit besteht darin, sich einem anderen zu *öffnen*, damit das, was sich da zeigt, in ihn nun „eintreten“ kann (Abb. 3). Heidegger begreift „Existenz als den Ort, an dem Welt sich dem Menschen aufdrängt, seine Aufmerksamkeit erregt und emotionale Reaktionen auslöst“ (Fellmann 2006, 93).

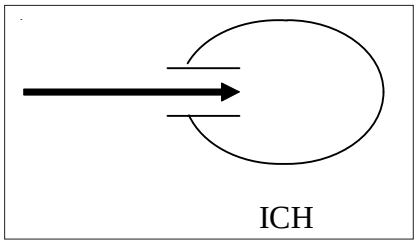


Abb. 3: Der erste Schritt der phänomenologischen Aktivität: die Öffnung des Ich „nach außen“.

Der „Gegenstand“ in seiner Art (z.B. die Person) beginnt dem Wahrnehmenden dann als *Phänomen* zu erscheinen, wenn er in ihm auf sein Erleben auftrifft. Anhand dieses Phänomens wird sein *Wesen* dadurch erschlossen, daß man *sich* ins Spiel bringt, indem man die Phänomene auf sich wirken läßt und in einem weiteren Schritt auf diese Wirkung in einem selbst achtet. Damit das Wesen anhand des Phänomens sichtbar wird, ist also eine *doppelte Offenheit* erforderlich, eine Offenheit „nach außen“ und „nach innen“ (Abb. 4).

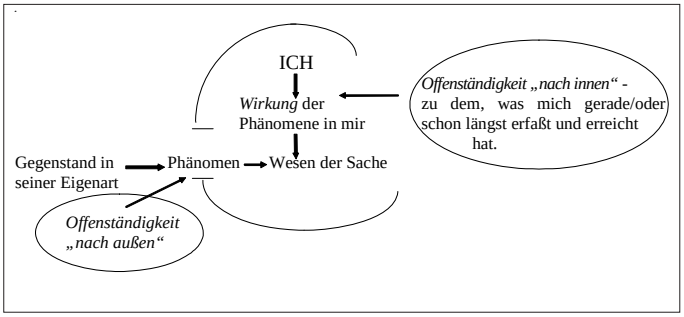


Abb. 4: Die doppelte Offenheit in der Phänomenologie: die Offenheit „nach außen“ und „nach innen“.

In der Praxis heißt das, „sich vom Patienten *treffen lassen* und die eigene *Betroffenheit betrachten*, sich dadurch von ihr auch wieder *distanzieren*.“ (Lleras 2000). Denn erst Distanz ermöglicht Wahrnehmung[2]. In dieser Verarbeitung geschieht ein Be-Greifen des Wesentlichen.

Stephan Strasser (1964, 141) faßt es so zusammen: Anstelle der distanzierten „Haltung des uninteressierten naturwissenschaftlichen Beobachters“ ist mit Plessners Worten „der volle Einsatz der Person mit all ihren Resonanzflächen gefordert“ (zitiert nach Kümmel 1967, 382).

Daß das, was uns in dieser Offenheit geschieht, grundlegende Bedeutung für die Erfahrung hat, hat Schaeffler (1995) herausgearbeitet. Das „Ereignis“ – also das, was sich von sich selbst her gibt – gilt als das vorantreibende Moment innerhalb der Erfahrung. Doch enthält bereits die Wahrnehmung eine „responsorische Antizipation“, ist also von Grund auf mehr als passives Entgegennehmen. Denn erfahren bedeutet immer auch verstehen, und dieses steht wiederum in einem dialogischen Verhältnis von Anspruch und Antwort. Erfahrung hat darum per se bereits „dialogische Perspektivität“.

8. Phänomenologie als humane Fähigkeit

Wenn Phänomenologie das adäquate Mittel ist, um die Person anzutreffen, dann wäre es unwahrscheinlich, wenn diese Wahrnehmungsform nur von der Wissenschaft entwickelt worden wäre. Gäbe es eine phänomenologische Haltung nicht auch außerhalb der Wissenschaft, wären wir nicht in der Lage, einander im persönlichen Leben wirklich *begegnen*, sehen oder gar *lieben* zu können. Wir würden nicht auf das Wesentliche beim anderen treffen und könnten es nicht lieben, sondern müßten uns mit *Unwesentlichem* begnügen, mit Oberflächlichkeiten oder Funktionen, die vielleicht unsere Bedürfnisse befriedigen würden, aber nicht uns als Personen.

Der Mensch ist jedoch als Person – also von seinem Wesen her – phänomenologisch. Darum verhält er sich oft spontan so, nämlich immer dann, wenn er versucht, einen anderen Menschen (oder auch sich selbst) zu *sehen* und zu *verstehen* in dem, was er im Grunde ist, was ihn eigentlich bewegt,

[2] Vorwegnehmend kann man auch sagen: in die dritte Frage von Heidegger (s.u. nächstes Kapitel) gehen und wieder Beziehung aufnehmen zum Patienten: „Ist es so?“

was er fühlt, was ihm wichtig ist usw. Dann sind wir *offen für die Wirkung*, bereit für das Sich-Mitnehmen lassen und sich ansprechen lassen, fähig, innere Berührung zu haben und aufzunehmen, es in uns sprechen zu lassen. Die Fähigkeit zur Phänomenologie findet ihre intensivste Ausprägung in der *Liebe*: da sehen, fühlen und spüren wir etwas vom Wesen des geliebten Menschen (Scheler 1970; 1980, 105, 247, 480). Dieses Wesen hat uns erfaßt, und wir haben es erfaßt. Ist es Liebe, so ist uns die Einmaligkeit und Einzigartigkeit dieses Menschen zugänglich und sichtbar und dies macht es aus, daß die Liebe nicht auf andere übertragen werden kann. Der geliebte Mensch ist nicht austauschbar. Darum bleiben wir dem Liebesschmerz ausgesetzt, weil der Verlust nicht einfach durch eine andere Person ersetzt werden kann (was hingegen im Falle eines Bedürfnisses durchaus möglich ist).

Darüber hinaus setzt Phänomenologie eine grundsätzliche (nicht nur wissenschaftliche) *Erkennbarkeit* der Welt voraus – ein Anspruch, den sie mit der Naturwissenschaft teilt. Der Unterschied besteht darin, daß die Erkennbarkeit der Phänomenologie sich auf die Wesenhaftigkeit und singuläre Charakteristik der Phänomene bezieht, und die der Naturwissenschaft auf die Gesetzmäßigkeit der meßbaren Gegenstände und Ereignisse.

9. Phänomenologische Haltung

Phänomenologie ist vor allen Dingen eine Haltung, weniger eine Methode (Heidegger 2002, 233 spricht nur noch von „Weg"; Scheler 1957, 380), eine „Einstellung des geistigen Schauens" (Scheler ebd.). So können wir die phänomenologische Haltung definieren als Haltung der Offenheit unter Rückstellung des Vorwissens („Voraussetzungslosigkeit") in der Hingabe an den Anschauungsgehalt.

Phänomenologische Haltung: voraussetzungslose Offenheit in der Hingabe an den Anschauungsgehalt

Für die konkrete Vorgangsweise in der phänomenologischen Haltung gibt Heidegger (1975, § 5) drei Schritte an, die mindestens erforderlich sind, um sich dem Phänomen des Menschseins zuwenden zu können:

1. Was zeigt sich (spontan)? (Reduktion)
2. Wie ist es? (Konstruktion)
3. Ist es so? (Destruktion; Sachlichkeit, Ganzheit, Offenheit)

Im einzelnen befassen sich die Schritte mit folgenden Themen:

1. Unter *Reduktion* wird das Verlassen der *interessegeleiteten Einstellung* des Alltags und die „Reduktion der Aufmerksamkeit" auf das, was sich zeigt, verstanden. Statt einer Beschreibung dessen, wofür sich die Dinge eignen, soll ihre Seinsweise betrachtet oder beschrieben werden. Man schaut auf das, was sich vom Gegenstand (in unserem Falle vom Menschen) her zeigt, wie er erscheint, „wie er leibt und lebt". Es wird von den Reaktionen des Wahrnehmenden, von Urteilen, Bewertungen abgesehen. Man bezieht sich nur auf das, was zu sehen ist, in einer schlichten Sachlichkeit und Anspruchslosigkeit.
2. Die *Konstruktion* ist das Kernstück der Methode. Sie besteht in der Aus-ein-ander-Setzung der Grundzüge des Phänomens. Indem diese anschließend wieder auf einander bezogen werden, kommt es zur Freilegung der inneren Möglichkeiten des Gegenstandes (des Menschen). Diese Komposition der Elemente geschieht durch das eigene Wesen des Wahrnehmenden. Mithilfe der eigenen wesenhaften Geistigkeit wird das geistige Band, das die Grundzüge verbindet, sichtbar. Darin besteht das freie, kreative Moment der Phänomenologie, das frei ist für die Auslegung des „An-spruchs" des sich Zeigenden.
3. Den letzten Schritt bezeichnete Heidegger als *Destruktion*. Es geht um den Abbau aller Sicherheit in der Wahrnehmung und der verdeckten Interessen, Stimmungen, Theorien, Vorverständnisse. Die gewonnen Konstruktionen sind laufend und weiterhin kritisch zu hinterfragen und unthematisierte Verständnisse zu erhellen, wie z.B. das Menschenbild, das der Konstruktion zu Grunde liegt. Z.B. legt das existenzanalytische Menschenbild Wert auf Freiheit, das Jungsche als energetisches Wert auf unbewußte Muster. Da diese Phänomenologien nicht identisch sind, ist das als Beweis anzusehen, daß es noch Unterschiede in der Betrachtung gibt, wenn man durch diese Brillen schaut.

In der Praxis gehen wir mit den Schritten der *Personalen Existenzanalyse* (Längle 2000) vor, die sich unter dem Gesichtspunkt der Phänomenologie so ausnehmen:

1. Was zeigt sich (spontan)?

Es ist die Phase der *Deskription*, in der der Patient schildert, um was es ihm geht. Bei dieser Schilderung wird gleichzeitig auf den *Inhalt* geachtet wie auf das, *wie* der Patient es sagt und was sich an ihm dabei zeigt. Der Patient entfaltet sein Selbstverstehen aus dem Horizont seiner alltäglichen Welt und seines subjektiven Erlebens. Philosophisch gesprochen bezeichnet man diese Phase als „Reduktion", die geprägt ist von der Einklammerung aller Vorverständnisse, Erwartungen, Beurteilungen (*Epoché*). Man bezieht sich auf das, was einem erscheint (nicht: auf das, was „ist" – sondern auf das, wie es bei einem ankommt) – es wären unphänomenologische Feststellungen und Festschreibungen, wenn man sagte, etwas „ist so".

In der Praxis der Personalen Existenzanalyse (PEA) besteht dieser erste Schritt im Heben des phänomenalen Gehalts (PEA 1).

Man bildet sich beim Zuhören ein erstes Bild durch das, was sich einem „eindrückt", was „imponiert", was einem „entgegenkommt", was „phänomenal" ist. Wenn z.B. eine Patientin während der Schilderung ihrer psychosomatischen Beschwerden (Migräne) sagt: „Neulich träumte mir, daß ich von Krokodilen umgeben bin.", so beeindruckt den Zuhörer gleich Mehreres: der Moment, in dem die Patientin von selbst diese Erwähnung macht; die ungewöhnlichen, nicht heimischen Tiere, von denen sie träumte; die Charakteristik dieser Tiere, von denen eine Bedrohlichkeit ausgeht wegen ihrer großen, gefräßigen Mäuler; das Sich-Vorfinden inmitten solcher Tiere; das Auftauchen eines solchen Bildes in der Ruhe des Schlafes.

2. Konstruktion - Wie ist es?

In diesem Herzstück der phänomenologischen Wahrnehmung geht es um die Bildung einer *„Gestalt"*, um die Komposition einer Ganzheit aus den einzelnen Fakten. Es kommt zur *Integration* der Elemente auf dem Hintergrund des eigenen Wesens.

Die einzelnen Phänomene werden mit einander in Beziehung gesetzt und ihre Gesamtwirkung auf das eigene Wesen betrachtet: die Erscheinung, die Einzelphänomene während des Sprechens (Tonfall, Zögern, Erregung, Ruhe, eigene Konzentration…), Einzelinhalte, das eigene Wohlfühlen beim Zuhören. Aus all dem entsteht durch eine Syntheseleistung ein Gesamtbild. Dieses wird im Dialog dem anderen vorgelegt und damit in das Licht der Begegnung gestellt und so zur Komplettierung gebracht.

Das, was „so" erscheint, wird auf seinen Zusammenhang mit der Ganzheit hin analysiert, durch die phänomenologische Tiefenschau aus der Enge der Einzelerscheinung (z.B. mit den dazugehörigen Affekten einer Angst, wenn man nur auf die Worte hört, einer Sympathie, wenn man auf die Augen schaut…) herausgeholt und im Lichte des Zusammenspiels mit den anderen Einzelerscheinungen betrachtet, und am eigenen Wesen erweitert, wodurch sich ein größerer Horizont des Verstehens auftut.

In der Praxis der PEA besteht der Schritt aus der Komposition des phänomenalen Gehalts (PEA 1) mit dem tieferen Verstehen (PEA 2 - 1. Teil).

Das sich Begrenzt-Halten auf die Einzelerscheinungen erzeugt eine *Spannung*, weil dabei viel offen bleibt, das nicht durch Hereintragen von möglichen Interpretationen (Fremdwissen) ausgefüllt wird. Dadurch entsteht aber der Raum, in welchem sich der andere (z.B. durch Rückfragen) erklären kann. Das erlaubt ihm, daß er sich entfalten kann, sich noch mehr von sich her zeigen kann im Lichte des Nicht-Verstehens und schon Verstanden-Habens des anderen. In einem selbst entstehen durch die Spannung Fragen, die man von ihm klären lassen möchte.

Wenn wir das obige Beispiel von den Krokodilen in die Phase der Konstruktion weiterführen, so besagt es mir, daß sich dieser Mensch bedroht fühlt und subjektiv das Gefühl hat, von wilden Wesen umgeben zu sein, die ihn auffressen könnten. Diese Situation laßt ihm keine Ruhe: sie taucht in der Ruhe auf und fällt ihm im Zusammenhang mit seiner Migräne ein. Das ist meine „Konstruktion" oder Zusammenschau der möglichen Zusammenhänge aufgrund des einfühlenden Mitgehens und persönlichen Hineinversetzens in die geschilderten Umstände.

Im Vergleich dazu gibt es einen größeren Spielraum für *Interpretationen*: das Spektrum reicht z.B. von einer bedrohlichen Fixierung in der oralen Phase, über Aggressionshemmung bis zu Problemen mit der Mutter.

3. Destruktion - Ist es so?

Dieser neuerliche Schritt des sich Öffnens nach dem Erfassen der wesentlichen Zusammenhänge besteht in der Einladung, sich selbst und das Erschaute immer wieder in Frage zu stellen und nie als sicher anzunehmen. Die phänomenologische Schau kommt nie an ein Ende, besitzt die Wahrheit nicht, sondern befindet sich immer auf der Suche und in einem Prozeß der Annäherung an sie. Immer sind weitere Ebenen noch nicht eingeklammert. Durch diese systematische Offenheit wird dem von der Phänomenologie geforderten Ideal der „Sachlichkeit" nachgegangen, die Annäherung an die Ganzheit durch die erneute Auseinandersetzung geleistet.

Die wichtigen phänomenologischen Fragen:
1. Was zeigt sich mir?
2. Was verstehe ich? Was ist das Wichtige? Wie hängen die Sachen zusammen?
3. Ist das wirklich das Wichtige? Ist das alles, was ich, du, wir beide verstanden haben?

Die *Endführung* geschieht im Hervorbringen des eigenen Ausdrucks in der Angemessenheit zum Geschauten. In der dialogischen Offenheit wird der andere mit Fragen laufend zur Korrektur und „Supervision" des Verstandenen eingeladen: „So ist es für mich – wie ist es wirklich – wie ist es für Dich?" Dies entspricht in der PEA dem Schritt PEA 2 (2. Teil). Aus der Betroffenheit des Geschaut-Habens erwächst die Dimension des Handelns (PEA 3).

Wenn wir nochmals einen Blick auf unser Beispiel mit dem Traum von den Krokodilen werfen, so geht es darum, sich für neue, mögliche Verständnisse offen zu halten, sich nicht in der Konstruktion „umgeben von wilden, gefräßigen Wesen, die ihn bedrohen" zu fixieren. Um das Verständnis „bedrohlich" zu überprüfen, wird die Patientin beispielsweise gefragt, welche Erfahrung und Beziehung sie mit Krokodilen hat. Da sich die Bedrohlichkeit bestätigt, wird gefragt, was sie als bedrohlich empfindet. Ob Krokodile nicht auch andere Aspekte haben können, z.B. seien sie wegen ihrer großen Tränen sprichwörtlich – ob das im Bild eine Rolle spielen könnte? Da der Charakter der Bedrohlichkeit in der Beschreibung anhält, wird ihre Wirkung überprüft: ob sie vielleicht eine Angst verspüre? Es wird darauf geachtet, ob Mimik, Stimme, Gestik, Haltung die Angst spiegelt, oder ob der Eindruck des Dramatisierens entsteht, um sich als Opfer fühlen zu können und somit als hilflos. Wie echt wirkt die Patientin? Hat das gewonnen Bild Bestand? Wo bricht es ein, weicht einem Eindruck-Machen oder Mitgefühl-erheischen-Wollen? Könnte hinter der Angst eine Herausforderung stehen, die nicht gesehen wurde? – So können wir nie sicher sein, ob das Verständnis des Bildes so bleibt oder sich verändert, wenn neue thematische Zusammenhänge auftauchen.

Diese drei Schritte führen in der psychotherapeutischen Anwendung zu einer „*inneren Phänomenologie*" sich selbst gegenüber, die durch die phänomenologische Schau des Therapeuten unterstützt wird.

10. Praktische Folgen der phänomenologischen Haltung

Aus der Anwendung der phänomenologischen Haltung ergeben sich einige Regeln, deren Beachtung die Praxis erleichtert.

Begrenzung in der Aussage:

a) *Bezugnahme auf das Gegenwärtige*: Wir sprechen in der Phänomenologie nur von dem, was sich *zeigt*. D.h. wir bleiben bei dem, was der Patient sagt. Wir bringen (vorerst) kein Fremdwissen ein (z.B. allgemeines Wissen von einem klinischen Bild), keine Theorie, keine Diagnose. Das Thema ist das Erleben des Patienten und wie es bei einem ankommt.

b) *Bezugnahme auf sich* (bei sich bleiben statt Extrapolation oder Generalisierung): Wir sprechen nicht von dem,

was der andere sagt, sondern von dem, wie es *bei mir ankommt* (Phänomen). Ich rede von mir, bleibe in der Aussage auf mich begrenzt („wenn *ich* das so höre, kommt *mir* der Gedanke…"; „ich verstehe das und das … bei mir kommt das so an …"; statt zu beurteilen: „Ich finde das problematisch, was Sie da erzählen". Es wird aus dem Erleben des Schauens gesprochen: „Ich habe da ein Problem mit dem, soweit ich es verstanden habe …"). Der andere soll frei gelassen und zum weiteren Sich-Zeigen eingeladen werden. Alles, was Vorwurf oder Abwertung ist, ist nicht mehr Phänomenologie.
Ontologisierungen wie „das *ist*… du hast gesagt… das ist falsch, das ist richtig…" werden vermieden. Das Geschehen wird *relativiert* und ihm damit ein Spielraum gelassen, in dem nicht festgeschrieben wird, sondern wo man auf der Suche nach dem Wesen, nach der Wahrheit bleibt. – Die ontologisierende Äußerung gibt vor, am Ende der Suche angekommen zu sein (die Wahrheit zu besitzen).

c) *Bezugnahme auf das Vorläufige, Prozeßhafte* (Begrenzung der Sicherheit): Es wird das Erkannte immer wieder in Frage gestellt nach dem Muster: „Ist es so?" Zurückfragen wie z.B. „habe ich Sie richtig verstanden mit dem… Meinen Sie das so?..."

Subjektivität als Realität (Mut zur Subjektivität):

Die Erkenntnis wird auf das subjektive Erleben begrenzt bei gleichzeitigem Verzicht auf objektive Maßstäbe. Wesentliches läßt sich nur durch das eigene Wesen erfassen. Der Therapeut ist *wertempfindend* (aber nicht bewertend) mit dabei. Wir lassen den Patienten auf uns wirken, nehmen uns Zeit, um uns „*be-ein-drucken*" zu lassen.

Man nimmt sich in seinen Gefühlen, in seinem Spüren und in seinem Denken *ernst*. Bezugspunkt im Gespräch ist man selbst, nicht eine Theorie, ein Manual. Man riskiert damit auch mehr, nämlich sich, und kann sich nicht auf eine Theorie oder ein Buch ausreden. Darin sollen wir uns üben und schulen: das, was sich bei uns einstellt, nehmen zu können und nicht abzuwerten als „bloß mein Eindruck", der ja „rein subjektiv" ist und daher nicht von Bedeutung sein kann. Es braucht das Selbstbewußtsein, daß das eigene Erleben Aussagekraft hat und etwas Wesentliches erfaßt.

Selbstreflexion und Epoché:

Es besteht eine erhöhte *Wachsamkeit* für das, was *von einem selbst* in der Wahrnehmung enthalten ist. Es kann gelegentlich auch angesprochen werden, wenn man nicht sicher ist oder dem anderen mehr Raum geben möchte (z.B. „Das hat jetzt vielleicht mehr mit mir zu tun…").

Da der Wahrnehmende im Erlebten immer auch selbst enthalten ist, erfordert die phänomenologische Haltung die *Kenntnis der eigenen Art* („Eigen-Arten", eigene Anteile am Erkannten), die vom Erlebten dann wieder „*subtrahiert*" werden müssen und in der Wahrnehmung relativiert („eingeklammert") werden sollen.

Lexikalische Kurzfassung:

Phänomenologische Haltung. Psychotherapeutische Haltung in der Existenzanalyse, die in der *Offenheit* zum anderen besteht und ihn in seiner *Eigenart* beläßt. Leitend dabei ist Heideggers hermeneutische Wende (vgl. 1967, § 7) von Husserls Phänomenologie, wonach „Phänomen" das ist, was sich von ihm selbst her zeigt. Dabei ist auch die privative Bestimmung von Erscheinung zu berücksichtigen, nach der sich etwas nie ganz zeigen kann, sondern nur so, wie es in Wechselwirkung mit dem Medium (teilverhüllt) in Erscheinung treten kann. Diese verdeckte Form des alltäglichen Seins gilt es phänomenologisch aufzudecken, von ihm selbst her *sehen zu lassen.* Die Phänomenologie wird zu einer hermeneutischen, indem sie nicht von der Anschauung – von Objekten –, sondern vom Verstehen ausgeht (Existenz).

Als *psychotherapeutische Haltung* ist ihr Anliegen das Ansichtigwerden des Patienten von ihm selbst her. Dies vollzieht sich durch das Entstehen-*lassen* und im Blick behalten, eines interpersonalen Feldes, in dem das Wechselspiel zwischen den unterschiedlich organisierten Verstehensweisen des Patienten und des Therapeuten geschieht. Das erfordert vom Therapeuten, sich vom Patienten treffen zu *lassen* und in eins damit, sich von seiner eigenen Betroffenheit zu distanzieren, wodurch freier Raum für die Artikulation des Selbstverständnisses des Patienten entsteht. Es gilt also, die Bedeutung dessen, was ein Patient artikuliert, aus einer Perspektive *innerhalb* des Bezugsrahmens des Patienten zu verstehen. Dies heißt Suspension des Urteils (Epoché) über eine vermeintlich „objektive Realität". Die einzige Realität, die phänomenalen Charakter aufweist, ist die subjektive Realität des Patienten und des Therapeuten; es ist die intersubjektive Realität des interpersonalen Feldes, aus dem „Realität konstituiert" wird.

Die p.H. entfaltet sich in der Personale Existenzanalyse durch die „Deskription" in der sich das Selbstverstehen des Patienten in seiner Alltäglichkeit (Existenz) artikuliert; durch die „phänomenologische Analyse", in der die Emotionalität freigelegt und das Selbstverstehen des Patienten in seiner Situation (Existenz) artikuliert wird; durch die „innere Stellungnahme", in der sich das Verstehen der eigenen Existenz aus der jeweiligen Situation entwickelt, womit sich die Dimension des Handelns eröffnet.

Literatur

Heidegger M (1967) Sein und Zeit. Niemeyer, Tübingen, 11°
Heidegger M (1997) Die Grundprobleme der Phänomenologie. Klostermann, Frankfurt/M
Heidegger M (1988) Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Klostermann, Frankfurt/M
Längle A (1993) Personale Existenzanalyse. In: Längle A (Hrsg) Wertbegegnung. Phänomene und methodische Zugänge. GLE, Wien, 133-160
Spiegelberg H (1985) Die Rolle der Phänomenologie in Viktor Frankls Logotherapie und Existenzanalyse. In: Längle A (Hrsg) Wege zum Sinn. Piper, München, 55-70

Fernando Lleras (2000)

11. Bedeutung der Phänomenologie für die Praxis

Für die Anwendung der Phänomenologie in der Praxis ergeben sich eine Reihe von Folgerungen aus der Grundposition, die das konkrete Vorgehen erleichtern können. Zu diesem Zweck werden hier einige solcher Hinweise aufgeführt.

11.1 Allgemeine praktische Hinweise:

1. Phänomenologische *Offenheit sich selbst* gegenüber als Therapeut. In der Haltung zu sich selbst und im inneren Gespräch hält sich der phänomenologische Psychotherapeut durchgehend in der *Frage*: „Was sagt mir das, was und wie der Patient spricht? – Wie wirkt das, was der Patient erlebt hat, auf mich? Wie er darüber spricht?“
   Und er fragt sich immer wieder: „Wie kommt das jetzt an bei mir? Was löst das aus?“

2. Am *Erleben* der Patienten ansetzen: Die Haltung dem Patienten gegenüber zentriert sich um Fragen wie: „Wie *erleben* Sie das? – *Wie* haben Sie das erlebt? – Wie geht es Ihnen dabei *jetzt*?“
   Diese Vorgangsweise steht im Kontrast zu anderen Haltungen, aus denen heraus der Therapeut Kommentare gibt wie: „Ich denke... ich glaube… vielleicht… ja, aber…“. Im Gegensatz zur phänomenologischen Offenheit handelt es sich dabei um Interpretationen und distanzierende Abstraktionen.

   > *Wesentlich* kann das Leben nur in der *Subjektivität* sein.

3. Die *Offenheit* stets neu induzieren: Dies geschieht mit Fragen wie: „*Woran* siehst du das? – Woher weißt du das? – Was löst in dir diese Erfahrung aus?“ oder „Was *sagt* dir das?“
   In der Phänomenologie ist immer wieder neu hinzuschauen, konkret zu sein, einzelne Mosaiksteine aus dem Gesamtbild anzuschauen, denn es gibt auch „Umspringbilder“: Wenn man die Elemente genauer anschaut, kann man plötzlich etwas anderes darin sehen, was uns veranlassen kann zu sagen: „Ah, das kann man auch so sehen?!“
   Das *Konkrete* ist für die Phänomenologie fundamental – nur am Konkreten können wir Phänomenologie betreiben, nicht am Abstrakten, an der Reflexion oder am Urteil. Im Konkreten ist alles enthalten, wie der Name sagt (concrescere = zusammen wachsen). Heute bezeichnet man das Konkrete auch oft als „*Narrativ*“.

4. Differenzierung zwischen *Sachbezug* und projizierten Gefühlen – Anleitung des Patienten zur Epoché. Man fragt den Patienten erneut an: „Ist es *wirklich* so, wie du empfindest? – Du hast es so *erlebt* und empfunden – was davon stammt von der Sache selbst, die du erlebt/gehört/gesehen hast, und was ist dein Gefühl dazu, das vielleicht aus einer anderen Erfahrung stammen kann? Hast du das wirklich in der Situation so erlebt und empfunden?“ (Übertragung) Dies ist im übrigen eine wichtige Arbeit in PEA.

5. Anleitung des Patienten zur *phänomenologischen Offenheit sich selbst gegenüber:* Mit einer interessierten (vielleicht liebenden, jedenfalls akzeptierenden) Haltung und Schau sich selbst gegenübertreten lernen. Vorbild soll der Therapeut sein, nämlich seine Art, wie er dem Patienten begegnet. Die Patienten sollen lernen, statt sich abzuurteilen oder sich zu verschließen, sich für sich zu *interessieren* und zu öffnen. Dazu können Fragen wie die folgenden Beispiele helfen: „*Warum* habe ich es nicht gemacht? – *Was* hat mich gehindert? – Was hätte ich *gebraucht*? – Was ist mir dabei so wichtig, daß ich mich deshalb aburteile?“
   Ziel ist, daß sich die Patienten selbst verstehen, statt sich abzuurteilen – eine wesentlicher Effekt der Psychotherapie.

6. Bezugnahme auf das *Sein*. In der Phänomenologie spricht man *ohne Negation und „vielleicht“* – weil nur von dem gesprochen wird, was da ist, was man erlebt, und nicht aus Vergleichen oder Abstraktionen. Man spricht in der Phänomenologie z.B. nicht von dem, was *fehlt* – das kann man nämlich nur durch Vergleiche mit einem Kriterium wissen. Reflexionen können später dazukommen!
   Enttäuschte Erwartungen sind nicht Phänomenologie! Von ihnen in einer Beziehung dem Partner zu erzählen, kann ihn deshalb sehr verletzen, weil er nicht gesehen wird und weil man nicht am positiv Gegebenen bleibt.

11.2 Praktische Vorgangsweise für die phänomenologische Betrachtung

Es sollen noch einige Hinweise auf das konkrete Vorgehen in der therapeutischen oder beraterischen Arbeit gegeben werden. Die Fragen, um die es hier geht, können beim Zuhören, während des Gesprächs oder anschließend bei der Reflexion über die Therapie bzw. bei einer Fallschilderung (Supervision) hilfreich sein:

1. Herausschälen von *impliziter Information*, von „Mosaiksteinen“, aus dem, was der Patient sagt. Wir achten darauf, was wir von diesem Patienten mit *Sicherheit* wissen [das entspricht der PEA 0].
   Wir können diese Punkte an einem einfachen und häufigen Beispiel aus der Praxis veranschaulichen. Wenn z.B. ein Patient auf die Frage, wie es ihm gehe, sagt: „Es ging mir schlecht, weil ich wieder einmal nichts gemacht habe.“, dann wissen wir: 1. es ging ihm schlecht; 2. es ist nicht das erste Mal; 3. er sieht den Grund seines Schlechtgehens bei sich selbst, nämlich weil er „nichts“ gemacht hat.

2. Wir achten auf das *Bewegende*, Auffallende in den Äußerungen. Was kommt mir da entgegen? Wie wirkt der Bericht auf mich? – Was ist da eindrücklich, was ist das „*Phänomenale*“? Das eröffnet den Rahmen des Geschehens [entsprechend PEA 1].

Z.B. kann uns bei dem Satz das „*wieder einmal*“ entgegenspringen und auffallen und zu einem „Schlüssellocherlebnis“ führen. Was uns da auffällt, kann plötzlich viel über den Umgang des Menschen mit sich selbst aussagen. Dieser Patient verbindet sein Befinden in dieser Antwort gleich mit einem Beurteilen, ja eigentlich *aburteilen (Selbstvorwurf)*, ist sichtlich nicht um ein Verstehen seiner Beweggründe bemüht. Geradezu „nichts“ gemacht zu haben wirkt *entwertend*. Die Ursache des schlechten Befindens nur im eigenen Verhalten zu sehen läuft auf eine *Selbstbeschuldigung* hinaus. Es schimmert eine *resignative* Einstellung durch. Er ist nicht offen für das konkrete Erleben, sondern geht *vergleichend* an sich heran: Er stellt sein Verhalten spontan in eine Geschichte von anderen Verhaltensweisen. Im Tonfall, und dann im weiteren Gespräch ist *Aggression* gegen sich spürbar. Dieser erste *Eindruck* wird im weiteren Verlauf des Gesprächs bestätigt durch Selbstvorwürfe und selbstentwertende Äußerungen („Da ist ja eh nichts Besseres zu erwarten… bin immer schon ein Versager gewesen…“).

3. Wo kommt uns der Patient als *Person* entgegen? Wo sehe ich etwas von ihm? – Was ist das für ein Mensch? [Dies entspricht PEA 2: Was ist das Wesen und ganz Eigene dieses Menschen?]
   Dieser Patient z.B. leidet unter seinem eigenen Versagen, erträgt sich nicht – in der Empathie empfinde ich ein *Mitgefühl*, ein Hinweis, daß ich bei ihm als Person angelangt sein könnte.

4. Was kommt mir als *Problem* entgegen? [Entsprechend PEA 3: was hier zu tun ist.]
   Z.B. möchte der Patient mehr von sich als er schafft, hat kein Verständnis für sich und bestraft sich für sein Versagen. Nicht mehr Phänomenologie, sondern bereits Interpretation wäre es, diese Linie weiterzuführen, was zwar naheliegend sein mag, aber was aus dem Gesagten nicht unmittelbar hervorgeht: Er bestraft sich vielleicht, um sich zu stimulieren und es künftig besser zu machen oder aber um sich abzutöten und aus dem Leben gehen zu können.

In der *Therapie* kann, analog zur Wahrnehmung, in mehreren Schritten phänomenologisch auf die Themen Bezug genommen werden:

1. *Konkretion*, um den Inhalt faßbar zu machen. Auf die Frage „*Was* hätten Sie machen wollen und sollen?“ bezog der Patient sein Versagen auf Körperübungen und Tagebuchschreiben, wie es in der letzten Therapiestunde besprochen und von ihm vorgenommen wurde.
2. Den eigenen *Eindruck* anfragen: Den Patienten zu sich heranführen mit Fragen wie: „Wie reagieren Sie auf das, was Sie nicht gemacht haben?“ Dies ist eine Einladung zur Phänomenologie bei sich selbst: zur Betrachtung seines eigenen Handelns bzw. Reagierens, das er nun auf sich wirken läßt.
   In der anschließenden Reflexion der Betrachtung geht es um das Gewinnen eines selbstkritischen *Abstands* zum eigenen Verhalten, verbunden mit einer Bewertung: „Was tun Sie im Grunde damit?“ Im Lichte dieser Frage fällt dem Patienten das *aburteilende* Verhalten auf, der *Vorwurf* gegen sich selbst, das Sich-*Schuldig* sprechen dafür, daß es ihm schlecht geht, das Sich-*Abwerten*, wenn er sagt, daß er „nichts“ getan hat. Das führt zu einem Beziehungsabbruch zu sich selbst, und zu einem innerlichen Sich-*Verschließen* mit einem spontanen auf Distanz gehen von diesem „Versager“. Solche Wahrnehmung kann die mo-tivationale Basis stärken, um am Thema weiterzuarbeiten.
3. *Phänomenologische Haltung*: Wie kann der Patient zu jener Gelassenheit kommen, die es erlaubt, statt sich *abzuurteilen* (was einem Sich-Verschließen gleichkommt), sich für sich zu *interessieren* (sich öffnen). Dazu können konkrete Fragen helfen:
   · *Warum* habe ich es nicht gemacht?
   · Was hat mich gehindert? – Was hätte ich gebraucht?
   · Was ist z.B. an der Gymnastik so wichtig, daß ich mich deshalb aburteile?
   Diese Fragen sollen dem Patienten helfen, sich zu *verstehen* und damit die Beziehung zu sich halten zu können. Bei diesem Patienten erwies es sich, daß er wegen seiner Schmerzen zuerst alles tat, um sie zu lindern, bevor er an die Hausübung hätte gehen mögen. Dazu gesellte sich die alte Gewohnheit, die ihn in einem Trott verharren ließ. Abends sagte er sich dann: „Jetzt pfeif ich drauf, wenn ich es nicht schon vorher gemacht habe, brauch ich jetzt auch nicht mehr anfangen!“ So verfing er sich in Selbstvorwürfen und Selbstbestrafungen, weil er sich dadurch im Stich gelassen hatte und nun darunter litt. So hielt er sich in der leidvollen Spirale des fortgesetzten Beziehungsabbruchs mit sich.

   Phänomenologische Haltung zu sich selbst entwickeln:
   Statt sich *aburteilen* –
   sich für sich *interessieren*.
4. *Neuen Umgang mit sich selbst für zu Hause etablieren:* In Vorbereitung auf die nächste Situation kann gemeinsam überlegt werden: „Was könnten Sie tun, wie können Sie mit sich umgehen, wenn Sie wieder einmal nichts gemacht haben, aber spüren, daß Sie schon etwas hätten machen können und halt nicht mögen haben? Was können Sie dann tun, statt sich zu beschimpfen und sich fertig zu machen?“ – Und überraschend oft kommt in solchen Fällen ein „Ich weiß es nicht“. Leicht verlieren die Patienten anfangs wieder den Zugang zu sich. Darum ist es wichtig, ihnen eine *Zusammenfassung* zu geben: „Sie können sich fragen:
   1. Warum tue ich es eigentlich nicht?
   2. Wie geht es mir damit?“
   Mit diesen Fragen soll nur eine *Offenheit sich selbst gegenüber* angebahnt und keine Lösungen angestrebt werden. Zuerst braucht es Beziehung zu sich selbst und Selbstannahme. Die Patienten spüren in dieser Freigabe die motivationale Kraft und gleichzeitig ihre neurotische Verschlossenheit sich selbst gegenüber, die sich mit der Of-

fenheit noch schwer tut. Eine Patientin lachte bei dem Vorschlag und meinte: „Vielleicht mache ich dann eine Kniebeuge oder eine Übung, damit ich nicht nachdenken muß ... !“

12. Eigenerfahrung

Einige Erfahrungen, wie die Anwendung der Phänomenologie erlebt wird, sollen hier angedeutet werden, um ihre Wirkung im Therapeuten ansatzweise zu beschreiben. Im *Erlernen* der Phänomenologie wird vielen Menschen erstmals bewußt, wie sehr sie die *Reflexion* zurückhält, offen zu sein. Man versteht besser die Bedeutung, daß es neben dem *Was* auch ein *Wie* gibt. Man merkt bald, daß man sich für diese Vorgangsweise Zeit nehmen muß, um sich hineinzuversenken – und nicht nur darüber nachzudenken. Man muß auch innerlich frei sein, man braucht Raum in sich, um phänomenologisch sein zu können.

Gelingt es, die phänomenologische Haltung einzusetzen, spürt man meistens eine *Ruhe*, eine *Gelassenheit* und Entlastung. Man muß nicht mehr gleich wissen, was man zu tun hat. Phänomenologie hat auch mit *Einfachheit* zu tun, die man in sich selbst fühlen kann. Die Wahrnehmung kann so intensiv sein, daß sogar der *ganze Körper* als Antenne empfunden wird. Und trotz der Einfachheit kann die phänomenologische Wahrnehmung als erweiternd und bereichernd erlebt werden, als bewegend, dynamisch, lebendig.

Doch kann auch *Angst* auftreten oder Mißtrauen. Angst, daß das Problem des anderen so sehr aufgenommen wird, daß es zum eigenen Problem wird; Angst, durch die Offenheit zu verletzlich zu werden. Im Privatleben kann auch die Sorge dazukommen, daß das Leben zu ernst wird. Denn manchmal macht auch Unwesentliches das Leben schön: daß ein Mensch z.B. hübsch ist und schön gekleidet.

13. Grenzen der Phänomenologie

Phänomenologie ist eine Erkenntnishaltung, der es um das „Eigentliche“, um das „Wesen“ geht. Wenn es nicht um Wesenserkenntnis geht, ist Phänomenologie nicht angezeigt und fehl am Platz. Im Alltag ist darum die „natürliche Erkenntnis“ mit Subjekt-Objekt-Trennung praktischer und vorteilhafter. Alltagserkenntnis setzt das Erkannte als objektiv Gegebenes außer Zweifel; außerdem „ontologisiert“ sie (z.B. da „ist“ ein Tisch, „du hast“ gesagt statt: „mir scheint ...“).

Phänomenologie kann sogar schädlich sein, wenn *Schutz* und *Verteidigung* benötigt wird, weil man einer feindlich gesinnten Macht ausgesetzt ist. – Ebenso setzt man sich unnötigen Verletzungen aus, wenn der andere kein Einverständnis hat sich zu öffnen. Dann empfiehlt es sich, auf die Grenzziehung bedacht zu sein und sich nicht allzusehr zu öffnen. Man kann in die Position des Hilflosen fallen, wenn man auch dann noch nur um das Verstehen bemüht wäre.

Wenn es darum geht, *Entscheidungen* zu treffen und ins *Handeln* zu kommen, kommt die Phänomenologie zu einem natürlichen Ende. Denn Handeln bedeutet, eine Macht einzusetzen, um etwas zu bewirken. Phänomenologie will aber frei lassen und sich nicht bemächtigen.

14. Was ist Interpretation?

Wir folgen in der Phänomenologie dem Husserlschen Motto: „Zu den Sachen selbst!“ und der Heideggerschen (1967, § 7) Beschreibung, daß Phänomenologie heißt, „das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.“ Das heißt, daß der phänomenologisch Schauende „es sich sagen läßt“, was er sieht, wie Heidegger es formulierte (vgl. Vetter 2007b). Diese Aufgabe verlangt wie beschrieben eine Epoché, eben den Verzicht der Beifügung jeglicher Information, die nicht direkt vom anderen kommt. Assoziationen, Phantasien, theoretisches Wissen usw. werden in dieser strengen Form der Phänomenologie ausgeklammert.

Dennoch kann dieses ausgeklammerte Fremdwissen auch hilfreich sein für das Verständnis des Wahrgenommenen und vielleicht sogar weitere Zusammenhänge erschließen. In einem späteren Stadium des Verstehensprozesses kann dieses Wissen daher durchaus angebracht und auch notwendig sein. Dann sind wir in einem interpretativen oder erklärenden Stadium des Gesprächs angelangt. Dies stellt eine andere Form der Ausleuchtung des Wahrgenommenen dar.

Was aber ist das Spezifische von *Interpretation* und wodurch unterscheidet sie sich in unserem Verständnis von der reinen Phänomenologie? Interpretation stellt einen kreativen Umgang mit Vorgaben dar, so wie wir es z.B. bei der Ausdeutung eines Symbols oder der Interpretation eines Gedichtes machen. Die Aussagekeime werden durch Zugaben eigener Fantasien, Gedanken, Assoziationen oder Wissens weiterentwickelt.

So greifen Interpretationen einen *gestalterischen Freiraum* auf und stellen eine Art Dialog mit dem Werk dar, in welchem man *das Eigene dazugibt*, auf das man durch das Erlebte gestoßen ist. Interpretation ist eine Übersetzungsleistung der Vorgabe in eine andere Sprache[3], bei der es darum geht, Ähnlichkeiten aufzudecken und Inhalte anhand anderen Wissens (z.B. Theorie) zu deuten und auszuleuchten.

Ebenso ist es kein rein phänomenologischer Vorgang, wenn wir etwas „hinterfragen“. Dann nehmen wir es nicht hin, „als was es sich gibt“, und auch nicht „in den Schranken, in denen es sich da gibt“ (Husserl 1950, 52). Hinterfragen wir, nehmen wir das Gesagte nicht hin wie es gemeint ist. Wir schenken der Aussage (z.B. des Patienten) keinen Glauben, sondern vermuten etwas (vielleicht Unbewußtes) dahinter. Solches Hinterfragen mag durchaus berechtigt sein, aber es verläßt den Rahmen der Phänomenologie – denn diese will sehen, was zum Erscheinen kommt, und dabei nicht in Opposition geraten oder prüfen. Die Grundhaltung ist akzeptierend und bemüht den Inhalt zu sehen, der im Ausdruck (in der Erscheiung) enthalten ist, und will die Aussage nicht in Verdacht ziehen und ihren Wert in Frage stellen.

[3] Italienisch ist „interprete“ der Dolmetsch.

So sehen wir zwischen phänomenologischer und interpretativer Haltung einen grundlegenden *Unterschied*: Im interpretativen Ansatz, der in der Psychoanalyse vorherrscht, geht man mit der Haltung vor: „Du sagst etwas und weißt nicht, was du sagst.“ Die Aussage wird nun im Lichte einer Theorie ausgeleuchtet. Im phänomenologischen Vorgehen geht man mit der Haltung an die Aussage heran: „Du bringst etwas zum Ausdruck und ich will das verstehen, habe aber selbst dazu kein Wissen.“ – Dabei ist anzumerken, daß ein interpretativer Ansatz mehr intellektuelle Verlockung in sich trägt als ein phänomenologischer, der mehr Bescheidenheit verlangt.

Interpretation hat ihre Bedeutung besonders in der Kunst. Denn Kunst soll immer wieder neu verstanden werden und ihrer Zeit einen Spiegel vorhalten. Kunst soll uns auf uns zurückführen und zu uns heranführen. Darum soll sie von uns heraus interpretiert werden, soll uns gleichsam als projektiver Test dienen und die eigene Kreativität anregen. Auch in der Psychotherapie kann dieser Schritt nach dem Erkennen des Wesens wichtig sein im Umgang mit dem Kern des Problems, daß man z.B. theoretisches Wissen dazunimmt, um den Patienten in einer erweiterten Umgebung zu sehen. Interpretation kann auch von Bedeutung sein, wenn man phänomenologisch nicht weiterkommt, und kann so einen Dialog eröffnen, durch den wieder etwas sichtbar wird, was sich von sich her zu wenig deutlich zeigt. Das machen wir z.B., wenn ein Patient etwas sagt, das man nicht versteht. Bietet man ihm dann eine Interpretation an, oder sagt ihm, wie es einem damit geht und welche Gefühle man dabei bekommt, kann er Stellung beziehen und sich besser zeigen. Doch begibt man sich in die Gefahr der Entfremdung, weil der Patient das Angebot von der „Autorität“ Psychotherapeut leicht übernimmt.

15. Ausklang

Phänomenologie kann über seine Bedeutung als Instrument in der psychotherapeutischen Arbeit hinaus auch zur Lebenshaltung werden. Dies hat der vor nicht langer Zeit verstorbene Psychotherapeut Michael Mahoney (2000, 198) in einer feinen und sehr persönlichen Form zum Ausdruck gebracht. Er beschreibt darin auch, wie sich diese gelassene und respektvolle Haltung auf das eigene Leben auswirkt – ein Effekt, der für die persönliche Lebensqualität von Bedeutung ist:

„I trust both my intuition and that of my clients much more than I once did. I am more comfortable with not understanding why things happen the way they do, and I am more emotionally nurturing (or more forthright about it). I speak from the heart and to the heart as often as I can, and I encourage my clients to do the same. I feel grateful for the privilege of participating in their lives, and I enjoy my work now more than ever. If my life patterns continue as they have over the past 30 years, I will continue to explore and expand in ways that I cannot now anticipate. I look forward to that adventure.[4]“

Literatur

Fellmann F (2006) Phänomenologie. Hamburg: Junius

Frankl V (1959) Grundriß der Existenzanalyse und Logotherapie. In: Frankl V, v Gebsattel V, Schultz JH (Hg) Handbuch der Neurosenlehre und Psychotherapie. München/Wien: Urban & Schwarzenberg, Bd. III, 663-736

Frankl V (1984) Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie, Neuausgabe. Bern: Huber

Heidegger M (1967) Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer, 11°

Heidegger M (1975) Die Grundprobleme der Phänomenologie, GA Bd 24, Frankfurt/M: Klostermann

Heidegger M (2002) Gesamtausgabe, Bd. 13. Frankfurt: Klostermann, 2°

Husserl E (1950) Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Haag: Husserliana III

Kümmel F (1967) Zum Verhältnis von phänomenologischer Anthropologie und empirischer Erfahrungswissenschaft vom Menschen bei Stephan Strasser: Anthropologie und Erziehungswissenschaft. Zu zwei Schriften von Stephan Strasser. In: Zeitschrift für Pädagogik. Jg. 13, Heft 4, 381-394

Längle A (1993) Personale Existenzanalyse In: Längle A (Hg) Wertbegegnung. Phänomene und methodische Zugänge. Wien: GLE, 133-160

Längle A (Hg) (2000) Praxis der Personalen Existenzanalyse. Wien: Facultas

Lleras F (2000) Phänomenologische Haltung. In: Stumm G, Pritz A (Hg) Wörterbuch der Psychotherapie. Wien: Springer, 513f

Mahoney M J (2000) Reflections on persons and patterns in my intellectual development. In Goldfried M R (Hg) How therapists change: Personal and professional reflections Washington DC: American Psychological Association, 183-200

Schaeffler R (1995) Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Freiburg: Alber

Scheler M (1970) Liebe und Erkenntnis. Bern: Francke, 5-28

Scheler M (1980) Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Bern: Francke 6°

Sepp H-R (2004) Epoché. In: Vetter H (Hg) Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe. Hamburg: Meiner, 145-151

Strasser S (1964) Phänomenologie und Erfahrungswissenschaft vom Menschen. Berlin: de Gruyter 1964

Vetter H (2007a) Philosophische Hermeneutik. Frankfurt: Lang

Vetter H (2007b) Was ist Phänomenologie? Existenzanalyse 24, 2, 4-10

Anschrift des Verfassers:
DDr. Alfried Längle
Ed. Sueß-Gasse 10
A-1150 Wien
alfried.laengle@existenzanalyse.org

[4] „Ich vertraue sowohl meiner Intuition als auch der meiner Klienten viel mehr als früher. Ich fühle mich wohler, wenn ich nicht verstehen kann, warum Dinge so passieren wie sie passieren, und ich unterstütze emotional mehr (und bin darin direkter). Ich spreche aus meinem Herzen und zu den Herzen der anderen, so oft ich nur kann, und ich ermutige meine Klienten, dasselbe zu tun. Ich bin dankbar für das Privileg, in ihrem Leben teilzunehmen, und ich habe Freude an meiner Arbeit, heute mehr als je. Wenn meine Lebensbedingungen so weitergehen wie die letzten 30 Jahre, werde ich mit meinem Erkundigungen Einholen fortsetzen und mich in einer Art und Weise erweitern, die ich nicht voraussagen kann. Ich freue mich auf dieses Abenteuer.“

Das Zwischen als Grundlage der phänomenologischen Methode in der psychiatrisch-psychotherapeutischen Praxis[1]

Kimura Bin

In der Phänomenologie als philosophischer Methode versucht der Fragende, in sich selbst zu reflektieren, um von seinen eigenen Zuständlichkeiten das Wesentliche der allgemein menschlichen Seinsweise herauszuholen. Diese Methode in die Psychiatrie einzuführen, um krankhafte Befindlichkeiten bei einem Patienten, der doch ein Anderer für den Psychiater bleibt, zu beschreiben und zu deuten, ist daher keine Selbstverständlichkeit. Wie kann dies überhaupt möglich sein? Diese Frage führt zu einer gründlichen Auslegung der Existenzweise menschlichen Daseins, wie es im Japanischen „Nin- Gen", wörtlich „Mensch-Zwischen" heißt. Das Zwischen besagt hier nicht lediglich den Ort einer zwischenmenschlichen Begegnung, sondern weist zugleich auf das Wesentliche des Selbstseins hin und gibt somit den unumgänglichen Zugang zur Existenz des jeweiligen Gesprächpartners frei. Das Zwischensein des Menschen stellt den Grund dar, der eine phänomenologische Psychiatrie möglich macht.

Schlüsselwörter: Kulturvergleich, Phänomenologie, Philosophie, Psychiatrie

The between as a basis of the phenomenological method in psychiatric-psychotherapeutic practice

----

In phenomenology as a philosophical method the seeker tries to reflect on himself in order to distil the essential of the ordinary human way of being out of his own conditions. Therefore, it does not go without saying to introduce this method into psychiatry in order to describe and analyse illnesses in a patient who will always be another from the psychiatrist. How is that at all possible? This question leads to a profound analysis of the ways of human existence, such as it is called „Nin-Gen" in Japanese, literally „man-between". This between does not designate only the place of human encounter, but points to the essential of being oneself and thus opens the indispensable access to the existence of the other partner in dialogue. The being between of man constitutes the basis that renders phenomenological psychiatry possible.

Key words: comparison of cultures, phenomenology, philosophy, psychiatry

1. Phänomenologie und Psychopathologie

In meiner ersten 1965 auf japanisch geschriebenen Studie zur phänomenologischen Psychopathologie der Schizophrenie habe ich die hinter den mannigfaltigen schizophrenen Erscheinungen liegende Grundstörung als „Krise des Individuationsprinzips" zu fassen versucht. Heute nach mehr als vierzig Jahren halte ich meine damalige Auffassung immer noch für zutreffend. Dabei handelt es sich weniger um eine faktisch gestörte Individuation, wie etwa eine *de facto* gescheiterte Ich-Gestaltung oder eine misslungene Begrenzung des Ich gegen Andere, als vielmehr um eine Krise des Prinzips, das jeder faktischen Verwirklichung der Individualität des Ich oder Selbst zugrunde liegt, in anderen Worten um eine Krise des Prinzips, auf dem erst das Selbst sich als Selbst bestimmen kann. Meine Gedanken zur Psychopathologie bewegen sich seitdem stets um die Frage nach diesem Grund des Selbstwerdens und seiner möglichen Gefährdung bei der

[1]Herrn Dr. E. Weinmayr, dem Übersetzer meines Buchs „Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität" gilt mein herzlicher Dank für seine sprachliche Revision dieses Aufsatzes.

als schizophren bezeichneten Existenz.

Die Erforschung des bereits als solchen fungierenden Selbst bzw. Ich gehört zur empirischen Psychologie; der Werdegang, in dem das Ich bei Kleinkindern sich allmählich gestaltet, kann entwicklungspsychologisch eruiert werden. Aber die Frage nach dem Wesen und Grund des Selbst-Seins, nach dem, was es dem Menschen überhaupt ermöglicht, sich als Selbst zu sich selbst zu verhalten, wie und unter welchen Umständen er daran scheitern kann u.s.w., lässt sich nicht mehr in empirischen Studien behandeln. Diese Frage ist die Aufgabe einer transzendental-phänomenologischen Untersuchung. Aus diesem Grund musste ich bei meiner Arbeit immer dicht an der Grenze zur phänomenologischen Philosophie bleiben.

Allerdings hat mich dabei ein ernster Einwand nie verlassen, nämlich die Frage der Rechtfertigung der phänomenologischen Methode in der Psychiatrie. Darf man die genuin phänomenologische Anschauung auf die psychiatrische Theorie und Praxis anwenden? In der Phänomenologie als einer philosophischen Disziplin vertieft ein Autor sich zunächst ganz und gar in seine eigenste Innerlichkeit und erst von dort her formuliert er das, was ihm allgemein menschlich zu gelten scheint. Er wendet seine Augen zunächst ausschließlich seiner eigenen Person zu, die er als Modell für jeden Menschen nimmt. In diesem Sinne verhält sich die philosophische Phänomenologie stets in der ersten Person, oder wenn man will, sie bleibt „solipsistisch".

Im Gegensatz dazu beschäftigt sich ein Psychiater stets – nicht nur vor seinem Patienten, sondern auch später in seinem Arbeitszimmer, in dem er theoretisch deutend darüber nachdenkt, was zwischen dem Patienten und ihm verbal und nichtverbal geschehen ist – mit einem zwischenmenschlichen Umgang, in dem er sich unausweichlich im Gegenüber einer anderen Person befindet, der er als einem Du begegnet. Insofern verhält sich die Psychiatrie gerade in ihrer zwischenmenschlichen Seinsweise offensichtlich in der zweiten Person von Du zu Du. Wie kann man jene an sich solipsistischen Aussagen der philosophischen Phänomenologie in dieses zwischenmenschliche Verhältnis hineinbringen?

K. Jaspers, der die Psychopathologie als selbständige Fachwissenschaft begründet hat, hat als erster die „Phänomenologie" zur Leitidee der Psychopathologie gemacht. Er schreibt: „Husserl gebrauchte das Wort [Phänomenologie] anfänglich für ‚deskriptive Psychologie' der Bewusstseinserscheinungen – in diesem Sinne gilt es für unsere Untersuchungen –, später aber für ‚*Wesensschau*', die wir hier nicht treiben. Phänomenologie ist uns hier ein *empirisches* Verfahren; es wird allein in Gang gehalten durch das Faktum der Mitteilung seitens der Kranken." (Jaspers 1953, 47; kursiv von Kimura)

Insofern scheint seine „Phänomenologie" kaum etwas zu tun zu haben mit jener phänomenologisch-daseinsanalytisch-anthropologischen Psychopathologie, die wir vor allem Ludwig Binswanger verdanken. Hat Binswanger doch gerade die phänomenologische Wesensschau oder -anschauung als grundlegende Methode seiner Psychopathologie in Anspruch genommen (vgl. Binswanger 1947, 13ff).

Indessen wissen wir auch, dass Jaspers, der seine Methode so enthaltsam auf Beschreibung empirischer Erscheinungen beschränkte, gerade zu diesem Zweck die persönliche Begegnung mit dem Kranken für wünschenswert hielt. So heißt es bei ihm: „Die Phänomenologie hat die Aufgabe, die seelischen Zustände, die die Kranken wirklich erleben, uns anschaulich zu vergegenwärtigen, nach ihren Verwandtschaftsverhältnissen zu betrachten, sie möglichst scharf zu begrenzen, zu unterscheiden und mit festen Termini zu belegen... Dazu helfen uns vor allem die Selbstschilderungen der Kranken, die wir *in der persönlichen Unterhaltung* provozieren und prüfen, am vollständigsten und klarsten gestalten können, die *in schriftlicher, von den Kranken selbst verfasster Form oft inhaltlich reicher, dafür aber einfach hinzunehmen sind*." (Jaspers 1953, 47; kursiv von Kimura)

Zieht er die persönliche Unterhaltung mit den Kranken deren schriftlichen Selbstdarstellungen wirklich nur deswegen vor, weil es in der Unterhaltung möglich ist, Selbstschilderungen zu provozieren und zugleich zu überprüfen? Steckt dahinter nicht vielleicht noch eine andere Einsicht, die aber Jaspers selbst nicht bewusst wurde?

Bei den Erlebnissen der Kranken, die Jaspers ohne jedes Vorurteil „phänomenologisch" genau als empirische Tatsachen zu beschreiben sich bemühte, handelt es sich in erster Linie um ihre seelischen Symptome. Die Symptome sind, von der dahinter steckenden Krankheit her gesehen, nichts mehr als Anzeichen, durch welche die Krankheit sich zwar meldet, aber nicht selbst zeigt. Bei den Symptomen handelt es sich um bloße empirische Erscheinungen. Im Unterschied dazu geht es der eigentlichen phänomenologischen Psychopathologie darum, das Phänomen im transzendentalen Sinne, mit Heidegger gesprochen, als „das Sich an-ihm-selbst-zeigende" in den Blick zu bekommen. In erster Linie geht es dabei um die Seinsweise des Kranken, in der er sein eigenes Dasein in Bezug auf sein aktuelles zwischenmenschliches Leben zu leben hat. Falls diese Seins- bzw. Lebensweise nicht gelingt, können sich dort verschiedene seelische Störungen ergeben. In diesem Sinne kann man mit E. Minkowski von einem „*trouble générateur*", einer erzeugenden Störung sprechen.

Der französische Psychopathologe schreibt, „angesichts meines Kranken höre ich seinen Worten aufmerksam zu. Ich bemühe mich, in ihr Geheimnis einzudringen. In einem gewissen Augenblick, oft anlässlich nur eines Satzes, erhellt es sich mir plötzlich. Ohne dass ich weiß warum, tut sich ein Licht auf. Ich bin mir jetzt sicher, dass ich das Ganze wirklich erfasst habe, dass ich mich gerade vor der erzeugenden Störung befinde, die wie ein Eckstein alle anderen Störungen trägt, die sich an der Oberfläche ausbreiten und Gegenstände der Beschreibung sein können. Hier können wir von der phänomenologischen Anschauung sprechen in einem ganz nahen Sinne zur Bergsonschen Intuition." (Minkowski 1948, 145; deutsche Übersetzung von Kimura)

Die erzeugende Störung, die die Symptome hervorbringt und dadurch erst sich meldet, zeigt sich uns Minkowski zufolge dann an ihr selbst und kann als Phänomen im eigentlichen phänomenologischen Sinne angeschaut werden, wenn wir dem Kranken zuhören. Aber auch hier ist vorsichtig zu

bedenken, dass diese erzeugende Störung sich nicht bei uns Psychiatern, sondern beim Kranken, d.h. bei einem anderen Menschen ereignet. Wie ist es überhaupt möglich, einen genetisch sich gestaltenden Vorgang im Inneren eines Andern phänomenologisch anzuschauen?

Diese Frage mündet unmittelbar in die Frage nach der Möglichkeit einer „intuitiven Diagnose“ Schizophrener, die bekanntlich Rümke unter dem Titel eines „Präcoxgefühls“ erörtert hat. Er beschreibt es im Jahre 1950, „in der Begegnung mit dem Schizophrenen spürt der Untersucher eine eigenartige Zögerung und ein Gefühl der Fremdheit, das mit einer Unterbrechung des gegenseitigen Rapports zu tun hat, wie er bei der normalen Begegnungen zweier Personen üblich ist. Das, was man den Instinkt der Annäherung und seine Ausdrucksweisen nennt, wird von einer Seite unterbrochen. Die Annäherung von Seiten des Untersuchers trifft auf das Fehlen der Annäherung von Seiten des Andern.“ (Rühme 1950, 162; deutsche Übersetzung von Kimura)

Binswanger beschrieb genau dieselbe Erfahrung bereits 1924. Nach ihm ist es oft möglich, die Diagnose einer Schizophrenie im persönlichen Umgang mit dem Kranken anschaulich zu stellen. In solchem Fall wird uns „die Person“ des Kranken als solche, nicht nur seine einzelnen psychischen Teilfunktionen, unmittelbar gegeben.

„Man spricht dann gern von einer Gefühlsdiagnose, ist sich aber nicht klar, dass dieser Ausdruck hier etwas ganz anderes bedeutet, als wenn etwa einem internen Mediziner angesichts eines hochfiebernden, sonst noch symptomlosen Kranken ‚das Gefühl’ oder ‚der Instinkt’ sagt, dass es sich hier um einen Typhus und nicht um eine Pneumonie handelt... Anders, wenn wir eine Schizophrenie ‚nach dem Gefühl’ diagnostizieren... Wir diagnostizieren in unserem Fall eigentlich nicht nach, sondern *mit* dem Gefühl, d.h. mittels jener Wahrnehmungsweise, die mit dem ‚Gefühl’ im Sinne von sinnlichen oder emotionellen Gefühlen außer dem Namen nicht das Geringste gemein hat.“ (Binswanger 1955, 135f)

Das, was Rümke „Präcoxgefühl“ genannt hat, ist somit ein Gefühl, das uns die intuitive Diagnose einer Schizophrenie ermöglicht, indem wir mit diesem Gefühl das Fehlen oder Verweigern des zwischenmenschlichen Rapports in der Person des Kranken anschaulich wahrnehmen. Zweifellos handelt es sich dabei um nichts anderes als jene Anschauung der erzeugenden Störung, von der Minkowski gesprochen hat. In einer persönlichen Unterhaltung mit dem Kranken lässt sich seine „Person“ als solche mit dem Gefühl des Psychiaters in einer Weise erblicken, die ihm die Diagnose einer Schizophrenie ermöglicht. Aber was heißt hier „Person des Kranken“? Und wie verhält sich diese Person zu ihren inneren Erlebnissen?

2. Person und Zwischen

Der Begriff der „Person“ gehört zu denjenigen, die uns Nicht-Europäern nur schwer zugänglich sind. Wir wissen, dass das Wort vom lateinischen „*persona*“ stammt, das ursprünglich die „Maske“ auf der Bühne bedeutet. Danach verweist „Person“ auf einen Doppelaspekt des menschlichen Auftretens, nämlich den Unterschied zwischen dem Angesicht nach innen und dem nach außen, oder anders gesagt zwischen dem für sich selbst innerlich befindlichen und dem andern Leuten gegenüber äußerlich zur Schau gestellten Bild des Selbst. Wo also von der Person die Rede ist, da zeigt sich immer auch eine Differenz, ein „Zwischen“, das man beim Ausdruck „Mensch“ nicht findet.

„Mensch“ heißt auf japanisch „*Ningen*“. Das sino-japanische Wort bedeutet aber original im Chinesischen „zwischen Menschen“ und ist als so etwas wie der Ort zwischen Mensch und Mensch zu verstehen. D.h. der Ort, wo ein Mensch unter den Menschen lebt, also so viel wie die Menschenwelt. Als die Japaner vor etwa anderthalb Millenien die chinesische Schrift einführten, verstanden sie vermutlich das Wort als Bezeichnung für den einzelnen Menschen, wahrscheinlich deswegen, weil für die damaligen Japaner das Menschsein und das Zwischen- oder Unter-den-Menschen-sein fast ein und dasselbe waren. Einer selbst zu sein besagte nichts anderes als zwischen Menschen füreinander zu sein; Selbstsein hieß also *eo ipso* Zwischensein.

Hier sehen wir, wenn auch entfernt, eine gewisse Parallele zum Begriff der „Person“ im Westen. Für die Menschen vor der modernen Ära war das menschliche Selbstsein wahrscheinlich überall auf der Erde noch nicht so radikal individualisiert wie heutzutage; jeder spürte in sich selbst stets die Anwesenheit des Andern und sah zugleich sich selbst im Antlitz des Andern. Wie, wenn uns heutigen Menschen dieses alte Gespür noch nicht ganz verloren gegangen wäre? Sind wir Modernen nicht auch noch einigermaßen dazu fähig, in der Begegnung mit einer anderen Person den beiden gemeinsamen, beide kommunizierenden Grund, und d.h. das Zwischen von beiden stets als eigenes Selbst zu erfahren? Dass dies der Fall ist, davon bin ich fest überzeugt. Die Psychiatrie, vor allem die psychotherapeutische Praxis muss sich als Ort erweisen, wo dieser uralten, menschlich-zwischenmenschlichen Empfindsamkeit noch ein freier Spielraum gewährt wird.

In unserer psychiatrischen Sprechstunde begegnen wir einem Kranken und sehen in ihm eine *Person*, einen *Ningen* und d.h. eine Verkörperung des Zwischenseins als solchen. Dieser Sachverhalt erinnert uns an die berühmte „ontologische Differenz“ von Heidegger, den Unterschied zwischen dem jeweiligen Seienden und dem Sein als solchem.

Nach Heidegger ist das Dasein, d.h. das Menschsein „ein Seiendes, das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht.“ (Heidegger 1953, 12) An einer anderen Stelle sagt er: „Wenn anders nun das Auszeichnende des Daseins darin liegt, dass es Sein-verstehend zu Seiendem sich verhält, dann muss *das* Unterscheidenkönnen, in dem die ontologische Differenz faktisch wird, die Wurzel seiner eigenen Möglichkeit im Grunde des Wesens des Daseins geschlagen haben. Diesen Grund der ontologischen Differenz nennen wir vorgreifend die Transzendenz des Daseins.“ (Heidegger 1955, 15) In dieser Transzendenz, so fährt er fort, „kommt das Dasein allererst auf solches Seiendes zu, das *es* ist, auf es *als* es ‚selbst’. Die Transzendenz konstituiert die Selbstheit.“ (ebd., 19) Kurzum,

Heidegger nennt die die Differenz von Seiendem und Sein als solchem fundierende Seinsweise des Daseins „Transzendenz“ und sieht in ihr die *Selbstheit* des Daseins.

Viktor von Weizsäcker hat ebenfalls den Grund der Selbstheit bzw. Subjektivität, allerdings nicht nur des Menschen, sondern der lebenden Kreatur überhaupt bedacht. Tief beeinflusst von Freud bemühte er sich, Patienten verschiedener psychosomatischer Krankheiten psychotherapeutisch zu behandeln. Sein Motto war dabei die „Einführung des Subjekts in die Medizin und Biologie“.

Das Subjekt ist für Weizsäcker gerade das Kennzeichnende jedes Lebewesens. Wenn wir feststellen, ob ein Ding lebt, so beachten wir, ob es sich bewegt. Er sagt, „es ist die Spontaneität, die Selbstbewegung, die wir damit feststellen. Das bedeutet, dass wir ein Subjekt, ein durch sich selbst und in Beziehung auf sich selbst tätiges Wesen annehmen.“ (v. Weizsäcker 1997a, 101)

Alle Lebewesen sind ein Subjekt und verhalten sich subjektiv, um in ihrer Umwelt zu leben. Beim Menschen mit seinem artspezifischen Selbstbewusstsein kann das Subjekt auch als „Ich“ psychisch erscheinen, was aber nicht ausschließen würde, dass auch ein Schlafender oder Neugeborener als Subjekt lebt und sich subjektiv zu seiner Umwelt verhält. Um das Subjekt vom Ich abzugrenzen, schreibt er, „um nun jede Verwechselung von ‚Ich’ mit psychischer Erscheinung auszuschließen, schälen wir aus dem noch erscheinungsgebundenen Begriff des Ich das seiner Gegensetzung zur Umwelt zugrunde liegende *Prinzip* heraus und nennen es *Subjekt.*“ (ebd., 299)[2]

Weizsäcker unterscheidet nun das Leben als solches von dem des einzelnen Lebewesens. Er sagt, „das Leben selbst stirbt nicht; nur die einzelnen Lebewesen sterben.“ (ebd., 83) Diesen Unterschied bezeichne ich, angeregt von Heideggers ontologischer Differenz, als „biologische Differenz“. Beiden Denkern geht es um eine Differenz, ein Zwischen von zwei wesentlich verschiedenen Ebenen, auf einer Seite einem Seienden bzw. Lebenden, das sich gegenständlich erkennen lässt und Objekt der empirischen Forschung sein kann, und auf der anderen dem Sein bzw. Leben als solchem, das gegenständlich-objektiv nicht erkennbar und nur „subjektiv“ zu erfahren ist.

Was heißt hier „subjektiv“? Weizsäcker sagt, „Biologie erfährt, dass das Lebende sich in einer *Bestimmung befindet, deren Grund selbst nicht Gegenstand werden kann*. Wir werden dies als ‚*Grundverhältnis*’ in der Biologie bezeichnen. Das in ihr herrschende Grundverhältnis ist also eigentlich das Verhalten *zu* einem unobjektivierbaren Grund, und nicht, wie bei Kausalität, ein Verhältnis *zwischen* erkennbaren Dingen, so etwa zwischen Ursache und Wirkung. Grundverhältnis ist also eigentlich die Subjektivität, die aber auf eine bestimmte konkrete und anschauliche Weise erfahren wird.“ (ebd., 318)

Jedes einzelne Lebewesen muss sein Verhältnis zum Leben selbst als dem Grund seines Lebens festhalten, um als Subjekt zu leben. Es ist dieses „Grundverhältnis“, das nach Weizsäcker die „Subjektivität“ ausmacht. Genau so wie die Selbstheit des Daseins bei Heidegger den Grund der ontologischen Differenz ausmacht und es ihm ermöglicht, „Seinverstehend zu Seiendem sich zu verhalten“, ist die Subjektivität bei Weizsäcker das, was es dem Lebewesen, besonders dem einzelnen selbstbewussten Menschen möglich macht, getragen von dem alles Lebende umfassenden Leben als solchem sein eigenes individuelles Leben zu führen.

3. Zur Phänomenologie des Selbstseins

Kommen wir zurück zu unserer ursprünglichen Frage nach der Möglichkeit, die Grundstörung, den *trouble générateur* der Schizophrenie phänomenologisch anzuschauen und damit eine „Gefühlsdiagnose“ zu stellen.

Wenn wir in unserer Sprechstunde oder auf der Station mit einem Patienten psychotherapeutisch umgehen, sehen wir in ihm nicht einen „zweiten“, d.h. vor uns auftretenden, aber innerlich von uns vollkommen getrennten Menschen; wir betrachten ihn nicht als Gegenstand einer objektiv genauen Beschreibung. Vielmehr begegnen wir ihm als einer Existenz, die zwar ihr eigenes Leben in ihrer eigenen Welt subjektiv lebt, aber zugleich immer bereit ist, aus dieser Eigenwelt herauszutreten, um sich uns zuzuwenden. Kurz: wir begegnen dort einer „Person“ oder, auf japanisch zu sagen, einem „*Ningen*“, einem zwischenhaften menschlichen Dasein.

Es ist diese Zwischenhaftigkeit, die unseren psychotherapeutischen Umgang mit dem Patienten trägt, die jedoch bei einem Schizophrenen ungemein gefährdet ist. Die Schwierigkeit der psychotherapeutischen Annäherung besagt aber nicht, dass es sich hier um eine außerpsychische, cerebral-organische Erkrankung handelt. Vielmehr handelt es sich hier um eine schwerwiegende Vulnerabilität der Möglichkeit, sich selbst vom allgemein menschlichen Sein zu differenzieren und als eigenes, je meiniges Selbst zu bestimmen, also um eine Bedrohung des Individuationsprinzips als solchen. M.a.W. die Schizophrenie stellt eine Störung jener Zwischenhaftigkeit des Menschen dar, die ihn erst als „Person“ oder „*Ningen*“ in ein zwischenmenschliches Verhältnis zu Andern hineinbringt.

Wir hören oft von der Familie des Patienten, wie er als Kind bereits ein selbstschwacher Mensch war, der sich gegenüber seinen Eltern kaum behauptete; wegen seiner Gehorsamkeit und Anständigkeit wurde er manchmal von Erwachsenen gelobt. Aber er selbst litt besonders in seiner Jugend, dass er sich nicht so selbständig verhalten konnte wie seine Kameraden, dass sein Ich nicht stark genug war, um sich als einen unabhängigen Menschen zu behaupten. Jedes Ereignis, in dem sein Selbstseinkönnen in Frage steht, z.B. jeder Versuch, sich gegenüber seinen Eltern eine Selbständigkeit zu erringen, oder in ein Liebesverhältnis zum anderen Geschlecht zu treten, erweist sich als besonders gefährlich und wird manchmal zum unmittelbar auslösenden Moment für das Manifestwerden der Krankheit.

Das japanische Wort „*Jiko*“ entspricht dem deutschen Wort „Selbst“ und wird in der Regel zu seiner Übersetzung

[2] Statt des Wortes „psychischer“ wird in den neueren Ausgaben (seit der dritten Auflage 1947 sowie zuletzt auch in den Gesammelten Schriften Bd. 4) das „physischer“ gedruckt. Wahrscheinlich handelt es sich um einen Druckfehler, der beim Umzug des Verlegers (Georg Thieme) von Leipzig nach Stuttgart in der Nachkriegszeit stattgefunden hat.

verwendet. Das Wort impliziert jedoch im Gegensatz zum „Selbst“ keine Identität, „Selbigkeit“ mit sich selbst und bedeutet wortwörtlich „von sich selbst aus“, also eine Spontaneität von sich selbst. Das „*Jiko*“ hat seine erste Silbe „*ji*“, die dieses „von...aus“ zum Ausdruck bringt, gemeinsam mit dem Wort „*Jinen*“, wörtlich „*Ji* als solches“, das in etwa dem deutschen Wort „Natur“ entspricht. Für uns Japaner ist das Selbst gewissermaßen eine kleine Natur und die Natur ein großes Selbst. Das *Jiko*, das Selbstsein, die Spontaneität von sich selbst aus, ist sozusagen eine Differenzierung, eine Individuation der großen, ubiquitären Spontaneität der Natur, des „von sich aus“ als solchen.

Die Spontaneität im Sinne einer von sich erfolgenden Bewegtheit setzt eine Differenz oder eine Zwiefältigkeit voraus, eine Differenz zwischen dem Grund oder Ursprung, von dem die Bewegung ausgeht, und der daraus erfolgenden Bewegtheit selbst. Diese Differenziertheit lässt sich auch im europäischen Begriff der Natur erkennen, wenn man die „*natura naturans*“ und die „*natura naturata*“ unterscheidet, die alles erzeugende Spontaneität als solche oder ihren transzendentalen Ursprung und die von dieser Spontaneität erzeugte, an sich spontan wirkende empirische Natur. Genau dasselbe gilt auch für das „*Jiko*“, das japanische „Selbst“ als eine kleine Natur; man kann hier unterscheiden zwischen dem empirischen, gegenständlich zu erfahrenden, auf ein „Hier und Jetzt“ lokalisierten Selbst und einem transzendentalen, nicht zu objektivierenden, über Raum und Zeit hinausgehenden *Jiko*, einem Selbst, das im Zen-Buddhismus „Dein Selbst vor der Geburt Deiner Eltern“ genannt wird.

Vorhin sahen wir, dass es für Weizsäcker nichts anderes als die Spontaneität der Selbstbewegung eines Lebewesens ist, die uns annehmen lässt, dass dort ein Subjekt am Werk ist. Dieses Subjekt wird von der Subjektivität getragen, die für ihn das Grundverhältnis des Lebewesens zum Leben selbst ist. Die Spontaneität des Lebens als solches bewirkt hier und jetzt bei einem individuellen Lebewesen eine Differenz, ein Zwischen, das wir vorhin die „biologische Differenz“ genannt haben. Im menschlichen, selbstbewussten Dasein ist es das Selbst im Sinne des *Jiko*, welches diese biologische Differenz verkörpert.

Die von der Lebensspontaneität getragene Differenzstruktur des Selbstseins zeichnet sich auch durch ihre eigentümliche Zeitlichkeit aus. Jedes Verhalten des Selbst beruht auf seiner *Herkunft* und ist gerichtet auf seine *Zukunft*. Herkunft und Zukunft begegnen sich in der Gegenwart, wo das Verhalten sich aktualisiert. Herkunft und Zukunft erstrecken sich also nicht symmetrisch auf beiden Seiten der Gegenwart. Während die Zukunft als Destination der Spontaneität des Selbst ihm allein zuzuschreiben ist, setzt sich die Herkunft aus mannigfachen Ereignissen zusammen, die das Selbst in seinen menschlichen und sachlichen Umgebungen bis dahin erfahren hat und auch in der Gegenwart fortgesetzt erfährt; die Herkunft lässt sich deshalb nicht einfach dem betreffenden Selbst allein zueignen; sie ist sozusagen das Gemeingut alles ihm bisher Begegneten.

Die Herkunft ist demnach keine bloße Vergangenheit, die einfach vergeht und niemehr wiederkehrt; sie fundiert vielmehr die Gegenwart, indem sie die ganze Vergangenheit in sich integriert und jeweilige differenzierte Richtung auf die Zukunft hin aus sich entstehen lässt. Weizsäcker nennt diese Struktur den „anamnestisch-proleptischen Charakter“ (1997b, 376) des organischen Verhaltens. Die Gegenwart charakterisiert sich also durch ihre integral-differentiale Struktur, indem sie das gesamte Gedächtnis ihrer Herkunft anamnestisch zusammenfasst und durch eine jeweils bestimmte Gerichtetheit das nächste Verhalten proleptisch vorwegnimmt.

Um den integral-differentialen Charakter des biologischen Verhaltens konkreter zu veranschaulichen, möchte ich das Musizieren als Beispiel nehmen. Um ein Musikstück richtig zu spielen, hat der Vortragende unaufhörlich darauf zu achten, die von ihm bereits gespielte Musik in allen ihren Einzelheiten wie Tonhöhe, Tonstärke, Tonalität, Rhythmus, Tempo u.s.w. im Gedächtnis zu behalten und auf dieser Basis die jeweils nächsten Töne zu spielen. Die Anamnesis, das Gedächtnis der bisher geleisteten musikalischen Handlungen, und die Prolepsis, das zukunftvorgreifende Anzielen des nächsten Tons, machen in der Tat ein und denselben musikalischen Akt aus, der die jeweilige Gegenwart des Musizierens konstituiert.

Beim Zusammenspiel von zwei Musikern zeigt sich nun dieser anamnestisch-proleptische Charakter in einer etwas verwickelteren, aber grundsätzlich gleichen Struktur. Auch im Duo ist die Zukunft der Musik jedem einzelnen Spieler aufgetragen. Falls einer mit seinem Spiel aufhört, bricht die ganze Musik auf einmal ab.

Was aber die musikalische Herkunft angeht, besteht ein großer Unterschied. Beim Solospiel wird die Herkunft, auf Grund derer der Solist seinen nächsten Ton richtig spielen soll, wesentlich von der von ihm selbst bisher gespielten Musik gebildet. Demgegenüber muss sich beim Ensemble zu zweit jeder Spieler auf die gesamte Musik beziehen, die die beiden zusammen hinter sich gebracht haben. Die individuelle Prolepsis wird also von der Anamnesis des ganzen Duos mit bestimmt; es entsteht dort sozusagen ein „erweitertes Selbst“, das seine individuelle Zukunft auf Grund einer gemeinsamen Herkunft zu entwerfen hat.

Ein solches paradoxes Zusammentreffen von individueller Prolepsis mit gemeinsamer Anamnesis kann bei jedem der beiden Musiker manchmal fast psychopathologisch wirkenden Täuschungen hervorbringen. Es passiert z.B. oft, dass es einem plötzlich vorkommt, als bringe er die ganze Musik aus eigener Hand für sich allein hervor, obwohl er in Wirklichkeit nur mit einem Instrument zum Zusammenspiel beiträgt. Es kann auch das Gegenteil vorkommen, bei dem sich einer in jedem Akt seines Musikspielens vom anderen gelenkt fühlt, wie beim Beeinflussungserlebnis des Schizophrenen. Die Grenze des „musikalischen Selbst“ des einzelnen gegenüber dem anderen verschwimmt. Im Erleben der Musiker zeigt sich ein einziges virtuelles Subjekt, das gleichsam über die beiden Leiber waltet und das ganze Zusammenspiel für sich verwirklicht. Ob dieses virtuelle Selbst erlebnismäßig mir oder dem Partner zugeschrieben wird, ist eine sekundäre Frage. Dieses virtuelle musikalische Selbst ist ein Beispiel für das, was ich mit dem „erweiterten Selbst“ meine.

Ich glaube, dass zwischen dem Phänomen des erweiterten musikalischen Selbst und dem psychotherapeutischen Arzt-Patient-Verhältnis eine echte Analogie besteht. Beim psychiatrisch-psychotherapeutischen Zwiegespräch handelt es sich um eine wahre Begegnung zweier Subjekte, d.h. von zwei je verschiedenen Her- und Zukünften in einer gemeinsamen Gegenwart. Der Patient, der seine quälende Herkunft hinter sich hat, sucht dort Hilfe beim Psychiater; der Psychiater versucht dort mit seinen fachwissenschaftlichen Kenntnissen und Erfahrungen, ihn davon zu befreien. Die beiden spielen also gewissermaßen auf je verschiedenen Instrumenten zusammen. Nichtsdestoweniger könnte man sagen, dass sie, wenn sie einmal zusammen in eine psychotherapeutische Sitzung eintreten, auch beginnen, eine gemeinsame Herkunft zu stiften, und dass dort ein erweitertes Selbst entsteht. Dieses erweiterte Selbst ermöglicht es dem Psychiater und dem Patienten je auf ihre Weise, den proleptischen Entwurf ihres gegenwärtigen Verhaltens auf Grund einer gemeinsamen Anamnesis einzelsubjektiv aufzuführen. Das ist es, was wir als gelingendes therapeutisches Gespräch empfinden.

Erinnern wir uns jetzt an die oben angeführten Thesen Weizsäckers. Das, was er Subjekt nennt, ist das der Gegensetzung des Lebewesens zur Umwelt zugrundeliegende Prinzip, während die Subjektivität für ihn das Grundverhältnis, das Verhältnis des Lebewesens zum nicht objektivierbaren Grund des Lebens selbst darstellt. Wörtlich genommen, sieht man hier zwei Wesensarten von „Zwischen“, einmal ein sozusagen „horizontales“ Zwischen vom Lebewesen und seiner Umwelt, beim Menschen die zwischenmenschliche Mitwelt einbegriffen, das andere Mal ein „vertikales“ Zwischen vom einzelnen Lebewesen und dem Leben selbst als dem nie sterbenden Grund des an sich sterblichen Einzellebens. Es scheint mir aber, dass es sich beim Subjekt und der Subjektivität keineswegs um zwei verschiedene Dinge handelt; es handelt sich beide Male um ein und dasselbe Zwischen, nämlich die Zwischenhaftigkeit des Selbstseins. Im Verhältnis vom Psychiater zum Patienten tritt das horizontale Zwischen mehr in den Vordergrund, während im Verhältnis von Prolepsis zu Anamnesis, von Zukunft zu Herkunft das vertikale Zwischen mehr die dominierende Rolle spielt.

Das Zwischen in seinem horizontal-vertikalen Doppelaspekt ist beim Psychiater nichts anderes als der Ort, an dem seine phänomenologische Anschauung vom transzendentalen Grunde seiner Erfahrungen einen Augenblick in Berührung kommt mit dem ebenfalls horizontal-vertikalen Zwischen des Kranken. Dort kann es geschehen, dass der „intrasubjektive“ Grund einer pathologischen Seinsweise, der *trouble générateur* im Sinne von Minkowski, in der „intersubjektiven“ Begegnung von Psychiater und Krankem für einen Augenblick anschaulich freigelegt wird.

Diese Berührung kann aber nicht stabil bestehen bleiben. Der Psychiater muss sich in jedem Augenblick einer psychotherapeutischen Begegnung mit dem Patienten darum bemühen, sie immer von neuem zu verwirklichen. In solchen Augenblicken zeigt sich das Selbst des Kranken als Person, als „*Ningen*“ im Sinne eines zwischenhaften Menschenwesens dem Psychiater gegenüber. Das Selbst tritt aus seinem solipsistischen Komplex von Anamnesis und Prolepsis heraus, und erfährt sich als Existenz in vollem Sinne des Wortes. Das ist die Quintessenz der anthropologisch-phänmenologischen Psychotherapie.

Literatur

Binswanger L (1947) Über Phänomenologie. In: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze I. Bern: Francke

Binswanger L (1955) Welche Aufgaben ergeben sich für die Psychiatrie aus den Fortschritten der neueren Psychologie? In: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze II. Bern: Francke

Heidegger M (1953) Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer, 7°

Heidegger M (1955) Vom Wesen des Grundes. Frankfurt: Klostermann, 3°

Jaspers K (1953) Allgemeine Psychopathologie. Berlin, Göttingen, Heidelberg: Springer, 6°

Kimura B (1965) Seishinbunretsubyo shojo no haigo ni aru mono (Was steckt hinter schizophrenen Symptomen?). Tetsugaku Kenkyu, Band 43

Kimura B (1995) Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Minkowski E (1948) Phénoménologie et analyse existentielle en psychopathologie. L’évolution psychiatrique XIII, Nr. 4

Rümke HC (1950) Signification de la phénoménologie dans l’étude clinique des délirants. Congrès international de psychiatrie I. Paris

v. Weizsäcker V (1997a) Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen. Gesammelte Schriften, Band 4. Frankfurt: Suhrkamp

v. Weizsäcker V (1997b) Gestalt und Zeit. Gesammelte Schriften Band 4, Frankfurt: Suhrkamp

Anschrift des Verfassers:
Prof. Dr. Bin Kimura
73-11 Arashiyama-Kamikaidocho
Kyoto-Nishikyoku, 616-0016 Japan
kimurabin@gmail.com

Spiegelneurone als neurobiologische Basis therapeutischen Verstehens

Ein Bogen von der modernen Neurobiologie zurück zu Freud

Joachim Bauer

Im Zusammenhang mit der – trotz vieler dazu vorliegenden Hypothesen und Theorien – noch keineswegs geklärten Frage, wie die Psychotherapeuten zu ihrem Wissen über ihre Patienten kommen, beleuchtet der Artikel die Rolle der Spiegelneuronen als neurobiologische Vorraussetzung für Einfühlung und Verständnis. Sie ermöglichen es den Therapeuten, hinausgehend über das, was die Patienten selbst sagen können, zu einem Wissen über dessen inneren Situation zu kommen. Ohne ein solches intuitives Wissen wäre der therapeutische Prozess nicht möglich. Die Entdeckung des Systems der Spiegelnervenzellen liefert neurobiologische Erklärungen hinsichtlich der Vorraussetzungen und Möglichkeiten des Verständnisses im therapeutischen Prozess und hinsichtlich dessen, was bei Übertragung und Gegenübertragung passiert. Dabei ergibt sich eine Resonanz, auf deren Grundlage wirkungsvolle Deutung stattfinden kann.

Schlüsselwörter: Neurobiologie, Psychoanalyse, Spiegelneurone

Mirror neurons as a neurobiological basis for therapeutic understanding

A turn from modern neurobiology back to Freud

The question of how psychotherapists arrive at their knowledge about patients has not been clarified yet in spite of numerous hypotheses and theories. In connection with this question this article presents the role of mirror neurons as a neurobiological prerequisite for empathy and understanding. They allow the therapist to achieve some knowledge of the patient's inner situation in excess of what the patient is able to say. No therapeutic process would be possible without this intuitive knowledge. The discovery of the system of mirror neurons provides neurobiological explanations about the preconditions and possibilities of understanding in the therapeutic process and about what happens in transfer and counter transfer. These lead to a resonance constituting a basis for effective interpretation.

Key words: neurobiology, psychoanalysis, mirror neurons

Verbindungslinien zwischen Psychotherapie und Neurobiologie begannen spätestens in den 80er Jahren sichtbar zu werden. Die seinerzeitige Entdeckung der erfahrungsabhängigen Plastizität neuronaler Strukturen war das Korrelat dessen, was auch Freud als „Plastizität" bezeichnet hatte, wobei *er* die Plastizität des Seelischen im Auge hatte[1]. Neurobiologische Untersuchungen zeigten, daß sich synaptische Schaltkreise der Hirnrinde unter dem Einfluß individueller Erfahrungen verändern, und daß dies – wenn auch in abnehmendem Maße – über die gesamte Lebensspanne hinweg geschieht. Die klinische Relevanz dieser Zusammenhänge zeigt sich u. a. bei Trauma-Folgekrankheiten wie der Posttraumatischen Belastungsstörung und der Borderline-Erkrankung: Im Falle beider Erkrankungen hinterlassen zwischenmenschliche Beziehungserfahrungen nachhaltige neurobiologische Spuren, die uns jetzt vieles besser verstehen lassen, was aus psychotherapeutischer Perspektive an diesen Krankheitsbildern bereits erkannt worden war.

Eine andere Verbindungslinie zeigte sich, nachdem Untersuchungen aus jüngster Zeit einen überdauernden Einfluß von frühen, postnatalen Beziehungserfahrungen auf die Ansprechbarkeit von psychobiologisch relevanten Genen beschreiben. Mütterliche Zuwendung in der Frühphase des Lebens hat – über erst kürzlich nachgewiesene Effekte auf die Ablesbarkeit bestimmter Gene – eine dauerhafte Dämpfung der neurobiologischen Angst- und Stressreaktion zur Folge. Umgekehrt ist diese biologische Reaktion dauerhaft verstärkt, wenn es an früher Zuwendung mangelte. Von hier aus wird jetzt vieles verständlich, was den – in der Psychotherapie seit langem erkannten – Zusammenhang kindlicher Beziehungserfahrungen und das spätere Risiko, depressiv zu erkranken, betrifft. An vielen Stellen ist die Neurobiologie derzeit dabei, nachzuarbei-

[1] Freud erwähnt „... die Plastizität der seelischen Vorgänge ..., auf welche die Therapie rechnet" (vgl. Freud 1975, 116 – „Über Psychotherapie" [1905]); eine Bemerkung zur „Plastizität aller seelischen Vorgänge" findet sich auch in „Zur Einleitung der Behandlung" [1913] (ebd., 183). Die „Plastizität" als „Fähigkeit zur Abänderung und Weiterentwicklung" wird erwähnt in „Die endliche und die unendliche Analyse" [1937] (ebd., 381).

ten, zu bestätigen und zu vertiefen, was Freud über den prägenden Einfluß früher Erfahrungen erkannt hatte. – Glücklicherweise endet die Plastizität des Seelischen und seiner neurobiologischen Korrelate nicht beim Einfluß pathogener Faktoren. Vielmehr konnte konkret nachgewiesen werden, daß erfolgreiche Psychotherapie nicht nur auf die Seele, sondern auch auf neurobiologische Strukturen wirkt[2].

Wie Therapeut und Patient in Kontakt kommen: Wissen wir wirklich, was passiert?

An dieser Stelle soll eine weitere, noch kaum reflektierte Verbindungslinie zwischen analytischer Psychotherapie und Neurobiologie angesprochen werden. Diese Linie betrifft den Prozeß der psychotherapeutischen Arbeit selbst. Was aus psychotherapeutischer und neurobiologischer Sicht beleuchtet werden soll, ist die – nur scheinbar banale – Frage: Wie kommt der Psychotherapeut bzw. die Therapeutin mit seinem bzw. mit ihrem Patienten – oder mit der Patientin – in der therapeutischen Situation eigentlich in inneren Kontakt? Und was passiert, bzw. wie passiert es, wenn im Rahmen der gemeinsamen Arbeit emotionale Strukturen erreicht, entwickelt und verändert werden? Schließlich, was sind Voraussetzungen auf Therapeutenseite, damit der psychotherapeutische Arbeitsprozess gelingen kann? Kann aus neurobiologischer Perspektive etwas darüber gesagt werden, welcher Natur das ist, was der Psychotherapeut während der psychotherapeutischen Arbeit wahrnimmt und was er selbst in diese Arbeit einbringt? Gibt es ein neurobiologisches Korrelat für das Phänomen der Gegenübertragung?

Bevor wir den möglichen neurobiologischen Korrelaten nachgehen, sollten wir betrachten, wie das Phänomen der Gegenübertragung aus psychotherapeutischer Sicht beschrieben wurde[3]. Am Beginn der Behandlung wendet sich der Patient an den Psychotherapeuten. Ausgangspunkt der Arbeit in der analytischen Psychotherapie ist das in Bedrängnis geratene, eingeengte und leidende Ich des Patienten[4]. Therapeut und das Ich des Patienten lassen sich auf einen Arbeitsprozeß ein, der beim Patienten einen Entwicklungs- und Veränderungsprozeß in Gang bringen soll. Was dem Ich des Patienten fehlt, ist Einblick und Zugang zum Hintergrund seiner eigenen Not. Auch der Therapeut weiß zunächst nicht mehr. Also beginnt ein Suchprozeß, der bei erfahrenen Therapeuten überwiegend implizit abläuft, der sich explizit aber wie folgt beschreiben ließe: Wie komme ich mit dem Ich des Patienten in Kontakt? Wie bekomme ich ein Wissen über die psychische Situation des Patienten, welches über das Wissen seines Ichs hinausgeht? Wie erfahre ich als Therapeut, was das bisher unerkannte Problem ist und erkenne, in welcher Richtung der Entwicklungsprozeß des Patienten gehen sollte? Schließlich: Welche Voraussetzungen auf Therapeutenseite sorgen dafür, daß das Ich des Patienten den erwähnten Entwicklungs- und Veränderungsprozeß tatsächlich erfährt?

Suchprozesse dieser Art sind in der Medizin nicht ungewöhnlich. Der an einer Angina pectoris leidende Patient weiß nichts über den Zustand seiner Koronarien, obwohl es doch seine eigenen Herzkranzgefäße sind, um die es geht. Auch hier ist es – wie fast überall in der Medizin – so, daß nichts daran vorbei führt, daß ein anderer helfen muß, Zugang zu etwas zu finden, was der Patient selbst nicht erkennen kann, im Falle des Herzpatienten zum Beispiel mittels einer unter definierten Bedingungen durchgeführten Belastung des Patienten und eines dabei abgeleiteten EKGs oder mittels einer Koronarangiografie. Erst der mit Hilfe des anderen durchgeführte Suchprozeß kann für Arzt und Patient eine gemeinsame, beide überzeugende Evidenz hervorbringen, aus der sich dann ableiten läßt, wie es therapeutisch weitergehen kann. Im Falle der Psychotherapie beginnt der Suchprozeß beim leidenden Ich des Patienten. Die Suche geht dann in Richtung des psychischen Gesamtsystems, in welches dieses Ich eingebettet ist. Wie dieser Suchprozeß aussieht, ist eine alles andere als banale Frage. Kaum jemand dürfte der Meinung sein, wir wüßten wirklich, wie der Psychotherapeut zu einem Wissen über seinen Patienten, dem er zuhört und mit dem er spricht, kommt.

Wie gelangt der Therapeut zu den Botschaften jenseits dessen, was ein Patient sagen kann?

Eine der großen Einsichten Freuds war, daß entscheidende Informationen, die dem analytischen Psychotherapeuten von Seiten des Patienten zufließen, jenseits dessen liegen, was der Patient explizit berichten kann. Daß psychisches Material dem Bewußtsein großteils nicht zugänglich ist, kann inzwischen – darauf soll hier aber nicht eingegangen werden – auch aus *neurobiologischer* Sicht nachvollzogen werden. Aus *psychologischer* Sicht liegen die Gründe hierfür in der begrenzten Macht des Ichs, welches in einem komplizierten Moderationsprozeß zwischen Außenwelt und Es vermittelt und welches sich bei der Bewältigung dieser Aufgabe impliziter Schemata bedient, an denen es, sobald sie sich erst einmal herausgebildet haben, auch dann festhält, wenn dies nicht mehr sinnvoll ist. Wenn der Suchprozess des Therapeuten sich somit auf Ziele richtet, die außerhalb dessen liegen, was der Patient 1:1 sagen oder in einem Fragebogen ausfüllen kann, wie und mit welchen Mitteln findet diese Suche statt? Freud erkannte, daß das, was der Patient sagt, mehr ist, als das, was sein Ich semantisch von sich geben kann. Was den Therapeuten erreicht, ist wertvolles zusätzliches Material, welches impliziter, großteils unbewußter Natur ist und sich aus den Kontexten der Gesamtsituation ableitet, in der sich der Patient innerlich befindet.

[2] Eine Übersicht über Bezüge zwischen moderner Neurobiologie und Psychotherapie findet sich bei J. Bauer (2004; 2005).

[3] Einen aktuellen Überblick über die Geschichte der Erforschung der Gegenübertragung bietet eine lesenswerte Arbeit des Tübinger Psychoanalytikers Franz Peter Plenker (2005). Außerdem sei auf die Übersicht bei Helmut Thomä und Horst Kächele verwiesen (1996).

[4] Obwohl die Betrachtung des Kontaktes zwischen Therapeut und Patient, wie sie hier vorgenommen werden soll, im Prinzip den Kontakt mit *jedem* Patienten betrifft, bezieht sich die hier gegebene Darstellung auf das, was im therapeutischen Prozeß passiert, wenn eine *neurotische* Störungen vorliegt. Dies geschieht allein deshalb, um nicht auf Modifikationen und Besonderheiten eingehen zu müssen, die den Kontakt mit Patienten prägen, die an schweren Persönlichkeitsstörungen oder psychotischen Erkrankungen leiden.

Neben dem, was der Patient selbst sagen kann, bestehen die entscheidenden Informationen, welche den Therapeuten erreichen, vor allem aus Gefühlen, konkret: aus Erwartungen, Bedürfnissen, Wünschen und Ängsten. Diese Gefühle äußern sich in Zeichen, die der Patient – unbewußt – in sehr unterschiedlichen Modalitäten in Richtung Psychotherapeut aussendet, z. B. über die Stimme oder Körpersprache, über vegetative Reaktionen oder Symptome, über Betonungen oder Weglassungen seiner Rede, über die Art etwas zu hören oder zu verstehen, über Gesten, Handlungen und anderes mehr. Bei sitzender Behandlung ist auch der Blick des Patienten zu erwähnen. Schon Freud erkannte, daß die in diesen Zeichen enthaltenen Botschaften des Patienten die Tendenz haben, den Kontakt zwischen Patient und Therapeut in einer bestimmten, für den einzelnen Patienten spezifischen Weise zu formatieren, wobei der Therapeut vom Patienten, ohne daß es letzterem bewußt ist, eine bestimmte Rolle übertragen bekommt[5]. Wie wir alle wissen, bezeichnete Freud die Gesamtheit der vom Patienten in Richtung Therapeut ausgesandten Signale, die an den Therapeuten adressierten Gefühle sowie die sich daraus ergebenden diskreten Inszenierungen als Übertragung.

Was aus der Übertragung wird und wie sie in den therapeutischen Prozeß Eingang findet, hängt jetzt davon ab, *ob* sie wahrgenommen wird, und *wie* sie wahrgenommen wird. Eine ausgesandte Nachricht bleibt ein virtuelles Phänomen, wenn es niemanden gibt, der sie empfangen kann. Die beinahe unendlichen intellektuellen Betrachtungen und Analysen, die der Übertragung seit Jahrzehnten gewidmet werden, lassen nur allzu leicht vergessen, daß man sich mit ihr intellektuell erst dann befassen kann, wenn sie zuvor überhaupt einmal wahrgenommen wurde. Die Wahrnehmung von Zeichen, welche die Gefühle und Absichten eines anderen Menschen anzeigen, und dies bedeutet: die Wahrnehmung von dem, woraus auch Übertragung besteht, ist kein primär intellektueller Vorgang. Man kann z. B. sehen, daß jemand anderes einen Blick aussendet, ohne zu erkennen, daß sich darin eine Absicht ausdrückte. Man kann korrekt beschreiben, daß ein anderer körperlich unruhig wird, ohne zu spüren, daß sich die Person unbehaglich fühlt. Man kann eine Stimme hören, ohne zu spüren, daß sie ein Gefühl ausdrückt, z. B. Angst oder den Versuch einer Verführung. Am krassesten zeigen sich solche Defizite bei Personen, die an einer autistischen Störung leiden und die zugleich eine hohe, manchmal sogar überdurchschnittliche intellektuelle Kompetenz besitzen.

Resonanz als Wahrnehmungsmodus und Quelle der Information

Freud hat mehrfach explizit darauf hingewiesen, daß es bei der Kommunikation zwischen Patient und Therapeut auf mehr ankommt als auf das intellektuelle Verständnis, mit dem wir den semantischen Gehalt des Gesagten erfassen. Er erkannte, daß bereits die Sprache selbst aus mehr besteht als aus dem Gesagten: „Wir wollen übrigens das *Wort* nicht verachten. Es ist doch ein mächtiges Instrument, es ist das Mittel, durch das wir einander unsere Gefühle kundgeben, der Weg, auf den anderen Einfluß zu nehmen. ... Das Wort war ursprünglich ein Zauber, ein magischer Akt, und es hat noch viel von seiner alten Kraft bewahrt“, so Freud 1926 (1975, 279f. – „Die Frage der Laienanalyse“ [1926]). „Zauber des Wortes“: Hatte Freud, der Meister der intellektuellen Analyse hier nur einen schwachen, romantischen Moment? Wohl kaum. Sondern er erkannte die gefühlsbezogene Natur der im Wort und in der Stimme verborgenen Zeichen, die ihren Ursprung in den Übertragungsgefühlen des Patienten haben[6]. Und er erkannte, daß diese Zeichen vom Therapeuten zunächst einmal auf eine besondere, eigene Weise empfangen werden müssen, bevor sie intellektuell analysiert werden können. Freud wies darauf hin, daß der Therapeut hierzu – so wörtlich – „Einfühlung“ benötige[7]. Was aber vollzieht sich im Moment der Einfühlung? Hier stoßen wir auf Freuds geniales Gleichnis vom Therapeuten als Receiver: Der Analytiker „soll dem gebenden Unbewußten des Kranken sein eigenes Unbewußtes als empfangendes Organ zuwenden, sich auf den Analysierten einstellen, wie der Receiver des Telephons zum Teller eingestellt ist. Wie der Receiver die von Schallwellen angeregten elektrischen Schwankungen der Leitung wieder in Schallwellen verwandelt, so ist das Unbewußte des Arztes befähigt, aus dem ihm mitgeteilten Abkömmlingen des Unbewußten dieses Unbewußte, welches die Einfälle des Kranken determiniert hat, wiederherzustellen“ (Freud 1975, 175 – „Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung“ [1912]).

[5] Die vom Patienten in der therapeutischen Situation vorgenommene Formatierung der Situation ereignet sich unbewußt. Das Ich arbeitet ökonomisch, d. h., es denkt nicht jedes Mal neu über eine optimale Handlungsstrategie nach, mit der es seine Aufgaben lösen kann. Es entwickelt stattdessen automatisierte Strategien, implizite Schemata des Erlebens und Verhaltens, die sich vor dem Hintergrund kindlicher Beziehungserfahrungen als optimal erwiesen haben und die es auf jede neue Situation überträgt. Hier besteht eine direkte Beziehung zur „automatisierten Unlustregulierung“, wie sie Freud 1905 in seiner Arbeit „Über Psychotherapie“ erwähnte (1975, 118). Die Schemata des Ichs sind assoziative Muster, in denen spezifische zwischenmenschliche Situationen verbunden sind mit einer individuellen Art, die Aufmerksamkeit zu lenken, emotionale Bewertungen vorzunehmen sowie in einer bestimmten Weise zu handeln. Wie alle Lernvorgänge, so ist auch die Entstehung dieser Muster bzw. Schemata, neurobiologisch gesehen, von der Knüpfung neuronaler Schaltkreise begleitet (was nicht heißt, daß letztere unveränderlich sind). Obwohl sie dem Bewußtsein im Prinzip zugänglich gemacht werden können, sind Schemata, nach denen das Ich erlebt und handelt, ihrer Natur nach implizit und daher großenteils *unbewußt*. Der Patient hat die Tendenz, in der Beziehung zum Therapeuten seine gewohnten Schemata des Erlebens und Verhaltens – seine „Hemmungen und unbrauchbaren Einstellungen“, so Freud 1914 – zu re-arrangieren (zu wiederholen) (siehe Freud 1975, 210f. – „Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten“ [1914]). Tritt von den assoziativen Mustern, nach denen das Ich verfährt, *ein* Element in die bewußte Wahrnehmung, dann erhöht dies die Chance, daß auch die *anderen* Teile des Musters – oder das Musters als Ganzes – aktiv werden oder in der bewußten Erinnerung auftauchen. In der psychotherapeutischen Arbeit kann man sich diesen Umstand in verschiedener Weise zu Nutze machen.

[6] Die Bedeutung der Stimme in der Psychotherapie reflektierte kürzlich Diana Pflichthofer in einem lesenswerten Beitrag (2005).

[7] „Das erste Ziel der Behandlung bleibt, ihn [den Patienten] an die Kur und an die Person des Arztes zu attachieren... Wenn man ihm [dem Patienten] ernstes Interesse bezeugt ..., stellt der Patient ein solches Attachment von selbst her und reiht den Arzt an eine der Imagines jener Personen an, von denen er Liebes zu empfangen gewohnt war. Man kann sich diesen ersten Erfolg allerdings verscherzen, wenn man von Anfang an einen anderen Standpunkt einnimmt als den der *Einfühlung*...“ (Kursivsetzung durch J.B.) (Freud 1975, 199 – „Zur Einleitung der Behandlung“ [1913])

Es bedarf also einer entscheidenden, konkret zu benennenden Voraussetzung auf Therapeutenseite, damit die von der Übertragung des Patienten ausgehenden Informationen und Botschaften wahrgenommen werden können: Der Therapeut muß – wie ein Receiver – fähig sein, in sich Resonanz zuzulassen. Diese Resonanz wird in ihm durch die Gefühle des Patienten angestoßen, genauer gesagt: sie wird durch vom Patienten ausgesandte Zeichen angestoßen, die Ausdruck der Gefühle des Patienten sind. Die vom Patienten ausgehenden Zeichen lassen den Therapeuten dann – aufgrund seiner Fähigkeit zur Resonanz – Gefühle in sich wahrnehmen, die ursprünglich Gefühle des Patienten waren. Der Therapeut kann sie nun aber in der Wiedergabe seiner eigenen Gefühle in sich spüren. Damit sind wir bei der Beantwortung der Frage angekommen, wie der Psychotherapeut mit dem Patienten in einen inneren Kontakt kommt: Es handelt sich um einen emotionalen Resonanzvorgang. Damit können wir uns jetzt der neurobiologischen Seite dieses Vorganges zuwenden. Sind die von Freud mit dem Receiver-Gleichnis beschriebenen Resonanzvorgänge mehr als ein Konstrukt, mehr als eine theoretische Vorstellung, mit der wir etwas beschreiben, was wir in der therapeutischen Situation zwar als Realität wahrnehmen können, im Grunde aber nicht verstehen?

Das neurobiologische Korrelat des Freudschen „Receivers“: Das System der Spiegelneurone

Sigmund Freud hatte mit seinem Gleichnis vom Receiver tatsächlich einen Vorgang erkannt, der neurobiologische Korrelate hat. Diese wurden erst vor kurzem entdeckt und gehören zum Faszinierendsten, was in der Neurobiologie jemals beschrieben wurde: Das Gehirn verfügt über Nervenzell-Netzwerke, deren besondere Eigenschaft darin besteht, daß sie eine Doppelfunktion haben. Es sind dies Nervenzell-Netzwerke, die *sowohl dann* aktiv werden, wenn die *eigene* Person fühlt, handelt oder über Handlungsabsichten nachdenkt, *als auch dann* aktiv werden, wenn miterlebt wird, wie sich die entsprechenden Vorgänge in einer *anderen* Person abspielen, die sich in unserer Gegenwart befindet und auf die wir unsere Aufmerksamkeit richten. Dieses Resonanzgeschehen ist kein esoterisches Ereignis, sondern folgt neurobiologischen Abläufen, die inzwischen weitgehend erforscht sind. Körpersprachliche Signale, die von einer anderen Person ausgehen, werden von den fünf Sinnen wahrgenommen und in spezialisierten Regionen decodiert und dann an die entsprechenden Zentren – z. B. an die Emotionszentren – weitergeleitet, wo sie Resonanzaktivität auslösen. Am besten untersucht ist bisher die *optische* Decodierung der Körpersprache: Was wir bei einer anderen Person *optisch* wahrnehmen, wird von der Sehrinde an nachgeschaltete Zentren[8] weitergeleitet, die sich lateral der Sehrinde und im Schläfenlappen befinden. Nervenzellen, die nicht nur am eigenen Erleben und Handeln beteiligt sind, sondern zugleich im Sinne einer Resonanz aktiv werden und dem Beobachter anzeigen können, was im anderen vor sich geht, werden als „Spiegelnervenzellen“ oder „Spiegelneurone“ bezeichnet. Spiegelprozesse laufen spontan und intuitiv, also präreflexiv ab. Und sie sind unabhängig davon, ob die von anderen ausgehenden Signale bewußt wahrgenommen werden oder nicht. Das heißt, Spiegelaktivität kann auch durch subliminal wahrgenommene Signale induziert werden.

Tania Singer, eine junge deutsche Neurobiologin, untersuchte zusammen mit einigen Kollegen an einem Londoner Forschungsinstitut mittels funktioneller Kernspintomographie, welche Schmerzzentren des Gehirns aktiv werden, wenn Probandinnen an der Hand ein vorher verabredeter Schmerz zugefügt wird (vgl. Singer et al. 2004). Das Erleben von Schmerz am eigenen Körper aktiviert eine begrenzte Zahl klar definierter Hirnzentren, die gemeinsam als „Schmerz-Matrix“ bezeichnet werden. Zwei der zur Schmerzmatrix gehörenden Zentren, die Insula und der vordere Teil des sog. Gyrus Cinguli, kodieren Affekte und vermitteln als Teile der Schmerzmatrix den affektiv bedeutsamen Teil der Schmerzerfahrung. Die von Tania Singer untersuchten Frauen zeigten im Moment des ihnen zugefügten Schmerzes die volle Aktivierung der neurobiologischen Schmerzmatrix. Tania Singer wiederholte nun die Untersuchung der Gehirne ihrer Probandinnen. In dem Moment, in dem die Gehirne der Probandinnen erneut aufgenommen wurden, wurde nun aber nicht den Probandinnen selbst Schmerz zugefügt, sondern ihren Lebenspartnern. Die Probandinnen konnten dies, während sie in der Kernspinröhre lagen, mittels einer Übertragung beobachten. Was sich zeigte, war, daß die Probandinnen im Moment der Beobachtung des Schmerzes ihrer Partner Teile ihrer eigenen Schmerzmatrix aktivierten, und zwar jene Teile, die für die Kodierung der affektiv bedeutsamen Aspekte der Schmerzerfahrung zuständig sind, also Insula und vorderer Teil des Gyrus Cinguli. Nervenzell-Netzwerke in diesen beiden Zentren hatten in den Probandinnen also eine innere Schmerzerfahrung simuliert, von der sie selbst gar nicht betroffen waren, die sie aber bei ihren Partnern beobachtet hatten. Was Tania Singer 2004 im Spitzenjournal Science publizierte, war nicht mehr und nicht weniger als ein Hinweis auf Nervenzell-Netzwerke, die das neurobiologische Korrelat für Mitgefühl und Empathie darstellen.

In einer anderen, mit der gleichen Methodik durchgeführten Untersuchung einer Arbeitsgruppe um Bruno Wicker wurden Probanden einer Prozedur unterzogen, in welcher sie zunächst an verschiedenen Flüssigkeiten riechen sollten, die teils angenehm, teils neutral und teils ekelerregend rochen (vgl. Wicker et al. 2003). Die im Moment der jeweiligen Geruchswahrnehmung angefertigten kernspintomographischen Aufnahmen zeigten im Falle des ekelerregenden Geruchs im Gehirn eine starke Aktivierung von Netzwerken, die Ekel, Würgereiz und Erbrechen kodieren (diese Netzwerke befinden sich in der so genannten Insula). Bei einer Wiederholung der Prozedur mußten die Probanden jetzt nicht selbst riechen, sondern kleine Videoclips anschauen, in denen sie sahen, wie andere an den entsprechenden Fläschchen rochen. Auch im Falle der bloßen Beobachtung einer ekelerregenden Geruchswahrnehmung kam es zu einer Aktivierung von Nervenzell-Netzwerken der Insula. Bruno Wickers Untersuchung, die 2003 im Spitzenjournal Neuron publizierte wurde, zeigt, daß die Spiegelaktivität auch neurobiologische Strukturen erfaßt, die körper-

[8] Diese Zentren befinden sich im Sulcus temporalis superior (STS) sowie im Gyrus fusiformis.

liche Befindlichkeitszustände einstellen und vegetative Reaktionen vermitteln können.

Eine japanische Gruppe um Naoyuki Osaka (2004) führte eine weitere interessante Studie durch: Sie interessierte sich dafür, welche Hirnregionen aktiviert werden, wenn Probanden einen spezifischen, onomatopoetisch (lautmalerisch) eindeutig besetzten Laut hören, der anzeigt, daß jemand einen Schmerz erlitten hat. Von den in dieser Situation angezeigten aktiven Hirnregionen subtrahierten sie jene Signale, die generiert worden waren, wenn die Probanden einen Laut hörten, der nichts mit Schmerz zu tun hatte. Was übrig blieb, war somit Hirnaktivität, die nicht den Hörakt anzeigte, vielmehr wurde Hirnaktivität abgebildet, die der Wahrnehmung jener Aspekte eines Lautes entsprach, die spezifisch dafür waren, daß sie den Schmerz eines anderen Menschen anzeigten. Was Osaka und seine Kollegen im Gehirn der zuhörenden Probanden fanden, war eine starke Aktivität im emotionalen Schmerzzentrum des vorderen Gyrus Cinguli, so als hätten die Betroffenen den Schmerz selbst erlebt. Daneben zeigte sich eine starke Spiegelaktivierung im *motorischen* Sprachzentrum der Broca-Region, so als hätten die Betroffenen selbst den Schmerzlaut ausgestoßen (!), den sie lediglich gehört hatten. Osakas Ergebnisse wurden 2004 in der angesehenen Zeitschrift Brain Behavioral Research publiziert. Wir erinnern uns, was Freud über den „Zauber“ des Wortes gesagt hatte. In der Tat zeigen die Versuche von Osaka und weiterer Gruppen, daß das schnelle, intuitive Verständnis der Sprache, zumindest teilweise, auf Spiegelphänomenen beruht. Osakas Beobachtungen könnten außerdem die ausgesprochen suggestiven Effekte erklären, welche der Sprache innewohnen.

Resonanz als zweiseitiges Kommunikationssystem zwischen Therapeut und Patient: Sind die Informationen „richtig“?

Damit wird deutlich, daß die aus psychotherapeutischer Sicht beschriebene Resonanz, auf deren Grundlage der Psychotherapeut / die Psychotherapeutin mit dem Patienten in Kontakt kommt, eine neurobiologische Entsprechung hat. Alles, was an Untersuchungen über die Spiegel-Nervenzellen derzeit verfügbar ist – es liegen inzwischen Dutzende von hervorragend publizierten Studien vor – zeigt: Über Spiegelneurone vermittelte Resonanzvorgänge sind ein Informationssystem, welches im Beobachter eine stille innere Simulation erzeugt und den Beobachter auf diesem Wege schnell und intuitiv darüber informiert, was in einem anderen Individuum vor sich geht. Spiegelneurone sind die neurobiologische Basis der Fähigkeit zur „Theory of Mind“, also jener Fähigkeit, die uns darüber orientiert, was andere Menschen fühlen, was ihre Motive sind bzw. was sie beabsichtigen. Die Effekte der Spiegelneurone können jedoch darüber hinausgehen. Sie können eine gleichsam ansteckende Wirkung haben und im Beobachter emotionale oder sogar körperliche Gefühlszustände induzieren, die dem entsprechen, was an einem anderen Menschen wahrgenommen wurde. Indem wir uns aufeinander einlassen, verändern wir uns also. Über mehrere Individuen einer kulturellen Gemeinschaft hinweg betrachtet, sind Spiegel-Nervenzellen schließlich das neuronale Format, über welches gemeinsame, sozial geteilte Sequenzen des Handelns und Fühlens ausgetauscht und kommuniziert werden. Vom Spiegelzellforscher Vittorio Gallese (vgl. 2003a; 2003b). wurden Spiegelzellen daher auch als Container für das „Gemeinsame Vielfache“ („shared manifold“) einer sozialen bzw. kulturellen Gemeinschaft bzw. als neuronales Format für eine „S-identity“ (also einer sozialen Identität) bezeichnet[9].

Der von Freud beschriebene Vorgang der „Einfühlung“, dessen es bedarf, um die Übertragung wahrzunehmen, ist also nicht nur – wie bereits erwähnt – ein *psychologischer* Resonanzvorgang, sondern hat auch eine neurobiologische und d. h. eine *körperliche* Seite. Vielleicht ist es gerade diese doppelte, psychologische und zugleich körperlich fühlbare Wahrnehmung, aus der sich die sichere innere Evidenz ergibt, daß wir etwas Signifikantes an uns oder an einem anderen Menschen wahrgenommen haben[10]. Die Frage, ob es – im Falle der Psychotherapie – auch etwas „Richtiges“ ist, was wir so wahrgenommen haben, müssen wir noch einen Moment aufschieben. Zunächst sei die Frage gestellt, wie die „Einfühlung“ des Therapeuten, soweit sie stattgefunden hat, nun umgekehrt in Richtung Patient wirksam werden kann. Wie im Falle der Übertragung von Seiten des Patienten, die virtuell bleibt, solange sie vom Therapeuten nicht empfangen wird, so gilt auch für die Einfühlung des Therapeuten, daß sie sinnlos ist, wenn sie den Patienten nicht erreicht, auf den sie sich bezieht. Soll die Einfühlung des Psychotherapeuten den Patienten überhaupt erreichen? Bevor wir auch hier wieder nach dem *neurobiologischen* Korrelat fragen, haben wir also zunächst aus *psychotherapeutischer* Sicht die Frage zu stellen, wie denn nun der Weg zurück, also vom einfühlenden Therapeuten zum Patienten aussieht.

Freud betonte, daß das, was dem Patienten in der psychotherapeutischen Arbeit von Seiten des Therapeuten zurückgegeben wird, den Patienten nicht „unberührt“ (vgl. Freud 1975, 399 – „Konstruktionen in der Analyse [1937]) lassen dürfe, wenn sich daraus therapeutische Wirksamkeit ergeben solle. Nicht „unberührt“ sein – was soviel heißt wie: emotional auf sanfte Weise angestoßen sein – kann der Patient von dem, was ihm der Therapeut zurückgibt, aber nur dann, wenn die Botschaft des Therapeuten nach Art und Dosis bestimmte Voraussetzungen erfüllt. Es kann kaum Zweifel bestehen, daß diese Voraussetzungen nur erfüllt sind, wenn es sich um eine Botschaft handelt, die – neben anderen Komponenten – etwas *spürbar* Verständnisvolles enthält. Freud hat mehrfach betont, wie wichtig es sei, die auf den Therapeuten gerichteten, zu Beginn der Therapie überwiegend liebevollen Übertragungsgefühle des Patienten zu erhalten[11]. Die „zärtliche Einstellung

[9] Eine Übersicht über den aktuellen Stand der Forschung über die Spiegelneuronen findet sich bei J. Bauer (2005).

[10] Interessanter Weise argumentiert Freud mit dem Aspekt des „am eigenen Leib – richtiger: an der eigenen Seele – tatsächlich erleben[s]“, als er 1926 – wieder einmal – zur Frage der Lehranalyse Stellung nimmt. Nur durch dieses eigene Erleben würden analytische Ausbildungskandidaten die „Überzeugungen, von denen sie später als Analytiker geleitet werden“, erwerben können (Freud 1975, 290 – „Die Frage der Laienanalyse“ [1926]).

zum Analytiker, die positive Übertragung [ist] das stärkste Motiv für die Beteiligung des Analysierten an der gemeinsamen analytischen Arbeit". „Unfreundliche Handlungen" auf Seiten des Therapeuten seien daher kontraproduktiv (vgl. Freud 1975, 373 – „Die endliche und die unendliche Analyse" [1937]). Freud betonte dies ungeachtet des bedeutsamen Umstandes, daß zur Übertragung des Patienten natürlich auch feindselige Gefühle gehören[12]. Tatsächlich kann der Therapeut allerdings auch bei feindseligen Gefühlen seines Patienten, ohne daß damit eine Beschwichtigung, Bagatellisierung oder gar Verleugnung verbunden sein müßte, mit „Einfühlung" reagieren und gerade dadurch für den Patienten dessen eigenen Gefühle spürbar machen. Gleichwohl sollte an dieser Stelle betont werden, daß Freud bei all dem keiner affektierten psychotherapeutischen Gefühlsduselei das Wort redete: „Der Kranke hat nicht viel davon, wenn das therapeutische Interesse beim Arzt affektiv überbetont ist." (ebd., 345 – „Die Frage der Laienanalyse" [1926]).

Wenn Freud schreibt, daß das, was der Therapeut an den Patienten zurückreiche, diesen berühren müsse (daß der Patient nicht „unberührt" bleiben dürfe), dann beschreibt er auch hier wiederum einen Resonanzvorgang. Obwohl er den Vergleich des Receivers nur auf den Therapeuten münzte, wird dann, wenn der Weg vom Therapeut in Richtung Patient geht, offensichtlich der Patient zum Receiver. Das, was der Therapeut dem Patienten zurückgibt, ist – wie im Falle der vom Patienten ausgehenden Übertragung – auch in diesem Falle mehr als eine semantische Aussage. Äußerungen des Therapeuten haben eine Stimme – wir erinnern uns an Freuds Wort vom „Zauber" des Wortes. Jede Äußerung des Therapeuten ist also – neben ihrer semantischen Bedeutung – von weiteren Merkmalen begleitet, die zur Gesamtbotschaft gehören, die den Patienten erreicht. Für die im Therapeuten entstehenden Gedanken, Gefühle und die von ihnen ausgehende Botschaft hat Freud 1910 den Begriff der Gegenübertragung geprägt[13]. Zu glauben, man entgehe den Komplikationen der Gegenübertragung, wenn der Therapeut sich möglichst wenig – und wenn, dann nur äußerst knapp, nüchtern oder vielleicht sogar unfreundlich – zu seinem Patienten äußere, der verkennt, daß auch dieses Vorgehen eine Botschaft ist, leider eine recht verhängnisvolle, die vermutlich vielen Patienten geschadet, mit Sicherheit aber die Psychoanalyse teilweise in Verruf gebracht hat.

Bis hierher läßt sich also Folgendes zusammenfassen: Der Patient kommt mit dem Psychotherapeuten durch einen zweiseitigen Vorgang in inneren Kontakt: Die eine Seite ist, daß der Patient – zusätzlich zu dem, was er sagen kann – im Therapeuten eine spezifische Einfühlung auslöst. Das Ergebnis seiner Einfühlung ist für den Therapeuten eine Informationsquelle darüber, was im Patienten vor sich geht. Die andere Seite ist, daß der Patient seinerseits eine Rückmeldung erhält, die ihn – wie Freud es ausdrückte – „nicht unberührt" lassen, also berühren sollte. Die Rückmeldungen des Therapeuten sollten den Patienten – neben weiteren Komponenten, auf die wir gleich einzugehen haben – spüren lassen, daß der Therapeut ihn verstanden hat. Das, was beide Seiten miteinander in Kontakt kommen läßt, ist seiner Natur nach eine *Resonanz*. Die Resonanz hat psychologische und – aufgrund des erwähnten neurobiologischen Spiegelgeschehens – zugleich körperliche Aspekte. Die Resonanz ist keinesfalls beliebig, sondern spezifisch. Sie ist jedoch intuitiv und spontan. Sie läuft ihrer Natur nach unbewußt ab und ist daher präreflexiv. Resonanz schließt eine intellektuelle Reflexion aber nicht aus. Resonanzvorgänge innerhalb der Psychotherapie intellektuell zu reflektieren, ist vielmehr zwingend erforderlich. Die intellektuelle Reflexion kann die Resonanz jedoch nicht ersetzen. Wo keine emotionale Resonanz ist, sollte man ihr Fehlen wahrnehmen – auch *keine* Resonanz ist eine Resonanz. Man kann Informationslücken, die sich aus einer gänzlich fehlenden Resonanz ergeben, aber nicht durch intellektuelles Ersatzmaterial oder allzu gewagte Spekulationen ersetzen.

Einfühlung, Berührung und Einsicht: Die dreifache Natur der Deutung

Eine entscheidende, den psychologischen und neurobiologischen Aspekt der Gegenübertragung betreffende Frage ist damit allerdings noch nicht beantwortet. Wechselseitige Resonanz samt ihren neurobiologischen Korrelaten ist für die Psychotherapie zwar eine notwendige, keineswegs aber auch eine hinreichende Bedingung. Resonanz zu erleben und sich verstanden zu wissen, ist zwar wohltuend – und viele Patienten erleben alleine dadurch bereits eine Besserung. Diese Besserung wird in der Psychoanalyse als Übertragungsheilung bezeichnet, ist aber nicht von langer Dauer. Nur am Rande vermerkt: Die Kunst vieler verhaltenstherapeutischer Studien besteht darin, die Intervention so kurz zu machen, daß der Therapieeffekt gemessen werden kann, bevor die Effekte der Übertragungsheilung abnehmen. Konkordante Resonanz alleine führt jedenfalls zu keiner nachhaltigen Entwicklung bzw. Veränderung des Patienten. Für den psychotherapeutischen Arbeitsprozeß entscheidend ist, daß das, was der Patient mit seiner Übertragung im Psychotherapeuten via Resonanz auslöst, über das hinausgeht, was der Patient selbst bewußt erleben und zum Ausdruck bringen kann. Das Leid bzw. die Störung des Patienten hat, wie bereits ausgeführt, damit zu tun, daß das Erleben seines Ichs eingeengt ist und keinen Zugang hat zum vitalen Reservoir der eigenen Person. Konkret äußert sich dies darin, daß der Patient bestimmte Gedanken, Gefühle oder Reaktionen nicht erleben – und schon gar nicht ausleben – darf, auch wenn sie zu einer aktuellen Situation oder zu einem aktuellen Kontext gehören würden.

Nehmen wir ein Beispiel: Eine Patientin, nach ihrer Schei-

[11] Freud führt 1926 aus, „daß die Gefühlsbeziehung, die der Kranke zu ihm [dem Psychotherapeuten] annimmt, von einer ganz eigentümlichen Natur ist. ... Diese Gefühlsbeziehung ist nämlich – um es klar herauszusagen – von der Natur einer Verliebtheit." (Freud 1975, 316 – „Die Frage der Laienanalyse" [1926])

[12] „Man muß sich entschließen, eine ‚positive' Übertragung von einer ‚negativen' zu sondern, die Übertragung zärtlicher Gefühle von der feindseliger, und beide Arten der Übertragung auf den Arzt gesondert behandeln." (Freud 1975, 164 – „Zur Dynamik der Übertragung" [1912])

[13] Zweiter Internationaler Psychoanalytischer Kongreß in Nürnberg 1910. „Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie". Freud spricht dort von der Gegenübertragung, „die sich beim Arzt durch den Einfluß des Patienten auf das unbewußte Fühlen des Arztes einstellt." (Freud 1975, 124)

dung eine wieder alleine lebende, Ende 40-jährige Frau, Mutter zweier erwachsener Kinder, hat chronische Schmerzen in weiten Teilen ihrer Muskulatur, für die sich kein organmedizinischer Befund ausmachen ließ. Sie berichtet in einer Therapiestunde eine akute, seit zwei Tagen eingetretene Zunahme ihrer Schmerzen. Ihr Bericht dazu bleibt sachlich. Sie hat keine Idee, in welchem Zusammenhang sich die Schmerzen verschlimmert haben. Im weiteren Verlauf der Stunde kommt – scheinbar zufällig – zur Sprache, daß sie vor drei Tagen auf einer Einladung unerwartet ihrem Ex-Partner wiederbegegnet ist, der längere Zeit eine für sie erkennbare Nebenbeziehung geführt hatte, bevor die Patientin sich, allerdings unter für sie demütigenden Bedingungen, von ihm trennen konnte. Auch ihren Bericht über die Wiederbegegnung auf der Einladung bringt die Patientin ohne Affekt vor. Den Partner verachte sie. Stolz habe sie davon abgehalten, einen nachehelichen Unterhalt von ihm zu fordern, weshalb sie jetzt erwerbstätig sei, wobei sie nur eine unter ihrer beruflichen Qualifikation liegende Arbeit finden konnte. Beim Bericht über die Zunahme ihrer Schmerzen äußerte der Therapeut eingangs: „Das muß eine Qual für Sie sein. Wie gut, daß Sie heute trotzdem zu unserem Termin gekommen sind.“ Als sie später vom Wiedersehen mit ihrem Ex-Partner und ihrer kalten Verachtung sprach, sagt der Therapeut: „Ich kann gut verstehen, daß das Wiedersehen mit einem Menschen, der Sie so gedemütigt hat, Ihre Gefühle aufwühlen mussten.“ In diesem Moment bricht die Patientin in Tränen aus. Kurz darauf sagt der Therapeut, indem er sich vorneigt und mit seiner Hand die Patientin kurz sanft am Arm berührt: „Ich bin froh, daß sie darüber weinen können und daß Sie spüren, welchen Schmerz er Ihnen zugefügt hat.“ Gegen Ende der Sitzung berichtet die Patientin einen spontanen Rückgang ihrer Schmerzen.

Entscheidend ist, wie auch das Beispiel zeigt, daß die Resonanz des Therapeuten, die sich auf die Übertragung des Patienten einstellt, über das *hinausgeht*, was der Patient selbst fühlen kann bzw. darf. Bei der erwähnten Patientin war im Elternhaus alles Emotionale als Zimperlichkeit entwertet gewesen, sie hatte zudem eine Erziehung mit körperlichen Züchtigungen hinter sich. Die Patientin durfte von daher nicht traurig – und schon gar nicht wütend – sein, dieses Verbot war Teil der impliziten Schemata ihres Ichs, welches vor dem Hintergrund ihrer kindlichen Erfahrungen eine neurotische Anpassung vornehmen mußte. Der Therapeut selbst spürte jedoch, was die Patientin wegließ bzw. weglassen mußte. Seine Gegenübertragung ließ die Patientin nicht nur – in konkordanter Resonanz – Verständnis spüren, sondern *ergänzte* die Trauer und Erregung, die sie nicht spüren konnte, die aber – aufgrund der unerwarteten Begegnung mit einem Menschen, der sie gedemütigt hatte – tatsächlich ein Teil der Erlebnis-Sequenz war. Soweit die Betrachtung dieser wichtigen Komponente der Gegenübertragung aus *psychotherapeutischer* Sicht. Kann aus *neurobiologischer* Perspektive auch dazu etwas gesagt werden?

Tatsächlich finden auch die ergänzenden Aspekte der Gegenübertragung in den Spiegelneuronen ihr neurobiologisches Korrelat. Untersuchungen von Maria Alessandra Umiltà (2001) konnten zeigen, daß die Wahrnehmung einer hinreichenden *Teilsequenz* eines beobachteten Vorganges ausreicht, um im Gehirn des Beobachters neuronale Netze zu aktivieren, die dann aber in der Lage sind, im Beobachter den *Gesamtvorgang* der betreffenden Sequenz abzurufen. Auch dann, wenn Teile einer beobachteten oder anderweitig erlebten Sequenz verborgen sind, kann es also – wenn die beobachtbaren Anhaltspunkte ausreichen – im Beobachter zu einer Resonanz kommen, welche die *gesamte* Sequenz in ihm aufscheinen läßt. Damit ist evident, daß sich sowohl für die konkordanten, als auch für die ergänzenden Aspekte der Gegenübertragung neurobiologische Korrelate benennen lassen.

Wie kommen nun aber die ergänzenden Teile der Gegenübertragung, also das, was der Therapeut – nicht aber der Patient fühlen kann – zum Patienten? Aus dem, was der Therapeut im Rahmen seiner Gegenübertragung an ergänzender, komplementärer Reflexion wahrnimmt, ergeben sich Mitteilungen an den Patienten, die Freud Deutungen nannte. Er bezeichnete Deutungen als „Konstruktionen“, womit er den Versuch meinte, ähnlich einem Archäologen etwas zu rekonstruieren, was beim Patienten durch Vorgänge der Vergangenheit beschädigt und vom Erleben abgeschnitten worden war (vgl. Freud 1975, 389ff. – „Konstruktionen in der Analyse“ [1937]). Freud machte deutlich, daß Deutungen – anders als es weithin dargestellt wurde und wird – mehr sein müssen als ein nüchternes, kühles intellektuelles Substrat. Es ging ihm nämlich um nichts anderes als um die Wirkung therapeutischer Deutungen, als er betonte, daß diese den Patienten nicht „unberührt“ lassen dürften[14]. Nur Deutungen, die den Patienten berühren, entfalten Wirksamkeit. Auch das, was der Therapeut im oben erwähnten Beispiel seiner Schmerzpatientin sagte, war eine Deutung, wobei die Mitteilung des Therapeuten zugleich eine starke emotionale Tönung hatte. 1926 äußerte Freud: „[Der] persönliche Einfluß ist unsere stärkste dynamische Waffe, er ist dasjenige, was wir neu in die Situation einführen und wodurch wir sie in Fluß bringen. Der intellektuelle Gehalt unserer Ausführungen kann das nicht leisten“ (ebd., 315 – „Die Frage der Laienanalyse“ [1926]). Deutungen sollten immer beides enthalten, die für den Patienten spürbare emotionale Komponente, den „persönlichen Einfluß“ *und* einen intellektuellen Gehalt. Wenn sie den Patienten berühren, bringen Deutungen im Patienten etwas emotional zum Schwingen, was vorher stumm und für Resonanz nicht zugänglich war.

Woran sich therapeutischer Erfolg entscheidet: Umgang mit Widerstand beim Patienten und die fachlichen Voraussetzungen des Therapeuten

Freud erkannte, daß sich im Rahmen des Resonanzgeschehens von Übertragung und Gegenübertragung Probleme einstellen, die keineswegs Nebenerscheinungen sind, sondern Aufgaben darstellen, an denen sich der Erfolg der Therapie entscheidet. Das erste Problem liegt auf Seiten des Patienten.

[14] „Was in einem solchen Falle [einer unrichtigen Deutung] geschieht, ist vielmehr, daß der Patient wie unberührt bleibt, weder mit ‚Ja’ noch mit ‚Nein’ darauf reagiert.“ (Freud 1975, 399 – „Konstruktionen in der Analyse“ [1937])

Deutungen, auch solche, die berühren könnten, rennen beim Patienten keineswegs nur offene Türen ein. Vielmehr kommen sie dem Ich des Patienten in der Regel zunächst ungelegen und lösen aus, was als Widerstand bezeichnet wird[15]. Eine entscheidende Rolle beim Widerstand spielen, worauf Freud hinwies, unbewußte Schuldgefühle, verbunden mit einem unbewußten Verbot, sich am Leben nicht freuen zu dürfen[16]. So hatte auch die im oben genannten Beispiel erwähnte Schmerzpatientin in vorangegangenen Sitzungen großen Wert darauf gelegt, daß sie etwas aushalten könne und daß sie frei von Wehleidigkeit sei. Darauf sei sie stolz. Erst unter dem Einfluß der therapeutischen Beziehung konnten Deutungen, und d.h. neue Resonanzerfahrungen von ihr zugelassen werden. Das zweite Problem, das sich einstellen kann, liegt beim Therapeuten. Nur Therapeuten, die in ihrer emotionalen Erlebnisbreite ihrerseits nicht durch Verbote oder Ängste eingeengt sind, haben jenen Resonanzboden zur Verfügung, den der Patient braucht, um sich entwickeln und emotional wachsen zu können. Das dritte Problem betrifft die „Richtigkeit" der Deutungen. Freud erkannte, daß es bei Deutungen keine a priori gegebene „Richtigkeit" gebe. Die Richtigkeit einer Deutung erweise sich vor allem dadurch, daß sie den Patienten nicht „unberührt" lasse, sondern daß er sich auf neue Weise in ihre wiedererkenne. Typisch dafür sind, wie Freud erkannte, spontane Äußerungen des Patienten, wie: „Das (daran) habe ich (oder: hätte ich) nie gedacht." Ein weiteres Zeichen dafür, daß eine Deutung den Patienten nicht „unberührt" gelassen habe und daher vermutlich zutreffend sei, sei darin zu sehen, „wenn der Patient in unmittelbarem Anschluß an sein ‚Ja' [zur Deutung] neue Erinnerungen produziert", oder „wenn der Analysierte mit einer Assoziation antwortet, die etwas dem Gehalt der Konstruktion [Deutung] Ähnliches oder Analoges enthält" (vgl. Freud 1975, 401 – „Konstruktionen in der Analyse" [1937]). Auch spezifische Fehlleistungen, Empörung und andere Reaktionen des Berührtseins können einen mit der Deutung erzielten „Treffer" anzeigen. Starke negative Reaktionen auf eine Deutung sind, auch darauf hat Freud hingewiesen, in der Psychotherapie jedoch wenig dienlich und sprechen dafür, daß die Deutung nicht ausreichend vorbereitet war, zu früh oder auf eine zu wenig einfühlsame Art und Weise gegeben wurde. In jedem Falle ist es aber eine (von vielen Möglichkeiten von) Resonanz auf Seiten des Patienten, die uns die „Richtigkeit" einer Deutung anzeigen kann.

Der Patient bedarf unserer Resonanz also nicht nur, um zu fühlen, daß wir ihn wahrgenommen und erkannt haben, sondern auch, um mit ihm herauszufinden, wo seine noch nicht gelebte Identität liegt, wohin er sich dementsprechend entwickeln und wie er emotional wachsen könnte. Neurobiologisches Korrelat der in der analytischen Psychotherapie ablaufenden Resonanzvorgänge sind die Spiegel-Nervenzellen. Ohne Spiegelneurone wäre kaum denkbar, was sich im psychotherapeutischen Arbeitsprozeß entfalten läßt.

Literatur

Bauer J (2004) Das Gedächtnis des Körpers. Piper

Bauer J (2005) Warum ich fühle was Du fühlst. Intuitive Kommunikation und das Geheimnis der Spiegelneurone. Hoffmann und Campe

Freud S (1975) Studienausgabe. Schriften zur Behandlungstechnik (Ergänzungsband) Fischer

Gallese V (2003a) The roots of empathy: The shared manifold hypothesis and the neural basis of intersubjectivity. Psychopathology 36, 171-180

Gallese V (2003b) The manifold nature of interpersonal relations: the quest for a common mechanism. Philosophical Transactions of The Royal Society London B 358, 517-528

Osaka N, Osaka M, Morishita M, Kondo H, Fukuyama H (2004) A word expressing affective pain activates the anterior cingulate cortex in the human brain: an fMRI study. Behavioural Brain Research 153, 123–127

Pflichthofer D (2005) Hörräume- Klanghüllen. Die Stimme als ästhetisches Element in der analytischen Aufführung. Forum der Psychoanalyse 21, 333-349

Plenker HP (2005) Zum Konzept der Gegenübertragung – Ursprünge und Grundzüge Kleinianischer Weiterentwicklungen. Psyche 59, 685-717

Singer T, Seymour B, O´Doherty J, Kaube H, Dolan RJ, Frith CD (2004) Empathy for pain involves the affective but not sensory components of pain. Science 303, 1157-1162

Thomä H, Kächele H (1996) Gegenübertragung. In: Lehrbuch der psychoanalytischen Therapie. Band 1. Springer, 101-122, 2°

Umiltà MA, Kohler E, Gallese V, Fogassi L, Fadiga L, Keysers C, Rizzolatti G (2001) I know what you are doing: a neurophysiological study. Neuron 31, 155-165

Wicker B, Keysers C, Plailly J, Royet JP, Gallese V, Rizzolatti G (2003) Both of us are disgusted in my insula: the common neural basis of seeing and feeling disgust. Neuron 40, 655-644

Anschrift des Verfassers:
Prof. Dr. med. Joachim Bauer
Abt. Psychosomatische Medizin und
Psychotherapie Universitätsklinikum Freiburg
Hauptstrasse 8
D-79104 Freiburg
joachim.bauer@uniklinik-freiburg.de

[15] Das Ich hält an seinen einengenden Schemata des Erlebens und Verhaltens fest, auch wenn sie sich jenseits der Kindheit als zunehmend dysfunktional erwiesen und zur Entwicklung von Krankheitssymptomen beigetragen haben (siehe dazu auch Freud 1975, 376ff. – „Die endliche und die unendliche Analyse" [1937]). Grund für dieses Festhalten ist, daß die Schemata bereits kurz nach ihrer Entstehung zu einem automatisierten, impliziten und vom Bewußtsein nicht mehr reflektierten Teil des Ichs werden. „Wir wollen das Ich herstellen, es von seinen Einschränkungen befreien, ihm die Herrschaft über das Es wiedergeben, die es in Folge seiner frühen Verdrängungen eingebüßt hat. Nur zu diesem Zwecke machen wir die Analyse." (Freud 1975, 295 – „Die Frage der Laienanalyse" [1926]) „Wo Es war, soll Ich werden." (Freud 1975, 516 – „Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse")

[16] „Der Neurotiker muß sich so benehmen, als beherrsche ihn ein Schuldgefühl, welches zu seiner Befriedigung der Krankheit einer Strafe bedarf." (Freud 1975, 314 – „Die Frage der Laienanalyse" [1926]) Lange vor der Entwicklung der psychosomatischen Medizin hatte Freud offenbar erkannt, daß unbewußte Schuldgefühle auch hinter (psycho-)somatischen Erkrankungen stehen können: „Nebenbei bemerkt, unglückliche Ehen und körperliches Siechtum sind die gebräuchlichsten Ablösungen der Neurose. Sie befriedigen insbesondere das Schuldbewußtsein (Strafbedürfnis), welches viele Kranke zäh an ihrer Neurose festhalten lässt." (Freud 1975, 245 – „Wege der psychoanalytischen Therapie" [1919]) Schuldbewußtsein und Strafbedürfnis seien eine „Macht im Seelenleben", die Freud „Todestrieb" nannte und dem er den Urtrieb des Eros als Träger der Lebensfreude entgegenstellte (Freud 1975, 382f. – „Die endliche und die unendliche Analyse" [1937]).

Vom Träumen zum Eigentlichen

Anton Nindl

In dem Beitrag wird die phänomenologisch-personale Vorgehensweise im Traumverstehen aus existenzanalytischer Sichtweise beleuchtet. Dabei dient eine Traumvignette als Grundlage zur Illustration für die Bedeutung des Bergens der primären Emotionalität und des phänomenalen Gehalts der Traumerfahrung, sowie für das Vernehmen des Selbstverständnisses der Träumenden und der ihr begegnenden Andersheit. Dem Unverständlichen und Unheimlichen wird Raum gegeben und vor dem Hintergrund des Gewordenseins nachgegangen. In der Anfrage an das authentische Selbstsein wird die Spur zum Eigentlichen aufgegriffen und mit der Lebenssituation der Träumenden in Beziehung gesetzt.

Schlüsselwörter: Falldarstellung, Traum

From dreaming to the essential

This contribution illustrates the phenomenological-personal proceeding in understanding dreams from an existential-analytical point of view. A dream episode serves as a basis for illustrating the importance of capturing the primary emotions and the phenomenal content of the dream experience as well for perceiving the self-understanding of the dreamer and of the encountered otherness. Room is given to the obscure and uncanny, which are looked into against a biographical background. The trail to the essential is taken up in addressing the personal authenticity, and it is brought into relation with the actual life situation of the dreamer.

Key words: case presentation, dream

Einleitung

Im Zentrum der Existenzanalyse steht das subjektive Erleben. Es geht darum, die Person anzuregen, in einen offenen, dialogischen Austausch mit sich selbst und mit ihrer Welt zu kommen (vgl. u.a. Längle 2002; 2003). Der innere Dialog, dieses Mit-sich-Sprechen-Können, diese Welt der inneren Bilder, aber auch die Begegnung mit dem und den Anderen erzeugt ein Bezogensein mit seinen vielfältigen Wechselwirkungen. Der Phänomenologie in der Existenzanalyse (vgl. Längle 2007) geht es letztlich um eine Begegnung mit dem Eigenen und um ein Verstehen von sich in seiner inneren und äußeren Welt. Träumend scheinen wir in einer ganz eigenen Traumwelt zu sein, in der wir Erfahrungen machen, die beim Erinnern der Trauminhalte einen erlebnishaften Eindruck entfalten und in einem ureigenen Zusammenhang mit unserem Selbstsein stehen. Die Voraussetzungen dafür liegen nach neurowissenschaftlichen Erkenntnissen in verschiedenen traumauslösenden Mechanismen, die „einen Zustand gesteigerter cerebraler Erregung (arousal) im Schlaf hervorrufen“ (Solms 2000, 112). Dabei wird ein Motivationssystem aktiviert, das nur anspringt, wenn wir von etwas berührt werden, es für bedeutsam und interessant halten. Wie aus einer unbewussten Quelle scheint uns in den Träumen etwas entgegen zu kommen, das uns durch nicht integrierte Verästelungen des Selbst oder als Ahnungen lebbarer Möglichkeiten meist verfremdet oder verschleiert erreicht, uns angeht, worauf wir träumend reagieren oder wachend eingehen können. In der existenzanalytischen Traumarbeit beachten wir äußere Erscheinungsweisen wie Aussehen, Sprache, Mimik, Gestik der Träumenden und setzen an der Oberflächenstruktur des manifesten Trauminhalts an. Gleichzeitig bemühen wir uns um die Tiefenwahrnehmung. Es beschäftigt uns, wie die Träumende[1] und ihre Trauminhalte aufeinander bezogen sind, um so zum Wesentlichen des Traumes für das zutiefst Eigene der Träumenden zu gelangen und den Bedeutungszusammenhang der Phänomene für das Leben der Träumenden zu erhellen. „Die Kunst der Traumarbeit liegt darin“, formuliert Kunert (1998, 6), „die Offenheit, die träumend in Bezug auf ein jeweiliges Gestimmtsein bereits da war, in einen Dialog, der über den Traum eröffnet wird, aufzunehmen und schließlich das, was im Traum an emotionaler Wirklichkeit erfahren wurde, im konkreten Lebenskontext des Träumers wieder aufzufinden.“ Als Therapeut frage ich mich: Was begegnet der Träumenden, wie bewegt es sie, was ereignet sich im Zwischen der therapeutischen Interaktion, und wie geht die Träumerin mit dem Entdeckten um?

Bevor wir uns der Träumenden und ihrem Traum zuwenden, möchte ich festhalten, dass meine Vorgehensweise ausschnitthaft, perspektivisch und subjektiv ist. Meine Betrachtung ist natürlich in den Gesamtprozess der Therapie eingebettet.

Der Traum

Die Träumende ist eine 45 Jahre alte Lehrerin, sie ist verheiratet und ihre zwei erwachsenen Kinder sind bereits von zu

[1] In der Fallvignette geht es um eine Träumerin. Das generische Femininum wird in diesem Text auch bei allgemeinen Ausführungen zu Träumenden verwendet und bezieht sich auf beide Geschlechter.

Hause ausgezogen. Die Klientin erzählt mir den Traum, mit einigen flüchtigen Blicken auf ihre Aufzeichnungen:

…ich schaue auf den Bahnhof von Hallein. Dann bin ich selbst in dem Zug, der nach Salzburg fährt. Ich gehe von Abteil zu Abteil. Ein eigenartiges Gefühl erfasst mich. Beim Durchgehen habe ich das Gefühl, in einem Wellnesszug zu sein, und irgendwie ist da eine Gefahr. Ich gehe in ein Abteil, das sehr klein und verwinkelt ist. Es sieht so aus, als hätte man Toilettekabinen von einem Jumbojet aneinandergebaut. Ich gehe durch die Kabinen durch, es ist verwinkelt und auf verschiedenen Ebenen.

*Dann steige ich aus in Salzburg. Vor mir geht ein Mädchen, ca. neun bis elf Jahre alt. Ich mag dieses Mädchen nicht. Es ist nicht zu durchschauen. Und es hat was Falsches an und in sich. Doch dieses Mädchen kauft die Kobra in der Stofftasche. Das ist die Gefahr, die ich geahnt hatte. Mir wird ganz anders, als das Mädchen die Giftschlange kauft. Kann sie damit umgehen? Was wird sie tun? Und beim Nachdenken sehe ich, wie das Mädchen den Stoffsack öffnet. Ich sehe darin die Bestätigung, warum ich dieses Mädchen nicht mag, und wie der Kopf der Schlange herauskommt, packe ich diesen mit meiner linken Hand und halte ihn so fest, wie es mir möglich ist. Die Schlange reißt ihr Maul so weit wie möglich auf. Ich sehe ihr riesiges Maul und die durchsichtigen Giftzähne. Ich überleg mir, wie ich die Giftzähne kaputtschlagen kann. Doch meine Gedanken kommen mir nicht sinnvoll vor – den Kopf auf eine Kante schlagen und so die Zähne zerschmettern? Weiter weg sehe ich meinen Mann und will ihn herbeirufen. Doch ich bekomme keinen Ton heraus. Da steigt Angst in mir auf, und schon spüre ich, wie meine Kraft in meiner linken Hand nachlässt. Für den Bruchteil einer Sekunde lässt die Kraft nach, und gleichzeitig spüre ich die Kraft des Schlangenkopfes, und ich sehe mich schon von der Schlange gebissen…*Hier endet der Traum, die Träumende kann sich nicht mehr genau erinnern, ob sie an dieser Stelle aufgewacht ist.

Ich möchte Ihnen zum ersten Teil des Trauminhaltes, den ich mit der Klientin nicht explizit bearbeitet habe, Wahrnehmungen, Gedanken, Überlegungen, Reflexionen zur Verfügung stellen, die vor dem Hintergrund der früheren therapeutischen Arbeit mit der Klientin in mir auftauchten. Sie können als phänomenologienahe, erste Interpretationsstufe angesehen werden. Da ich meine Reflexionen an dieser Stelle nicht in die therapeutische Arbeit einbrachte, sondern sie vielmehr zurückstellte, konnte ich mich in die notwendige Offenheit für das Bewegende im mit der Klientin bearbeiteten zweiten Abschnitt bringen. Dieser Teil des Traumberichtes bildet die Grundlage für die Darstellung der phänomenologisch-dialogischen Vorgehensweise.

Eigene Assoziationen zum Trauminhalt

Während die Klientin ihren Traum erzählt, versuche ich, den Stimmungsgehalt der einzelnen Traumbilder zu erfassen. Gleichzeitig bin ich bemüht, mich in die Träumerin einzufühlen.

Der Beginn der Zugreise lässt in mir den Eindruck entstehen, dass sich die Träumerin interessiert auf die Spurensuche nach verborgenen Anteilen ihres Selbst begibt. Die Reise beginnt übrigens am Ort des ersten Freiseins von der elterlichen Kontrolle und der ersten großen Liebe. Im „Wellnesszug“, eigentlich einem lustvollen Bild, droht der Klientin eine Gefahr. Die Träumerin geht aber weiter und entdeckt ein sehr kleines Abteil, das verwinkelt ist und in dem sich „aneinander gebaute Toilettekabinen aus einem Jumbojet“ befinden, durch die sie durchgeht. „Vielleicht sollte ja der Mist aus den verschiedenen Winkeln und Ebenen der Seele im Jettempo ausgeschieden werden“, kommt mir in den Sinn. Es erinnert mich auch daran, dass sich die Klientin zwischenzeitlich schamhaft über das langsame Tempo ihrer Entwicklung beklagt. Die Träumende erlebt die Reise mit „einem eigenartigen Gefühl“, wie sie sagt. Einerseits ist sie wohl neugierig auf der Suche, und gleichzeitig spürt sie aber eine Gefahr. Wie bei einer Exposition in der Musik scheint das emotionale Hauptmotiv bereits anzuklingen: angezogen werden und Angst haben. Es entsteht in mir ein Bild, als ob die Träumerin auf einem Streifzug durch ihre Seele wäre. Gleichzeitig könnte es ein Sinnbild für den therapeutischen Prozess sein, den wir gemeinsam seit zwei Jahren gehen. In mir macht sich in diesem Erzählabschnitt ein Gefühl des interessierten Staunens über die Vielschichtigkeit des Traumes breit.

Die phänomenologisch-dialogische Vorgehensweise der Traumbearbeitung

Mit dem Ankommen des Zuges und dem Aussteigen trifft die Träumende auf etwas: auf ein Etwas, das sie sehr bewegt. Da ist eine klar konturierte Andersheit, dieses Mädchen, das sie in den Bann zieht und von dem für die Träumerin eine starke Bedrohung ausgeht. In der Traumerzählung spüre ich an dieser Stelle eine starke Präsenz der Träumenden mit Gefühlen von einer Mischung aus Aggression und Angst. Ich greife diese Szene heraus und versuche durch meine Frage, die Beschreibung der Situation zu differenzieren, bevor ich das Gefühl anfrage:

Th: *Wenn Sie nochmals in das Gesicht dieses Mädchens blicken - was ist es, was Sie da so stört?*

Kl: *Ich mag das Mädchen nicht. Es hat so was Falsches, Unberechenbares, was Fieses. Ich kann ihm nicht vertrauen. Mir ist ganz klar, dass ich auf der Hut sein muss.*

Th: *Welches Gefühl stellt sich da bei Ihnen ein?*

Kl: *Als sie den Sack mit der Kobra kauft, wird mir ganz anders. Ich hab so ein Gefühl, wie wenn ich in der Klemme sitzen würde. Ja, ich fühl mich irgendwie beklommen.*

Die Klientin greift sich dabei auf die Brust. Ich habe den Eindruck, dass ihr der aggressive Anteil noch nicht ganz zugänglich ist und frage sie nach dem spontanen Impuls:

Th: *Ist da außer dem Beklommensein noch etwas? Was würden Sie denn am liebsten, so ganz ohne groß zu überlegen, tun?*

Kl: *Ich würd wohl am liebsten abhauen, oder* – die Klientin zögert – *vielleicht würd ich ihr auch eine knallen wollen.*

Hier ist nun die Aggression ausgesprochen und explizit gut spürbar.

Th: *Ist es vielleicht auch das, was Sie in die Klemme bringt? Dass Sie nicht weg können, dem Mädchen ausgeliefert*

sind und dass sie sich gleichzeitig nicht wehren können. Diese zusammenfassende Interpretation soll die Situation verdichten.

Kl: *Das blockiert mich. Aber da ist eine Gefahr. Ich fühl mich bedroht. Dem Mädchen kann ich nicht vertrauen. Die kann mit der Schlange nicht umgehen. Ich schau wie gebannt, was sie jetzt tun wird.*

Die Bedrohung kommt wieder verstärkt in den Blick, und ich versuche den Inhalt des Gebanntseins zu erhellen.

Th: *Was ist es, das Sie so in den Bann zieht?*

Kl: *Die tut da so naiv und unverantwortlich mit dem Sack mit der Schlange herum. Und sie hat ja so was Falsches, das ich nicht mag. Der Ausdruck des Mädchens hat mich irritiert. Diese eigentümliche Verschlagenheit.*

An dieser Stelle ist eine starke Abwertung spürbar. Ich versuche, das zu klären, indem ich den phänomenalen Gehalt explizit anspreche:

Th: *Was sagt es Ihnen, dass Sie das Falsche, Verschlagene so stört?*

Kl: *Da ist dieses Unberechenbare – na ja –* die Klientin denkt länger nach, ich habe so den Eindruck, als würde sie was suchen – *das was ich dem Mädchen vorwerfe, bin ich ja selber auch. Ich verpack halt meine Unaufrichtigkeit in sympathisches und angepasstes Verhalten.*

Hier nun zeigt sich eine Spur eigener Anteile der Träumerin im Mädchen, und ich folge dieser Spur mit der Frage:

Th: *Hat dieses Mädchen vielleicht mehr mit Ihnen zu tun?*

Die Klientin wirkt wie in Gedanken versunken … dann antwortet sie:

Kl: *Schön langsam dämmert mir was. Ich war auch ungefähr so alt, als ich mich bei meiner Mutter verplappert habe. Wir hatten damals ein Kindermädchen, die Maria, und ich hab da so dahergeredet, dass sie schlecht wäre und schlimm. Plötzlich ist die Mama so bös geworden, was ich zu dem Zeitpunkt überhaupt nicht verstanden habe. Noch heute erinnere ich mich daran, wie ich bei der Teppichstange steh und wie die Maria fortgehen muss.* Die Klientin ist berührt, und ich kann ihre traurige Betroffenheit gut spüren. *Ich hab mich so fies und schuldig gefühlt. Erst später hab ich dann bewusst mitgekriegt, warum die Maria gehen musste. Mein Vater hat ihr nachgestellt. Der hat ja immer wieder mit den anderen Frauen herumgetan. Die Mutter hat mich auch später noch öfter ins Gasthaus geschickt, um nachzusehen, ob er wieder mit einer dort hockt.*

Th: *Wie hat denn der Vater damals auf Ihr Verplappern reagiert?*

Kl: *Das weiß ich gar nicht mehr wirklich. Die Mama ist ja nicht auf ihn, sondern auf diese Frauen nicht gerade zimperlich losgegangen.*

Es zeigt sich mir da eine Parallele: Die Mutter reagiert aggressiv auf die Bedrohung durch andere Frauen, die Tochter reagiert im primären Impuls aggressiv auf das vermeintlich falsche Mädchen. Ich stelle das allerdings zur Seite und greife das Schuldgefühl auf, indem ich frage:

Th: *Und wem gegenüber haben Sie sich schuldig gefühlt?*

Kl: *Ich glaub dem Kindermädchen gegenüber und wohl auch dem Vater, wie ich's überrissen hab, worum's da wirklich ging. Und ich hatte ihn ja auch irgendwie gern. Der konnte schon auch sehr lustig sein. Mir hat er allerdings meine Flausen mit Gewalt ausgetrieben. Es gibt da so einen alten Super 8-Film, wo ich so richtig herumflitze und voller Lust und Lebendigkeit bin.* Die Klientin sagt das mit einer spürbaren Sehnsucht nach dieser Zeit und wohl auch nach diesem Gefühl. *Die unbeschwerte Zeit* - fährt sie fort - *war dann zunehmend vorbei. Wie mich der angeschrien hat, wenn ich bei der Aufgabe was nicht gleich kapiert habe. Er hat mir nicht nur die Lust am Lernen genommen, sondern hat mir meine Faxen gründlich ausgetrieben.*

Die Dynamik ist bemerkenswert: Der Vater lebt das Lustvolle und Lebendige, er säuft und hurt - so die Ausdrücke der Mutter - ohne Rücksicht auf die Mutter, andererseits: Der Vater bedroht das Lustvolle und Lebendige der Klientin. „War da Lustvolles bedroht und bedrohlich?", frage ich mich innerlich und stelle der Träumerin die Frage:

Th: *Und die Faxen dieses Mädchens im Traum?*

Kl: *Ich seh nur das Bedrohliche, aber die, die hat ja gar keine Angst und macht den Sack unbedarft auf, was mich ja irgendwie fasziniert. Sie ist auch nicht entsetzt, als ich die Schlange blitzschnell fasse. Sie ist im Traum ja gar nicht mehr da.* Beachtenswert an dieser Stelle ist, dass das Lustvolle verschwindet, wenn die Kontrolle auftaucht. *Und ich bin nur mehr damit beschäftigt, die Schlange in Schach zu halten.* Die Kontrolle bekommt anscheinend überhand, und ich frage die Träumerin nach dem phänomenalen Gehalt des Verschwindens.

Th: *Dass das Mädchen da plötzlich im Traum weg ist: Was sagt Ihnen das?*

Kl: *Ich hab ja die Schlange jetzt im Griff, da ist kein Platz mehr für Leichtsinniges.*

Eine enorme Kraftanstrengung, Angst und Verzweiflung sind an dieser Stelle spürbar, deshalb frage ich wieder das Gefühl an.

Th: *Wie geht's Ihnen in dieser Situation?*

Kl: *Irgendwie bin ich kräftig beim Zupacken, ich kämpfe, andererseits bin ich fast panisch vor Angst. Was passiert, wenn mir die Kraft ausgeht? Ich muss diese gläsernen Giftzähne der Schlange zerstören, bevor die Schlange zubeißen kann. Im Grunde fühle ich mich auch wieder so bedroht und ausgeliefert. Ich kann nicht auslassen und fliehen, und gleichzeitig erscheint mir der Gedanke letztlich sinnlos, die Giftzähne durch einen Schlag des Schlangenkopfes auf die Kante zu zerstören.*

Die Verzweiflung der Klientin ist gut spürbar. Ich greife das auf, indem ich frage:

Th: *Was erscheint da sinnlos?*

Kl: *Ich hätte es eh nicht geschafft, und das Biest wär nur noch gefährlicher geworden.*

Th: *Gefährlicher wodurch?*

Kl: *Sie wäre sicher noch aggressiver geworden. Und obwohl da mein Mann etwas entfernt auftaucht …ich bekomm ja keinen Ton heraus, und es kommt wieder diese Machtlosigkeit. Und da ist diese panische Angst.*

Ich stelle das Traumbild mit ihrem Mann zur Seite und frage wieder das Gefühl an:

Th: *Was sagt Ihnen die Angst?*

Kl: *Wenn du auslässt, wirst du gebissen, und dann ist es aus.*
Th: *Was ist aus? Würden Sie sterben?*
Kl: *Ja.* Die Klientin kämpft mit den Tränen.
Th: *Das wäre sehr traurig.*
Die Klientin weint. Ich lasse dem Gefühl der Klientin mit einer längeren Pause genug Raum und konfrontiere sie dann mit ihrer Angst.
Th: *Was wär eigentlich so schlimm daran?*
Kl: *Da hab ich mich endlich auf den Weg gemacht, und dann wär alles umsonst gewesen. Der ganze Kampf und Krampf, alles umsonst.* Die Klientin weint erneut, allerdings ist auch Wut spürbar. *Vielleicht erinnert mich dieses Biest ja daran, dass ich nie wirklich lebe, vielleicht viel zu selten wirklich Meines gelebt habe. Eigentlich geht es der Schlange eh auch wie mir: Sie reißt zwar das Maul auf, aber ist ähnlich sprachlos wie ich. Erst als mir die Kräfte schwinden, bekommt sie ihre Chance.*
Das ist eine wichtige Stelle: Die Klientin bringt erstmals so was wie eine Identifikation mit der Schlange ins Spiel. Ich spiegle ihr diesen Aspekt:
Th: *Erst als mir die Kräfte schwinden, bekommt sie ihre Chance. Sie bringen gerade die Schlange mit Ihnen in Verbindung?*
Th: *Ja, ich kann auch ganz schön wütend werden. Wenn ich ausraste, dann spür ich schon eine unbändige Kraft und kann dann schon ordentlich austeilen. Ich kann dann zumindest in der Klasse ziemlich bissig werden.*
Die immense Kraft und ihre unbändige Vitalität sind an dieser Stelle gut spürbar. Die Wangen sind gerötet, und sie hat Flecken um den Hals.
Th: *Was würde denn passieren, wenn Sie dieser Kraft freien Lauf ließen?*
Kl: *Ich mag gar nicht an die Auswirkungen denken.*
Th: *Wer wäre denn von den Auswirkungen betroffen? Wen könnte Ihr Biss denn treffen?*
Kl (wie aus der Pistole geschossen): *Meinen Mann. Diese Sprachlosigkeit gibt's ja nicht nur im Traum. Ihn interessiert schon lange nicht mehr wirklich, wie es mir und uns gemeinsam geht. Er sucht sich seine lustvollen Freiräume und schaltet zu Hause auf Ö1. Manchmal hab ich das Gefühl, wir kontrollieren uns bereits gegenseitig, damit ja keiner lebendig wird. Lustvoll war's – wenn überhaupt – nur im Bett. Und da hab ich jetzt auch die Nase voll, wenn er mitten in der Nacht auftaucht und plötzlich will.*
Th: *Wird der Biss wirklich nur Ihren Mann treffen, oder wird es für sein und auch für Ihr Kontrollbedürfnis bedrohlich?*
Kl: *Ja genau. Es würde seine und meine sprachlose Kontrolliererei treffen. Ich müsste mich nicht mehr sorgen, mit wem und warum er sich in Lokalen rumtreibt* – hier zeigt sich eine Parallele zum Vater - *und er könnte seine Musik, die er noch im Auto hört und die mir auch gefällt, auch zu Hause einschalten.*
Th: *Was wär das für ein Gefühl?*
Kl: *Ich würd mich freier und lebendiger fühlen.*
Th: *Wäre das auch lustvoller?*
Kl: *Ja, natürlich.*
Th: *Verstehen Sie jetzt, worum es der Schlange gehen könnte?*
Kl: *Vielleicht will sie mir sagen, dass es keinen Zweck hat, gegen meine Gefühle anzukämpfen. Dass es da eine große Lust und Lebendigkeit in mir gibt, die leben will. Ich muss und ich will jetzt was in unserer Beziehung ändern. Im Moment spür ich direkt eine Lust, es zu riskieren. Ich geh das jetzt an.*

Resümee

Die Realisierung dessen, was da jetzt ansteht und wie es die Klientin angehen kann, soll hier nicht weiter verfolgt werden.

Werfen wir noch einmal einen Blick auf die bisher bearbeiteten Sequenzen, so lässt sich gut nachverfolgen, dass die Träumerin wegen der Unterdrückung ihrer Gefühle immer wieder in die Enge und das Ausgeliefertsein gerät. Das unbedarfte Mädchen in sich lehnt sie ab, weil ihr die Erfahrungen mit den primären Bezugspersonen suggerieren: Lustvollsein und Lebendigsein ist bedrohlich, weil es der Vater rücksichtslos und destruktiv auslebt und schlimm und unanständig, weil die Mutter darunter leidet. Die Klientin erlebt Impulse ihrer Lebendigkeit als rücksichtslos gegenüber ihrem Partner und als bedrohlich für ihre Ehe. Die Kontrolle der Gefühle schützt die Klientin vor der panischen Angst eines vermeintlichen Beziehungsverlusts. Die Angst, ihren Mann zu verlieren, hält sie in einer Beziehung, die ihr gerade die Lebenslust und letztlich ihre Lebendigkeit nimmt. Die Gefahr der Schlange erscheint der Klientin lebensgefährlich: Ein Kampf um Töten und Getötet werden entbrennt. Erst als die Klientin den Biss der Schlange zumindest gedanklich zulässt und eben nicht aus Angst die Gefühle zu kontrollieren versucht, kommt sie in die Kraft und bekommt sogar Lust, ihr Beziehungsproblem offensiv anzugehen. Es lässt sich unschwer erahnen, dass die Befreiung zum lustvollen und lebendigen Selbstsein mit der notwendigen Integration der Aggression nicht ohne Schmerzen und Verletzlichsein ähnlich dem Häuten der Schlange möglich ist. Aber der wachsende Mut, der durch das Hinschauen auf die Realität und die Konfrontation mit der Angst, sowie durch das Zulassen der Vitalität ein beherztes Interesse bei der Klientin erzeugt, motiviert auch mich sehr zum vertiefenden Weiterarbeiten.

Literatur

Kunert R (1998) Gewalt im Traum. Existenzanalyse 1, 15, 4-10
Längle A (2002) Die „Personale Existenzanalyse" (PEA) als therapeutisches Konzept. In: Längle A (Hg) Praxis der Personalen Existenzanalyse. Wien: Facultas, 9-37
Längle A (2003) Emotion und Existenz. In: Längle A (Hg) Emotion und Existenz. Wien: Facultas, 27-42
Längle A (2007) Das Bewegende spüren. Phänomenologie in der existenzanalytischen Praxis. Existenzanalyse 24, 2, 17-29
Solms M (2000) Traumdeutung und Neurowissenschaften. In: Starobinski J, Grubrich-Simitis I, Solms M (Hg) Hundert Jahre „Traumdeutung" von Sigmund Freud. Frankfurt am Main: Fischer

Anschrift des Verfassers:
Dr. Anton Nindl
Thumenegger Bezirk 7A/1
A-5020 Salzburg
anton.nindl@existenzanalyse.org

Vom menschlichen Geist zum „armen Ich“

Übertragungsanalyse als psychodynamische Phänomenologie

Wolfgang Schmidbauer

Während die klassische Phänomenologie von einem neutralen Beobachter in unserem Bewusstsein ausgeht, beschäftigt sich die Psychoanalyse mit beeinträchtigter Erlebnisverarbeitung. Triebwünsche und frühere Traumatisierungen gestalten das Bild, das wir uns von uns selbst und von anderen machen; die analytische Situation und die Analyse von Übertragung sowie Gegenübertragung versuchen, solche Trübungen und Verzerrungen zu erkennen und sie durch Deutungen zu korrigieren. Der in dieser Situation entstehende Wahrheitsbegriff ist interaktionell bestimmt: Was Analytiker und Analysand als gemeinsame Wahrheit über ihre Beziehung akzeptieren können, wird nicht mehr hinterfragt.

Schlüsselwörter: Phänomenologie, Psychoanalyse, Übertragung

From the human mind to the „Poor me“

Transfer analysis as psychodynamic phenomenology

Whereas classical phenomenology assumes a neutral observer in our consciousness, psychoanalysis is concerned with an impaired processing of experience. Driving wishes and prior traumata influence the picture that we perceive of ourselves and others; the analytical situation and the analysis of transfer and countertransfer strive to recognize any dimming and distortions and to correct them through interpretations. The concept of truth created in such a situation is determined by interaction: The truth about their relationship as agreed upon by the analyst and the analysed is not questioned any further.

Key word: phenomenology, psychoanalysis, transfer

Es gibt eine Anekdote über den Komponisten Joseph Haydn, die mir deshalb so gut gefällt, weil sie eine Art Urszene der menschlichen Selbstreflexion ironisch auf die Spitze bringt. Sie geht so: Ein Bauer kommt mit einem Auftrag zu dem berühmten Komponisten und soll in dessen Arbeitszimmer warten. Er wird ungeduldig, schreitet im Raum auf und ab, bleibt vor dem offenen Flügel stehen und probiert, was geschieht, wenn er eine Taste niederdrückt. In diesem Augenblick tritt der Komponist zu seinem Besucher und fragt überrascht: „Sie können Klavier spielen?“

„Jo, grod merk ich’s“ ist die Antwort des Landwirts.

Ähnlich glaube ich, dass jeder praktizierende Analytiker häufig Phänomenologie in dem Sinn betreibt, dass er Abstand zu allem sucht, was er an vorgefasster Meinung an die Einfälle seines Patienten herantragen könnte. Heinz Heimsoeth hat in seinem Schlusskapitel des klassischen, von ihm zusammen mit Wolfgang Windelband herausgegebenen Lehrbuchs der Philosophiegeschichte dieses phänomenologische Anliegen so formuliert: „An die Stelle der logisch-konstruktiven Bewältigung in Theorien hat hier grundsätzlich die Anschauung und die Empfänglichkeit des Auffassens zu treten, in einer durch keine Absicht auf ‚Erklärung’ oder Systematisierung vorfixierten Phänomenerschliessung.“ (Windelband, Heimsoeth 1957, 588).

Wenn ein Therapeut über die Qualitäten seiner Methoden nachdenkt, findet er Unterschiede sowohl zur Natur- wie zur Geisteswissenschaft. Ein ausschließlich an den Geisteswissenschaften orientiertes Verständnis der Psychoanalyse wird ihr ebensowenig gerecht wie eine naturwissenschaftliche Auffassung, wie sie Freud selbst bevorzugte. Freud stellte die psychoanalytische Weltanschauung als „Wissenschaft“ der Kunst, der Religion und etwas abgemildert auch der Philosophie als „Illusionen“ gegenüber. Freud bezog sich hier auf die systematische Philosophie, die „an der Illusion festhält, ein lückenloses und zusammenhängendes Weltbild liefern zu können“, was freilich gerade für die phänomenologischen Bemühungen nicht gilt. (Freud 1933, 175). Um seine Meinung zu illustrieren, zitiert Freud Heinrich Heines Verse über den deutschen Philosophen:

„Mit seinen Nachtmützen und Schlafrockfetzen
Stopft er die Lücken des Weltenbaus.“

Für mich ist auch Freud ein Poet, der seelisches Erleben in Modelle fasst. Ich kann seine Anregungen am besten verarbeiten, indem ich sie als einen Weg zu der inneren Freiheit nehme, sozusagen für jeden Patienten die für ihn passende Form der Psychoanalyse neu zu erfinden, diszipliniert freilich durch

den Dialog mit dem Kranken, durch seine Rückmeldungen, durch die Aufgabe, dafür zu sorgen, dass es ihm besser geht und er sein Leben besser bewältigt, und schließlich auch durch eine ständige Intervision des Therapeuten selbst in einem Kreis von Kollegen.

In der Poesie geht es darum, Sprachbilder zu finden, die mehr sagen, als das durch einen logischen Diskurs möglich ist.

Um einen Eindruck von Freuds Poesie zu vermitteln, zitierte ich hier aus seiner Vorlesung über „Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit“:

„Ein Sprichwort warnt davor, gleichzeitig zwei Herren zu dienen. Das arme Ich hat es noch schwerer, es dient drei gestrengen Herren, ist bemüht, deren Ansprüche und Forderungen in Einklang miteinander zu bringen. Diese Ansprüche gehen immer auseinander, scheinen oft unvereinbar zu sein; kein Wunder, wenn das Ich so oft an seiner Aufgabe scheitert. Die drei Zwingherrn sind die Außenwelt, das Über-Ich und das Es. Wenn man die Anstrengungen des Ichs verfolgt, ihnen gleichzeitig gerecht zu werden, besser gesagt: ihnen gleichzeitig zu gehorchen, kann man nicht bereuen, dieses Ich personifiziert, es als ein besonderes Wesen hingestellt zu haben.“ (Freud 1933, 84)

Man hat Freuds Sprache Verdinglichung vorgeworfen, aber dieser Vorwurf erscheint mir unsinnig, wenn wir seine Beschreibungen als poetischen Versuch ansehen, Werkzeuge für einen Dialog über Affekte, über den Widerspruch zwischen Trieb und Gesellschaft zu finden. Freud reagiert auf den Zusammenprall zwischen den Erkenntnissen Darwins, welche das philosophische Denken mehr verändern mussten als alle Ereignisse zuvor, und den Anforderungen des traditionellen, kulturell geprägten, von geistigen Traditionen bestimmten Menschenbildes. Und er reagiert auf die Anforderungen des Dialogs mit seelisch belasteten Personen, die begriffliche Instrumente brauchen, um ihre eigenen Ängste und Symptome besser zu verstehen – Ängste und Symptome, die immer dann auftreten, wenn das Ich von einem seiner drei Herren zu sehr bedrängt wird und seine Aufgaben nicht mehr erfüllen kann.

In der Medizin geht es um Erreger, um veränderte Zellen, mit denen Krankheitszeichen verknüpft werden. Aber je mehr wir über seelische Störungen wissen, desto weniger können wird damit rechnen, ihre Ursachen nach diesem Modell zu beseitigen. Sie scheinen mit Lernprozessen verknüpft, sind in der Lebensgeschichte verwurzelt und können ohne einen Beitrag eigener Aktivität des Kranken nicht überwunden werden, während doch in Chirurgie oder Pharmakotherapie der Patient passiv bleibt.

In der philosophischen Phänomenologie hingegen fehlt die Dimensionen der Tat, der Innovation im Rahmen einer jeweils spezifischen emotionalen Beziehung. Historiker und Hermeneuten arbeiten mit Texten oder Bildern von oder über Abwesende, nicht mit lebendigen Menschen, die sie aufsuchen, weil sie von einem Leidenszustand befreit werden wollen.

Nehmen wir an, eine Patientin gerät durch eine Schwangerschaft in eine schwere Selbstwertkrise mit Zukunftsängsten und depressiver Verzweifelung. Ihr Analytiker verbindet diese Zustände mit Überich-Einstellungen und durch projizierte Aggression kontaminierten Mutter-Introjekten, welche ihr die Entwicklung ihrer Weiblichkeit erschweren.

Sie geht so erleichtert fort, als hätte ihr der Therapeut tatsächlich ein Mittel gegen ihr strenges Überich gegeben, obwohl er doch nichts anderes tat, als ihre Ängste in einen semantischen Rahmen zu bringen, sie in einem für sie neuartigen, überzeugenden Bild zu spiegeln und dadurch die Fähigkeiten ihres Ich zu stärken, mit den andrängenden Gefahren umzugehen, sich deren Bewältigung zuzutrauen.

Eine erste Ergänzung: Nicht jede inhaltlich gleiche Aussage wäre für die Kranke ebenso nützlich. Weil die Analysandin bereits ein erprobtes Vertrauen zu ihrem Analytiker hat, ist seine Deutung hilfreich. Die gleiche Deutung im Rahmen einer anderen Beziehung bleibt unwirksam.

Das Grundprinzip dieser Situation unterscheidet sich so wesentlich von der Gabe eines Medikaments oder einem chirurgischen Eingriff, ist jedoch der Wirkung eines Kunstwerks oder auch einer lebensphilosophischen Belehrung so verwandt, dass die von Freud vollzogene Einordnung der Psychoanalyse unter den Wissenschaften verwunderlich erscheint.

Im Dezember 1904 hielt Freud vor dem Ärztekollegium in Wien einen Vortrag über Psychotherapie, den er ein Jahr später im ersten Band seiner „Sammlungen“ veröffentlichte. Er bemühte sich darin, die Meinung zu entkräften, Psychoanalyse sei eine Form der Suggestion, und illustrierte seine Ansicht durch einen Vergleich, als dessen Autor er Leonardo da Vinci benannte.

„In Wahrheit besteht zwischen der suggestiven Technik und der analytischen der größtmögliche Gegensatz, jener Gegensatz, den der große Leonardo da Vinci für die Künste in die Formeln ‚per via di porre’ und ‚per via di levare’ gefaßt hat. Die Malerei, sagt Leonardo, arbeitet ‚per via di porre’, sie setzt nämlich Farbenhäufchen hin, wo sie früher nicht waren, auf die nichtfarbige Leinwand; die Skulptur dagegen geht ‚per via di levare’ vor, sie nimmt nämlich vom Stein so viel weg, als die Oberfläche der in ihm enthaltenen Statue noch bedeckt. Ganz ähnlich sucht die Suggestivtechnik ‚per via di porre’ zu wirken, sie kümmert sich nicht um Herkunft, Kraft und Bedeutung der Krankheitssymptome, sondern legt etwas auf, wovon sie erwartet, die pathogene Idee an der Äußerung zu hindern. Die analytische Therapie hingegen will nicht auflegen, nichts Neues einführen, sondern wegnehmen, herausschaffen, und zu diesem Zweck bekümmert sie sich um die Genese der krankhaften Symptome und den psychischen Zusammenhang der pathogenen Idee, deren Wegschaffung ihr Ziel ist.“ (Freud 1905, 112)

Diese Gegenüberstellung mutet merkwürdig an[1]. Zunächst einmal ist es schwer vorstellbar, dass ein kundiger Mann wie Leonardo alle Bildhauerei mit dem Zusatz „per via di levare“ charakterisiert haben soll. Denn es gibt viele Bildhauer, und Leonardo gehörte zu ihnen, die ebenfalls per via di porre arbeiten, das heißt aus Ton- oder Wachsklumpen ein Modell fertigen, das dann in Bronze gegossen oder von Gehilfen in Marmor übertragen wird.

In der Tat lässt sich der von Freud dem Leonardo in den Mund gelegte „größtmögliche Gegensatz der Künste“ in

[1] Ich habe sie ausführlich untersucht in Schmidbauer 1999.

Leonardos Werken *nicht* als Gegensatz von porre und levare, Wegnehmen und Hinzufügen auffinden. Leonardo konstelliert einen Gegensatz zwischen Malerei und Bildhauerei, aber er erklärt die Malerei zur überlegenen Kunst, die Schatten und Licht, Farben und Perspektive kennt, während der grobe Bildhauer nur eine einzige Wirkung erzielen kann und – so setzt Leonardo ironisch hinzu – sich dazu plagen muss wie ein Taglöhner, von Schweiß und Marmorstaub bedeckt.

Anderseits ist uns der Gegensatz von porre und levare aus der Literatur der Renaissance vertraut, und zwar durchaus in der von Freud gewählten Akzentuierung, wonach die wahre, zu den Wurzeln der menschlichen Existenz vordringende Kunst die Bildhauerei per forza di levare ist, während die plastische und malerische Kunst per via di porre sich der Skulptur immer nur vergeblich äffend annähern kann. Diese Meinung vertritt aber gerade nicht Leonardo da Vinci, sondern sein großer Gegenspieler Michelangelo in ausdrücklicher Polemik *gegen* Leonardo.

Freud hat also die in seinem Gedächtnis gespeicherte Erinnerung an Michelangelos These in mehrfacher Hinsicht bearbeitet, als er aus ihr seinen Vergleich über den Gegensatz der Psychoanalyse zur Suggestion formte. Er setzte an die Stelle Michelangelos den „großen Leonardo“, und an die Stelle der „forza di levare“, der Kraft des Wegnehmens, das sanfte „per via di levare“, den Weg des Wegnehmens.

Freuds Fehlleistung spricht dafür, dass er keineswegs so überzeugt ist von der Radikalität des Unterschieds zwischen suggestiver und analytischer Einflussnahme, wie er es sich selbst und seinen Hörern erklären möchte. Das Gleichnis soll dazu beitragen, die Berührungspunkte voneinander zu entfernen, während die Fehlleistung nahelegt, dass diese Anstrengung von einer Gegenkraft beeinträchtigt ist.

Freuds Kunstbegriff ist stark von Lessing geprägt. Dieser sagte, die Kunst solle dem Vergnügen, die Wissenschaft der Wahrheit dienen, was die bürgerliche Zweiteilung von Freizeit und Arbeit spiegelt. Heute finden wir den strikten Gegensatz von Kunst und Wissenschaft nicht mehr angemessen. Wir leiden darunter, dass die Wissenschaft nicht die Realität erleuchtet, sondern vielmehr in den Dienst dunkler wirtschaftlicher Interessen tritt, deren Folgen uns in Form von realen oder drohenden Umweltkatastrophen treffen. Wir vermissen schmerzlich, dass die Kunst keine Prioritäten mehr setzt, wie sie uns in alten Städten wie Venedig begeistern, deren Gesamtraum nach ästhetischen Gesichtspunkten gestaltet ist.

Freuds Gegensatz zwischen Suggestion und Analyse ist also ein ähnliches Produkt dialektischer Denkformen wie der zwischen Lust- und Realitätsprinzip und der zwischen Illusion und Wissenschaft. Auch in einer analytischen Therapie steckt, wie in jeder Psychotherapie, in der sich zwei Menschen begegnen, sehr viel Suggestion. Die Träume der Patienten eines Jungianers neigen sich beispielsweise bald dem Archetypischen zu, die der Patienten des Freudianers dem Ödipalen, die der Patienten einer Kleinianerin den Objektbeziehungen.

Deutungen helfen uns, etwas besser zu verstehen. Befremdliches löst im entspannten Bereich von Lektüre oder Theaterbesuch eine eher angenehm erlebte Spannung aus. In diesem entlasteten Feld führt bereits die Belehrung über historische Hintergründe, unterliegende Naturgesetze oder Analogien aus anderen Wissensgebieten zu dem angenehmen Empfinden, „Jetzt verstehe ich!“

Es gibt aber in der Psychotherapie Felder, in denen dieser Wunsch, zu verstehen, mit großer Spannung vorgetragen wird, in denen seine Erfüllung buchstäblich lebenswichtig sein kann. Die Patientin, die erkennt, dass sie immer dann an Migräne erkrankt, wenn sie es wider ihren Willen allen Kolleginnen recht machen möchte, der Angestellte mit dem blutenden Magengeschwür, der jede Auseinandersetzung mit seinem Vorgesetzten meidet, können durch eine Deutung einen Weg finden, der sie von ihren Symptomen befreit, weil er das bisher Unverständliche in das Signal einer nun begreiflichen psychosomatischen Überforderung umwandelt, an deren Bedingungen sich durchaus etwas ändern lässt.

Nach einer griechischen Anekdote biss Alkibiades, als er in einem Ringkampf zu unterliegen drohte, seinen Gegner so kräftig, dass dieser losließ und schrie: „Du kämpfst wie ein Weib!“

„Nein, wie ein Löwe“, entgegnete Alkibiades.

Seine Antwort belegt eine elementare Form von Deutung. Durch einen zweiten Begriff, der zu einem ersten in ein Spannungsverhältnis tritt, wird eine Situation neu bewertet.

Der Löwe ist ein königliches Tier. Ihm darf niemand unterstellen, dass er aus Not zu unfairen Mitteln greift. Zu beißen, ist seine Natur, ein Ausdruck seiner unbezwinglichen Macht. Indem sich Alkibiades mit dem Löwen vergleicht, macht er aus seinem Notbehelf eine Stärke und besiegt den Gegner durch eine neue Form oraler Aggression – Schlagfertigkeit mit Worten – ein zweites Mal. Die von ihm gegebene Deutung seiner Tat setzt diese mit anderen Mitteln fort. Wir erkennen in diesem Handeln wie in seiner Deutung etwas Drittes: schrankenlosen Ehrgeiz, heftige Angst, nicht zu siegen, Wahllosigkeit der Mittel, wenn er in Bedrängnis ist, Schlagfertigkeit und Kampfgeist. Wenn wir so argumentieren, haben wir Alkibiades’ Deutung, wie ein Löwe, nicht wie ein Weib zu beißen, noch einmal gedeutet.

Deutungen hängen also mit einem Widerspruch zusammen. Alkibiades widerspricht durch seine Deutung seinem Gegner. Er würde wohl auch unsere Deutung seiner Rücksichtslosigkeit und seines Ehrgeizes ablehnen: Was da aus seiner unschuldigen Bemerkung gemacht wird!

Deutungen spielen sich an Grenzen zwischen semantischen Feldern ab. Sie versuchen, zu erfassen, was sich in einem anderen Feld bewegt, aber ohne den Deutungskunstgriff nicht genügend gut eingeordnet werden kann. Alkibiades kann nicht einordnen, dass er ein Weib sein soll, denn er bewegt sich in einem sozialen Feld, wo Weiber verächtlicher sind als Männer, wenn es um Kampf geht. In diesem Feld ist Aggression den Männern vorbehalten. Frauen werden geschmäht, wenn sie sich mit den Mitteln der an Kraft unterlegenen durchsetzen.

Aus diesen Gründen ist es auch unmöglich, bei zwei konkurrierenden Deutungen – beißt Alkibiades wie ein Weib oder wie ein Löwe? – zu entscheiden, welche nun „wirklich“ gilt.

Jede der beiden Deutungen drückt Interessen aus, die ihrerseits durch Deutungen erkennbar gemacht werden müssen; immer hat auch der Deutende Interessen, die er möglicherweise als objektiv tarnen will: der Vergleich – Weib/Löwe – mit dem die Gegner des Ringkampfes einander ihr Verhalten deuten, enthält den Versuch, durch die Verknüpfung mit einem Bild ein Verhalten sinnlich zu qualifizieren und Realitäten der Außenwelt zuzuordnen.

Alkibiades bricht aus dem semantischen Kontext der Ringkampfregeln aus. Dadurch entsteht eine ungeordnete Situation; da kein Kampfgericht vorhanden ist, das den Regelverstoß ahndet, müssen die Kontrahenten selbst versuchen, seine Tat einzuordnen. Dabei wird erkennbar, dass der semantische Kontext feldabhängig ist: Im Wahrnehmungsfeld des Gegners wirken andere Kräfte als im Wahrnehmungsfeld von Alkibiades. Diese Merkmale lassen sich sehr häufig nachweisen, wenn gedeutet wird.

Die Übertragung muss gedeutet werden, weil sich durch den zweizeitigen Ansatz der menschlichen Sexualentwicklung wichtige Teile des kindlichen Erlebens in einem später unbewusst gewordenen semantischen Feld entfaltet haben und dem Erwachsenen ohne Deutungsarbeit nicht mehr zugänglich sind.

Der Psychoanalytiker vermittelt zwischen diesen semantischen Feldern, er macht dem Erwachsenen begreiflich, was er als Kind erlebt hat und wie dieses Erleben mit den Ängsten, Depressionen, Symptomen seines gegenwärtigen Lebens zusammenhängt. Diese Deutung beruhigt, sie drückt Zuwendung und Interesse aus, sie pflegt eine intensive emotionale und intellektuelle Beziehung, ohne diese durch voreilige Triebbefriedigung zu überhitzen. Sie ermöglicht neue Orientierungen, bereitet Handlungsalternativen vor. Alle diese Einflüsse zusammen führen zu den therapeutischen Wirkungen von Deutungen, die allerdings nicht aus dem umfassenden semantischen Feld einer gemeinsamen Arbeit und einer überwiegend positiven Gefühlsbeziehung herausgerissen werden können.

Freuds Rückgriff auf den Mythos ist kein Zufall. Der Mythos ist eine Erzählung, die zunächst dazu dient, etwas zu erklären – einen Ortsnamen, einen Brauch, eine Abstammung. In dieser Erklärung drückt sich sehr häufig auch eine Freude an der poetischen Fassung existentieller Grundprobleme aus. Um diese Darstellung der menschlichen Existenz ging es auch den praktisch-klinischen Richtungen der Psychologie. Von einem Arzt begründet und von Ärzten einerseits, Geisteswissenschaftlern anderseits viel gründlicher aufgenommen als von der akademischen Psychologie, hing und hängt dieser psychologischen Richtung die mangelnde Klarheit über den eigenen wissenschaftlichen Standort nach.

Einerseits zwingt die Begegnung mit unsicheren, leidenden, in ihrem Lebenswillen verletzten Menschen den Helfer zu einem hohen Maß an Festigkeit und Sicherheit, die er immer aus dem größten Prestige nimmt, das ihm seine Zeit zur Verfügung stellt. Das war seit 1900 bis heute die exakte Naturwissenschaft, die den Ärzten ein sicheres Fundament auf Physik und Chemie, Anatomie und Pathophysiologie versprach.

Diese Methode glaubte Freud noch anzuwenden, als er sich längst in einer genialen Regressionsbewegung im Bereich des Mythos bewegte. Warum sollte er auch anders denken? Er zeichnete Beobachtungen auf, und wertete sie aus. Wenn ihm sein Sprachverständnis das Mikroskop, seine Notizen die Fotografie, seine Deutung die mathematische Auswertung oder die anatomische Darstellung ersetzten, lag es für ihn gewiss nicht daran, dass er weniger ernsthaft um die Erkenntnis seiner Träume bemüht war als um die Darstellung der Organe des Aals, welchen er in seiner medizinischen Dissertation untersucht hatte.

Aber ohne die Möglichkeit, eine kausale Struktur unter den beobachteten Erlebnissen festzuhalten, wurde bald klar, dass es nicht eine einzige richtige Deutung gab, sondern eine viel größere Anzahl, eine potentiell unendlich große Deutungsmenge.

So berührt die psychoanalytische Wahrheitsfindung die künstlerischen Lösungsmöglichkeiten: Angesichts einer strukturell umgrenzten Aufgabe – zum Beispiel eine Madonna mit dem Jesusknaben zu malen – gibt es doch eine unerschöpfliche Menge von Lösungen, wie dieses Bild gestaltet werden soll. Immer werden eine Frau und ein Kind darauf zu sehen sein, doch wie sie sich zueinander verhalten, was sie durch ihre Kleidung, ihre Körperhaltung und Mimik ausdrücken, das lässt unendlich viele Möglichkeiten der Gestaltung zu, und jede dieser Gestaltungen kann noch einmal von unterschiedlicher Qualität sein.

So erscheint es mir plausibel, davon auszugehen, dass ein Traum oder ein Symptom tatsächlich auf einer endlichen Menge von Bedingungen beruhen, während die Zahl der möglichen Deutungen dieses Traumes oder dieses Symptoms unendlich ist.

Diese verwickelte Situation hängt damit zusammen, dass das Gedeutete eines ist – ein Mensch, ein Ausschnitt aus der Lebensgeschichte dieses Menschen, eine bestimmte biographische Entscheidung, ein Traum, ein Symptom – während die Deuter potentiell unendlich viele sind; einer nach dem anderen kann die gedeutete Szene aufgreifen und eine bisher noch nicht entdeckte Bedeutung entdecken.

Ein Fallbeispiel

Ich will jetzt mit einem Beispiel aus der Praxis schließen.

Während der Vorbereitung auf diesen Vortrag fiel mir während einer Analysestunde ein, wie nützlich der Ansatz ist, den ich – erinnern Sie sich an den Scherz über den klavierspielenden Bauern – inzwischen als phänomenologisch erkenne. Es geht darin um die Suche nach einer persönlichen, existentiellen Wahrheit, die erst einmal nach allen Richtungen offen bleibt und geeignet ist, in keiner Theorie vorgegebene Erlebnis- und Erzählstrukturen zu erfassen. Ich, Es und Über-Ich bleiben blass und abstrakt, wenn es darum geht, konkrete Schicksale zu verstehen und sich beispielsweise mit der Weitergabe von Traumatisierungen an die nächste Generation zu beschäftigen.

Diese Analysandin, die ich künftig Nina nennen werde, ist wegen einer Depression zu mir gekommen. Sie träumt häufig von Reisen mit sehr viel Gepäck. Sie weiß, dass sie für dieses Gepäck, das sie alleine nicht fortschaffen kann, verantwortlich ist, aber sie weiß nicht, was die Koffer und Kisten enthal-

ten. Sie erlebt sich verängstigt, etwas davon zurückzulassen, und leidet unter der Abhängigkeit von unzuverlässigen und unbefriedigenden Transportmöglichkeiten.

In dem jüngsten Traum, der Anlass zur Untersuchung dieser Traumserie gibt, wurde sie von einem Hotel, wo sie zuerst mit großer Mühe und vielen Ängsten ihr Gepäck in die Halle hatte schaffen können, von einem Taxifahrer abgeholt, der versprach, sie zum Bahnhof zu bringen. Er fuhr aber mit ihr auf immer schlechter werdenden Wegen mitten in eine unbewohnte Landschaft und ließ sie dann an einem Flussufer aussteigen, forderte hundert Mark von ihr und sagte, es werde demnächst ein Boot kommen und sie weiter zu ihrem Ziel bringen. Sie erwacht mit einem Gefühl hilfloser Wut und heftiger Angst, dass sie diese Aufgabe niemals bewältigen könne.

In einer früheren Sitzung hatte Nina erst von einem erhöhten Augendruck berichtet, der ihr Sorge mache; daran schloss sich die Erzählung der Traumserie und des jüngsten Beispiels. Die nächste Stunde begann sie mit dem Gefühl, der Analytiker habe sie mit dem Traum allein gelassen und ihr nicht gesagt, was sie damit anfangen solle und was er bedeute. Auf den Hinweis, dass dieses Gefühl den Trauminhalt spiegle, reagiert sie mit einem Lächeln und sagt:

„Dann wären ja der Taxifahrer Sie. Sie sind ja auch schon älter, daher die hundert Mark, Sie nehmen einfach Ihr Geld und lassen mich mitten in der Pampa stehen!“

Zu dem Gepäck fällt ihr ein, dass sie viel aus ihrer Vergangenheit mitschleppt, es könnten die alten Pullover sein, die ihre Mutter immer strickte. Sie habe sich, angeregt durch die Analyse, in letzter Zeit mit der Vergangenheit ihrer Mutter beschäftigt und zum ersten Mal genauer nachgefragt. Sie habe gewusst, dass ihre Mutter aus Ostpreußen geflohen sei. Sie habe sich das so vorgestellt, dass die Familie damals all ihr Hab und Gut auf einen großen Wagen geladen habe. Dann seien Pferde eingespannt worden. So ging der Zug nach Westen, in einem Treck zusammen mit anderen Flüchtlingen.

Seit dem letzten Gespräch wisse sie, dass alles viel erbärmlicher gewesen sei. Ihre Großeltern besaßen kein einziges Pferd, nur Kühe. Sie luden alles, was sie mitnehmen konnten, auf ein Handwägelchen zogen es tagelang zur nächsten Bahnstation. Von dort reisten sie in einem offenen Viehwagen nach Westen. Die Mutter der Patientin war damals fünfzehn Jahre alt.

So kamen wir darauf, dass die existentielle Not, welche die von der Patientin in ihren Träumen erlebte Sorge für schweres, als drückende, sinnlose Verpflichtung erlebtes Gepäck ausdrückt, mit dem Flüchtlings- und Hungerschicksal der Eltern zusammenhing.

Ninas Vater musste mit 17 Jahren als Soldat an die Front. Er war in der Kriegsgefangenschaft fast verhungert und wie die Mutter aus Ostpreußen vertrieben. Nina ist das einzige Kind. Die Familie lebte, seit sie sich erinnert, in einer Reihenhaussiedlung. Die Mutter fürchtete das Urteil der Nachbarn und arbeitete ständig im Haushalt oder strickte für Nina aus kratziger Wolle Pullover, Mützen, Hosen, ganze Kleider.

Nina hasste diese handgemachten Sachen und beneidete ihre Mitschülerinnen, die Bleyle-Kostüme trugen. Sie fand das Essen nicht gut, das die Mutter zubereitete. Der Vater reagierte dann mit Wutanfällen. Er kämpfte mit Schlägen gegen Ninas Trotz. „Einmal nahm er mir den Teller weg, den würde er jetzt einem anderen Kind geben, das dankbar sei, etwas zu essen zu bekommen!“ Nina verstand diese Anfälle besser, als sie sich klar machte, wie tief sein Hungertrauma den Vater geprägt hatte.

Nina wirkt locker, zugewandt, feinfühlig, offen für einen Dialog; sie ist bald heiter, bald ernst, je nachdem, welche Richtung das Gespräch einschlägt, immer aber eifrig bemüht, die Zuneigung und die Aufmerksamkeit ihres Gegenübers zu gewinnen. So lange sie sich mit mir über ihre Arbeit, einen Brief der Krankenkasse, eine Urlaubsreise unterhält, ist sie durchwegs fähig und oft auch selbst aktiv, das Geschehen mit Distanz und Humor zu prüfen.

Sobald sie ihre Eltern oder ihren Ehemann erwähnt, wird sie ernst, freudlos, eine gekränkte Wut schwingt in ihrer Erzählung mit. Sie scheint keine Möglichkeit zu sehen, ihren eigenen Standpunkt zu verändern, sich in ihre Eltern einzufühlen, sich von diesen zu distanzieren, ihre Motive zu beurteilen. Es scheint ihr ausschließlich darum zu gehen, den Gesprächspartner zu bewegen, ihre Sicht zu übernehmen. Die Zuschreibungen von böse und unschuldig, von Täter und Opfer sind definitiv.

Ob Nina Vieldeutigkeiten tolerieren und ihren Humor entfalten kann, hängt nach diesen Beobachtungen davon ab, ob sie sich geistig in einem von Traumatisierungen bestimmten Raum bewegt oder nicht. Aus Einzelheiten, welche in den Berichten über die traumatischen Räume (wie ich sie der Einfachheit halber nennen will) auftreten, wird ein Gemisch aus Wut und Angst deutlich. Nina entwertet die Eltern und ihre Gaben. Sie erlebt die Eltern als Unterdrücker, vielleicht parallel zu ihrem eigenen Mangel an Bereitschaft, die Werte der Eltern zu respektieren.

Ihre Perspektive ist eingeengt. Gute Eltern kleiden ihre Töchter in Bleyle-Kostüme; schlechte stricken kratzige Pullover. Es gibt kein größeres Übel als dieses Schlechte, obwohl ein distanzierterer Blick der Mutter zubilligen würde, dass sie sich bemüht, ihrer Tochter etwas zu geben, was im Prinzip einem Kind auch Freude machen könnte, es in dem vorliegenden Fall aber definitiv nicht tut.

Ninas Verbissenheit entspricht der Phantasie, dass es eine böse Realität gibt, aus der nur zu entrinnen vermag, wer eisern durchhält und jeden Genuss, jede Augenblicksfreude diesem Prinzip opfert. Sie ist, wie viele Menschen mit einer Störung des Selbstgefühls, sozusagen aus dem Paradies der triebhaften Unschuld vertrieben und auf einem Flüchtlingstreck zur Perfektion. Wer aus dem Wollpullover eine Hölle macht, für den ist das Bleyle-Kostüm der Himmel. So hat sich die Patientin inhaltlich von den Werten der Eltern distanziert, trägt aber in ihrer Erlebnisstruktur den Flüchtlingstreck in sich. Jede Nachlässigkeit, jede Bequemlichkeit, jeder Wunsch, Rast zu machen, in der eigenen Wachsamkeit und Leistungsbereitschaft nachzulassen ist gefährlich. Sie darf es sich bei den Eltern so wenig bequem machen wie jetzt bei ihrem Ehemann oder bei ihrem Analytiker. Sie muss immer arbeiten und kritisiert mich, wenn ich ihr nicht genügend Aufträge gebe.

Wir vermuten zu Recht, dass die Humorlosigkeit, mit der Nina den bestrickenden Qualitäten der Mutter begegnet, in einer Humorlosigkeit der Mutter wurzelt, welche die Sehnsucht

nach dem Bleyle-Kostüm nicht als unausweichliche Komik des Schicksals, sondern als Entwertung ihrer Maschenzauberei sah und entsprechend gekränkt und vorwurfsvoll reagierte. Nina wurde, weil sie auf Bleyle hin gegen die Mutter-Maschen trotzte, zum bösen Kind; die Mutter, indem sie das Nina antat und das „undankbare“ Kind beim Vater verpetzte, der ebenfalls keinen Humor entwickelte, wurde für Nina zur bösen Mutter, die Beziehung entgleiste, jeder projizierte eigene Wut, eigene Enttäuschung auf das Gegenüber.

Traumatisierte schämen sich oft, dass es ihnen nicht gelungen ist, ihre Verletzungen zu vermeiden. Das galt in kaum einer Situation mehr als in Deutschland nach dem verlorenen zweiten Weltkrieg. Angesichts der Untaten ihrer mit großer Zustimmung gewählten Regierung war es für die Kriegsgefangenen, die Vertriebenen und ihre Angehörigen nicht leicht, sich ihre seelischen Verletzungen, ihren Kummer und ihre Trauer einzugestehen[2]. Den meisten blieb nichts anderes, als ihre Erlebnisse als „schlechte Zeit“ zusammenzufassen. Sie hatten in Hunger und Lebensgefahr, im Mangel an materiellen Dingen, mehr aber noch an innerem Raum, an emotionaler Freiheit, Selbstbewusstsein und Zuversicht still beschlossen, nach vorne zu blicken und sich gegen alles zu wehren, was ein enges Raster durchbrach. Die „schlechte Zeit“ war vorbei und nicht vorbei. Sie blieb anwesend in der Gestalt von Absicherungen gegen ihre Rückkehr, die nie umfassend und sicher genug sein konnten, in einer Art vorwurfsvoller Dankbarkeitserzwingung gegen jene, die nicht unter ihr gelitten hatten.

Die im Nachkriegsdeutschland grassierende Unfähigkeit, den Kreis der Einfühlung über das einzig gequälte eigene Ich hinaus in die Leiden anderer zu erweitern, verwandelten diesen Dankbarkeitszwang für viele Kinder der Soldaten und Flüchtlinge in ein Instrument seelischer Verletzung. Die Kinder der Traumatisierten wurden zwangsverpflichtet, nicht nur brav zu sein, sondern auch glücklich über ihre Möglichkeit, sich durch ihr Bravsein jenes Leben in Wärme, Frieden und Sicherheit erwerben zu können, das die Eltern ihr Bravsein gegenüber ihrer Regierung doch gerade gekostet hatte.

Es störte die Eltern nicht im Geringsten, ihren Kindern übel mitzuspielen, sie sadistisch zu behandeln, sie in voller Absicht zu kränken, denn die Kinder konnten gar nicht so dankbar und so glücklich sein, dass es das Unglück und die Enttäuschung der Eltern ausgeglichen hätte. Die Kinder sollten spüren, wie sich eine schlechte Zeit anfühlt. Dann wären sie auch eher bereit, ihre Schuldigkeit an Dankbarkeit und Bestätigung der Eltern zu leisten.

Ninas Eltern waren zu keinerlei Humor fähig, als ihre Tochter im Schulalter, mit dem freien Blick des Kindes und einem an sich gesunden Maß an Rebellion die enge, kratzige Welt der Mutter kritisierte. Nina war einfach nicht zufrieden, wenn die ängstliche Mama Forderungen stellte und sie nicht anders zu begründen wusste, als durch die Formel: „Was werden die Nachbarn sagen!“ Die Eltern erwarteten eine stete Dankbarkeit, eine Zusicherung, es gut zu machen. Sie waren nicht nur nicht bereit, sich mit ihrer Unsicherheit, Angst und Verstörung auseinanderzusetzen, sondern sie bestraften auch den Boten für seine Botschaft.

Das Kind wollte den Eltern erklären, dass die Zeit der Flucht und des Schreckens vorbei sei, dass es möglich sei, dem Leben wieder wohnliche Seiten abzugewinnen. Und die Eltern bestraften das Kind, weil es weniger Ängste kannte und mehr Ansprüche stellte und nicht glücklich war, etwas anzuziehen und zu essen zu haben, sondern auch wollte, dass es schön aussah und gut schmeckte.

Das Gespenstische an solchen Entwicklungen zeigt Ninas Traum von dem gefährdeten Gepäck. Sie träumt immer noch und ohne zu wissen warum, was ihre Eltern auf der Flucht tatsächlich erlebt haben. Ninas Depression brach aus, als sie geheiratet hatte und endlich wohlversorgt und abgesichert an der Seite eines zuverlässigen Partners leben hätte können.

Früher habe ich gedacht, es sei eine Art Anfängerkniff oder ein persönliches Hobby, in der Behandlung narzisstischer Störungen nach einer gemeinsamen humorvollen Position zu suchen. Darüber liest man in Lehrbüchern nichts, die sind schließlich immer mit vollem Ernst bei der Sache und geben selten zu, was Heine den Philosphen allgemein unterstellt. Man findet vielleicht etwas über Humor im Kontakt mit Kolleginnen und Kollegen, die noch nach vielen Jahren unverbissen ihre Arbeit tun können, und denkt: Aha, Humor schützt vor Burnout, wenigstens das!

Ermutigt durch das Ansinnen der Organisatoren, als Psychoanalytiker über Phänomenologie zu sprechen, bin ich zu der Überzeugung gekommen, dass ich die Suche nach dem Humor in Kränkungs- und Angstsituationen zu einer ernsthaften, sozusagen philosophischen Aufgabe machen darf. In der „Wahrheit“ des Humors schwingt mit, dass es in der Sonne immer so heiß ist, dass wir uns den Schatten wünschen, und im Schatten stets so frostig, dass wir unbedingt in die Sonne wollen. Im Himmel herrscht langweilige Freude, in der Hölle amüsante Qual. Kurzum: Ob Handgestrick oder Markenware, alles hat sein Licht und seinen Schatten. Vielleicht, so möchte ich schließen, gilt das auch für unsere therapeutischen Inszenierungen.

Literatur

Freud S (1905) Über Psychotherapie. Gesammelte Werke. Band 5. Frankfurt

Freud S (1933) Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Neue Folge. Gesammelte Werke. Band 15. Frankfurt

Mitscherlich A, Mitscherlich M (1967) Die Unfähigkeit zu trauern. München

Schmidbauer W (1999) Freuds Dilemma. Die Wissenschaft von der Seele und die Kunst der Psychotherapie. Reinbek

Windelband, Heimsoeth (1957) Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. Tübingen, 15°

Anschrift des Verfassers:
Dr.phil. Dipl.Psych. Wolfgang Schmidbauer
www.wolfgang-schmidbauer.de

[2] „Die Unfähigkeit zu trauern“ von Alexander und Margarete Mitscherlich (1967) hat diesen Zustand glänzend beschrieben.

Phänomenologische Forschung in der Existenzanalyse

Silvia Längle

Dieser Beitrag soll die methodentheoretische Einbettung einer phänomenologischen Inhaltsanalyse, wie sie in der Existenzanalyse innerhalb einer Forschergruppe (A. Görtz, S. Längle, K. Steinert) in Entwicklung und Anwendung ist, kurz umreißen und in ihre Praxis einführen. Diese phänomenologische Forschung ist neben dem am meisten verwendeten quantitativen Zugang ein qualitativer Forschungsaspekt zur Evaluation der Existenzanalyse. Mit diesem Zugang soll schließlich auch ein Impuls zur Intensivierung der Einzelfallforschung gegeben werden.

1. Zur Geschichte qualitativer Forschung

Qualitative Forschung ist in den Sozialwissenschaften seit den 20er und 30er Jahren des 20. Jahrhunderts als eine pragmatische Vorgangsweise vornehmlich in den USA etabliert (z.B. Chicagoer Schule, Grounded Theory von A. Strauss und B. Glaser). In der Folge des Positivismusstreites der 1960er Jahren (W. Adorno und J. Habermas – Frankfurter Schule) hat sie auch im deutschsprachigen Raum zunehmende Akzeptanz gefunden und sich in verschiedenen Ausformungen spezifiziert (vgl. z.B. Lamnek 2005, König & Zedler 2002).

Die historischen Wurzeln qualitativer, geisteswissenschaftlicher Forschungsmethoden liegen in der Hermeneutik und der Phänomenologie, denn es ging – knapp formuliert – von Anfang an darum, Texte bzw. Aussagen im Sinne des Urhebers zu verstehen**.**

Die Realisierung dieses Anliegens sieht man in der Phänomenologie (ausgehend von Brentano und Husserl) als einen Erkenntnis- oder Forschungsprozess, der getragen ist von der Bereitschaft und Fähigkeit des Forschers zu einer spezifischen geistigen Disziplinierthеit, indem Vorannahmen und Vorstellungen bzw. Vorurteile strikt zurückgestellt werden (vgl. dazu u.a. Vetter 2007, auch Lamnek 2005, 48f).

„Im engeren Sinn handelt es sich bei ihr [der Phänomenologie] um das durch keinen ontologischen Standpunkt eingeschränkte Aufweisen innerer und äußerer Gegebenheiten …“ (Lamnek 2005, 48) Dilthey bringt diese Gegenposition zur naturwissenschaftlichen bzw. quantitativen Forschungspraxis auf die prägnante Aussage: „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir.“ (zitiert nach Lamnek 2005, 67)

Die Auseinandersetzung zwischen qualitativer und quantitativer Forschung war in den letzten hundert Jahren streitbar und zum Teil polemisch, ging es darin ja auch um eine Methodenreflexion, die die Geisteswissenschaften als eigenständige und einheitliche Wissenschaftsform ausweist und sie gegen die Naturwissenschaften abgrenzt.

2. Grundsätzliches

Qualitative Forschung ist dort relevant, wo eine „komplexe soziale Wirklichkeit nicht allein durch Zahlen erfassbar ist, sondern wo es um sprachvermittelte Handlungs- und Sinnzusammenhänge geht“ (Strauss, Corbin 1996, VII), also um Manifestationen des Menschen: Aussagen, Erleben, Kulturprodukte, gesellschaftliche Zusammenhänge etc. als etwas vom Menschen Geschaffenes bzw. von ihm Erlebtes und von ihm selbst sprachlich Vermitteltes. Es gilt, den Menschen in seinen Äußerungen zu verstehen und eventuelle allgemeine Züge darin zu finden und zu abstrahieren.

Es geht im Gegensatz zur quantitativen, naturwissenschaftlichen Forschung weniger darum, eine Gesetzmäßigkeit als Beziehung von im vorhinein feststehender Variablen im Forschungsprozess zu überprüfen (vgl. auch Strauss, Corbin 1996, 32), sondern das Verständnis von Zusammenhängen im menschlichen Tun (was bewegt den Menschen in seinem Handeln, Reagieren, Erleben, seinen Vorstellungen, Wünschen, seinem Gestalten etc.) zu vertiefen und zu differenzieren.

Qualitative Forschung strebt also nach *Verstehen* (Erfassen der Motivation), während es quantitativen Methoden um das *Erklären* kausaler Zusammenhänge geht.

Qualitative Forschung ist von ihrem Wesen her Theorien bzw. Hypothesen generierend und sucht im Forschungsprozess in den untersuchten Bereichen nach relevanten Kategorien und deren Beziehungen untereinander, die dabei durchaus auf neue, nicht standardisierte Art verknüpft werden.

Das Ziel bei quantitativer, naturwissenschaftlicher Forschung ist die Anwendung der Theorie auf einen Einzelfall und die Überprüfung, ob innerhalb einer akzeptablen Bandbreite der Variation die allgemeine Gesetzmäßigkeit erfüllt bzw. bestätigt wird. Das heißt, am Einzelfall interessiert nur das Allgemeine. Das über die Darstellung der Grundstruktur hinausgehende Akzidentielle gilt es, als Neben- und Randbedingung in seiner möglichen Wirkung zu eliminieren, indem es innerhalb einer Experimentalsituation konstant gehalten, also nicht zusätzlich variiert wird.

Im Gegensatz dazu steht die qualitative Forschung vor Situationen, deren Komplexität ein Eliminieren solcher Nebenbedingungen in erforderlichen Maßen gar nicht zulässt, da es gleichzeitig eine Verfälschung der Untersuchungs-Situation bedeuten würde. Denn sie geht davon aus, dass das untersuchte „Objekt“, der Mensch, in seiner eigenen Reflexivität zu berücksichtigen und ernst zu nehmen ist. Der Mensch, wird vorausgesetzt, ist immer selbst auch schöpferisch und nicht reduzierbar auf einen reproduzierbaren

Prozess, wie es Gegenstand der Naturwissenschaften ist.

In der qualitativen Forschung interessiert am Einzelfall das Besondere, in dem sich das Allgemeine zeigt, bzw. wie das Allgemeine im Einzelfall seine besondere Ausprägung / Manifestation bekommt. Es interessiert also das Besondere als konkrete Verwirklichung eines Allgemeinen.

Damit erhält auch eine bereits vorhandene Theorie Material über die Vielfalt ihrer Manifestation, Information über die Anschauung und eine Vertiefung des Verständnisses theoretischer Grundstrukturen.

Zusammenhang von Forschungsfeld und Forschungsinstrument

Der Zugang zur Empirie ist als Teil der Theorie zu verstehen. Eine quantitative, auf mathematischen Strukturen aufgebaute Theorie bedarf auch quantitativer, also zahlenmäßig messbarer Methoden in ihrer experimentellen oder technischen Anwendung. Wie das Handeln, Planen, Produzieren etc. im Sinne einer Theorie, so ist auch jedes Messinstrument bereits eine Umsetzung der Theorie. Alle erhobenen Daten bringen eine Bestätigung oder Falsifizierung der theoretischen Annahmen über Zusammenhänge von Variablen, oder in der Praxis oft eher nur Irritation – bis zur Korrektur mit „Ad-hoc Hypothesen“, wie von T. S. Kuhn beschrieben (Kuhn 1973).

Eine personale Theorie zum Thema „Was den Menschen bewegt“ bedarf für den Zugang zur Beobachtung, bzw. zur Datenerhebung des „Person-Seins“ ein Instrument, das das Person-Sein abbilden kann. Vom theoretischen Verständnis der Existenzanalyse her zeigt sich „Person“ als Vollzugswirklichkeit in einer Begegnung, die als authentisch erlebt wird. Die Wahrnehmung der Authentizität bedarf einer unvoreingenommenen, offenen, begegnungsbereiten Haltung, eben einer phänomenologischen, wie sie z.B. in der hermeneutischen Phänomenologie beschrieben wird (vgl. Vetter 2007). Die phänomenologische Methode ist in der existenzanalytischen Praxis (in der Forschung als auch in Beratung und Psychotherapie) das Mittel der Wahl, um zu einem möglichst vorurteilsfreien Verstehen dessen zu kommen, was den Menschen bewegt und was sich vom Wesen, also vom Person-Sein des Menschen, darin zeigt. (Längle 2007a)

Dort, wo nun die Person das Forschungsobjekt ist, ist aus dem theoretischen Kontext heraus die Phänomenologie die angemessene Methode der Forschung bzw. ihr Instrument in der Wahrnehmung personaler Äußerungen als Manifestation des Personseins bzw. des Maßes dieser Manifestation[1].

Möglichkeit „objektiver“ Erkenntnis

Jede Beobachtung ist von Theorien bzw. auch von alltäglichen Vorstellungen und Modellen durchsetzt und von ihnen angeleitet, insofern also nie vorurteilsfrei. Aber ein wissenschaftlicher Erkenntnisprozess nützt den Spielraum, jede Beobachtung und deren theoretischen Hintergrund zu hinterfragen.

In der Phänomenologie ist dieses Hinterfragen systematisiert (vgl. Vetter 2007), in der Psychotherapieforschung zudem gekennzeichnet von der Möglichkeit, den Menschen als Forschungsobjekt selbst sprechen zu lassen. In diesem Bemühen um eine möglichst vorurteilsfreie Erkenntnis beschreibt die Phänomenologie einen Erkenntnisprozess, den ein erkennendes Subjekt – der Forscher – in mitteilbarer und wiederholbarer Weise geht. Denn auch qualitative Forschung unterliegt der grundlegenden Forderung nach einer „Objektivität“ ihrer Erkenntnis, die unter anderem durch Mitteilbarkeit und Wiederholbarkeit konstituiert wird. „Objektivität“ von Erkenntnis wird vom erkennenden Subjekt in der Verobjektivierbarkeit seines Erkenntnisprozesses geschaffen, der so zu nachprüfbaren Ergebnissen führt. „Objektivität“ ist also, bevor sie zu Erkenntnisinhalten führt, die als „objektive“ anerkannt werden, ein vom Subjekt konstituierter Weg dorthin und nie davon zu lösen. Weg (Beobachtungsanleitung) und Inhalt (Gegenstand) gehören in diesem Sinne zusammen.

„Objektivität bedeutet nicht die Eliminierung des konkreten erkennenden Subjekts“ (Oeser 1976, 37), nicht die „… metaphysische Hypostasierung eines neuen Seinsbereiches, einer Welt der objektiven Probleme und Problemlösungen“ (ebd.). Wissenschaftliche Erkenntnis als objektive Erkenntnis „kann … allein durch die Verobjektivierung des erkenntnistheoretischen Subjekts erreicht werden. Eine derartige Verobjektivierung des Erkenntnissubjektes und seiner Tätigkeit, des Erkenntnisprozesses, war seit jeher das eigentliche Ziel der Erkenntnistheorie in all ihren historischen Formen und Extrempositionen.“ (ebd.)

Konkrete Vorgangsweise

Für die existenzanalytische qualitative Forschung haben wir in laufenden Forschungsprojekten (Görtz 2000, Krempl 2004) das offene Interview gewählt, dessen Auswertung durch ein phänomenologisches Prozedere geschieht.

Für das Interview an sich ist es notwendig, eine der Frage angemessene Vertrauenssituation zu schaffen, da für ein fruchtbares inhaltliches Ergebnis von einer Kooperationsbereitschaft zwischen Interviewer und Befragtem ausgegangen werden muss[2]. Lamnek beschreibt diese empirische Situation als unvermeidbar zwischenmenschliche: „Sowohl Forscher als auch die Untersuchten sind im Forschungsprozess soziale Subjekte, die in gegenseitiger Orientierung und Anpassung aneinander handeln.“ (Lamnek 2005, 14) Das heißt, Interviewer und Befragte sollen einander ernst nehmen können, die zustande kommende Aussage, bzw. das Ergebnis ist ein Produkt dieser Wechselwirkung, die inhaltliche Aussage als solche wird dabei nicht in Frage gestellt.

Grundsätzlich geht die qualitative Forschung davon aus, dass „…ihre Forschungsobjekte im Forschungsprozess als aktiv handelnde und kompetente Interaktionspartner auftreten. Sie sind Experten für die zu untersuchenden

[1] vgl. dazu die existenzanalytische Prozesstheorie der Person – PEA (in: Längle 2000) und die Strukturtheorie der Grundmotivationen personalen Seins (Längle 1999 bzw. Längle 2007b).

[2] Ansonsten würde im Frageprozess und in der Auswertung die Metaebene der Kooperationsbereitschaft zum Inhalt, was die Forschungsebene verschieben und eine ganz andere Fragestellung einbringen würde.

Fragen.“ (Lamnek ebd.)

Wir arbeiten also in der Forschung genau so wie in der Psychotherapie oder Beratung in einer phänomenologischen Haltung, die besagt: Das vorliegende Interview ist eine ernsthafte Aussage der Person zur gestellten Frage; die Antwort spiegelt das Wesen des Antwortenden; sie ist nicht in irgend einer Weise „mangelhaft“, z.B. in Bezug auf eine Erwartung des Interviewers oder im Sinne der Ausdrucksmöglichkeiten. Die Ausdrucksart ist Teil der Antwort.

Unvoreingenommenheit

Im qualitativen Forschungsprozess ist die Bereitschaft und Fähigkeit des Forschers, Voreingenommenheiten und Vorurteile zurück zu stellen, grundlegend.

Es gilt offen zu sein, um eine Äußerung im Sinne des Befragten zu verstehen, um zu verstehen, was der Andere einem mitteilen möchte und ihn in seinem Anliegen und Bemühen ernst zu nehmen.

Es bedarf einer Skepsis, aber weniger den Daten bzw. Aussagen gegenüber, als vielmehr gegenüber der eigenen Wahrnehmung und Interpretation dieser Daten. Möglichst unvoreingenommen sich seinem Forschungsgebiet zu nähern eröffnet in der qualitativen Forschung erst die Möglichkeit, in den Forschungsprozess zu treten.

Um es an einem Beispiel zu erörtern: Ein Befragter führt aus, dass für ihn ein gutes Leben so ausschauen würde: *„Ich möchte es schön seicht mit kleinen Wellen haben, die aber positive Wellen sind, keine negativen Wellen.“* So könnte eine erste Reaktion aus dem eigenen Lebensverständnis sein, die Antwort als unrealistisch abzutun oder als zu oberflächlich abzuwerten.

Phänomenologie heißt aber, da weiter fragen zu wollen! Phänomenologie ist – bevor sie zur Methode werden kann – vor allem eine Haltung, die sich dafür interessiert, was die andere Person einem damit sagen will, was sie damit meint. Als Forscher stellt man sein eigenes Lebenswissen, auch das professionelle Wissen, zuerst einmal zurück, man enthält sich eines Urteils und hält sich in einer Offenheit für das, was bei weiterer bzw. vertiefter Beschäftigung sich noch zeigen kann. Im obigen Fall wird der Wunsch nach „schön seicht“ durch weitere Ausführungen schon eher verstehbar (ohne es hier weiter auszuführen oder zu vertiefen): *„Weil die Welle Alkohol ist eine negative Welle, die zerstört die Familie. Die hat mein Leben zerstört. Die hat mein Leben komplett zerstört und die Lügen, die mein Leben zerstört haben, wer will das denn schon – keiner. …“* (aus Krempl 2004)

Unseren Zugang, den wir als **Phänomenologische Forschung** bezeichnen, rückt diesen Aspekt der theoretischen Offenheit ins Zentrum der forschenden Arbeitsweise, aber sie besteht von vornherein im Forschungsfeld, nämlich der phänomenologischen Psychotherapie bzw. Beratung.

3. Prozess der Phänomenologischen Forschung in der Existenzanalyse

Zielformulierung

Es soll hier ein Modell beschrieben werden, das in der Abfolge von einzelnen Schritten von der Äußerung eines Menschen zu einem Verstehen dessen führt, was ihn als Person (in seinem freien Wesen) dazu bewogen hat, so über eine Handlungs- oder Erlebnisweise zu sprechen. Um den Anforderungen einer qualitativen empirischen Forschung zu entsprechen, müssen diese Schritte transparent, d.h. nachvollziehbar und wiederholbar sein.

Diese Aufgabe können wir in anderen Worten so formulieren: es soll das konkrete Personsein in seiner Erscheinungsweise eindeutig dargestellt werden. Wenn hier von „Person“ gesprochen wird, so handelt es sich dabei bereits um einen Fachterminus, der in allgemeiner Weise durch die Theorie der Personalen Existenzanalyse (PEA) (Längle A. 2000) dargestellt wird. In der PEA ist das Wesentliche des Personseins in den Vollzügen von Eindruck – Stellungnahme – Ausdruck beschrieben. Eindruck und Ausdruck greifen die Wechselwirkung zwischen den faktischen Bedingungen sowie der sozialen Situation und dem Intimen und Eigenen auf, also die emotionale Berührbarkeit, die Präsenz und Offenheit oder eben die Verschlossenheit bzw. Verweigerung sich einzulassen. Die Stellungnahme bezieht sich auf die Positionierung sowohl zur äußeren Situation als auch zur inneren Befindlichkeit in der eigenen Intimität, also die eigene, relativ unabhängige („freie“) Haltung zur inneren und äußeren Situation. Das direkte Erfragen, ob z.B. die betreffende Person ihre Gefühle, ihren Eindruck zulassen kann oder zu einer eigenen Stellungnahme kommt, ist meist nicht zielführend, da entweder die Fragestellung als solche oft nicht nachvollzogen werden kann oder im Sinne einer sozialen Erwünschtheit beantwortet wird. So bietet das Interview, das dafür offen ist, wie einem jemand als Person gegenüber tritt, einen *unmittelbaren* Weg, um die Person in ihrer Stellungnahme wahrzunehmen. Es wird also kein fremdes *Mittel* dazwischen geschaltet, über das indirekt auf das Personsein geschlossen würde, sondern es bleibt die Phänomenologie in ihrer Unmittelbarkeit das Instrument.

So können zum Beispiel durch die phänomenologische Analyse eines Prä- und Postinterviews bei einer Psychotherapie die Veränderungen im Vollzug des Personseins dargestellt werden, oder aber nach einem Anfangsinterview die Therapieplanung expliziert werden.

Procedere der phänomenologischen Analyse

1. Schritt: Deskription mit Epoché

Der Zugang zum Forschungsgegenstand (z.B. zur Person durch Interview) geschieht durch ein Entgegennehmen der Inhalte als „Fakten“ in einer natürlichen Einstellung, die sich möglichst aus einer mitgebrachten theoretischen Welt löst und sich dem unmittelbar Vorhandenen zuwendet.

Dabei geschieht eine **erste Epoché:** Eine Einklammerung, ein Zurückstellen von Vorwissen in Form von Vorannahmen, Vorurteilen und theoretischem Wissen.

Das bedeutet für den Forscher ein Sich-Lösen von der eigenen theoretischen Welt mit ihren Erwartungen, Vermutungen und eigenen Antworten und eine Hinwendung und Öffnung für die **Lebenswelt** (Husserl) **des Befragten.**

Die dabei zustande kommende Be-

schreibung der Befragungsaussage ist ganz offen und noch bruchstückhaft und stellt keinerlei Bewertung oder Urteil dar. Es ergibt sich eine natürliche Strukturierung in Einzelaussagen, bzw. sprachliche „Sinneinheiten", wobei Substantiva und Verben auf Sachverhalte und Inhalte hinweisen.

2. Schritt: Heben des Eindrucks mit Epoché

In einem zweiten Teil der Öffnung für die Lebenswelt des Befragten geht es neben dem Inhalt um den Ausdruck des Gesagten. In der Antwort wird neben der sachlichen Aussage ja auch eine emotionale Aussage des Befragten transportiert.

Dabei erweisen sich vor allem die Modalität der Verben und die verwendeten Füllwörter/Zwischenwörter als phänomenologisch ergiebig. Sie vermitteln im Zusammenhang mit den Inhalten ein konkretes Erleben und verweisen dabei auf Einstellungen und auf den Erfahrungsbezug des Gesagten.

Die aufnehmende Aufmerksamkeit wendet sich dabei also ganz dem Anderen zu, dem Ausdruck der Stimme, dem Gesprächsverlauf bzw. der Gesprächsdynamik, man achtet auf Bilder, die in einem entstehen, wie dicht, konkret, lebhaft der Text oder das Gesagte ist. Und man fragt sich dabei: Wie *berührt* mich das Gesagte? Wie wirkt es auf mich als Zuhörende? Dabei wird das Erleben als emotionaler Eindruck gehoben.

Das in diesen ersten beiden Schritten Wahrgenommene wird als Gegebenes einfach einmal hingenommen, ohne es zu interpretieren: Es ist, und es ist so, wie es ist. „Diese primäre, a-theoretische Grundlage ermöglicht eine unbefangene, vorurteilsfreie und natürliche Einstellung, dank derer wir im Rahmen der Lebenswelt alles, was wir erleben und dem wir begegnen, naiv hinnehmen …" (Lamnek 2005, 50)

3. Schritt: Phänomenologische Einstellung

Der bisherige Schritt bestand darin, das mitgebrachte Vorwissen zurück zu stellen, und brachte mit dieser ersten Reduktion ein Lösen von einer theoretischen Haltung und ein Raum Geben für eine natürliche Haltung. „Durch die zweite Reduktion (**Phänomenologische Reduktion)** kommt man von der natürlichen zur phänomenologischen Einstellung." (Lamnek 2005, 51)

In diesem Schritt geschieht eine weitere Vertiefung der Selbstdistanzierung, indem sich der Forscher zum Beobachter der eigenen Wahrnehmung macht, sich diese und den sie begleitenden Eindruck gegenüber hält. Hier wird nochmals deutlich, wie wichtig es ist, in einer Selbstdistanzierung zu trennen, welches Erleben aus der eigenen Vorerfahrung und Verfassung kommt und was einen neu vom Anderen erreicht. Das „reflektierende Subjekt wird zum unbeteiligten Zuschauer seiner Denkerlebnisse und seiner intentional gegebenen Gegenstände" (ebd.). In dieser Phase ist der Forscher nach der anfänglichen Öffnung für die Außenwahrnehmung (1. und 2. Schritt) mit seiner Innenwahrnehmung beschäftigt. Er schaut auf das, was in ihm aus dem Bezogensein zum Anderen „zu sprechen" beginnt. Er versucht, sich mit dem Wahrgenommenen weder zu identifizieren noch zu distanzieren, sondern in einer frei schwebenden Aufmerksamkeit und Akzeptanz zu halten. „Hierzu gehört auch die selbstkritische Reflexion bei der Übernahme der Perspektiven von Untersuchungspersonen durch den Forscher, dem Gegenteil von Going native." (ebd.)

4. Schritt: Wesensschau

In diesem Schritt geht es um das Vordringen von der gegebenen Aussage zur Person, die sich in ihr manifestiert .

Im wiederholten Hinhören als Vertiefen und im Austauschen der Eindrücke (für die erforderliche Selbstdistanzierung und Präzision in der Wahrnehmung ist es wesentlich einfacher, in einer Gruppe oder zumindest zu zweit in der Analyse zu arbeiten) bedarf es nun – nach dem Zulassen der Beeindruckbarkeit des Forschers – ein Verweilen in der Haltung: Was sagt mir das Interview, die Aussage, die Antwort? Wie spricht sie zu mir mit den geäußerten Inhalten und der Art, wie diese Inhalte ausgedrückt werden. Wie tritt die dahinter stehende Person mir gegenüber in Erscheinung?

In der Analyse versucht man also, die Antwort auf eine Interview-Frage nicht als sachliche, mehr oder weniger zutreffende Aussage zu einer Frage zu verstehen, sondern als einen Anlassfall, an dem sich der befragte Mensch in seinem Wesen zeigt.

Diese „Wesensschau" geht dabei von einem unmittelbar, intuitiv gegebenen Phänomen aus, wobei es eben die vorangegangenen Schritte sind, die aus einer Aussage ein Phänomen machen: Eine Aussage wird zu einem Phänomen, wenn man sie als Mitteilung von jemand konkret Seiendem versteht. Und die Aufmerksamkeit des Forschers gilt letztlich nicht der Aussage selbst und ihrer Richtigkeit oder was man als Forscher davon hält, sondern dem Wesen, das hinter der Mitteilung steht. Die nun nötige Reduktion – um zum Wesen zu gelangen – besteht darin, sie als Ausdruck, als Offenlegung der Person, die sie tätigt, zu erkennen. In der Aussage zeigt sich die Person in ihrer Art, in ihrem Wesen; die Frage selbst gibt lediglich einen konkreten Anlass und ein Thema vor.

In dem, was sich als Wesentliches zeigt, sind subjektive Strukturen wie Erlebnisweisen oder Einstellungen der Person des Befragten enthalten.

Als Folge dieser weiteren Reduktion (Eidetische Reduktion, nach dem Griechischen eidos = Wesen) fügt sich die Aussage zu einem lebendigen Bild der befragten Person mit der intuitiven Sicherheit, sie in ihrem Wesen in Bezug auf die Frage erfasst zu haben. Sowohl Inhalt als auch Art und Weise des Ausdrucks gewähren Zugang zur subjektiven Erfahrung der befragten Person.

5. Schritt: Kritische Überprüfung

Dieser erste Eindruck, in dem man etwas vom Wesen der befragten Person verstanden zu haben glaubt, bedarf nun einer kritischen Überprüfung. Man stellt das erhaltene Bild der Person wiederum in Frage, indem man an der Antwort zur Befragung „misst", ob sich darin der hinterlassene Eindruck von der Person wirklich zeigt. Man geht also von der Wesensschau wieder zurück zu den Formulierungen im Interview und wägt die Stimmigkeit zwischen Aussage und Person nochmals ab.

Dabei nimmt man das Verständnis von der Person, das aus dem phänomenologischen Prozess gewonnen wurde, und konfrontiert es mit dem vorliegenden Text des Interviews. Wird auf der Basis des Verständnisses der Text schlüssig oder bleibt Unverstandenes, bleiben Ungereimtheiten? Das lässt dann auf die „Messgenauigkeit" im phänomenologischen Prozess schließen: Hat der Forscher zuviel „gesehen", d.h. eher etwas in den Text hineingelegt, oder hat er wichtige Informationen der Aussage nicht erfasst bzw. zu wenig aus seinem Eindruck heben können? – Die meisten Ungenauigkeiten, die hier passieren, sind Auswirkungen mangelnder Epoché.

Dieser Überprüfungsprozess verläuft im Sinne eines hermeneutischen Zirkels und kann in einem unter Umständen öfter zu wiederholendem Durchgang spiralförmig zu einem vertiefenden bzw. erweiterten Verständnis führen. Die Überprüfung des Verstandenen an der ursprünglichen Aussage (den Ausgangsdaten) ist wiederholt durchzuführen. Dies geschieht praktisch in einer Rückführung des hinterlassenen Eindrucks auf den Text und eine Feststellung, wo, d.h. in welchen Begriffen, sich das Verstandene zeigt. Zudem ist auf das formale Kriterium der *Reihenfolge* der in der Antwort angesprochenen Themen zu achten und ob darin eine *Priorität* zum Ausdruck kommt.

6. Schritt: Integration

Auf dem Weg, den man bis hierher gegangen ist, hat man durch Einklammerung Vorwissen zurückgestellt und eine Haltung eingenommen, mit der man sich dem öffnen kann, was sich zeigt, und zwar „so wie es sich von ihm selbst her zeigt", wie es Heidegger (vgl. Vetter 2007, 6) ausdrückt.

Das solcher Art Erkannte hat seine Gültigkeit in sich und braucht nicht erst durch Fremdwissen ausgeleuchtet werden. Es beschreibt das, was sich im einzelnen Interview vom individuellen Menschen zeigt, wie er sich einem *als* Person zu verstehen gibt. Eine besondere Aufmerksamkeit soll darauf gelegt werden, Phänomene „die schon *als* dies oder jenes verstanden wurden … jetzt eigens *als* etwas Bestimmtes verstehbar" zu machen (ebd.). Vetter erklärt die Vorgangsweise folgendermaßen: „Ein Phänomen als etwas auslegen bedeutet, es zunächst im Kontext seiner Welt vor sich zu haben." Und zwar aus dem Gedanken: „Den Kontext, aus dem die Bedeutsamkeit der einzelnen Teile erwächst, bezeichnet die Phänomenologie mit dem Terminus ‚Welt', … Mit ihr sind die Menschen immer schon vertraut, ein Sachverhalt, für den Heidegger den Terminus ‚In-der-Weltsein' prägt." (Vetter 2007, 7)

Das Verstandene steht immer in einem alltäglichen Verstehens-Kontext, in einem intuitiven, auch leiblich gegebenem Welt- und Selbstverständnis. So steht auch das von der Person Gesagte zum nicht Gesagten, zum nicht Ausgesprochenen in Beziehung: Die Person hätte es auch anders sagen können, hat es aber so gesagt. Das intuitive alltägliche Verständnis vollzieht damit ein Verstehen aus eben diesem Horizont des Weltverständnisses heraus

Im Forschungszusammenhang fragen wir uns natürlich, inwiefern das Verstandene zum bereits Bekannten, z.B. zu einem bestehenden anthropologischen Modell, in Beziehung gesetzt werden kann. Ein solches Zusammenführen bildet den vorläufigen Abschluss im phänomenologischen Forschungsprozess, wobei die Phänomenologie nicht die Verifikation von bestehenden Modellen oder Theorien zur Aufgabe hat, sondern immer eine vertiefende Schau des Phänomens für sich allein darstellt. Wird das Ergebnis dann mit einer Theorie in Zusammenhang gebracht, so gewinnt diese an Anschaulichkeit, und erhält eine Vertiefung durch das am konkreten Einzelfall wesentlich Gewordene.

Im Fall der Existenzanalyse interessieren uns die Grundmotivationen als Strukturmodell und die Personale Existenzanalyse (PEA) als Prozessmodell des Personseins. Die Zusammenschau von Theorie und phänomenologisch gewonnen Inhalten aus der Einzelfallanalyse unterstützt oder widerspricht dem theoretisch Beschriebenen, weil es eine Rekonstruktion des Personvollzugs, der existentiellen Struktur und der angewandten Therapiemaßnahmen darstellt. So begründet das Zusammenführen des sichtbar Gewordenen mit der theoretischen Struktur ein in einen größeren theoretischen Zusammenhang gebrachtes Verstehen z.B. der Person in ihrer Motivation. Darauf gründet der Forscher seine Stellungnahme bzw. sein Urteil und er kann sagen: „Das habe ich verstanden und gesehen, und so kann man es beschreiben."

7. Schritt: Grundlage für weiteres Handeln

Wir haben gesehen, dass aus der Rekonstruktion und dem theoretischen Gesamtverständnis ein Rückschluss auf die Theorienbildung möglich ist, und zwar in dem Sinne, ob die vorliegende Theorie ein hilfreiches Instrument in der Einbettung des Verstandenen darstellt oder nicht. Aber nicht nur eine Theorieevaluation wird gewonnen, sondern es ist dadurch auch eine Antizipation für einen eventuellen Therapieprozess bezüglich Indikation und Vorgangsweise möglich.

Die Formulierung der Interviewfragen

Die Fragen selbst sind in ihrer Ausformung bereits als Instrumente einer Theorie zu sehen, wie oben beschrieben. Wonach gefragt wird, hat aus einem Hintergrund heraus Interesse und Bedeutung.

So wurde zum Beispiel für eine Befragung in einer Haftanstalt (Krempl 2004) bzw. in einer Drogenstation (Görtz 2000) ein Fragenkatalog formuliert, der auf den Studien zum Lebensqualitätsfragebogen von Görtz (2007) gründet. Dieser beruht wiederum auf der existenzanalytischen Anthropologie, insbesondere auf den Grundmotivationen und der PEA (Längle A. 2007).

Die Einstiegsfrage dieses Fragenkatalogs ist jeweils: Was bedeutet für Sie ein gutes Leben?

Diese Frage umspannt die existentielle Haltung und den Vollzug des Personseins in seiner Gesamtheit. Die Antwort verweist auf Schwerpunkte in den Lebensfragen bzw. damit verbundener Problematik. Die weiteren Fragen unseres Fragebogens spezifizieren die einzelnen Grundmotivationen (GM): die 1. GM mit ihren Inhalten: Können, Halt, Verlässliches; die 2. GM mit der Wertewahrnehmung; die 3. GM mit dem The-

ma, das Eigene zu leben und die 4. GM mit der Abstimmung auf die Situation.

An einem Antwortbeispiel zur Frage „Was bedeutet für Sie ein gutes Leben?“ soll nun die Vorgangsweise der phänomenologischen Analyse illustriert werden.

Phänomenologische Analyse an einem Beispiel

Transkript von „Herrn A“:

Meiner Meinung nach müsste ein gutes Leben so ausschauen: in Freiheit gesehen, a Wohnung, a Partnerschaft, a Frau, die was einen vertraut wieder. Vielleicht die Chance, ein Kind zu bekommen, eine Arbeitsstelle, wo man abgesichert ist, und eins der wichtigsten Sachen, dass die Familie wieder zusammen hält so wie früher. Das würde für mich ein wunderschönes Leben bedeuten. (erhoben von C. Krempl, unveröffentlicht)

1. *Deskription mit Epoché:*
   Herr A zählt einiges auf, wie für ihn ein gutes Leben ausschauen würde. Seine Aufzählung beinhaltet einerseits nahe liegende Erwartungen (*Wohnung, Partnerschaft, Kind, Arbeitsstelle, Familie*), andererseits fällt auf, dass er voran stellt: *„in Freiheit“*. Es handelt sich um ein Interview im Gefängnis, und Herr A bezieht sich in seiner Antwort also nicht auf seine jetzige Situation, sondern darauf, wenn er wieder entlassen ist.
   Nähere Charakteristika gewinnt man, wenn man die Verben mit einbezieht: *einem vertraut, bekommen, abgesichert sein, zusammenhalten*.
   Sie beschreiben Handlungen, bei denen Herr A eher der Passive ist, derjenige, der erhält. Sie vermitteln Halt und Stabilität, die Menschen wenden sich nicht ab, sondern stehen zu ihm. Zweimal kommt *wieder* und einmal *so wie früher* vor, was nahe legt, dass er einiges verloren hat: dass eine Frau ihm traut, dass die Familie zusammenhält. Jedoch wird nichts darüber gesagt, wodurch er diese Werte verloren hat.
   In der Aussage ist weiters eine Spannung zwischen Beginn und Ende der Antwort enthalten: *„meiner Meinung nach“* mit Aufzählungen und *„das würde für mich ein wunderschönes Leben bedeuten“* - weist auf ein anfangs sachlich rational und am Ende emotionales Denken hin. Dies wird bestätigt, da er an dieser Stelle auch das erste und einzige mal *„mich“* sagt. Herr A thematisiert ein abgesichertes Leben mit Wohnung, Partnerschaft, Frau, Kind, Arbeitsstelle, Familie. Aber er drückt auch Unsicherheit aus: *„Vielleicht die Chance bekommen…“*
   Wenn er die Familie anspricht, sind Wertigkeiten (*eines der wichtigsten Sachen, wunderschönes Leben*) ausgedrückt.
   • **Vorgangsweise der Deskription mit Epoché:** Beschreibung der Situation/Entgegennehmen der Inhalte als „Fakten“ in einer natürlichen Einstellung, Sachverhalte stehen ohne tiefere Verbindung nebeneinander.
   → Substantiva und Verben weisen auf Sachverhalte und Inhalte.

2. *Heben des Eindrucks mit Epoché:*
   Die Aufzählung wirkt anfangs nüchtern. Doch dann wird es persönlicher: *„…a Frau, die was einem vertraut wieder…“* Es ist in diesen Worten sein Verlust spürbar, aber auch eine gewisse Ohnmacht, dass er für eine Frau vertrauenswürdig ist, dass er Vertrauen erhält. Auch Zurückhaltung (*„vielleicht die Chance“*) und Passivität wird durch die verwendeten Verben, wie oben beschrieben, spürbar.
   „Das würde für mich ein wunderschönes Leben bedeuten.“ Mit: *„das würde für mich …bedeuten“* erhält die Aufzählung durch den Konjunktiv den Charakter von Unsicherheit bezüglich seines Eintretens, dabei macht Herr A über sein Mitwirken am Zustandekommen keinerlei Andeutungen. Die Verwendung des Wortes *„bedeuten“* vermittelt in diesem Zusammenhang einen sowohl rationalen, distanzierten wie auch emotionalen Anteil, *„es bedeutet für mich“* lässt es in der Schwebe, wie sehr er sich darauf wirklich einlässt. Doch scheint es eine Sehnsucht zu beinhalten für eine Form des Lebens, die schön wäre, sogar *„wunderschön“*. Mit der Formulierung *„Wieder … so wie früher“* bringt er unmissverständlich zum Ausdruck, dass sein Leben früher eine andere Qualität hatte, als er aufgehoben war in der Familie.
   Insgesamt wirkt die Antwort von Herrn A unsicher, als ob er über ein Märchen spräche, wie unbeteiligt im Sinne von unengagiert. Am Schluss der Aufzählung kommt eine Begeisterung auf (*„wunderschön“)*. Bei der Vorstellung wird er gefühlsmäßig berührt, da wäre es für ihn gut, da wäre er angekommen. Wo es „wunderschön“ ist, da mag man sich niederlassen. Doch hinterlässt die Antwort insgesamt auch eine Leere, weil Herr A zwar in seiner Sehnsucht erlebbar wird, aber nicht darin, dass er eine eigenhändige Gestaltung ins Auge fasst und somit kein Bezug zwischen ihm und der Realität aufgebaut wird. Es sieht für ihn wie ein schöner Wunsch aus. Die Aufzählung wirkt dadurch etwas hilflos, wie eine Sammlung von Standards, die einerseits selbstverständlich sind, andererseits ist nicht sicher, ob sie auch für ihn da sind: so wäre es gut, dann wäre das Leben gesichert.
   • **Heben des Eindrucks, wie man berührt ist von der Aussage:** was bewegt, wie präsent ist die sprechende Person, welche Emotionen steigen in einem auf?
   → Modalität der Verben und Füllwörter / Zwischenwörter geben Hinweis auf Erleben und Einstellungen und auf den Erfahrungsbezug des Gesagten.

3. *Phänomenologische Einstellung:*
   Wenn man nun diese eigene Wahrnehmung objektiviert, indem man sie zum Beobachtungsgegenstand macht, so sagt sie einem folgendes: Diese Antwort von Herr A teilt einem seine Wünsche und Sehnsüchte mit, etwa so als ob das Aufgezählte einem irgendwie zufallen könnte.
   Gleichzeitig wirkt Herr A dabei hilflos, denn er wird nicht in einem möglichen konkreten Aufbruch für sein Ziel oder gar auf einem Weg dahin erlebt. Natürlich fragt man sich, wie sollen sich Wohnung, Arbeit und Beziehung einstellen. Dabei wird auch spürbar, dass ja nicht Beziehungen im Sinne von Zuwendung und Nähe be-

schrieben sind, wo er die Partnerin in ihrer Individualität erlebt, sondern mehr als etwas stabilisierendes, absicherndes, Heimat gebendes.
In seiner Antwort nennt Herr A, was sein kann, was er haben kann, aber er drückt nicht aus, was er tun kann. Aus dem Eindruck vom Interview bleibt beim Zuhörer ein Zweifel zurück, wie sehr er sich Schritt für Schritt in eine Zukunftsgestaltung wird einlassen können. Ohne dabei über Herrn A zu urteilen oder ihn zu interpretieren erlebt man, dass Herr A nicht auf die Welt zugeht und auch dem Zuhörer gegenüber wie jemand wirkt, der Bericht erstattet über etwas, das sein könnte, aber er selbst tritt einem nicht vital und greifbar entgegen, sondern zurückhaltend, eher unsicher. Wo ist seine Gegenwart? Zumindest mit der Frage, was für ihn ein gutes Leben bedeutet, erreicht man ihn nicht unmittelbar präsent. Er wirkt dabei gleichzeitig in Zukunft und Vergangenheit verweilend und unfasslich.

• **Heben des phänomenalen Gehalts.** Man macht sich zum Beobachter der eigenen Wahrnehmung mit ihrem begleitenden Erleben, und im Einklammern von Bewertungen des Wahrgenommenen wird es als Faktum abgerundet.
→ Es zeigen sich Zusammenhänge innerhalb der Aussage, die aber nicht Selbstverständliche und Allgemeine sind, sondern sie verweisen auf die Besonderheit der Person in dieser gegebenen Aussage. Sie bilden den Ausgangspunkt zu einem Verstehen.

4. *Wesensschau:*
Welcher Mensch spricht da zu einem? In der Rückführung der Antwort auf den sprechenden Menschen verstehen wir nicht nur das Gesagte in seiner Besonderheit, sondern suchen nach dem, was den Sprecher selbst bewegt, seine Antwort in dieser Weise zu geben. Indem wir die Antwort als nicht einfach nur dahin gesagt, sondern als ernsthaftes Bemühen werten, können wir uns fragen: Was zeigt sich darin vom Wesen der sprechenden Person?
Herr A zeigt sich in dem, was er gerne hätte: Im Grunde ganz alltägliche Dinge wie eine Wohnung, eine Partnerschaft; bei einer Frau ist ihm wichtig, dass sie ihm vertraut – wieder – , wobei aus dem Text nicht genauer schlüssig wird, wie er es verloren hat.
Es beschäftigt ihn nicht spürbar, wie er zu einer Wohnung, Arbeit oder Familie kommen könnte, bzw. was seine besonderen Schwierigkeiten oder auch Begabungen darin sind, sondern es sollte halt da sein und täte ihm dann gut. Eine Eigenaktivität klingt nicht an.
Er zeigt sich als ein Mensch, der ein Entgegenkommen der Welt braucht, die sich ihm gegenüber sichernd zeigt. Es geht ihm dabei um Zusammenhalt, Vertrauen, also einen Platz haben und angenommen sein.
Zu einem solchen verlässlichen Aufgehobensein mit einer Arbeit und in einer eigenen Familie zielt seine Vorstellung hin: *„Das würde für mich ein wunderschönes Leben bedeuten.“*
Aber: Wie geht er selbst mit sich um? Da bleibt Herr A in seiner Antwort ichfern und recht unpersönlich. Passiert ihm sein Leben oder gestaltet er es? Diese Frage drängt sich unübersehbar auf.

• **Die Person tritt einem in ihrer Individualität und Authentizität entgegen.**
Es fügt sich der Text zu einem lebendigen Bild der befragten Person mit der intuitiven Sicherheit, sie in ihrem Wesen in Bezug auf die Frage erfasst zu haben. Sowohl Inhalt als auch Art und Weise des Ausdrucks gewähren Zugang zur subjektiven Erfahrung dieser Person.
→ In der Gesamtheit der Aussage bilden sich Wesenszüge der Person ab.

5. *Kritische Überprüfung:*
Die bisherigen Schritte führen uns zu folgender Hypothese: Herr A lebt in einer Wunschhaltung dem Leben gegenüber und hält sich, was die Umsetzung seiner durchaus verständlichen Vorstellung von einem guten Leben angeht, in einer passiven Haltung. Es ist ihm nicht präsent, was er dazu beitragen könnte. Er beschreibt sich nicht auf seinem Lebensweg, sondern dass er gerne Sicherheit hätte und den Zusammenhalt einer Familie.
Wenn wir das Erkannte nochmals mit dem Text der Antwort zusammenführen, so zeigt sich darin: Er geht von einem zukünftigen Zeitpunkt aus, wie es dann sein wird (*„in Freiheit gesehen“*); er zählt auf, wie es seiner Meinung nach ausschauen müsste (*Wohnung, Partnerschaft, Frau*), ohne nähere Bestimmung, wie es zu erlangen wäre; dann *„vielleicht die Chance ein Kind zu bekommen; eine Arbeitsstelle, wo man abgesichert ist“*. Nach dieser Aufzählung, die zunehmend Sicherheit und Aufgehobensein ausdrückt fließt es zum größten Wert: *„eins der wichtigsten Sachen, dass die Familie wieder zusammen hält, so wie früher“*, das würde für ihn nicht nur ein gutes, sondern ein wunderschönes Leben bedeuten. Es zeigen sich im Interview keine Informationen, die in der Aussage zur Person des Interviewten nicht berücksichtigt wurden. Andererseits muss man sich als Forscherin fragen, habe ich etwas in den Text hinein interpretiert, worin sich die befragte Person nicht wieder erkennen könnte. Man fragt sich dabei, kann ich mit dem Erkannten in ein Gespräch mit Herrn A gehen, das in einer offenen Begegnung statt finden kann, das nicht belehrend oder erklärend zu seiner Person ist, sondern wo er sagen könnte: Ja, um das geht es mir.

• Im Vergleich der gewonnenen Wesenszüge mit dem ursprünglichen Text kommt es zu einer **Überprüfung im Sinne einer Messgenauigkeit:** Wo bzw. Wie zeigt sich das Erfasste nochmals konkret?
→ Hypothesen generierend

6. *Integration:*
Aus dem phänomenologischen Prozess haben wir nun eine Hypothese zu Herrn A, die aus einer Begegnung kommt. Diese vertiefende Art der Beziehung, wie sie eine Begegnung dar-

stellt, und die genuin für die Phänomenologie ist, lässt die Person des Anderen in Wesentlichem spürbar werden. Eine solche Aussage spricht einen in ihrer unmittelbaren Lebendigkeit an, die die Züge der Person von Herrn A in ihrer Individualität nachzeichnet und die man aus einem unmittelbaren Weltverständnis versteht. Neben dem Hervorholen des Individuellen besteht die Frage, inwiefern man das Erkannte auch als Ausdruck eines Allgemeinen sehen kann.

Dafür ist das Zusammenführen des sichtbar Gewordenen mit der theoretischen Struktur der Existenzanalyse sinnvoll:
Die Wunschhaltung kann nun als ein mangelnder Dialog von Herrn A mit seiner Außen- und Innenwelt verstanden werden. Eine Wunschhaltung in Verbindung mit dem Streben nach Sicherheit lässt im Kontext der Existenzanalyse auf eine unentwickelte Persönlichkeit schließen, die einerseits nicht in den Vollzug ihres Personseins kommt, andererseits ihre Ressourcen bzw. ihre Stabilisierung spontan im Bereich der ersten Grundmotivation sucht.

• **Verstehen der Person in ihrer Motivation.**
→ Einbettung des Individuellen in eine Theorie

7. *Grundlage für weiteres Handeln:*
Die unentwickelte, ungereifte Person von Herrn A bedarf einer vertieften Therapie. Die Therapie müsste sowohl mangelnde Ressourcen aufbauen, als auch die Praxis des Personseins üben; es wäre wahrscheinlich die Bearbeitung einer Persönlichkeitsstörung, die wir hier noch nicht im Sinne von Diagnose-Manualen genauer spezifiziert haben, dazu fehlt noch Information.

• **Urteilen** aus dem phänomenologischem und theoretischem Verständnis, was eine mögliche Entwicklung und Veränderung der Person betrifft.

Schlußbemerkung

Als Existenzanalytiker fallen einem die Parallelen des phänomenologischen Prozesses mit dem Personvollzug der PEA auf: Von PEA 0 (Deskription) zu PEA 1 (Heben des Eindrucks und des Phänomenalen Gehalts) zu PEA 2 (Verstehen/Wesensschau und Stellungnahme/Überprüfung und Integration) zu PEA 3 (Handeln). Sie legen den Gedanken nahe, ob eine phänomenologische Haltung nicht eigentlich eine personale ist: Sie ist eine Art der Wahrnehmung, die die rationalen Kompetenzen verbindet mit einer Haltung, die den forschenden Menschen in seiner Einfühlung und Verantwortung braucht.

Literatur

Görtz A (2007) Existentielle Lebensqualität. Über die Messbarkeit von Glück und Wohlbefinden. Wien: VDM Verlag Dr. Müller
König E, Zedler P (Hg) (2002) Qualitative Forschung. Weinheim: Beltz UTB
Krempl C (2004) Was wäre ein gutes Leben? Phänomenologische Analyse und der Versuch eines therapeutischen Ansatzes im Gefängnis. Wien: Abschlussarbeit GLE
Kuhn Th S (1973) Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt am Main: Suhrkamp
Längle A (1999) Die existentielle Motivation der Person. Existenzanalyse 16, 3, 18-29
Längle A (2000) Die „Personale Existenzanalyse“ (PEA) als therapeutisches Konzept. In: Längle A (Hg) Praxis der Personalen Existenzanalyse. Wien: Facultas 9-38
Längle A (2007a) Das Bewegende spüren. Phänomenologie in der existenzanalytischen Praxis. Existenzanalyse 24, 2, 17-29
Längle A (2007b) Existenzanalyse. In: Längle A, Holzhey-Kunz A, Existenzanalyse, Daseinsanalyse. München: UTB
Lamnek S (2005) Qualitative Sozialforschung, Lehrbuch. Weinheim, Baden: Beltz PVU 4°
Oeser E (1976) Wissenschaft und Information. Band 2. Erkenntnis als Informationsprozess. Wien, München: Oldenburg
Strauss A, Corbin J (Hg) (1996) Grounded Theory: Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Weinheim: Beltz PVU
Vetter H (2007) Was ist Phänomenologie? Existenzanalyse 24, 2, 4-10

Anschrift der Verfasserin:
Dr. Silvia Längle
Eduard Sueß-Gasse 10
A-1150 Wien
silvia.laengle@existenzanalyse.org

IMPRESSUM

Medieninhaber, Herausgeber und Hersteller:
GESELLSCHAFT FÜR
LOGOTHERAPIE UND EXISTENZANALYSE-International (GLE-Int.)
GESELLSCHAFT FÜR
LOGOTHERAPIE UND EXISTENZANALYSE-Österreich (GLE-Ö)
GESELLSCHAFT FÜR
EXISTENZANALYSE UND LOGOTHERAPIE in Deutschland e. V. (GLE-D)
INTERNATIONALE GESELLSCHAFT FÜR
EXISTENZANALYTISCHE PSYCHOTHERAPIE SCHWEIZ (IGEAP-CH)

Chefredaktion: Dr. S. Längle
Stellvertretung: Mag. K. Steinert
Redaktion: Dr. F. Lleras, Dr. Astrid Görtz, G. v. Kirchbach, Ian Lindner
Landesredakteure: Ö/Mag. U. Reischer; D/Mag. G. Bonnaker-Prinz; CH/Lic. Phil. B. Heitger
Redaktion: Eduard-Sueß-Gasse 10; A - 1150 Wien
Tel.: 0043/1/9859566 Fax 0043/1/9824845; e-mail: gle@existenzanalyse.org
Layout und Satz: Sabine Wutschek
Druck: Druckerei Glos, Semily (CZ)

„EXISTENZANALYSE“ ist das offizielle Organ der Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse-International (GLE-Int.) und erscheint 2x jährlich.
Die GLE ist Mitglied der Internationalen Gesellschaft für Psychotherapie (IFP), 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, der Schweizer Charta, der Berner Gesundheitsdirektion, der tschechischen und rumänischen Gesundheitsbehörden als Ausbildungsinstitution zum Psychotherapeuten anerkannt.
Veröffentlichte, namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht immer die Meinung der Redaktion wieder.
© by Intern. Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse.

Wie die Offenheit der Therapeutin Beziehung ermöglicht

Voraussetzungen einer phänomenologischen Haltung

Karin Steinert

Die phänomenologische Haltung ist dann notwendig, wenn es darum gehen soll, den anderen Menschen in der Tiefe seiner Person anzutreffen. Erst das ermöglicht eine echte zwischenmenschliche Begegnung. In diesem Beitrag sollen anhand eines Fallbeispiels die Voraussetzungen beschrieben werden, die eine phänomenologische Haltung ermöglichen.

1. Fallbeispiel – Frau P

Ich möchte diese Ausführungen mit einem kurzen Ausschnitt aus einer Therapiestunde beginnen, um an Hand eines konkreten Beispiels den phänomenologischen Prozess und die phänomenologische Haltung zu illustrieren.

Frau P (so nenne ich die Patientin) ist 26 Jahre alt, und die Sequenz, die ich herausgreife, findet in der dritten Therapiestunde statt. Auf meine Frage zu Beginn der Stunde, wie es ihr geht, antwortet Frau P: „Ich weiß nicht." Danach sagt sie nichts weiter, spielt verlegen mit ihrem Armband und meidet meinen Blickkontakt. Ich frage Frau P: „Was haben Sie letzte Woche gemacht?" Ihre Antwort: „Nichts." Ich denke mir, dass diese Frage vielleicht zu weit formuliert gewesen ist und dass es Frau P helfen könnte, wenn ich die Frage konkreter fasse: „Was haben Sie gestern gemacht?" Die gleiche Antwort: „Nichts." Es entsteht ein längeres Schweigen.

Was nehme ich in diesem Moment wahr? Was liegt vor?

Ich sehe Frau P, die sehr unsicher und verlegen wirkt, die nicht weiß, wie es ihr geht oder was sie erzählen soll. Ich nehme außerdem wahr, dass die Nervosität von Frau P zunimmt, je länger das Schweigen anhält – sie richtet ihren Blick völlig auf ihr Armband, das sie nun schneller zwischen ihren Fingern hin- und herdreht; sie lehnt sich immer weiter zurück in ihren Sessel, sodass der Abstand zwischen uns möglichst vergrößert wird.

Wie wirkt diese Situation auf mich? Wie geht es mir damit?

Ich spüre die Unsicherheit, die von Frau P kommt und die sich auch ein Stück auf mich überträgt. Was sollen wir mit dieser Stunde machen, wenn es scheinbar gar nichts zu sagen gibt, wenn die letzte Woche nichts passiert ist? Ich weiß aus den vorigen Gesprächen, dass Frau P alleine lebt, Studentin ist, aber keine Vorlesungen besucht, überhaupt die meiste Zeit ihre Wohnung nicht verlässt. Sie hat kaum Freunde und keine Hobbies, denen sie nachgeht. Wenn Frau P also meint, dass sie letzte Woche „nichts" gemacht hat, dann glaube ich ihr das. Da war wohl nichts, von dem sie meint, dass es sich zu erzählen lohnt. Ich spüre eine Resignation, die in mir hoch kommt, und ganz spontan entsteht in mir der Impuls zu sagen: „Gut, es gibt also scheinbar wirklich nichts zu erzählen. Dann lassen wir es einfach und beenden die Stunde." Das ist mein ganz persönlicher erster Impuls. Er kommt dadurch zustande, dass ich auf der einen Seite eine große Schwere spüre, die sich in mir breit macht, weil diese Stunde so zäh beginnt, und ich befürchte, dass es für mich eine große Anstrengung bedeuten würde, mit Frau P in Beziehung und ihrem „nichts" auf die Spur zu kommen. Und ich frage mich, ob ich in diesem Moment wirklich bereit bin, so eine Anstrengung auf mich zu nehmen. Auf der anderen Seite spüre ich auch eine vage Angst in mir, dass hinter diesem „nichts" vielleicht wirklich „nichts" zu finden ist, dass sich ein Abgrund auftut, dessen Ausmaß für Frau P nicht tragbar sein könnte.

Es ist wichtig, diesen ersten Impuls in einem selbst als Therapeut wahrzunehmen und sein zu lassen, aber es ist genauso wichtig, ihm nicht einfach nachzugeben, sondern die ersten spontanen Gefühle, Gedanken und Impulse auf die Seite zu stellen und noch einmal auf die Situation zu schauen.

Was nehme ich jetzt wahr? Was sagt es mir?

Frau P spielt nach wie vor mit ihrem Armband, sie rutscht nervös auf dem Sessel hin- und her. Sie hat nichts zu sagen. Aber ich sehe auch, dass sie – genauso wie die vorigen Therapiestunden – pünktlich in die Stunde gekommen ist. Es gibt also etwas in ihr, das sie bewegt hat, diesen Termin einzuhalten. Und ich sehe außerdem, dass ich überhaupt nicht verstehe, was Frau P mit diesem „nichts" meint. Spontan lässt sich dieses „nichts" so erklären, wie ich es mir vorher zusammengereimt habe – nicht aus der Wohnung gegangen, keine Vorlesungen besucht, keine Freunde getroffen, nichts Interessantes unternommen. Aber was meint dieses „nichts" wirklich? An diesem Punkt spüre ich bei mir ein echtes Interesse aufkeimen, das größer ist als die Resignation, die ich kurz zuvor in mir wahrgenommen habe. Und an diesem Punkt ist auch meine Unsicherheit weg, und ich spüre genau, wie ich jetzt weiter vorgehen möchte.

Frau P braucht auf jeden Fall meine Unterstützung, damit ein Gespräch in Gang kommen kann. Und ich möchte ganz ehrlich wissen, was Frau P genau meint, wenn sie sagt, dass sie letzte Woche oder auch gestern „nichts" gemacht hat. Also frage ich sie einfach danach: „Was heißt das, wenn Sie sagen, dass Sie gestern ‚nichts' gemacht

haben? Heißt das, dass Sie den ganzen Tag im Bett gelegen sind?“
„Nein.“
„Sie sind also aus dem Bett aufgestanden. Wann?“
„So ungefähr um zehn Uhr.“
„Was haben Sie dann gemacht?“
„Ich habe mich vor den Computer gesetzt.“
„Wie lange sind Sie vor dem Computer gesessen?“
„Ich weiß nicht.“
„Was haben Sie am Computer gemacht?“
„Ich habe in Wikipedia gelesen.“
„Was haben Sie bei Wikipedia gelesen?“
„Über Netzwerkadministration.“
Und so weiter.

Als wir zu den Themen Computer, Wikipedia und Netzwerkadministration kommen, merke ich, dass Frau P lebendiger wird. Sie antwortet nicht mehr ausschließlich in kurzen Sätzen, sondern beginnt ein bisschen zu erzählen, z.B. darüber, dass sie auch selbst bei Wikipedia immer wieder Artikel zu speziellen Computerfragen hineinstellt bzw. Artikel von anderen Usern korrigiert und ergänzt. Es stellt sich heraus, dass Frau P einige Stunden am Tag vor dem Computer verbringt und dass sie diese Zeit auch als anregend und lebendig erlebt. Allerdings hat sie gleichzeitig die Vorstellung, dass sich nur „Langweiler“ für Computer interessieren und dass sie daher eigentlich weniger Zeit vor dem Computer verbringen und stattdessen z.B. in eine Ausstellung gehen oder ihre Wohnung putzen sollte.

An diesem Punkt beginne ich zu verstehen, warum Frau P meint, dass sie „nichts“ gemacht hat. Das, womit sie gerne ihre Zeit verbringt – nämlich vor dem Computer zu sitzen und sich mit Computern zu beschäftigen –, wertet Frau P ganz massiv ab. „Das ist nur etwas für Langweiler“, und da Frau P natürlich keine Langweilerin sein möchte, zählt dieses Interesse „nichts“. Wert hat in ihren Augen etwas anderes – die Beschäftigung mit Kultur oder zumindest mit dem Haushalt. Damit hat Frau P keine Zeit verbracht, also hat sie ihrem Erleben nach „nichts“ gemacht. Nun wird also die Differenz deutlich zwischen ihren fixen Vorstellungen von dem, was einen Wert hat und ihrem eigenen Erleben, das sie ständig zu etwas „Wertlosem“ hinzieht. Diese Differenz kann jetzt im weiteren Verlauf der Therapiestunde zum Thema werden, und Frau P äußert ganz spontan, wie überrascht sie darüber ist, dass sich ihre Tage eigentlich viel voller und interessanter anfühlen, als sie das vorher gedacht hätte. Da war Lebendiges in ihrer Woche und nicht bloß „nichts“, so wie sie es ursprünglich gesehen hatte.

2. Voraussetzungen der phänomenologischen Haltung

Nach dieser kurzen Darstellung einer Therapiestunde mit Frau P möchte ich nun reflektieren, was eigentlich die Voraussetzungen sind, die es mir ermöglicht haben, in einer offenen, d.h. in einer phänomenologischen Haltung auf die Situation zu schauen (vgl. Längle 2007).

a) Entscheidung

Eine erste wesentliche Voraussetzung für die phänomenologische Haltung ist das Treffen einer Entscheidung. Es braucht immer eine Entscheidung, um eine phänomenologische Haltung einzunehmen. Wie vorher beschrieben, habe ich in mir den Impuls gespürt, die Therapiestunde einfach zu beenden, weil es nichts weiter zu sagen gibt, aber ich habe diesem Impuls nicht nachgegeben, sondern ich habe mich ganz bewusst dafür entschieden, die Therapiestunde fortzuführen und noch einmal auf die Situation zu schauen. Es geht also um die Zurückstellung des ersten Impulses bzw. einer ersten spontanen Meinung. Erst diese Entscheidung macht es möglich, mich neu einzufinden und so auch Neues zu sehen zu bekommen.

b) Hinwendung

Nachdem ich mich zu einer phänomenologischen Haltung entschieden habe, bleibe ich nicht einfach bequem zurückgelehnt und schaue, was da irgendwie und zufällig auf mich zukommen könnte, sondern ich wende mich ganz bewusst der Situation und Frau P zu. Es braucht die Hinwendung von mir zum anderen hin, also eine entschiedene und klare Bewegung, durch die ich von der bloßen Beobachterin zu einer Teilnehmerin an der Situation werde.

c) Verweilen

Nun bin ich der Situation zugewandt und schaue, was sich zeigt. Ich lasse diese Situation und den anderen auf mich wirken, ich verweile dabei. Ich mache dem anderen und mir keinen Druck, sondern gebe uns beiden Raum und Zeit. Durch dieses Öffnen des Raumes wird Beziehung möglich, und es kann sich Wesentliches zeigen.

d) Offenheit

Außerdem versuche ich nicht, etwas Bestimmtes zu machen oder zu erreichen, sondern ich möchte vielmehr sich etwas ereignen lassen. Dazu braucht es neben dem Verweilen eine Offenheit. Die Offenheit ist eine ganz zentrale Voraussetzung für die phänomenologische Haltung. Und es handelt sich dabei um eine zweifache Offenheit, nämlich eine Offenheit der Situation und eine Offenheit mir selbst gegenüber. Die Offenheit nach außen bedeutet, dass ich, wie vorher beschrieben, nicht mehr nur die Unsicherheit von Frau P in den Blick bekomme, sondern auch ihr Bemühen darum, in Beziehung zu kommen. Durch die Offenheit nach innen erlebe ich nicht nur meine Resignation gegenüber diesem Wort „nichts“, sondern ich spüre auch ein Interesse in mir aufkeimen. Dieses Interesse kann ich nicht machen, ich kann es nur in Empfang nehmen, wenn es durch meine Haltung der Offenheit aus mir heraus kommt.

e) Mut

Eine weitere wichtige Voraussetzung für die phänomenologische Haltung ist Mut. Es braucht Mut, das Bekannte zurückzulassen und sich Neuem zu öffnen. In mir ist durch die Haltung der Offenheit Interesse gekeimt, aber das habe ich nicht gemacht. Es hätte sich auch etwas anderes zeigen können, z.B. hätte sich die Resignation in mir auch verstärken können („Wenn das Leben so leer ist, dann hat es wirklich keinen Sinn.“). Oder es hätten Aggressionen statt Interesse in mir hochkommen können („Warum soll ich mich überhaupt mit so einem langweiligen Menschen abgeben?“).

f) Vertrauen

Zum Mut gehört immer auch das Vertrauen. Das Vertrauen nämlich, das,

was sich zeigt, auch aushalten zu können. Wenn sich z.B. die Resignation in mir verstärkt, und ich immer tiefer in einen Strudel des Sinnlosigkeitsgefühls hineinkomme, wie soll ich das aushalten? Und was soll ich dann tun? Und kann ich es aushalten, dass sich Interesse in mir regt? Vielleicht fühle ich mich durch mein Interesse ja stark zu dieser Patientin hingezogen und entdecke dadurch neue Seiten an mir, die ich lieber nicht sehen würde (z.B. dass ich auch vieles in meinem Leben tue und als „nichts“ abwerte).

g) Geduld

Ich habe vorher schon das Verweilen-Können als eine Voraussetzung für die phänomenologische Haltung erwähnt. Ein ähnlicher Aspekt ist die Geduld. Es braucht Geduld, um das Wesentliche in den Blick zu bekommen, und es lässt sich nicht mit Zeitvorgaben regeln. Ich schaue in Offenheit auf Frau P, und es ist offen, wann ich was von ihr sehe und wann welche Regung in mir entsteht.

3. Auswirkungen der phänomenologischen Haltung

Nach dieser Klärung der Voraussetzungen der phänomenologischen Haltung, stellt sich als nächstes die Frage, was meine phänomenologische Haltung bei Frau P eigentlich bewirkt hat.

Erst dadurch, dass ich mich Frau P und ihrer Situation gegenüber geöffnet habe, wurde es auch Frau P möglich, sich selbst zu öffnen. In mir entsteht Interesse, und so sehe ich Lebendiges in ihr, z.B. wenn sie vom Computer spricht. Und Frau P äußert ganz spontan, wie überrascht sie selbst darüber ist, dass sich ihre Tage eigentlich viel voller und interessanter anfühlen, als sie das vorher gedacht hätte. Da ist Lebendiges in ihrer Woche und in ihr und nicht bloß „nichts“. Ich bekomme durch meine phänomenologische Haltung Lebendiges von Frau P zu sehen, und dadurch bekommt auch sie selbst dieses Lebendige von sich zu sehen.

Diese Wahrnehmung und das Erleben von Lebendigem halten sich nicht lange bei Frau P, und in den nächsten Stunden kommt sie immer wieder und hat „nichts“ zu sagen, weil „nichts“ passiert ist, was von Interesse sein könnte. Wir schauen dann immer wieder auf dieses „nichts“ – und wir finden immer wieder Dinge, die Frau P gemacht und auch als lebendig erlebt hat, die sie aber regelmäßig abwertet, weil sie in ihren Vorstellungen nicht gut genug sind. (Z.B. hat Frau P begonnen, bei ihrer Schwester in der Firma zu arbeiten und dort Akten zu sortieren. Das macht Frau P eigentlich gerne, aber sie lässt es nur schwer gelten, weil das eine „dumme“ Arbeit ist.) Mittlerweile, nach über einem Jahr Therapie, beginnt Frau P nur noch selten die Stunde damit, dass sie „nichts“ gemacht hat. Und wenn sie doch „nichts“ sagt, dann merkt sie sofort selbst, dass das so wahrscheinlich nicht stimmt. Sie lacht dann ein bisschen verlegen und beginnt, noch bevor ich etwas sage, von sich aus zu überlegen, was sie in den letzten Tagen eigentlich wirklich gemacht hat. So kann Frau P die regelmäßig erlebte offene Haltung von mir als Therapeutin immer mehr für sich übernehmen und sich selbst und ihren strengen Vorstellungen gegenüber auch eine offenere Haltung einnehmen. Durch den Dialog mit mir als Therapeutin wird es ihr möglich, diesen Dialog für sich zu übernehmen, und in einen inneren Dialog zu verwandeln. Sie lernt langsam, so achtsam mit sich selbst umzugehen, wie sie es von mir in der Therapie erlebt.

4. Zusammenfassung

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass eine phänomenologische Haltung nicht einfach nur zufällig passiert, sondern dass sie Voraussetzungen braucht, wie ich sie in diesem Beitrag beschrieben habe. Und es ist diese phänomenologische Haltung des Therapeuten, seine Offenheit, die es dem Patienten ermöglicht, sich zu öffnen und dadurch seiner Welt, seinem Leben und sich selbst mit Offenheit begegnen zu können.

Literatur

Längle A (2007) Das Bewegende spüren. Phänomenologie in der existenzanalytischen Praxis. Existenzanalyse 24, 2, 17-29

Anschrift der Verfasserin:
Mag. Karin Steinert
Eduard Sueß-Gasse 10/22
A-1150 Wien
karin.steinert@existenzanalyse.org

Zum Glück braucht der Mensch Sinn

26.-28. September 2008

Herbstsymposium der GLE-Ö

Freitag 26.09. um 19.30
Öffentlicher Vortrag im Kulturzentrum „Am Bach“ in Götzis

Samstag 27.09. von 10.00 bis Sonntag 28.09. um 13.00
Symposium im Hotel Mercure in Bregenz mit Beiträgen von A. Längle, Ch. Kolbe, A. Görtz, D. Klaasen, E.M. Waibel u.a.

Phänomenologische Diagnostik mit dem TAT bei Jugendlichen

Astrid Görtz

Nach der Vorstellung des Thematischen Apperzeptions Tests (TAT), eines weit verbreiteten Instruments der Persönlichkeitsdiagnostik, wird an Hand eines Fallbeispiels die spezifische Herangehensweise auf einem existenzanalytischen Hintergrund, mit einer phänomenologischen Herangehensweise und unter Bezugnahme zu den existentiellen Grundmotivationen, veranschaulicht.

Die Problematik projektiver Verfahren im Rahmen von (psychologischer) Diagnostik

Der **Thematische Apperzeptionstest (TAT)** von *Henry A. Murray* ist ein so genannter Projektiver Persönlichkeitstest. Man versteht darunter „eine Gruppe von psychologischen Techniken und Vorgehensweisen, die für sich in Anspruch nehmen, die grundlegende (zugrunde liegende, verborgene) Persönlichkeitsstruktur und die Motive eines Individuums aufzudecken, indem sie das Individuum auffordern, sich mit Material oder Stimuli auseinanderzusetzen oder auf sie zu reagieren in einer freien, nicht festgelegten Weise … Etwa um die Jahrhundertwende wurde mit dem Ausdruck Projektion die Tendenz eines Individuums bezeichnet, ‚einer anderen Person eigene Gefühle, Gedanken oder Einstellungen zuzuschreiben oder in gewisser Weise die äußere Wirklichkeit als Repräsentanz solcher Gefühle zu betrachten'" (Arnold et al. 1997, 1690). Andere projektive Verfahren sind etwa „Familie in Tieren" oder das „Rorschach Formdeuteverfahren".

Diese Instrumente besitzen kaum das von psychologischen Tests geforderte Gütekriterium der Auswertungsobjektivität. Gemeint ist die eindeutige Zuordnung von Reaktionen auf vorgegebene Testaufgaben zu einem Testwert. Daher werden Projektive Testverfahren innerhalb der Psychologischen Diagnostik sehr kritisch betrachtet, insbesondere sofern sie in Auswahlsituationen (z. B. im Rahmen der Personalauswahl) eingesetzt werden. Ethisch und juristisch bedenklich ist das „Eindringen in persönliche Bereiche des Probanden" vor allem in jenen Situationen, in denen die „Freiwilligkeit" des Probanden nur bedingt gegeben ist, wodurch die im Grundgesetz der Verfassung festgeschriebene „Würde des Menschen" verletzt werde (vgl. Wottawa, Hossiep 1987, 76). Im Fall projektiver Tests könne die freie Selbstbestimmung des Probanden nicht kontrolliert werden, da die Probanden das theoretische Konzept „hinter" den Aufgaben nicht zu durchschauen vermögen. Jedoch sehen die Autoren ein solches Vorgehen dann möglicherweise gerechtfertigt, wenn übergeordnete Ziele, wie etwa im Fall der psychiatrischen Diagnostik, vorliegen. Diese übergeordneten Ziele müssen natürlich ihrerseits einem politisch-sozialen Konsens entspringen (was im Bereich der psychiatrischen Diagnostik nicht immer eindeutig gegeben ist).

Der Einsatz eines Projektiven Verfahrens innerhalb einer Psychotherapie ist hingegen völlig unbedenklich, da ja die Ergebnisse der Verschwiegenheitspflicht des Therapeuten unterliegen – die Vorbehalte gegenüber diesen Verfahren kommen also aus ihrem Einsatz in anderen Kontexten. Im vorliegenden Beitrag ist Diagnostik im Kontext von Therapie bzw. Beratung, die im Interesse der getesteten Person liegt, zu verstehen.

Die Entwicklung des TAT

Der TAT wurde erstmals 1943 publiziert: „Murray […] wollte […] sich und seinen Mitarbeitern damit ein Hilfsmittel zur Exploration im Rahmen der Psychological Clinic schaffen. Es ging ihm […] nicht um ein Instrument zur Messung von Fähigkeiten und Fertigkeiten, sondern vielmehr um ein Werkzeug für das erkundende Gespräch." (Revers 1973, 9). So gesehen wurde vom Autor niemals eine „objektive" Diagnosestellung mit Hilfe des TAT angestrebt.

Murray versuchte im Zuge der Entwicklung des TAT, aus einer Menge von Verhaltensweisen in vielen Situationen, also aus einer Vielzahl von bekundeten Motivationen, das Individualtypische einer Person, also ihre Motive (Bedürfnisse, *needs*), abzuleiten.

Zu diesem Zweck konfrontierte er seine Testpersonen mit mehrdeutigen Bildvorlagen, und zwar Szenen alltäglicher Lebenssituationen. Die insgesamt 20 Bilder des TAT, zu denen die Testperson jeweils eine Geschichte erzählen soll, wurden nach ihrer „Valenz" (Aufforderungscharakter) in Bezug auf bestimmte Themen ausgewählt.

Die „Provokation" zum Geschichtenerzählen wird durch Fragen unterstützt wie: „Wie ist es zu der Situation gekommen?", „Was passiert gerade?", „Welche Gedanken und Gefühle haben die beteiligten Personen?", „Wie wird die Geschichte weitergehen?"

Oft werden die Bilder des TAT als thematisch und gestalterisch antiquiert bewertet. Andererseits hat sich immer wieder gezeigt, dass eben gerade diese Bilder hohe thematische Valenz besitzen. Eine modernere Variante, der TGT-S (Thematische Gestaltungstest-Salzburg von Revers, Allesch 1985), mit anderen Motiven und zeitgemäßer Darstellung, wurde von der Praxis nicht angenommen.

Meine Erfahrung ist, dass gerade jüngere Jugendliche (etwa ab 13 Jahren) besonders stark von der Darstellungsform und den Motiven des TAT angesprochen werden – die hier berichteten Erfahrungen stammen vorwiegend aus der Arbeit mit der Anwendung des Verfahrens bei dieser Altersgruppe.

Testbeschreibung

Das Testmaterial besteht aus 19 Schwarzweißbildern und einem leeren, weißen Blatt. 11 von 20 Bildern sind auf beide Geschlechter und alle Altersstufen anwendbar. Die übrigen Bilder sind spe-

zifisch nach Alter bzw. Geschlecht vorgesehen (G für girl, B für boy, M für male, F für female). Der gesamte Satz von Tafeln ist in zwei Serien zu 10 Tafeln eingeteilt. Die Tafeln der 2. Bildserie (11-20) sind bizarrer und phantastischer als die der ersten Serie. Nach *Murray* sollen sie zu Erzählungen anregen, welche archaische Motive und mehr triebbetonte Themen enthalten.

Zur Vorgabe der Bilder

Für den diagnostischen Einsatz ist der Test in zwei Sitzungen vorzugeben, zuerst die Bilder 1-10, dann die Bilder 11-20. Wichtig ist nach Ansicht *Murrays*, dass die Testperson meint, es gehe um einen Test der Phantasietätigkeit – es komme also darauf an, möglichst dramatische Geschichten zu erzählen. Aus der eigenen Erfahrung ist jedoch die Gefahr zu beobachten, dass dies zu Übertreibungen führen kann. Es braucht bei zaghafteren Schilderungen vielleicht da und dort ein Nachfragen: „Wie könnte die Geschichte weitergehen?“ oder „Wie geht es aus?“ bzw. „Ist das jetzt das Ende der Geschichte?“ – Die Überbetonung des Dramatischen kann meiner Ansicht nach jedoch auch in die Irre leiten und eine gewisse Künstlichkeit provozieren, weshalb ich diesen Hinweis in der Regel weglasse. Möglicherweise haben Jugendliche in Auseinandersetzung mit dem Bildmaterial auch insgesamt weniger Schwierigkeiten, ihrer Phantasie freien Lauf zu lassen, im Vergleich zu erwachsenen Testpersonen, auf welche sich *Murray*s Erfahrungen weitgehend stützen.

In jedem Fall sollte nach *Murray* darauf geachtet werden, dass ganze Geschichten erzählt werden, mit einer Vorgeschichte, einer weiteren Entwicklung und einem Ausgang.

Bei Patienten, denen es auch nach mehrmaligem Nachfragen nicht gelingt, eine Geschichte zu erfinden, und die zum Beispiel lediglich Bildbeschreibungen liefern, ist nach *Murray* ein recht deutlicher Hinweis auf eine akute Depression gegeben.

Ansonsten sollte sich der Psychologe aber möglichst zurückhalten und nicht eingreifen – keinesfalls auf übersehene Details aufmerksam machen!

Die Fragen sollen lediglich Teile der Instruktion wiederholen, nämlich:

a) Was ist auf dem Bild los?
b) Was geschah vorher, wie ist es zu der gegenwärtigen Situation gekommen?
c) Wie entwickelt sich die Situation weiter? und
d) Wie endet die Geschichte?

Verschiedene Auswertungsschemata

Auswertungsschema nach Murray

Murray war ausschließlich an einer Verwertung des *Inhalts* der Erzählungen interessiert. Andere Autoren beachteten auch formale Aspekte. Das ursprüngliche Auswertungsschema von *Murray* wird auch als *need-press-Analyse* bezeichnet. Ihm liegt die Vorstellung zu Grunde, dass die Hauptfigur, der Held der Geschichte, von bestimmten Bedürfnissen (*needs*) gelenkt wird und andererseits unter situativen Einflüssen bzw. Beschränkungen (*presses*) leidet.

Der erste Auswertungsschritt bezieht sich auf die *Identifikation des Helden* oder der Hauptfigur der Geschichte, mit der sich der Proband identifiziert und in die er seine eigenen Bedürfnisse und Nöte hineinprojiziert. Manchmal wechselt die Figur des Helden im Laufe der Geschichte, oder auch lassen sich manchmal zwei Heldenfiguren ausmachen, mit denen der Proband zwei unterschiedliche Aspekte seiner Persönlichkeit zum Ausdruck bringt.

Der zweite Schritt dient der Analyse der Motive, Einstellungen und Gefühle der Hauptfigur. Diesem legt er die von ihm eigens entwickelte Persönlichkeits-Entwicklungstheorie zu Grunde: Der Lebenslauf wird aufgefasst als Folge von aufeinander bezogenen „Episoden“, welche jeweils das Individuum im Kontext mit der Umgebung, nämlich in verschiedenen „Situationen“ zeigen. Das Subjekt engagiert sich in der Situation auf Grund seiner „needs“, während man sich „presses“ als prägenden Milieueindruck vorstellen kann, mit dem sich das Subjekt auseinandersetzen muss. Die Situation führt die jeweils spezifische need-press-Kombination herbei, die auch „Thema“ genannt wird. Die biographische Entwicklung eines Individuums ist charakterisiert durch ein wiederkehrendes Hauptthema, mit dem es mehr oder weniger kreativ umzugehen vermag.

Murray rät zur Analyse der Geschichten Satz für Satz, wobei die jeweils auftretenden *needs* und *presses* nach deren Stärke (Intensität, Dauer, Nachhaltigkeit, Häufigkeit und Bedeutungsgewicht im Gesamtrahmen der Erzählung und des Testprotokolls insgesamt) quantifiziert werden.

Murray liefert einen Katalog von *needs* und *presses*, die einer tiefenpsychologischen Persönlichkeitstheorie entsprechen. Im Sinne einer existenzanalytischen Auswertung bietet es sich jedoch an, die Motive des Helden auf die existentiellen Grundmotivationen zurückzuführen.

Auswertungsmethode nach Bellak

Leopold Bellak entwickelte eine weniger formalisierte Auswertungsmethode und kam damit einem phänomenologischen Zugang weitaus näher. Er nannte seine Methode „inspection technique“. *Bellak* empfahl ein erstes Lesen der gesamten Geschichtensammlung des Probanden. „Dabei soll alles unterstrichen werden, was signifikant, spezifisch oder einzigartig erscheint. Wenn der erfahrene Diagnostiker nun die Erzählungen ein zweites Mal liest, kann er zumeist ohne Mühe ein wiederkehrendes Modell auffinden, das durch alle Geschichten geht, oder er kann herausfinden, dass Tatbestände, die in verschiedenen Geschichten auftreten, zu einem bedeutungsvollen Ganzen zusammenfallen“ (Revers, Täuber 1968, 154). Man könnte dies schon als „Wesensschau“ bezeichnen – das Wesentliche im Bedeutungsgehalt der Geschichten des Probanden kann durch ein solches phänomenologisches Hinschauen erfasst werden.

Auswertungsmethode nach Revers

Revers (vgl. Revers, Täuber 1968) betont insgesamt den Aspekt der Entwicklungsdiagnose und versteht Eigenschaften, Einstellungen, Haltungen, Interessen und Konflikte als Ergebnisse des persönlichen Werdegangs. In diesem Sinne bezieht er alle Inhalte der TAT-Geschichten auf die reale Biographie der Testperson. Er empfiehlt demnach eine genaue biographische Anamnese vor der Testung mit dem TAT.

Da *Revers* die TAT-Bilder als bildhaf-

te Andeutungen biographischer Grundsituationen auffasst, geht es in der Interpretation zunächst um eine „Symbolexegese“ zur Entschlüsselung des in der Testsituation jeweils auftauchenden *Problems* oder *Lebensthemas*, das eine reale biographische Grundlage hat. Die Grundfrage lautet: „Welches ist das Problem der Geschichte?“ oder „Um welches Problem geht es in der Geschichte?“

Der zweite Schritt ist die Sondierung des *Kontextes* der Situation. Auch wenn der situationale Kontext mit dem Problem verwoben ist, sollte er gesondert herausgearbeitet werden. Im Längsschnitt lassen sich wenige Themata herausschälen, auch wenn die Kontexte variieren.

Existenzanalytisch-phänomenologische Auswertung

Der existenzanalytische Zugang rückt noch konsequenter als die Auswertungszugänge von *Murray*, *Bellak* und *Revers* die Beweggründe der Hauptfigur in den Vordergrund. Anders als stärker strukturierte Auswertungsansätze, die meist inhaltsanalytisch, in Form einer Satz-für-Satz-Analyse, vorgehen, gibt der phänomenologische Ansatz den Blick auf die personale Ebene der Geschichten frei: Wie geht der/die Jugendliche mit Problemen um, welches sind seine/ihre *personalen Ressourcen*? Dabei werden die Geschichten als unmittelbarer Ausdruck der Person aufgefasst, ähnlich wie ein Traum, bei dem im Grunde jedes Detail die Grundthematik widerzuspiegeln imstande ist. Ähnlich wie ein Traum fokussiert die Geschichte meist auf eine zentrale handelnde (oder erleidende) Hauptperson. Welchen Umgang findet nun die Hauptperson mit den Problemen in der Geschichte, insbesondere in deren Ausgang? Darüber hinaus erlaubt die Analyse der Themen entlang der existentiellen Grundmotivationen auch eine Bestandsaufnahme von Copings und Persönlichkeitsanteilen. Ganz im Sinne des phänomenologischen Schauens wird immer auch das Wie der Erzählung beachtet: stilistische Merkmale, Erzählfluss, Pausen, Lachen zwischendurch etc. geben wichtige Hinweise auf die durch das Bild ausgelöste, den Probanden bewegende Emotionalität. Hier einige Beispiele:

Ein Hang zur übertriebenen Dramatik in den Geschichten ist oft ein Hinweis auf histrionische Züge des/der Jugendlichen, ebenso stark klischeehafte Versionen – oft klingen Geschichten dann wie Hollywood-Streifen oder Seifenopern. Der/die Jugendliche gibt dann wenig von sich selbst hinein und ist stark an idealisierten Rollen orientiert.

Andererseits sind lange Pausen, ein stockender Erzählfluss und wenig Einfallsreichtum möglicherweise ein Zeichen akuter Belastung, etwa durch eine depressive Verstimmung.

Ängstlich-unsichere Jugendliche können sich oft gerade in der projektiven Ebene gut ausdrücken. Befreit von überhöhten Leistungsansprüchen entfalten sie ihre Phantasie im Entwickeln von ausführlichen, kreativen Geschichten, die selten klischeehaft sind. Mit ihnen lässt sich besonders gut therapeutisch an den Geschichten weiterarbeiten.

Jugendliche mit einer psychosomatischen Problematik zeigen im TAT oft das Aggressionsthema, teilweise auch in der histrionischen Übertreibung – im lustvollen Ausleben der Aggression.

Obwohl auch in anderen Auswertungsschemata enthalten, soll ein Aspekt hier noch einmal herausgestrichen werden: Auch nach einem existenzanalytisch-phänomenologischen Zugang ist es bei der Zusammenschau der TAT-Geschichten wichtig, auf die *Grundstimmung* zu achten. Sie zeigt das grundlegende In-der-Welt-Sein des Probanden auf.

Revers empfiehlt, ausgehend von den Äußerungen im TAT, Bezüge zur realen Lebenssituation und Biographie der Testperson herzustellen. Gerade bei der Beratung von Jugendlichen kann es von zentraler Bedeutung sein, die Beziehungen zu den Eltern und zu anderen wichtigen Bezugspersonen und Instanzen ihrer Umwelt (Schule, Freundeskreis etc.) besser zu erfassen, zumal Jugendliche selbst hier oft nur sehr ungenaue Angaben machen bzw. sich aus einer Schutzhaltung heraus gerade im Konfliktfall nur selten konkret äußern. Eine phänomenologische Analyse verbietet jedoch allzu direkte Deutungen. Anders als etwa im Rahmen einer psychoanalytischen Betrachtungsweise, werden innere Dynamiken nicht in eindeutig kausalem Zusammenhang mit realen Konflikten aufgefasst. Die phänomenologische Analyse betrachtet die Aussagen des/der Jugendlichen als Ausdruck einer inneren Wirklichkeit, quasi als Spiegel seiner/ihrer Innenwelt. Die Entsprechung zu konkreten lebensweltlichen Fakten und Umständen muss offen bleiben. Die Geschichten zeigen jedoch deutlich, womit der/die Jugendliche gerade beschäftigt ist, mit welchen Konflikten er/sie auf welche Weise umgeht. Woher die Konflikte rühren, welche realen Personen der Außenwelt involviert sind, müsste erfragt bzw. in einem beraterischen oder therapeutischen Prozess mit Hilfe der Personalen Existenzanalyse herausgearbeitet werden. Für die diagnostische Anwendung liefert der TAT daher vorerst lediglich Vermutungen im Sinn von Hypothesen, die noch verifiziert werden müssen. Dieses vorsichtig explorierende Vorgehen trägt im Übrigen auch den ethischen Bedenken Rechnung, die anfangs im Zusammenhang mit den Gütekriterien der Psychologischen Diagnostik geäußert wurden und direkte Deutungen von Äußerungen in projektiven Verfahren grundsätzlich verbieten.

Ein Fallbeispiel

Maria F., 14 Jahre, kam wegen des häufigen Auftretens grippaler Infekte gemeinsam mit ihrer Mutter zu einer psychologischen Untersuchung, in deren Rahmen unter anderem der TAT vorgegeben wurde.

Aus der Anamnese mit der Mutter:
Problemgeschichte, schulischer Bereich:

Die Mutter berichtet, dass Maria im letzten Jahr häufig an grippalen Infekten erkrankt sei und an einer chronischen Bronchitis leide. Auch im Erstgespräch klingt sie verkühlt und trägt ein Halstuch. Bedingt durch diese Erkrankungen, die teilweise mit hohem Fieber einhergingen, hatte Maria bereits im vergangenen Schuljahr eine hohe Anzahl Fehlstunden gehabt. Im laufenden Schuljahr (4. Klasse AHS) konnte ihre Leistung im Halbjahr in drei Fächern (Musik, Biologie, Geographie) wegen krankheitsbedingter Abwesenheit nicht beurteilt werden. Der Hausarzt spricht von einer Immunschwäche, behandelt Maria mit Vitaminpräparaten zur Stärkung der Immunabwehr bzw. mit Antibiotika im Akutfall, schließt aber psy-

chische Ursachen nicht aus.

Konkreter Anlass für die psychologische Untersuchung war, dass Frau F. im Rahmen eines Weiterbildungsseminars zur Erwachsenenbildnerin mit einer Kollegin ins Gespräch kam, die ihr eine psychologische Testung für ihre Tochter anriet. Frau F. vermutet Zusammenhänge zwischen der schulischen Situation und Marias Empfindlichkeit. In der 3. Klasse habe es einen starken Lehrerwechsel gegeben, seither seien Marias Noten schlechter geworden – in der 1. Klasse habe sie nur einen Zweier, sonst lauter Einser gehabt, in der zweiten Klasse nur drei Zweier, da sei sie Klassenbeste gewesen. In der 3. Klasse waren es bereits ein paar Dreier und erstmals kein Vorzug. Die Mutter selbst ist mit den neuen Lehrern nicht so zufrieden – für Maria sind sie nach ihren eigenen Angaben im Großen und Ganzen in Ordnung.

Biographie und aktuelle Lebenssituation (Familie, Wohnsituation):

Maria wurde als zweites Kind aus der Ehe ihrer Eltern geboren. Ihr Bruder Thomas ist ein Jahr älter als sie. Zum Zeitpunkt ihrer Geburt waren der Vater 38 Jahre und die Mutter 34 Jahre alt. Aus der ersten Ehe der Mutter gibt es zwei große Halbgeschwister – eine um 13 Jahre ältere Halbschwester und einen um 10 Jahre älteren Halbbruder.

Der Vater war vor seiner Heirat katholischer Priester und habe nach den Worten seiner Frau sein Leben aus freiem Entschluss sehr stark verändert. Frau F. hat ihn durch ihren früheren Beruf als Religionslehrerin kennen gelernt. Heute übt er den Beruf des Programmierers aus, um die Familie zu erhalten. Der Beruf mache ihm Spaß, sofern er sich nicht über seine Vorgesetzten ärgern müsse.

Die Mutter war lange und gerne bei den Kindern zu Hause. Jetzt suche sie nach neuen Aufgaben, mache daher eine Ausbildung zur Erwachsenenbilderin.

Die Familie führt ein stark an religiösen Werten orientiertes Leben; religiöse und andere Familienfeste wie etwa die Firmung des großen Bruders, die Erstkommunion der beiden gemeinsamen Kinder, der 50. Geburtstag des Vaters, Hauseinweihung der großen Schwester in der Schweiz spielen eine zentrale Rolle im Leben der Familie.

Der Kontakt zur großen Schwester ist lose, da diese seit vielen Jahren nicht mehr zuhause wohnt. Die Situation ist aber verkompliziert dadurch, dass seit etwa einem Jahr die uneheliche Tochter dieser Schwester – also die Nichte der Probandin – , welche um 8 Jahre jünger ist (dzt. 6 Jahre alt), bei der Familie wohnt. Marias Mutter hat die kleine Beatrix als Großmutter zu sich genommen, da die große Tochter in der Schweiz eine Ausbildung absolviert und sich zu wenig um das Kind kümmern kann.

Im gemeinsamen Haushalt wohnt auch noch der große Bruder Georg (dzt. 24 Jahre alt), mit dem sich Maria gut versteht und der ihr großes Vorbild ist.

Die Wohnverhältnisse der Familie sind auf Grund knapper finanzieller Ressourcen beengt. Die Eltern benützen das Wohnzimmer der Familie als Schlafraum, um den Kindern jeweils ein eigenes Zimmer zur Verfügung stellen zu können. Insgesamt wohnen also drei Generationen unter einem Dach, wobei die Altersgrenzen zwischen den Generationen überlappend sind – Beatrix wird nach dem Eindruck der Untersucherin von Maria nicht als Nichte empfunden, sondern eher als (unerwünschte) kleine Schwester.

Zur Anamnese mit Maria (Schule Freizeit, Familie, Freunde, Zukunft):

Im Gegensatz zur Einschätzung der Mutter sieht Maria selbst keinen Zusammenhang zwischen ihren Krankheiten und der Schule. Sie gehe gern in die Schule und schätze die gute Klassengemeinschaft. Sie hält sich selbst für leistungsmäßig gut, auch wenn ihre Noten dies heuer nicht ausdrückten (ein Vierer in Geschichte, in Deutsch, Mathematik und Latein ein Dreier, in Englisch ein Zweier, in den Nebengegenständen nur in Religion und Zeichnen ein Einser, in Chemie und Turnen jeweils ein Zweier).

Ihr Lieblingsfach sei eindeutig Englisch, sie wolle unbedingt ein Jahr in England verbringen, um noch besser Englisch sprechen zu können – „besser als alle anderen“, vor allem auch besser als ihr 1 Jahr älterer Bruder Thomas. Sie nehme dafür auch ein Jahr Internat in Kauf, wolle „beweisen, dass sie das schafft“. Sie habe sich schon erkundigt wegen Auslandsaufenthalten für Schüler in England, den USA und sogar Australien.

Auf ihre Freizeitinteressen angesprochen nennt Maria einerseits typische „Bubensportarten“ wie Fußball und Baseball, andererseits Beschäftigungen, die mit Tieren zu tun haben wie Reiten (eine Stunde pro Woche) und die Pflege ihrer Mäuse; diese würden ihr in dem einen Jahr im Ausland sicher sehr abgehen.

Im Zusammenhang damit spricht Maria von ihrer Liebe zur Natur, weshalb ihr auch England und Schottland so gefielen und ihr ein Aufenthalt dort am liebsten wäre.

Eine weitere Freizeitbeschäftigung ist das Musizieren. Früher lernte sie Geige, Flöte und Gitarre, jetzt nimmt sie Unterricht im Saxophon-Spielen (wiederum untypisch für Mädchen, Anmerkung der Untersucherin).

Zur Wohnsituation berichtet Maria, dass sie sich ihr eigenes Zimmer erfolgreich erkämpft habe, und zwar direkt neben der verbauten Loggia, wo ihre Mäuse ihren eigenen Platz hätten.

Auf die Beziehung zu ihren Geschwistern angesprochen, nennt sie ihren großen Bruder Georg als ihr großes Vorbild, obwohl es ihr weniger zusage, dass er viel rauche und öfter betrunken nach Hause komme – sie nehme dies aber in Kauf. Mit dem anderen Bruder, den sie als gleichaltrig empfindet, rauft sie viel und steht mit ihm in einer Konkurrenzbeziehung. Es wurmt sie vor allem, dass er nächstes Jahr für ein Jahr nach Amerika darf.

In Hinblick auf die Nichte Beatrix erwähnte sie nur einmal kurz: „Die muss weg!“ Weiter wollte sie darüber nicht sprechen.

In ihrem Leben spiele die Religion eine wichtige Rolle. Sie möchte auch erst gefirmt werden, wenn sie schon älter sei, da sie dann schon reifer sei. Mit dieser Einstellung stehe sie allein in ihrer Klasse da, dazu stehe sie aber.

Ihre wichtigsten Freunde habe sie in der Pfarre, sie fühle sich aber auch in der Klassengemeinschaft wohl.

Zu ihren Zukunftsvorstellungen meint sie, sie wolle unbedingt Englisch studieren, da sei sie schon jetzt ganz si-

cher.

Eindruck im Erstgespräch; Interaktion zwischen Mutter und Tochter:

Im Erstgespräch fiel auf, dass Maria fast alle Interpretationen, die die Mutter bezüglich Marias Krankheiten sowie Schule und Freunde anbrachte, vehement zurückwies. Sie sprach in einem betont lockeren, freundschaftlichen Ton mit der Mutter und verwendete zum Teil sehr kraftvolle, „burschikose“ Gesten. Dabei machte sie den Eindruck des Sich-um-keinen-Preis-durchschauen-lassen-Wollens und des Überspielens von Verletztheit.

Die Mutter machte einen eher hilflosen, wenn auch sehr bemühten Eindruck, ihre Tochter zu verstehen. Vor allem die Frage des Auslandsaufenthaltes der Tochter überforderte sie. Sie erhoffte sich auch für diese Frage einen Rat aus der psychologischen Untersuchung.

TAT-Geschichten

Im Folgenden sind zu jedem einzelnen Bild Marias wörtliche Antworten sowie die Überlegungen im Rahmen der phänomenologischen Auswertung wiedergegeben. [In eckigen Klammern die Fragen und Kommentare der Untersucherin.] Eine Zusammenschau erfolgt am Ende beider Bildserien.

1. Serie

Bild 1

„Der Typ da hat früh begonnen zum Geigenspielen, Fortschritte gemacht; die Leute wollten, dass er übt – nach vier Jahren hat’s ihm nicht mehr getaugt, er hat es immer mehr gehasst; später haben die Leute angefangen, dass er auch auswendig spielen soll – bis er einmal gesagt hat: ‚Nein, jetzt will ich nimmer!’ Alle anderen haben gesagt: ‚Was ist, warum willst’ nimmer?’ Er hat überlegt, ob er weitermachen soll, ist zu dem Schluss gekommen, dass er weitermachen will, aber nicht wie bisher auf Erfolg, sondern einfach so, aus Zeitvertreib.“

Stilistisch fällt Marias lockere, etwas flapsige Ausdrucksweise auf, in der Art einer typischen „Jugendlichen-Sprache“. Inhaltlich geht es um das Thema, zu sich stehen, sich behaupten gegen Druck von außen, sich selbst leben, den eigenen Weg finden. Die Schwierigkeit des Buben ist es, dass ihm der äußere Druck verunmöglicht zu spüren, was er selbst eigentlich möchte. Nur über die Verweigerung findet er zu seinem Eigenen, das von außen betrachtet dann nicht unbedingt von den Vorstellungen der Umwelt abweicht. Wichtig ist die innere Haltung. Darin läge auch die Gefahr, durch den Protest und die Rebellion das Eigene zu verfehlen (wenn es ein Protest um jeden Preis wäre).

Die Emotionalität der Hauptperson entwickelt sich zu einem Spannungshöhepunkt, dem ein plötzlicher Bruch folgt („nein, jetzt will ich nimmer“). In der Auseinandersetzung mit dem Thema wirkt die Hauptperson aber lasch und teilnahmslos, es ist kein innerer Konflikt spürbar. Es bleibt völlig unklar, wie es zur Lösung kommt – diese wirkt wie innerlich nicht angebunden, losgelöst vom Eigenen.

Bild 2

„Das ist die Tochter eines Bauern, sie sollte später den Hof übernehmen, aber sie wollte weiterstudieren, einen Beruf ergreifen, der zu der Zeit für Frauen nicht geeignet/nicht üblich war; sie macht das auch; nachher tut es ihr eigentlich leid, weil sie nur gescheit ist, aber eigentlich nichts leisten kann – mit Tieren umgehen, wie die anderen, die den ganzen Tag draußen sind und arbeiten.“

Die Geschichte spiegelt einen inneren Konflikt der jungen Frau wider: Welche Werte sind ihre eigenen? Es ist jedoch eine zweifache Konfliktsituation, und zwar nach außen und nach innen. Da sind einerseits die Vorstellungen der Umwelt von der Rolle der Frau, denen sie sich widersetzen muss, um sich selbst zu finden, und andererseits die Verbundenheit mit der Natur, mit den eigenen Wurzeln, denen sie sich zu entfremden droht. Sie gerät dadurch in eine Ohnmacht und Orientierungslosigkeit. Die Gefahr liegt wiederum im Protest als Selbstzweck – Studieren, um anders zu sein als die Familie. Das grundlegende Thema ist missglückte Identitätssuche.

Die Emotionalität der Hauptperson ist wenig spürbar, das Personale zeigt sich in der Suche nach einem (abstrakten) Ideal – Lebenstüchtigkeit versus „Gescheitheit“. Es gibt nur ein Entweder–Oder, nur zwei Extreme, was letztlich zu Unzufriedenheit führen muss, egal wie die Entscheidung ausfällt.

Bild 3 GF

„Das ist eine Sie? - [ja] - Sie hat einen Sohn, hat sich immer sehr um ihn bemüht/gesorgt; er hat gesagt, dass ihn das schon die längste Zeit stört/auf den Wecker geht und ist einfach weggerannt.“

Die Geschichte klingt dramatisch und übertrieben, gleichzeitig lapidar und fern vom Persönlichen. Das Thema ist ein Konflikt zwischen Mutter und Sohn, wobei der Sohn (die Hauptperson der Geschichte) sich auf unreife Weise dem Dialog mit der Mutter entzieht. Die Erzählweise zeigt ebenso wie der Inhalt wenig Emotionalität, wenig Persönliches. Das Flapsige in der Sprache hat einen aggressiven, ungeduldigen Unterton.

Bild 4

„Das ist ... er hat eigentlich Probleme, rennt aber immer weg davon und vernachlässigt sie immer, sie will das eigentlich nicht ganz einsehen und versucht, mit ihm zu reden.
[Wie geht die Geschichte aus?]

Sie bringt ihn dazu, dass er mit ihr redet."

Wiederum fällt der Telegramm-Stil von Marias Schilderung auf: Er wirkt „cool", lapidar, sich alles Persönliche vom Leibe haltend. Gleichzeitig ist die Geschichte inhaltlich unkonkret und klischeehaft („Probleme"). Im Vordergrund steht wiederum das Wegrennen von Problemen, das Sich-nicht-Stellen. Das Ende wirkt etwas künstlich, durch die Nachfrage provoziert und in diesem Sinne „sozial erwünscht".

Bild 5

„Sie hat mehrere Kinder, die sind schon von zu Hause weggegangen; sie kann nicht mehr arbeiten gehen, hat kein Geld, ist total arm; die Kinder melden sich nicht mehr, sind inzwischen etwas Wichtiges geworden (beruflich), kümmern sich nicht mehr um sie; irgendwann treffen sich die Kinder wieder und kommen zu dem Schluss, dass sie nicht besonders freundlich zu ihrer Mutter waren; beschließen, dass sie sich mehr um sie kümmern; während sie einmal weggeht, um Geld zu verdienen, fangen sie an, das Haus zu renovieren; wenn sie zurückkommt, ist alles ganz schön."

Inhaltlich geht es um Reue der Kinder über ihr Verhalten gegenüber der Mutter. Die Kinder handeln offenbar aus schlechtem Gewissen. Die Mutter erscheint dabei als ohnmächtige Frau. Stilistisch wirkt die Geschichte wieder drastisch übertrieben. Die Emotionalität ist wenig präsent, die Geschichte insgesamt sehr idealistisch („total arm"; gleich das ganze Haus renovieren – weniger würde auch genügen, um der Mutter gerecht zu werden). Auch in der Lösung wird wenig Beziehung zwischen Kindern und Mutter spürbar. Das Verhalten der Kinder wirkt fast „mechanisch" – die im Aufbau der Geschichte enthaltene Reue ist zwar als Idee präsent, aber in der Erzählung nicht spürbar.

Bild 6 GF

„Die sind ziemlich reich; die Eltern haben Wert darauf gelegt, dass die Tochter gut erzogen wird und dass sie später einmal einen gescheiten Beruf ergreift; das wollte die Tochter absolut nicht, arbeitet heimlich bei einer Organisation, die armen Leuten hilft, gibt ihr ganzes Geld dafür aus, bis der Vater dahinter kommt und sie zusammenstaucht; Vater kann nachher nichts machen; sie ist total verstört, sieht ein, dass der Vater recht hat ... is ja wurscht [sie wirkt unzufrieden mit dem Ausgang der Geschichte]."

Wieder wirkt der Inhalt sehr idealistisch, orientiert an abstrakten Wertvorstellungen – einerseits bildungsbürgerliche Vorstellungen, die auf der anderen Seite christlich-moralischen Wertvorstellungen gegenüberstehen. Das Mädchen versucht, einen eigenständigen Weg zu gehen, ist aber einem autoritären Vater ausgesetzt, gegen den sie sich letztlich nicht behaupten kann. Aber auch der Vater kann am Ende „nichts machen". Beide haben im Grunde nichts erreicht. Die Hauptperson (das Mädchen) zeigt Unreife im Umgang mit Konflikten sowie in der Heimlichkeit ihres Tuns. Die eigene Stellungnahme fehlt, das Mädchen fügt sich der Übermacht des Vaters. Zum Schluss bleibt unklar, wer nun Recht hat – der Vater oder die Tochter? In der emotionalen Dynamik der Geschichte erfolgt ein Bruch („is ja wurscht"). Die (reale) Unzufriedenheit am Ende der Erzählung ist ein Anzeichen von Marias Orientierungslosigkeit, welche in vielen Geschichten zum Ausdruck kommt.

Bild 7 GF

[lange Pause, tiefer Seufzer, gedrückter Tonfall]

„Sie wohnt in einer Stadt, wo es sehr gefährlich ist; die Eltern erzählen, wie schön es draußen ist; das Mädchen ärgert sich, dass es nicht hinaus darf, ist total verzweifelt; sie sagt, dass es ihr nicht reicht, wenn sie immer nur hört, wie es draußen ist; [Stocken] einmal versucht sie zu flüchten, die Mutter kann das rechtzeitig verhindern; seither ist sie total trotzig, hört nicht mehr recht zu, fängt immer gleich zu schreien an; die Mutter sagt dann halt O.K.; irgendwann kann sie dann rausgehen ... is ja wurscht [unzufrieden mit

dem Ausgang der Geschichte]."

Die Geschichte geht Maria sehr nahe, sie berührt vermutlich ihre aktuelle Situation stark (dies zeigt sich im Seufzen). Das Mädchen in der Geschichte leidet unter einem Engegefühl durch die Verbote der Eltern. Wiederum tritt Flucht als Motiv auf, um einer schwierigen Situation zu entkommen. Das Mädchen setzt sich mit Schreien und Trotz durch und erlebt offenbar wenig klare Grenzziehung durch die Mutter. In der Geschichte geht es auch um Ängste vor dem, was außerhalb des geschützten Bereichs der Familie wartet (gefährliche Stadt), und die Ambivalenz des Mädchens, sich aus diesem Schutz, der gleichzeitig Enge bedeutet, hinauszubegeben.

Auch diese Geschichte verläuft wieder nach demselben Spannungsmuster: Es baut sich eine Spannung auf bis zu einem Höhepunkt, dann erfolgt ein plötzlicher Abfall, ein Bruch, der einen Zustand der Apathie und Unzufriedenheit bei der realen Maria hinterlässt. Diesmal ist diese Dynamik jedoch in der Nebenperson der Geschichte (der Mutter) widergespiegelt. Die Mutter wirkt inkonsequent und ohne klare Stellungnahme der Tochter gegenüber.

Bild 8 GF

„Das ist in einem Gasthaus, wo viele Leute sind, wo viel zu tun ist; sie verdient da nicht allzu viel, es geht ihr nicht allzu schlecht, aber manchmal will sie auch ihre Ruhe haben; sie lässt es aber niemanden merken; grübelt nur nach, wenn sie ganz allein ist."

Die Geschichte mutet vom Inhalt her wiederum etwas klischeehaft und „sozialromantisch" an. Die Hauptperson geht wiederum in ein unreifes Coping, in der Art eines trotzigen Rückzugs („will ihre Ruhe haben"). Es bleibt offen, wie es ihr wirklich geht („nicht allzu schlecht"), sie wirkt apathisch. Dies lässt auf den Zustand der inneren Leere und Orientierungslosigkeit schließen.

Bild 9 GF

„In einer kleinen Stadt am Meer, wo normalerweise nicht allzu viel los ist, soll ein Millionär mit dem Schiff ankommen; man versucht, es geheim zu halten; irgendwer hat es eben doch erfahren; vor der Küste geht das Schiff unter, und alle Leute kommen hin und schauen."

Auch diese Geschichte wirkt klischeehaft, in der Art von „Traumschiff", bzw. erinnert gegen Ende an den „Untergang der Titanic". Es zeigen sich aggressive Tendenzen, einerseits im Untergang des Schiffes, andererseits in der Schaulust der Leute.

Auffallend ist, dass in dieser Geschichte die Hauptperson (der Millionär) nicht abgebildet ist. Er ist ein passives Opfer, die Aktivität geht von einer unpersönlichen Menschenmenge aus. Es wird ein gänzlich unpersönliches Geschehen geschildert. Die Geschichte spiegelt das Gefühl des Ausgeliefertseins an die Anonymität einer Menge wider. Andererseits ist der „Millionär" eine Figur, die – entsprechend den abstrakten Wertvorstellungen, die in den früheren Geschichten sichtbar wurden – wenig Mitleid verdient; der Hauptperson gegenüber ist eine tendenziell unempathische Haltung spürbar.

Bild 10

„Der geht irgendwo in die Schule, wo er nicht sehr beliebt ist, weil er angibt; seine Klassenkameraden nehmen ihm das recht übel, weil sie wissen, dass er nicht alles hat, womit er angibt; sie verprügeln ihn nach der Schule; er rennt total verstört zu seiner Mutter, die ihn tröstet."

Auch in dieser Geschichte ist das Thema das passive Ausgeliefertsein an eine Menge. Die Mutter tritt als haltgebende Instanz auf. Die Geschichte zeichnet das Opfer allerdings – analog zur vorigen Geschichte – als deutlich unsympathische Person, mit der man kein Mitleid zu haben braucht (Angeber und Muttersöhnchen). Es wird damit das Gefühl nahe gelegt, dass die Person zu Recht verprügelt wird, das unsoziale Verhalten wird quasi legitimiert. Darin drückt sich neuerlich eine unempathische Haltung, diesmal gegenüber Gleichaltrigen, aus.

In einer ersten Zusammenschau stellen die Geschichten vielfach das Thema der Selbstbehauptung eines jungen Menschen gegenüber der Autorität der Eltern bzw. gegenüber vorgegebenen Werten dar. Allerdings sind die Werte der Hauptperson wenig persönlich empfunden, sondern entspringen vielmehr abstrakten Idealvorstellungen – in diesem Sinne sind sie keine echten Alternativen zu den vorgegebenen Werten der Elternfiguren. Genauer betrachtet scheint es eher um ein Ausbrechen, eine Flucht aus der aktuellen Situation zu gehen, die unzufrieden macht. Es ist wenig personale Auseinandersetzung mit Eigenem bzw. einem sozialen Gegenüber erkennbar, vielmehr werden ansatzweise antisoziale Züge sichtbar. Trotz der Autoritarität und

Dominanz werden Elternfiguren oft auch ohnmächtig, hilflos und inkonsequent dargestellt. In keinem Fall sind sie echte Dialogpartner, was einen gewissen Rückschluss auf die realen Beziehungen Marias zu ihren Eltern nahelegen mag. In einer vorsichtigen Interpretation erscheint die Mutter eher hilflos den Ansprüchen der Tochter ausgeliefert, jedoch immerhin Zuflucht und Trost spendend. Der Vater hingegen ist kaum präsent und wenn, dann wirkt er übermächtig und autoritär.

Marias schwach ausgeprägte personale Ressourcen zeigen sich vor allem in der stilistischen Ausformulierung ihrer Schilderungen. Ihre Erzählungen sind fast durchgehend lapidar auf der einen Seite und sensationsheischend auf der anderen Seite. Nie entsteht der Eindruck, dass sie mit der Gestaltung der Geschichte etwas Persönliches zum Ausdruck bringt, zu dem sie stehen kann. Bestenfalls versucht sie, mit der Drastik der Schilderung die Untersucherin zu beeindrucken, vielleicht auch zu erschrecken. Die Geschichten folgen fast durchwegs einer ähnlichen Dynamik: Ausgehend von inneren Strebungen der Hauptperson baut sich ein Spannungsbogen auf, der nach einem Kulminationspunkt dann plötzlich abbricht. Es gelingt Maria nicht, den Spannungsbogen zu einer echten Lösung oder einem Ausgang der Geschichte weiter zu führen. Statt dessen „passiert“ ihr das Ende eher. Es wird zufällig und beliebig, bleibt unpersönlich, dementsprechend unzufrieden ist Maria mit dem Ausgang ihrer Geschichten. Es liegt die Vermutung nahe, dass sie ebenso wenig, wie sie die Geschichten gestaltet, einen persönlichen Umgang für ihre aktuelle Lebenssituation findet, insofern ist der Umgang mit den Bildern ein Spiegel ihren innerlich passiven, sich von momentanen Affekten treiben lassenden Haltung.

Wenn wir nun die phänomenologische Betrachtung verlassen, lässt sich eine vorsichtige Parallele zu Marias Symptomatik herstellen: Sie scheint sich wenig zu spüren und lebt in einer permanenten inneren Spannung, was zu einer Überlastung des Immunsystems führen kann, da sie sich energetisch verausgabt, ohne Persönliches zu schaffen oder zu gestalten. Wiederum als Hypothese formuliert, scheint Maria derzeit unter einer starken inneren Spannung zwischen ihren Strebungen, aus dem Schutz der Familie auszubrechen, einerseits und starken Ängsten andererseits zu leiden. Für ein eigenständiges Entscheiden spürt Maria sich zu wenig und ist dadurch noch stark an die Werte der Eltern gebunden, gegen die sie allerdings rebelliert. Sie spürt sich aktuell am stärksten in einer Protesthaltung, die aber von einem schlechten Gewissen begleitet ist. Maria steht aktuell in einer Identitätskrise, die zwar typisch für die Phase der Pubertät ist, aber sehr intensiv und leidvoll erlebt wird. Wenig sichtbar sind bislang Möglichkeiten des Dialogs mit den Eltern geworden. Es ist ein Hinweis auf eine von abstrakten Idealen geprägte christlich-bürgerliche Werthaltung gegeben, die möglicherweise an die Stelle eines echten Dialogs getreten ist und eine nur oberflächliche Orientierung in der Erziehung gegeben hat, welche jetzt in der Phase des Erwachsenwerdens keinen Halt mehr zu geben vermag.

Marias Copings wirken histrionisch. Bisweilen werden antisoziale Tendenzen bzw. Borderline-Züge sichtbar.

2. Serie

Bild 11

„Die wollen auf die andere Seite der Brücke; einige haben es probiert, sind einzeln gegangen, haben es nicht geschafft, weil da so ein Tier ist, das das verhindert; da gehen so ca. zwanzig los – so viele kann es ja doch nicht fressen – dann schaffen sie es, zumindest die Hälfte; die andere Hälfte wird gefressen [lacht].“

Das Lachen erscheint wie „Mordlust“ als Coping einer massiven Angst vor Vernichtung durch eine äußere Macht, die sehr stark ist (wie zehn Menschen).

Bild 12 BG

„Eine Familie geht rudern am See, sind nicht vom Ort; es gibt eine Geschichte, dass ein Tier im See haust, das alle frisst; die rudern hinaus und werden gefressen; das Boot wird angeschwemmt [lacht].“

Das Thema der vorigen Geschichte lässt Maria noch nicht los und wirkt in dieses Bild hinein. Auch hier geht es um die im Lachen abgewehrte Angst, „gefressen zu werden“. Die Familie bietet keinen Schutz vor der Vernichtung, sondern ist selbst betroffen.

Bild 13 G

„Die hört von einer Freundin, die krank ist; wohnt in einer verkommenen Gegend, ihre Mama will nicht, dass sie weggeht, aber sie setzt sich durch; geht dorthin, muss in den 4. Stock hinauf, bleibt bei ihr, bis sie gesund ist.“

Hier zeigt sich christlich-idealistisches Handeln, das an das „Helfersyndrom“ erinnert. Das Motiv des Helfens ist nicht die Beziehung zur kranken

Freundin (diese wird in der Geschichte nicht sichtbar), sondern der Protest gegen die Mutter, mit einem Fluchtmotiv gekoppelt (ähnlich wie in der Geschichte zu Bild 7). Das Verhalten des Mädchens bekommt dadurch etwas Heldenhaftes, aber auch Unpersönliches.

Bild 14

„Der hat gehört, dass die Familie von dem Haus verreist ist; überlegt, ob er einbrechen soll, erscheint ihm nicht sehr schwer, weil er die Familie gut kennt und auf das Haus aufpassen soll; er überlegt, ob er durch die Tür reingehen soll; meint, dass es unauffälliger ist, wenn er durchs Fenster kommt; bricht ein."

Die Geschichte bildet die Identifikation mit antisozialem Verhalten ab.

Bild 15

[sehr lange Pause, schwerer Atem]

„Der hat einmal ein Verbrechen begangen, musste aus dem Land; er erfährt, dass ein Freund gestorben ist; weil er nicht hindarf, beschließt er, heimlich in der Nacht hinzugehen; macht es auch; wartet drauf, dass sie ihn finden; er bekommt auch einen Platz auf dem Friedhof.

[Ist er dann tot?]

Na ja, wenn's ihn umbringen!"

Das Bild löst starke Betroffenheit aus (Pause, schwerer Atem). Das Thema ist „Schuld und Sühne": Ein Verbrecher kehrt aus Reue zurück, stellt sich und nimmt seinen Tod in Kauf. Das Motiv der Todesstrafe als schlimmster Form einer Strafe zeigt eine Vorstellung von Gerechtigkeit in einer unbarmherzigen, ja gnadenlosen Ausprägung. Das grausame Ende der Geschichte wird nicht konkret ausgesprochen, sondern implizit berichtet. Dies macht den Eindruck, als sei Maria durch das Thema in einen gewissen Schockzustand versetzt, so als ob es sich um eine Form der (Re-) Traumatisierung durch das Bild handelt. Möglicherweise wurden frühere Traumata durch das Bild aktualisiert, welche mit dem Thema „Schuld und Sühne" zusammenhängen. Dies bleibt jedoch eine Vermutung.

Bild 16

Leeres weißes Blatt

„Irgendwelche Buben beschmieren eine Hausmauer; als Strafe müssen sie sie wieder sauber machen."

Thematisch wird das Motiv des vorhergehenden Bildes weitergeführt. Dies macht die Betroffenheit deutlich. Maria ist immer noch aufgewühlt durch das angestoßene Thema. Wieder geht es um Strafe für Fehlverhalten, diesmal auf der Ebene von Kindern/Jugendlichen – allerdings ist das Schuldthema deutlich abgemildert, durch die Möglichkeit einer Wiedergutmachung.

Bild 17 GF

[lange Pause, Seufzen]

„Die kriegt durch Zufall viel Geld, lässt sich mit dem Schiff die Sachen bringen, die sie möchte; sie wird nicht so recht glücklich und überlegt sich, ob sie sich ertränken soll.

[Macht sie's oder macht sie's nicht?]

Momentan noch nicht, aber ... äh nein, sie macht's nicht."

Wieder ist starke Betroffenheit bei Maria spürbar. Es zeigt sich auch in dieser Geschichte wieder das katholisch geprägte Weltbild (das Mädchen wird durch Reichtum unglücklich). Auf den ersten Blick ist es die Darstellung einer suizidalen Krise – allerdings machen die dramatische, übertriebene Form und vor allem das Ende eher den Eindruck eines Kokettierens damit. Die Stimmung ist nicht schwer depressiv, sondern eher aggressiv-unzufrieden getönt. Die dramatischen Darstellungen lassen den Eindruck entstehen, als wolle sie in der Untersuchungssituation die Testleiterin schockieren. Dieser Aspekt hat sich in den letzten drei Geschichten gesteigert, ausgelöst durch das Bild 15. Möglicherweise spürt sie aus dem Inneren Ängste (vor „gerechter Strafe"?) aufsteigen, die sie auf diese Weise abzureagieren versucht.

Bild 18 GF

„Die zwei haben einen Krach gehabt; sie hat ihm einen Rempler gegeben, er ist gegen die Tischkante geflogen; sie bemerkt, dass er tot ist."

Die aggressive Thematik geht weiter, allerdings diesmal ohne sichtbare Zeichen der Betroffenheit. Die psychodynamische Hypothese ist: Aufgewühlt durch

die Thematik, die in Bild 15 angestoßen wurde, muss Maria immer noch Angst vor Strafe abreagieren. In der projektiven Ebene provoziert sie weiter schuldhaftes Verhalten und fordert damit Bestrafung (oder aber Vergebung) heraus. Es handelt sich dabei um ein typisches Borderline-Coping.

Bild 19

[sehr lange Pause; wirkt wie Ratlosigkeit; sie beginnt auf Aufforderung]

„Die da in dem Haus müssen hack'ln, damit's im Winter was zum Essen haben; weil die Winter sehr kalt sind und sie sowieso nichts mehr finden; der Winter kommt; es ist kalt, sie haben genug zu essen."

Die lange Pause macht den Eindruck gedanklicher und auch ein Stück weit emotionaler Erschöpfung. Nach der vorigen Sequenz ist vermutlich noch keine Offenheit für ein neues Thema da. Der Inhalt der Erzählung ist dann wiederum eine etwas klischeehafte Darstellung der Armut. Es geht um den Lebenskampf in kalter, unwirtlicher Umgebung. Es zeigt sich die Haltung: wenn man genug arbeitet, hat man genug zu essen. Die flapsige Sprache wirkt wenig einfühlsam.

Bild 20

„Der hat sich mit seinem Freund verabredet, dass sie sich in der Nacht treffen; dann hat's zu regnen und schneien begonnen, war total kalt; der eine hat sich gedacht, der andere wird sicher bei dem Wetter nicht kommen, und ist zuhause geblieben; der andere ist die ganze Nacht gestanden und hat gewartet."

Das Thema aus dem vorigen Bild geht weiter: eine unwirtliche, kalte Umgebung. In dieser Geschichte geht es um jemanden, der die ganze Nacht vergeblich wartet, weil er seinem Freund vertraute – eine extreme Frustration, aber auch eine Art von Bestrafung für zu großes Vertrauen: Wer auf sich schaut, ist besser dran – soziales Verhalten lohnt sich nicht. Darin liegt der Keim einer anti-sozialen Einstellung, es ist geradezu die Rechtfertigung derselben und somit ihre Innensicht. Es muss offen bleiben, aus welchen Erfahrungen sich diese Einstellung entwickelt hat. In Verbindung mit der Traumatisierung im Bereich der Schuld ist von traumatisierenden Beziehungserfahrungen auszugehen, deren genaue biographische Umstände jedoch aus dem Test nicht hervorgehen können.

Zusammenschau der TAT-Ergebnisse und der Angaben aus der Anamnese

In der zweiten Bildserie werden stärker als in der ersten psychodynamische Zusammenhänge sichtbar. Vorherrschend ist das Thema „Schuld und Sühne" bzw. Angst vor gerechter Strafe. In Zusammenhang mit den Angaben aus der Anamnese lässt sich eine zwiespältige Rolle der Religion vermuten. Die Familie lebt zum einen ein stark an religiösen Traditionen orientiertes Leben, andererseits hat der Vater als ehemaliger Priester durch seine Familiengründung ein Tabu gebrochen. Auch die Situation mit der unehelichen Enkeltochter könnte als ein Tabubruch erlebt worden sein. Unter der Prämisse einer starken katholischen Orientierung hat die Familie mehrfach Schuld (in einem dogmatisch-religiösen Sinn) auf sich geladen. In den TAT-Geschichten der 2. Bildserie – insbesondere im Bild 15 und in den darauf folgenden Bildern – könnte sich diese Problematik widerspiegeln: Maria erlebt die Schuld-Thematik auf sich selbst konzentriert. Sie leidet unter (Gewissens-) Konflikten bzw. unter Angst vor („verdienter") Strafe für Fehlverhalten, was zu einer gereizt-aggressiven Grundstimmung führt. Ständig in Gefahr, durch Fehlverhalten Schuld auf sich zu laden, ist es ihr nahezu unmöglich, eigene Werte zu spüren und zu personalen Stellungnahmen zu finden. Ihre Copings sind histrionisch und immer wieder auch Borderline-betont (deutliche Aggression, provokatives Schockieren-Wollen). Gefangen im Trotz und in der inneren Auflehnung kann sie auf diese Weise nicht zu sich finden. Sie lebt stark im Außen – im Inneren bedrängen sie Ängste, die mit einer Gefühllosigkeit „anästhesiert" werden. Maria erlebt eine große Enge – sie neigt zu Identifikation mit grenzüberschreitendem Verhalten in der Phantasie und steht in einer inneren Spannung von Auflehnung und Schuldgefühlen. Es ist vorstellbar, dass dieses Thema, das sie weder in sich selbst noch im Dialog mit den Eltern lösen kann, zu einer psychosomatischen Reaktion im Sinne einer chronischen Überlastung des Immunsystems (mit der Folge ständig wiederkehrender grippaler Infekte) führt.

Weitere Zusammenhänge ergeben sich aus den Angaben der Anamnese sowie aus der Beobachtung von Marias Verhalten während derselben. Marias betont bubenhaftes Auftreten, das Stärke und Kraft signalisieren soll, verdeckt ihre hohe Verletzbarkeit, die sie sich selbst zum Schutz ihrer Identität derzeit nicht eingestehen kann. Bedürfnisse nach Zärtlichkeit und Nähe kann Maria offenbar am ehesten in ihrer Beziehung zu Tieren und zur Natur sowie zur Musik, nicht aber in der Beziehung zu den Menschen ihrer Umgebung ausdrücken, mit denen sie in einem Machtkampf zu stehen scheint. Das Finden ihrer eigenen Identität wird dadurch erschwert. Die Mutter lehnt sie als Vorbild offenbar ab. Derzeit scheint sie vielmehr eine männliche Geschlechtsidentität – orientiert am Vorbild ihres großen Bruders – zu leben.

Betreffend die Beziehung zur Mutter ergibt sich folgender Zusammenhang mit den TAT-Geschichten: Maria reagierte während der Anamnese auf Äußerungen der Mutter mit Widerspruch und Auflehnung. Sie erlebt offenbar eine

große Enge durch die Mutter. In den Geschichten ist die Beziehung der Hauptpersonen zur Mutter ebenfalls von Auflehnung und Rebellion geprägt, andererseits gibt es Ansätze von Trost und Zuflucht bei der Mutter.

Der Vater bleibt im gesamten Beratungsprozess wenig spürbar. Von ihm ist lediglich bekannt, dass er mit seiner beruflichen Situation zufrieden ist – es gibt wenig Hinweise, wie er mit seiner doch sehr ungewöhnlichen Vergangenheit umgeht und ob er diese in seine derzeitige Lebenssituation integrieren konnte. Möglicherweise ist er in inneren Widersprüchen gefangen und gibt seiner Tochter daher keine klare Orientierung. In den TAT-Geschichten nimmt der Vater eine autoritäre Haltung gegenüber der Tochter ein. Daraus ergibt sich als Hypothese, dass der Vater möglicherweise der Repräsentant dogmatisch-starrer Werte in der Familie ist. Dies muss vorerst natürlich eine Vermutung bleiben.

Eine starke Belastung für Maria ist sicherlich auch die reale familiäre Situation. Die Nichte hat Maria de facto den Platz in der Familie als jüngstes Kind weggenommen, sodass der Wunsch nach einem Auslandsaufenthalt den Aspekt der Flucht aus dieser Situation bekommt. Andererseits kann auch das Motiv der Konkurrenz mit dem nahezu gleichaltrigen Bruder dafür von Bedeutung sein. (Er darf für ein Jahr in die USA, also zieht sie sogar Australien in Betracht.)

All dies erschwert es Maria, ihre Position im Kontext der Familie zu finden. Diagnostisch betrachtet ist eine Selbstwert-Störung auf Ebene der dritten Grundmotivation festzustellen, die aber in die erste Grundmotivation (massive Vernichtungsängste) und zweite Grundmotivation (depressive Verstimmung, Schuldthematik, suizidale Phantasien) hineinwirkt. In einer ständigen Affektspannung stehend, ist Maria auf dem Weg zu einer Borderline-Persönlichkeitsentwicklung.

Vorgeschlagene Interventionen

Ein beraterischer Zugang würde den Dialog zwischen der heranwachsenden Maria und ihren Eltern anregen sowie die Offenheit der Eltern gegenüber Marias eigenständiger Wertfindung zu fördern versuchen. Möglicherweise liegt aber darin der „wunde Punkt“ in der Familie. Es muss vorerst abgetastet werden, ob die Eltern bereit sind, sich auf ein offenes Gespräch einzulassen. Dies betrifft vor allem den Vater, welcher bislang in den Prozess nicht einbezogen war. Die Geschichte der Eheschließung des Paares und mögliche fortdauernde Schuld- und Schamgefühle könnten ein Hindernis für die Beratung darstellen. Ein offener Umgang mit diesen – vermutlich tabuisierten – Themen wäre für Maria aber sehr wichtig.

Auf Grund der Stärke der Symptomatik sollte Maria eine Therapie angeboten werden. Dem entsprechend ist die Frage nach einem Auslandsaufenthalt zu beantworten: Im Moment stellt der Wunsch danach einen Fluchtversuch Marias dar, der Enge in der Familie zu entkommen. Eine Therapie hätte Vorrang, wenn es nicht in absehbarer Zeit durch klärende Gespräche zu einer Veränderung in der Beziehung zwischen Maria und ihren Eltern kommt. Dies würde einen Auslandsaufenthalt eher ausschließen. Wenn es sich vereinbaren lässt, lässt sich dies später entscheiden.

Resümee

Der Fallbericht sollte veranschaulichen, dass eine phänomenologische Betrachtungsweise es ermöglicht, weitgehend ohne theoretisches Vorwissen, lediglich über die Betrachtung der Bildgeschichten des TAT zu wesentlichen Aussagen über die persönliche Befindlichkeit und Motivation sowie die Ressourcen einer (jugendlichen) Testperson zu gelangen. Als Vorwissen wurden streng genommen nur diagnostische Kategorien (histrionisch, Borderline) sowie die Kenntnis der existentiellen Grundmotivationen nach *Längle* vorausgesetzt. Ein diagnostischer Prozess kann naturgemäß nur Anhaltspunkte liefern, die erst im Rahmen einer weiterführenden Beratung oder Therapie auf fruchtbare Weise genützt werden können.

Literatur

Arnold W, Eysenck HJ, Meili R (Hg) (1997) Lexikon der Psychologie. Augsburg: Bechtermünz

Längle A (1999) Existenzanalyse – die Zustimmung zum Leben finden. Fundamenta Psychiatrica, 12, 139-146

Revers WJ, Allesch CG (1985) Der thematische Gestaltungstest – Salzburg (TGT-S). Weinheim: Beltz

Revers WJ, Täuber K (1968) Der thematische Apperzeptionstest. Bern: Huber, 2°

Revers WJ (1973) Der Thematische Apperzeptionstest (TAT). Bern: Huber, 3°

Wottawa H, Hossiep R (1987) Grundlagen psychologischer Diagnostik. Göttingen: Hogrefe

Anschrift der Verfasserin:
Dr. Astrid Görtz
Einwanggasse 23/11
1140 Wien
astrid.goertz@existenzanalyse.org

Arbeit und Sinn

20. September 2008

GLE-D Herbsttagung
in Wolfsburg

Kümmere dich um dich selbst –

eine nicht nur pädagogische Forderung und ihre Bedeutung für die Pädagogik

Anton Hügli

Mahnrufe von der Sorte, dass wir uns mit uns selbst beschäftigen, auf uns selbst achten sollen, haben Konjunktur. Der Autor erinnert daran, dass es in der Antike eine eigentliche Kultur der Selbstsorge gegeben hat, und versucht – mit Blick auf die zeitgenössische philosophische und pädagogische Literatur – die Frage zu klären, was eigentlich dieses Selbst ist, um das man sich kümmern müsse, worin die Sorge um sich selbst besteht und welche Bedeutung sie für eine Pädagogik der Freiheit hat. Er vertritt die These, dass Selbstsorge im sokratischen Sinn verstanden werden muss: als Bemühung um ein geprüftes Leben.

Erkenne dich selbst! Prüfe dich selbst! Sorge für dich selbst! So lautete der Mahnruf der Antike. Sei du selbst! Verwirkliche dich selbst! So oder ähnlich klingt es dann im 20. Jahrhundert – nach beinahe zwei Jahrtausenden christlich inspirierter Selbstverleugnungspredigt. Und wo stehen wir heute? Sollen wir dem Selbstverwirklichungstrend und dem grassierenden Kult der Selbstbezogenheit weiter Vorschub leisten, den allgemein beklagten Egoismus und Narzissmus noch unterstützen? Sind wir nicht von Natur schon geneigt, uns selbst in den Mittelpunkt zu stellen? Warum also sollen wir uns – und schlimmer noch, die nachrückende Generation – dazu noch ermuntern? Statt auf diese Pauschal-Fragen mit den üblichen Pauschal-Antworten aufzuwarten, tun wir gut daran, uns vorerst zu vergewissern, worum es überhaupt geht. Offenbar um die Frage, wie weit wir uns um uns selber kümmern, uns wichtig oder nicht wichtig nehmen sollen.

- Nur – was ist denn eigentlich dieses Selbst, um das es dabei gehen soll?
- Was kann das überhaupt heißen, sich um sich selbst zu kümmern? Und wozu soll dies gut sein?
- Wozu soll dies insbesondere für Pädagoginnen und Pädagogen gut sein?

1. Was ist das Selbst, um das wir uns kümmern sollen?

Wir wollen diese Fragen, um sie etwas anschaulicher werden zu lassen, dort aufnehmen, wo sie sich zum ersten Mal gestellt haben.[1] Exemplarisch etwa in dem Platon zugeschriebenen Dialog „Alkibiades I“. In diesem Dialog versucht Sokrates seinen Lieblingsschüler Alkibiades zu der Einsicht zu bewegen, dass er sich – bevor er sich in die Politik stürzt – zunächst einmal um sich selber kümmern müsse. Was ihm fehle, sei die epimeleia heautou, die Selbstsorge, die Sorge für oder um sich selbst (119 a, 127 e).

Aber was ist dieses Selbst, für das wir sorgen sollen? Sokrates gibt dem Alkibiades eine interessante Unterscheidung vor (129 b ff.): Sorgen wir für uns selbst, wenn wir uns um unsere Besitztümer, um unsere Kleider, um unseren Leib sorgen? Nein, das ist keine Sorge um mich, sondern eine Sorge um das Meinige. Alle diese Dinge sind von der Art, dass ich sie gebrauche, d.h. dass ich sie als Mittel verwende, um das zu tun, was ich jeweils tun will. So mache ich auch von meinen Händen und Füssen Gebrauch, von meinen Fähigkeiten, meiner Stimme. Aber ich selbst, ich bin nicht das von mir Gebrauchte, sondern das, was Gebrauch macht, was diese anderen Dinge, diesen Leib einsetzt oder in Gang setzt. Wenn ich zu mir selbst oder von mir selbst rede, meine ich dieses aktive Prinzip in mir, dieses alles übrige Brauchende.

Sokrates nennt dieses Zentrum von Aktivität Seele (130 c), aber dies ist bereits irreführend, als ob das uns Steuernde irgend eine Substanz oder Instanz in uns wäre, ein besonderer Teil von uns, der getrennt vom Leib sein Dasein führt und sich nach dem Tod wieder von ihm ablösen könnte. Es genügt, wenn wir beim Ausgangspunkt bleiben, bei dem Phänomen, von dem Sokrates ausgegangen ist und das wir, aus eigener Introspektion, sehr wohl kennen. Denn wenn wir auf das achten, was in uns oder mit uns vorgeht, stellen wir fest[2]: Zum einen erleben wir uns in der Haltung, dass wir auf irgend etwas aus sind, etwas zu tun versuchen, d.h. irgend etwas in der inneren oder äußeren Welt bewirken wollen, in die Stadt zu fahren z.B., still zu sitzen, zu schreiben, etwas zu sagen, an etwas zu denken, endlich mit dem An-etwas-Denken aufzuhören. Wir erleben uns – unter diesem Aspekt – als handelndes Ich oder sagen wir besser, als Ursprung von Aktivität (weil man sonst sogleich wieder nach dem besonderen Dasein dieses Ich zu fragen beginnt). Rein phänomenologisch gibt es hier keinen Gegenstand, kein Ich und kein Selbst, nur ein Zentrum von Aktivität, eine sich selbst steuernde Aktivität. Wir aktualisieren uns ständig selbst, durch unser Tun bringen wir uns gleichsam handelnd zum Vorschein.

Doch was heißt „in Aktivität“ sein? Es heißt „auf etwas aus“ sein: Wir ver-

[1] Wie zentral das Thema der Selbstsorge für die Antike war, wurde erst in jüngerer Zeit deutlich gesehen (vgl. Rabbow 1954; Foucault 1989,1993; Hadot 1991, 1999; Schmid 1998).

[2] Beste Inspirationsquelle für eine phänomenologische Beschreibung des Selbst sind noch immer die existenzorientierten Denker und deren Umfeld (vgl. Thurnherr, Hügli 2007) resp. deren sprach-analytische Aufarbeitung, etwa durch Tugendhat 1979; 2003.

folgen bestimmte Absichten, wir haben einen Zweck vor Augen, und wir versuchen, diese Absicht zu verwirklichen, diesen Zweck zu erreichen. Und wir erleben dabei, dass dies gelingen oder misslingen kann. Das Misslingen liegt besonders nahe, wo wir zur Realisierung unserer Absichten auf äußere Mittel angewiesen sind, auf Werkzeuge, auf Geld, auf die Unterstützung anderer, auf glückliche Umstände usw. Aber das Misslingen kann auch an uns selbst liegen: die Beine versagen, der Atem geht uns aus, wir verlieren den Faden, wir sind zu müde und zu schwach – und dergleichen mehr. Vielleicht geschieht aber auch das Gegenteil: Ungeahnte Kräfte wachsen uns zu, es ist, als wolle uns alles gelingen. Wir erleben aber auch dies als etwas, das wir nicht selber tun, sondern als etwas, das uns zustößt, als Widerfahrnis. Die Kehrseite unserer Aktivität darum ist die Erfahrung, dass wir uns in einer Welt voller Widerstände befinden und dass wir selbst auch eine Quelle von Passivität und Trägheit sind. Damit das, was wir wollen, auch gelingt, bedarf es darum stets der Anstrengung, der Konzentration, der Wachsamkeit. Wir müssen gegen diese Passivität, gegen diese Widerstände ankämpfen, sie zu überwinden versuchen, sie unter Kontrolle bringen. Und die Frage bleibt immer, was am Ende sich als stärker erweist, das Passivische in uns oder das Aktivische, das wollende und handelnde Ich.

In dem Maße, in dem ich mir selbst inne werde als Aktivität, als Ursprung von Handlungen, wird mir auch bewusst, dass es Wichtiges und Unwichtiges für mich gibt. Von wichtig oder unwichtig reden wir ganz allgemein, wenn wir ein Ganzes, einen komplexen Sachverhalt ins Augen zu fassen versuchen, und darnach fragen, welches Gewicht einem einzelnen Faktor zukommt, um dieses Ganze möglich zu machen, gleichgültig, ob wir nun ein solches Ganzes erkennen oder in die Welt setzen wollen. Wer ein Vorhaben hat, für den wird es plötzlich wichtig, was er als nächstes tut. Wer z.B. verreisen will, für den ist es wichtig, dass er schon vor der Abreise Geld und Papiere eingesteckt und seine Koffer gepackt hat. Und es könnte ja sein, dass es vielleicht noch etwas Wichtigeres gegeben hätte als seine Reise, z.B. den längst versprochenen Artikel fertig zu stellen oder seine kranke Mutter zu besuchen. Wer auf etwas aus ist, für den ist die Frage der Wichtigkeit offensichtlich ein Thema, das er nicht mehr los wird.

So wollen wir denn dies für gegeben annehmen: Was ich auch immer bin, ich bin zunächst und vor allem Wille, und weil ich Wille bin, gibt es für mich auch Wichtiges und Unwichtiges in der Welt, Dinge, auf die es mir ankommt, und solche, auf die es mir nicht ankommt. Läuft dies aber nicht auf die befremdliche Behauptung hinaus, dass es uns letztlich immer um uns selber gehe? Dass wir also notwendigerweise Egoisten seien? Dies entspräche der These des so genannten logischen Egoismus. Die These ist auf den ersten Blick plausibel und wird etwa wie folgt begründet: Auch die uneigennützigsten Interessen sind unsere Interessen. Dass ich ein bestimmtes Interesse habe, heißt nämlich, dass ich daran interessiert bin, dieses Interesse zu befriedigen. Sofern mir aber an der Befriedigung meines Interesses gelegen ist, ist mir auch an meiner eigenen Befriedigung gelegen, also sind alle, auch meine scheinbar uneigennützigsten Interessen im Grunde eigennützig.

Gegen diese Argumentation ist schlecht anzukommen mit Gegenbeispielen wie etwa dem, dass es doch massenhaft altruistisches Verhalten zu geben scheine: Millionen von Menschen, die Blut spenden für Leute, die sie nicht kennen, die ehrenamtliche Arbeit leisten, für wohltätige Zwecke sich engagieren usw. In allen diesen Fällen kann der Verfechter des logischen Egoismus sagen, dass sie dies alles nur zu ihrer eigenen Befriedigung tun.

Der Irrtum der logischen Theorie des Egoismus liegt, wie bereits im 18. Jh. Bischof Joseph Butler (1692-1752) gezeigt hat, nicht auf der Ebene der Fakten, sondern – und darum spricht man auch von einer logischen These – auf der Ebene der Grammatik. Der Ausdruck „mein Interesse“ hat nämlich zwei grundlegend verschiedene Bedeutungen, die es auseinander zu halten gilt:

1. Mein Interesse, ein Gut zu bekommen, das ich haben will,
2. Mein Interesse, ein Gut zu bekommen, das, außer dass ich es haben will, sich auch noch auf andere Weise auf mich bezieht: dass es mein Geld, mein Ansehen, mein Wohl usw. ist – und nicht das eines andern.

Man vergleiche die zwei Sätze:

1. Ich will, dass Peter glücklich ist.
2. Ich will, dass ich glücklich bin.

Nur im Satz 2 ist das Gewollte von der Art, dass es etwas ist, was ich für mich will, in Satz 1 dagegen richtet sich mein Wille nicht auf mich, sondern auf Peter. Beides ist zwar von mir gewollt – in der ersten Bedeutung –, aber nicht beides ist für mich gewollt.

Die These, dass Menschen notwendigerweise nicht anders können, als ausschließlich ihr eigenes Interesse zu verfolgen, ist trivialerweise richtig, wenn „mein Interesse“ in der ersten Bedeutung verstanden wird als etwas, was ich will. Der entscheidende Punkt aber ist, dass das, was ich will, nicht notwendig in der weiteren Beziehung zu mir zu stehen braucht, durch die es zu meinem Interesse in der zweiten Bedeutung wird. Und in diesem Fall geht es mir nicht um Befriedigung meiner (eigenen) Interessen, sondern darum, dass das Gewollte realisiert wird. Kurzum: Wir sind zwar notwendigerweise egozentrisch, auf uns selbst bezogen, aber nicht notwendigerweise Egoisten.

Die Quintessenz daraus: Auf der einen Seite gilt unbestritten die These: Es gibt nichts Wichtiges für uns, außer es entspringe unserem Wollen. Wir können nur ich-bezogen sein, im Sinne der ersten Bedeutung von „mein Interesse“. Die Bifurkation – ich oder die andern – kommt erst an der zweiten Stelle: Was für ein Gutes will ich nun, Gutes für mich oder Gutes für dich? Was ist mir wichtig, mein Wohl oder das Wohl eines andern? Und nun erst entscheidet es sich, wo es mit mir hinaus will in Bezug auf die Ansprüche der andern und die Ansprüche der Moral.

Diese Spaltung in unserem Wollen ist uns – introspektiv – nicht unvertraut. Wenn wir auf sie stoßen, kann dies ein Anlass sein, uns zu fragen, was wir nun wirklich wollen und ob wir das, was wir wollen, auch wollen sollen; denn es könnte ja sein, dass wir nicht das Richtige wollen. Aber was heißt hier – das Richtige? Es wäre dasjenige, das den Titel verdient, mit dem wir alles versehen, was wir auf besondere Weise empfehlen möchten: dass es gut resp. besser oder das Beste sei. Mit der Frage, ob das, was wir wollen, auch gut sei, treiben wir einen Keil in unser Wollen: den Keil zwischen dem, was wir faktisch wollen, und dem, was wir wollen sollten, was zu wollen – gut wäre. Wir bringen Dichotomien ins Spiel wie moralisch und unmoralisch, anständig und unanständig, tapfer und feig, großmütig und kleinmütig, fromm und unfromm, Ausdrücke also, mit denen wir unser Wollen selber bewerten.

2. Was heißt „für sich selbst sorgen“?

Die Bedeutung dieser Dichotomisierungen in der Selbstbeurteilung können wir nicht hoch genug veranschlagen. Zu sich selber Stellung nehmen, sich selber bewerten und einen Willen in Bezug auf den eigenen Willen haben zu können, ist ein Merkmal, das nur Wesen zukommt, die wir Personen nennen.[3] Und die sokratische Forderung, wir sollten uns an erster Stelle um uns selbst kümmern, ist eine Forderung, die sich nur an Personen richten kann: dafür besorgt zu sein, dass wir das in der Tat Gute wollen und uns darum unter den Generalvorbehalt stellen, dass nicht alles, was wir für gut halten, auch schon gut sein müsse.

Wer oder was aber sagt uns, was das wirklich Gute sei? Hier eröffnet sich eine Entscheidung von nicht absehbarer Tragweite: Entweder suche ich nun selber nach einer Antwort, oder ich überlasse mich etwas anderem, das mir die Antwort vorgibt: meinen Neigungen und Gewohnheiten, den Üblichkeiten und Konventionen, dem Diktat einer Gruppe, einer so genannten höheren Autorität oder was auch immer. Dieses Sich-anderem-Überlassen muss keineswegs als explizite Entscheidung erfolgen, es kann die Fortsetzung des Zustandes sein, in dem wir uns von Anbeginn schon befinden: dass wir das tun, was man uns sagt, oder das wollen, was man so tut oder wonach uns gerade ist.

Den ersten Weg dagegen – selber die Antwort suchen zu wollen – können wir nicht anders gehen als dadurch, dass wir ihn bewusst wählen. Dazu aber müssten wir erst wissen, was es überhaupt heißt, diesen Weg zu gehen – und unsere Verlegenheit in der Hinsicht wird nicht kleiner sein als die des Alkibiades. In die Enge getrieben durch die Fragen des Sokrates muss Alkibiades erfahren, dass er, der vorgibt, für das Beste seiner Mitbürger kämpfen zu wollen, nicht zu sagen weiß, worin dieses Beste besteht, ja nicht einmal, was es heißt, für seinen eigenen Vorteil zu sorgen, und worin sich das Streben nach dem eigenen Vorteil unterscheidet von dem sich Einsetzen für das Gerechte. Er ist ratlos und verwirrt. Was ihm offensichtlich fehlt, ist die Fähigkeit, sich (in diesen Fragen) selber zu leiten. Und sich selber leiten könnte er am Ende nur, wenn er in der Lage wäre, sich von dem leiten zu lassen, was wirklich wahr und was wirklich gut ist, und nicht bloß, was ihm wahr oder gut zu sein scheint. Wie aber kommt er – kommen wir – zu der Erkenntnis dessen, was wirklich wahr und gut ist?

Auch dies hat Sokrates dem Alkibiades bereits zu verstehen gegeben – anlässlich seines Versuches, zu erklären, was es mit dem ersten Programmpunkt der Selbstsorge auf sich hat: dem gnothi sauton, dem ‚Erkenne dich selbst’(124 b). Wie nämlich stellt man dies an, sich selbst zu erkennen? Sokrates antwortet mit einem Vergleich: So wie unser Auge sich nur in einem Spiegel sehen könne, so könnten auch wir uns nur erkennen, wenn wir uns in einem Spiegel erblickten. Dieser Spiegel aber sei der Andere, oder, genauer, das Beste im Andern: das den Anderen Führende, und dies sei der göttliche Teil in ihm – die Vernunft (132 d ff.). Dies klingt sehr mystisch und geheimnisvoll und hat zu tun mit den metaphysischen Voraussetzungen, die in die sokratisch-platonische Rede eingegangen sind. Aber was für Sokrates daraus folgt, läuft auf etwas sehr Schlichtes hinaus: Der Spiegel, in dem ich mich erkennen kann, ist nichts anderes als ein Gespräch von der Art, wie Sokrates es mit Alkibiades führt (vgl. 124 b/c). Jede Frage, die der Fragende mir stellt, stellt mich vor eine Wahl: Ist es nun eigentlich so oder so? Ja oder Nein? Und nun ist es an mir, mich zu entscheiden – oder einzugestehen, dass ich mich nicht zu entscheiden weiß. Und eben dies wird für mich zum Spiegel: Ich werde meiner selbst ansichtig, weil ich gezwungen bin, in Erscheinung zu treten und zu zeigen, wo ich stehe.

Inwiefern aber kann man sagen, das Medium, in dem ich sichtbar werde, sei die Vernunft? Die prüfenden Fragen meines sokratischen Gegenüber haben immer dasselbe Ziel: Sie zwingen mich, dass ich mit Gründen und Gegengründen Rechenschaft zu geben versuche über das, was ich selber für das Wichtigste und das Beste ansehe. Vernunft aber zeigt sich in nichts anderem als eben darin, dass man Gründe zu geben weiß oder zumindest nach Gründen Ausschau hält, logon didonai, sagt Sokrates dafür.

Das Geschäft, sich mit Gründen zu verständigen über die letzten Voraussetzungen unseres Denkens und unseres Seins, hat einen Namen. Es ist das, was die Antike Philosophie nennt. Nicht verwunderlich darum, dass Selbstsorge zum Zentralbegriff werden konnte für die ganze antike Philosophie. Für sich selber sorgen hieß insbesondere und vor allem Philosophieren.[4]

Sich im sokratischen Spiegel zu sehen, ist allerdings, wie Alkibiades erfahren muss, alles andere als angenehm. Denn es könnte uns gar nicht lieb sein,

[3] Vgl. dazu die zwei schon klassischen Aufsätze von Frankfurt 1971, Taylor 1992.

[4] Wie Foucault (1989, 53-94) und Hadot (1991, 13-47) gezeigt haben, umfasst Selbstsorge selbstverständlich mehr als nur die Pflege des Geistes, es geht ebenso sehr auch um den Umgang mit dem Leib, den Affekten und um die alltäglichen Praktiken.

was wir da zu sehen bekommen. Und es geht nicht nur um das Sich-Sehen. Selbstsorge verlangt von mir, dass ich bereit bin, von mir selber – von dem was mir an mir lieb ist – Abstand zu nehmen, mich unvoreingenommen zu prüfen und mich von den Gewohnheiten und Überzeugungen, die der Prüfung nicht standhalten, zu trennen. Dies erzeugt Unwillen und Widerstand. Nicht verwunderlich darum, dass Sokrates die Menschen gegen sich aufbrachte, so sehr aufbrachte, dass ihn seine Mitbürger in Athen schließlich umbrachten.

Das Ziel der Selbstsorge ist zwar erhebend: mir zu helfen, dass ich mich mit mir selber befreunden kann. Der Schritt aber, der mir dabei abverlangt wird, wird in der Literatur – zu Recht wohl – mit dramatischen Wendungen umschrieben. Von einer Umkehr, einer Umwendung der Seele, spricht Sokrates in Platons „Staat“, von einer Revolution in der Gesinnung, einer Art von Wiedergeburt, redet Kant, von einem Sprung Kierkegaard und die Philosophen der Existenz. Diese Wendungen verdeutlichen, wie groß die Kraft des Passivischen in uns sein muss, das dem Anspruch der Selbstsorge entgegensteht und uns dazu verleitet, den bequemen Weg nach unten, statt den steilen Weg nach oben zu gehen.

Doch was ist dieses von Grund auf Passivische in uns? Die wohl plausibelste Erklärung ist die, es dingfest zu machen an einem Grundbedürfnis des Menschen: dem Bedürfnis nach Anerkennung, dem Wunsch geliebt und geschätzt zu werden. Diese Anerkennung kann verschiedenste Formen annehmen: von der Achtung, die wir jedem Menschen als Menschen mit gleichen Rechten zukommen lassen sollten, über die soziale Wertschätzung unserer Fähigkeiten und unserer Leistungen bis hin zur Liebe, die mir als Individuum zuteil wird (vgl. Honneth 1992, 180ff.).

Entscheidend ist in unserem Zusammenhang die soziale Anerkennung, der uns alle bewegende Wunsch, wert- oder hochgeschätzt zu werden für das, was wir tun, und die Abneigung gegenüber dem, was wir am meisten fürchten: missachtet oder gering geschätzt zu werden. Die spontane affektive Antwort auf Hochschätzung ist das Gefühl des Stolzes, die affektive Antwort auf Geringschätzung die Scham – das Gefühl, selber so schlecht zu sein, wie die andern uns sehen oder sehen könnten.

Diese Gefühle sind so stark, dass wir – zeitlebens – geradezu gierig sind darnach, von den andern geliebt und geschätzt zu werden. Ihre Wertschätzung ist der Beweis dafür, dass wir für diese anderen wichtig sind, und dies hat dann wiederum zur Folge, dass wir uns selber wichtig vorkommen, uns selber wichtig nehmen. Geliebt zu werden ist darum, wie wir aus der Kinderpsychologie, etwa den Forschungen von René A. Spitz her wissen, geradezu lebensnotwendig für Kleinkinder und Voraussetzung dafür, dass sie sich selber wichtig nehmen können, vielleicht schon bevor sie überhaupt „ich“ sagen können. Wir verwandeln das Anerkannt-Werden in das Gefühl, anerkennenswert zu sein. Und dieses Bedürfnis, seinen eigenen Wert bestätigt zu bekommen, bleibt uns lebenslang und führt zu dem Hunger nach Anerkennung. Wir wollen uns selber lieben können, aber wir können es nur in dem Masse, wie die anderen uns lieben.

Aber was soll daran gefährlich und verhängnisvoll sein? Die große Gefahr, auf die abschüssige Bahn zu kommen, liegt in einer stets drohenden Perversion: Eigentlich und ursprünglich geht es uns als handelndem Ich darum, das Richtige und dieses Richtige auch gut zu tun, denn nur so macht unser Tun überhaupt Sinn. Und was wir suchen, ist die Anerkennung der anderen dafür, dass wir das Richtige und dies richtig tun. Genau genommen geht es uns also nicht um die bloße Anerkennung, den bloßen Beifall der andern, sondern darum, dass sie anerkennen, dass das, was wir tun, anerkennenswert ist, d.h. Anerkennung verdient. Die überaus verlockende Abkürzung aber ist die, dass wir diesen Zwischenschritt überspringen wollen, den Schritt nämlich zur Anerkennungswürdigkeit und die entsprechende Bemühung, anerkennungswürdig zu sein. Wir suchen die Zuwendung der anderen direkt zu erlangen, wir möchten unmittelbar und subito geliebt werden.

Und wie erreichen wir dies? Im Prinzip auf sehr einfache Weise: Indem wir uns so zeigen, wie es die andern gerne mögen. Und wenn der Beifall nicht gleich kommt, wenden wir uns nur noch jenen zu, deren Beifall wir gewiss sein können. Das uns bestimmende Motiv ist dann offensichtlich nicht mehr das gut sein Wollen, sondern das geliebt sein Wollen. Und was wir eigentlich wichtig nehmen, ist nicht unser handelndes Ich, sondern das von den andern geliebte Ich, unser liebes Ich eben, wie man es gemeinhin nennt. Diese Perversion – und mit Absicht habe ich diesen Begriff gewählt –, ist uns, nicht nur aus der Literatur, nur zu gut vertraut. Unter den Autoren der Neuzeit ist es vor allem Rousseau gewesen, der uns die Augen dafür geöffnet hat mit seinen eindringlichen Schilderungen der Transformation, die unsere Liebe zu uns selbst (amour de soi) erfährt, sobald wir in die Gesellschaft eintreten und die Anerkennung der andern brauchen. An die Stelle der natürlichen Selbstliebe tritt dann die verderbliche Eigenliebe (amour propre), die Sucht nach Anerkennung und die Handlungen, zu denen sie uns verleitet: Täuschung, Verrat, Niedertracht, Heimtücke und Schlimmeres mehr.[5]

Die entscheidende Frage angesichts dieser verhängnisvollen Tendenz lautet darum: Was bringt uns überhaupt dazu, trotzdem in den Spiegel zu blicken und uns selber erkennen und prüfen zu wollen? Vielleicht wissen wir nie, warum wir am Ende doch den Spiegel vorziehen – falls wir es überhaupt tun. Aber falls wir es aus uns selbst nicht schaffen, wird eine andere Frage umso dringlicher – Schaffen wir es zumindest mit Hilfe eines anderen? Wie können wir oder zumindest die jungen Menschen unter uns dazu gebracht werden, uns selbst zu ergreifen und von dem passivischen in den aktivischen Zustand überzugehen? Dies ist das pädagogische Problem, dem wir uns nun zuwenden wollen.

[5] Für eine zeitgenössische moralinfreiere Analyse dieses Phänomens in Form des „Bullshitting“ vgl. Frankfurt 2006.

3. Eine Pädagogik der Selbstsorge?

Der Bezug der Selbstsorge zur Erziehung ist nicht zu übersehen. Die Unbildung des Alkibiades, die sich unter den Fragen des Sokrates nach dem für ihn Wichtigen und Guten zu zeigen beginnt, besteht darin, dass er nie für sich selber zu sorgen gelernt hat. Nur wenn er dieses Pensum der Selbstsorge nachholt, wird er seinen Mangel an Bildung (Alk. 124 c) beheben können. Ohne Sokrates aber und dessen von Liebe angetriebene Sorge für ihn würde Alkibiades wohl nie in diese innere Bewegung der Selbstsorge geraten. Selbstsorge schloss für Sokrates darum immer ein: für die Selbstsorge der andern besorgt zu sein.[6] Dies macht Sinn schon aus dem Grund, den wir bereits angesprochen haben: Ich brauche den andern ebenso, wie er mich braucht – damit er für mich Spiegel sein kann. Aber es ist zugleich ein Paradox. Inwiefern?

Der Hauptpunkt der Selbstsorge besteht in der Erkenntnis, dass es auf mich und allein auf mich ankommt. Ich habe die Verantwortung zu übernehmen für all das, worauf ich aus bin: ob es auch wichtig und gut sei. Wie aber kann ich durch einen andern dazu gebracht werden, dass ich aus mir selber Verantwortung übernehme? Entweder werde ich dazu gebracht, und dann tue ich es nicht aus mir selbst, oder ich tue es aus mir selbst, aber dann ist es eo ipso nicht der andere, der mich dazu bringt. Dies ist das Grunddilemma jeder Pädagogik und der Testfall, an dem sich erweist, wo wir stehen mit unserer Pädagogik, ob wir in Bezug auf unser pädagogisches Wirken stillschweigend unterstellen, dass das Resultat unmittelbar von uns selbst abhänge und wir darum auch den erwünschten pädagogischen Effekt um jeden Preis herbeiführen müssten, oder ob wir davon ausgehen, dass die Verantwortung beim jeweils Anderen und nicht bei uns selbst liege und dass wir uns darum, was die Wirkung unseres pädagogischen Tuns betrifft, damit abfinden müssen, es doch nie gewesen zu sein.

Es gewesen sein zu wollen, ist die natürliche Tendenz des Pädagogenstandes. Das kausale Wirkmodell und die heimliche Metapher des Bildhauers, des Töpfers, des Modellierers oder Programmierers ist darum – zwar nicht in den pädagogischen Sonntagsreden, aber in der pädagogischen Praxis – eine der Leitvorstellungen schlechthin. Wenn man dem Soziologen Luhmann Glauben schenken will, liegt darin eine Zwangsläufigkeit. Pädagogen, die an ihr Tun glauben, können gar nicht anders als im Zögling eine Trivialmaschine im computertechnischen Sinn zu sehen: als ein System, das auf dieselben Inputs immer mit denselben Outputs reagiert und darum im Prinzip absolut kontrollierbar ist (vgl. etwa Luhmann 1995, 220).

Eine nicht triviale Maschine, zum Kontrast, ist ein System, dessen Output nicht nur vom Input, sondern von dessen jeweiligen inneren Zuständen abhängt.

Über die Verfehltheit dieses kausalen Wirkmodells ist in der pädagogischen Literatur genügend gesagt worden, und die These vom Technologiedefizit in der Erziehung[7] ist heute in aller Pädagogen Munde. Ich möchte die Kontrollpädagogik darum in ihrer ganzen Schiefheit auf sich beruhen lassen und mich dem zweiten Horn des Dilemmas zuwenden, das zu ergreifen uns in der Regel der Mut fehlt. Wie sollen wir uns dies denken, pädagogisch tätig sein zu wollen und zugleich an die absolute Wichtigkeit des Ich – des Ich des Andern – zu glauben, zu handeln also im Glauben, dass die Wirkung doch nicht von uns abhängt?

Bleibt dem Lehrenden am Ende nur noch das Zusehen? Dies wäre ein formidabler Trugschluss. Auch wenn alles, was pädagogisch in Gang kommt, beim Gegenüber anfängt und nicht bei uns, heißt dies ja nicht, dass wir nicht selber auch anfangen müssen. Denn womit soll der Andere anfangen, wenn er nichts zum Anfangen hat. Die entscheidende Frage ist darum: Was gebe ich dem Andern zum Anfangen?

Man kann nicht nicht-kommunizieren, sagen die Kommunikationstheoretiker, denn auch das Schweigen ist noch eine Form der Kommunikation. Man kann nicht nicht-erziehen, müsste der entsprechende Satz der Pädagogik lauten, denn auch pädagogisches Nichtstun – besser bekannt unter Begriffen wie „Laisser faire“ oder Verwahrlosung – ist noch eine Form des pädagogischen Tuns.

Also wirken wir doch, obwohl es nicht an uns liegt, wie wir wirken? So ist es. Und wir sind damit wieder bei dem Paradox, dass es zwar auf uns als Lehrende ankommt, dass wir uns aber vom Glauben befreien müssen, dass es auf uns ankäme. Dies klingt geradezu mystisch, und doch ist es die einfachste Sache in der Welt. Kehren wir nochmals zum Gespräch zurück. Dies zu tun hat auch einen zusätzlichen guten Grund: Das Gespräch ist noch immer die beste Metapher für Erziehung überhaupt, denn was ist Erziehung im Grunde anderes als ein über lange Zeit angelegtes, permanentes Gespräch darüber, wie wir unser Leben führen wollen, eine Anleitung zur Selbstsorge mithin, wenn man so will. Achten wir darum noch einmal darauf, wie ein Gespräch im Idealfall, in nicht durch Kontrollpädagogik verseuchten Kontexten, zu verlaufen pflegt. Als Idealfall gelte hier der Fall, dass man den Anderen nicht gleich als Feind betrachtet, den es mit aller Macht zu überwinden gilt, oder als Imbezilen oder nützlichen Idioten, den man möglichst geschickt manipulieren muss, sondern als selbstverantwortliches, vernünftiges und einsichtiges Wesen von jener Art, der wir uns selber zugehörig fühlen. Wenn wir in dieser Haltung an den Anderen herantreten, heißt ein Gespräch führen eben nicht – wirken wollen, sondern sich mit dem Andern zusammen in einen Prozess begeben von Argument und Gegenargument, Frage und Antwort, aus dem am Ende jeder anders herauskommt, als er oder sie hineingegangen ist. Nicht irgendwer hat dann gewirkt, sondern es ist das Gespräch, das seine Wirkung an uns ge-

[6] Vor seinen Richtern beruft sich Sokrates darauf, dass ihm Gott diesen Auftrag gegeben habe und er darum nicht von ihm lassen könne (Apologie 29 d/e).
[7] Ausgangstext dieser These ist Luhmann/Schorr 1982.

tan hat – immer vorausgesetzt, wir hätten uns voll und ganz darauf eingelassen und seien darum auch bereit gewesen, das Gespräch auf uns wirken zu lassen. Sich auf das Gespräch einlassen aber heißt: Jeder muss zwar sich selbst, das, was er sagt und tut, absolut wichtig nehmen, aber er muss auf der andern Seite jederzeit bereit sein, sich selbst zurückzunehmen, wenn sich zeigt, dass seine Position nicht haltbar ist. Nicht auf mich also kommt es an, und nicht auf dich kommt es an, sondern auf die Wahrheit kommt es an, was immer hier Wahrheit heißt. Und so wirken denn beide aufeinander, ein jeder in der paradoxen Hoffnung, gerade dadurch zu wirken, dass er gar nicht wirken will. Für dieses Wirken, das gar kein Wirken sein will, gibt es übrigens ein schlichtes Wort: Achtung vor dem Anderen.

Literatur

Foucault M (1989) Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit. Band 3. Frankfurt M.: Suhrkamp

Foucault M u.a. (1993) Technologien des Selbst. Frankfurt am Main: Fischer

Frankfurt HG (1971) Freedom of the Will and the Concept of a Person. The Journal of Philosophy 68. (Deutsch: Willensfreiheit und der Begriff der Person. In: Frankfurt HG (2001) Freiheit und Selbstbestimmung. Berlin: Akademie, 65-83)

Frankfurt HG (2006) Bullshit. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Hadot P (1991) Philosophie als Lebensform. Berlin: Gatza

Hadot P (1999) Wege zur Weisheit oder Was lehrt uns die antike Philosophie. Berlin: Eichborn

Honneth A (1992) Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Luhmann N, Schorr KE (1982) Zwischen Technologie und Selbstreferenz. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Luhmann N (1995) Das Kind als Medium der Erziehung. In: Ders. (1995) Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch. Opladen: Westdeutscher Verlag, 142-154

Rabbow P (1954) Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike. München: Kösel

Schmid W (1998) Philosophie der Lebenskunst. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Taylor C (1992) Was ist menschliches Handeln? In: Ders. (1992) Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 9-51

Tugendhat E (1979) Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt am Main: Suhrkamp

Tugendhat E (2003) Egozentrizität und Mystik. München: Beck

Thurnherr U, Hügli A (Hg) (2007) Lexikon der Existenzphilosophie und des Existenzialismus. Darmstadt: WBG

Anschrift des Verfassers:
Univ.-Prof. Dr.phil. Anton Hügli
Wettsteinallee 6
CH-4058 Basel
anton.huegli@unibas.ch

Livemitschnitte – Medien zur Tagung

„DAS WESENTLICHE SEHEN“

Phänomenologie in Psychotherapie und Beratung

von

Gerald Hüther
Brett vor'm Kopf **und** Das Symptombild ADS/ADHS aus der Perspektive der aktuellen Hirnforschung

Ferdinand Fellmann
Warum die Psychotherapie ohne Phänomenologie am Menschen vorbeigeht

Alfried Längle
Das Bewegende spüren

Bin Kimura
Das Zwischen als Grundlage der phänomenologischen Methode in der psychiatrisch-psychotherapeutischen Praxis

Anton Nindl
Vom Träumen zum Eigentlichen

Wolfgang Schmidbauer
Vom menschlichen Geist zum „armen Ich“

J. Bauer, Ch. Kolbe, A. Längle, W. Schmidbauer Moderation: E.-M. Waibel
Peneldiskussion: Phänomenologie in der Praxis
Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Anwendung

CD und DVD bestellbar bei Auditorium Netzwerk
Tel.: 0049/76 31/17 07 43; Fax: 17 07 45
audionetz@aol.com
www.auditorium-netzwerk.de

Personentwicklung im offenen Unterricht

Eva Maria Waibel

In diesem Artikel wird an zwei Argumentationssträngen auf die Notwendigkeit veränderter Lernarrangements, im Besonderen auf die Chancen personzentrierten Unterrichts hingewiesen.

In einem ersten Strang werden Entwicklungen und Erkenntnisse aufgezeigt, die deutlich machen, dass effektives und effizientes Lernen vermehrt individualisiert und an die Person angebunden werden muss, wenn es wirksam und nachhaltig sein soll. Ausgehend von den beiden grundsätzlichen Paradigmen Lehrerzentrierung und Schülerzentrierung wird das grundsätzliche Verständnis von Lernen aufgezeigt.

Ein zweiter Strang untersucht, welche Chancen zur Personwerdung und deren Stärkung in einer richtig verstandenen Individualisierung des Unterrichts liegen. Diese führen zu einer Veränderung von Schule.

Gesellschaftliche Entwicklungen und neue Erkenntnisse

Die gesellschaftlichen Entwicklungen der letzten Jahre sind vielfältig und ineinander greifend. Sie bedingen sich wechselseitig und weisen eine manchmal geradezu beängstigend hohe Geschwindigkeit auf.

Ein Kennzeichen ist die Wissensexplosion. Noch nie in der Geschichte der Menschheit wurde soviel geforscht bzw. Wissen generiert wie heute. Dieses Wissen kann ein einzelner Mensch weder überblicken, noch ordnen, geschweige denn bewältigen. Nicht alles davon ist relevant, vieles davon weist eine abnehmende Halbwertszeit auf. In immer kürzerer Zeit gelten Wissensbereiche als überholt, besonders in den neuen Technologien. Gerade die neuen Technologien verlangen aber von den Menschen permanente Lernleistungen in noch nie dagewesenem Ausmaß. Gerade diese Fülle macht es Menschen schwer, einen Bezug zu den einzelnen Inhalten aufzubauen und sich darin zu vertiefen. Gleichzeitig belegt die Hirnforschung die hohe Plastizität des Gehirns und die Lernfähigkeit des Menschen bis ins hohe Alter.

Globalisierung und Werteverschiebungen spitzen diese Prozesse zu und leiten veränderte Wahrnehmungen und Weltsichten ein. Allgemein gesagt, kann gesagt werden, dass sich das Wissen immer mehr von der Frage nach dem „Was?“ zur Frage nach dem „Wie?“ verlagert hat (vgl. Mayer 1997, 1175). All diese Entwicklungen machen deutlich, dass der Mensch selbst zwar immer mehr in den Mittelpunkt rücken sollte und doch sich zur gleichen Zeit entfremdet.

Das Lernen in der Schule muss anders gestaltet werden, wenn es zukunftsfähig sein soll: Einerseits muss in den Bildungsinstitutionen noch mehr auf wichtige Grundlagen des Wissens fokussiert, aber mit dem Blick auf jede einzelne Person vermittelt werden. Kein Kind soll „abgehängt“ werden oder gar „verlorengehen“. Andererseits reicht Lernen am Anfang des Lebens weniger denn je fürs ganze Leben aus. Menschen müssen daher in viel stärkerem Maße befähigt werden, sich selbstständig in der Wissenswelt zu organisieren, sich selbstständig neues Wissen anzueignen und sich dabei vor allem an der Qualität von Wissen zu orientieren. Das wird in notwendigem Umfang nur gelingen, wenn das Lernen schon in der Schule so gestaltet ist, dass eine Beziehung zu den Inhalten hergestellt werden kann. Dann kann es Lust auf mehr machen und in lebenslanges Lernen münden. Wenn Menschen (Wissens) Manager ihrer selbst werden sollen, so rückt persönlichkeitsstärkendes Lernen in den Vordergrund. Starke Persönlichkeiten sind gefragt, wenn es darum geht, sich in einer zunehmend komplexen und heterogenen Welt zu behaupten und zu positionieren.

Erkenntnisse der Hirnforschung

Gerald Hüther betont die Bedeutung der Emotion beim Lernen, besonders das emotionale Wissen der Lehrenden: Bei „keiner anderen Art ist die Hirnentwicklung in solch hohem Ausmaß von der emotionalen, sozialen und intellektuellen Kompetenz dieser erwachsenen Bezugspersonen abhängig wie beim Menschen“ (Hüther 2003, 31). Emotion ist aber auch für die Lernenden essentiell. Denn ohne Aktivierung von „emotionalen Zentren können keine neuen Erfahrungen gemacht und hinreichend fest verankert werden“ (ebd. 37).

Kein Denkakt läuft also ohne Emotionen ab, auch nicht der abstrakteste. Das heißt, personales Lernen bedeutet Umsetzung von Werten. Denn nur bewegendes Wissen bewegt wirklich.

Zum Lernen gehört auch die Beziehung zwischen Lehrenden und Lernenden. Lernen ohne funktionierende Beziehung ist für beide Teile schwierig, besonders aber für letztere. Charles Bingham und Alexander Sidorkin bringen es folgendermassen auf den Punkt: „Teaching is building educational relations. Aims of teaching and outcomes of learning can both be defined on specific forms of relations to oneself, people around the students, and the larger world“ (Bingham & Sidorkin 2004, 6f). Ohne Emotion findet also kein Lernen statt. Aber Lernen ist auch nicht nur Emotion, sondern persönlich fordernde Arbeit. Diese Anstrengung nimmt nur auf sich, wer den Wissensstoff an sich oder das Ziel attraktiv findet, wer von deren Eigenwert angetan ist und möglicherweise auch, wer die lehrende Person schätzt.

Manfred Spitzer beschreibt dies so: „Was Menschen umtreibt, sind nicht Fakten und Daten, sondern Gefühle, Geschichten und vor allem andere Menschen.“ (Spitzer 2007, 160). Abb. 1 verdeutlicht einen Teil dieser Zusammenhänge:

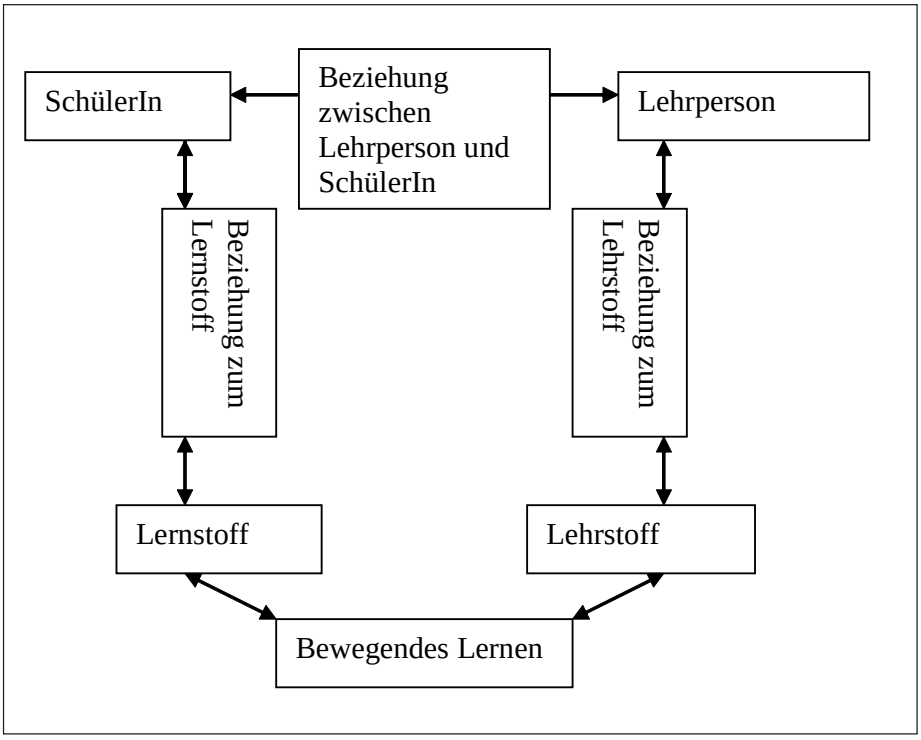


Abb. 1: Bedeutung der „Beziehung“ für das Lernen.

Ein Lokalaugenschein in der Schule von heute

Könnte es sein, dass die Top down und statt der Bottom up Planung unseres Unterrichts die Kinder von den eigenen Interessen entfernt und ihre mangelnde Beteiligung zur Teilnahmslosigkeit führt? Könnte es sein, dass das gleich geschaltete, konformistische Lernen, das alle Kinder gleich behandelt, dem einzelnen nicht gerecht wird? Könnte es sein, dass die vorgegebenen Strukturen die Kinder aus der Verantwortung entlassen, noch bevor diese reifen konnte? Sind solche Strukturen nicht hinderlich, um „persongerechtes“ Lernen umzusetzen?

Stellen Sie sich vor, Sie kommen mit viel Lernfreude neu in die Schule, und Ihre Lehrperson entscheidet jeden Tag darüber, wie viel sie wovon an den einzelnen Tagen zu lernen haben. Es darf nicht mehr sein, aber auch nicht weniger, egal, ob Sie das Thema schon kennen oder nicht, oder ob Sie sich damit leicht oder schwer tun. Außer acht gelassen wird, ob das Tempo so für Sie passt (oder Sie lieber schneller oder langsamer vorgehen möchten), ob Sie nachfragen möchten, ob Sie etwas vom Gelernten mehr vertiefen möchten, ob Ihnen die gewählte Methode liegt, ob Sie überhaupt ein Interesse am Stoff haben, wie es Ihnen heute geht, ob Sie gerade den Kopf für das zu Lernende frei haben oder ob der morgendliche Streit zwischen den Eltern Sie noch belastet, etc. Ein solches Lernen hat nichts mit mir selbst zu tun und ist daher apersonal.

Was sind nun die Unterschiede zwischen schülerzentriertem und lehrerzentriertem Lernen, zwischen alter und neuer Lernkultur?

Ein Vergleich zwischen lehrerzentriertem und schülerzentriertem Lernen

Ein Vergleich zwischen („herkömmlichem“), lehrerzentriertem und („neuem“), schülerzentriertem Unterricht macht deutlich, dass sich – vereinfachend gesagt – zunächst wieder einmal zwei gegensätzliche Paradigmen gegenüber stehen:

Objektivismus:

Der Objektivismus sieht das Lernen als objektiv fassbar an. Deshalb wird es für alle SchülerInnen und Schüler von der im Zentrum stehenden Lehrperson annähernd gleich organisiert und gestaltet. Er geht daher häufig an der Person des Einzelnen vorbei.

Subjektivismus (Konstruktivismus):

Der Subjektivismus stellt die einzelnen Schülerinnen und Schüler ins Zentrum. Dabei wird davon ausgegangen, dass jeder Schüler, jede Schülerin auf höchst unterschiedliche Weise lernt. Da beim Lernen nicht nur die je eigene Wirklichkeit konstruiert wird, sondern das Lernen selbst auf sehr individuelle Weise erfolgt, ist eine weitgehend eigenständige und verantwortete Gestaltung des eigenen Lernprozesses das Mittel der Wahl. Personales Lernen hat darin eine Chance.

Was ist Lernen?

Jeder Mensch lernt sein ganzes Leben lang, unbewusst und/oder bewusst und auf jede erdenkliche Art.

Jeder Mensch hat neben den Dispositionen, die er einbringt, ein ganzes Set von Erfahrungen, Emotionen und Haltungen erworben, bevor das planmäßige Lernen in der Schule überhaupt beginnt.

Auf Erziehung und Unterricht bezogen sind die geheiligten Wahrheiten des behaviouristischen Denkens inzwischen beinahe alle zusammengebrochen. „So fördert eine sofortige Rückmeldung nicht unbedingt die Lerneffektivität, auch positive Verstärker können negativ wirken, Lernen in kleinen Schritten kann weniger Erfolg bringen als Lernen in großen Sprüngen, und sogar sorgfältige Lehrplanung muss nicht besser sein als die Darstellung von Unterrichtsmaterialien und -schritten nach dem Zufallsprinzip.“ (Loser & Terhart 1977, 13, zit. nach Weidenmann 1989, 1007).

Greifen wir das Beispiel „Lob“ heraus: Lob hat sehr unterschiedliche Auswirkungen auf SchülerInnen. Wie Lob wirkt, hängt davon ab, ob sich Kinder und Jugendliche von den Lobenden als Person verstanden fühlen, wie der Schüler oder die Schülerin das Lob deutet, wie er oder sie ihre Leistung selbst bewertet, wie die Lehrperson generell andere SchülerInnen lobt, wie seiner bzw. ihrer Meinung nach, das ausgesprochene Lob auf die Klasse wirkt… usw. (vgl. Weidenmann 1989, 1007).

Aber wie und ob ein Lob beim anderen wirkt, hängt auch davon ab, in welche Worte wir es kleiden, wie und wann wir es anbringen. Wie etwas wirkt und warum etwas wirkt, hängt von sehr vielen Faktoren ab, die außerdem untereinander unvorhersehbar interagieren.

Abb. 2 verdeutlicht einen Teil der vielfältigen Beziehungen.

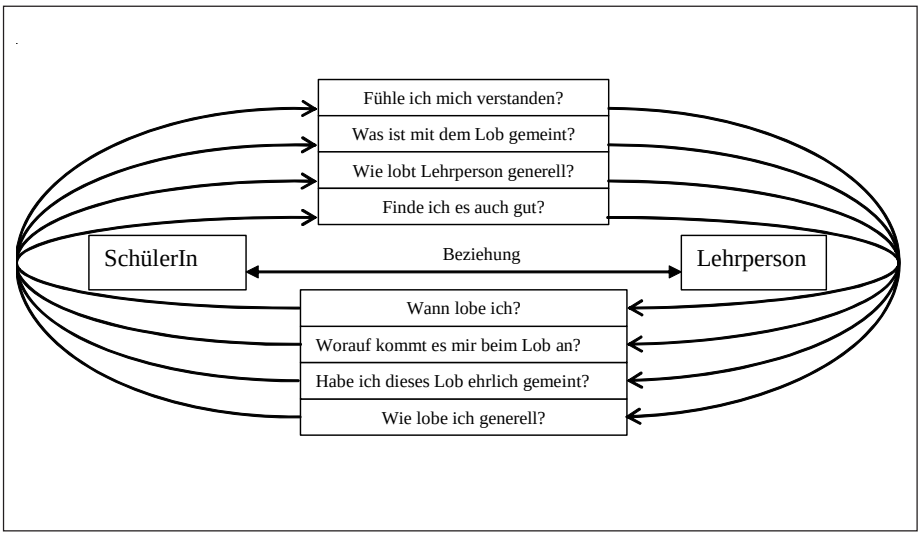


Abb. 2: Wirkung des Lobs

Lernen ist also ein äußerst komplexes und emotionales Geschehen. Es spielt sich im Dreieck zwischen den Lernenden, den Lehrenden und der zu lernenden Inhalte ab.

Aus der Sicht einer existenziellen Pädagogik ergeben sich vier Schlüsselzugänge zum Lernen:

- Lernen beruht wesentlich auf Beziehung, im Idealfall auf Begegnung zwischen Lehrenden und Lernenden.
- Die Beziehungsaufnahme zum Lerngegenstand und allenfalls zum Ziel ist entscheidend. Wenn Schülerinnen und Schülern vermehrt Wertbegegnung beim Lernen ermöglicht werden soll, dann braucht es keinen Zwang zum Lernen. Das gilt auch für Ziele.
- Hilfreich für Kinder und Jugendliche ist, wenn es im Umfeld Menschen gibt, die sie und ihr Lernen in einem tiefen Sinne zu verstehen versuchen. Dieses Verstehen bildet die Basis für ein passgenaues Andocken des Lernens auf sie selbst als Person und führt schließlich dazu, sich selbst und das eigene Lernen besser zu verstehen.
- Lernen umfasst auch das Lernen der immer stärkeren Verantwortungsübernahme für sich selbst und das eigene Lernen und erschöpft sich nicht im mechanischen Lernen von Wissensinhalten.

In Abb. 3 werden die Interdependenzen der vier Eckpfeiler deutlich.

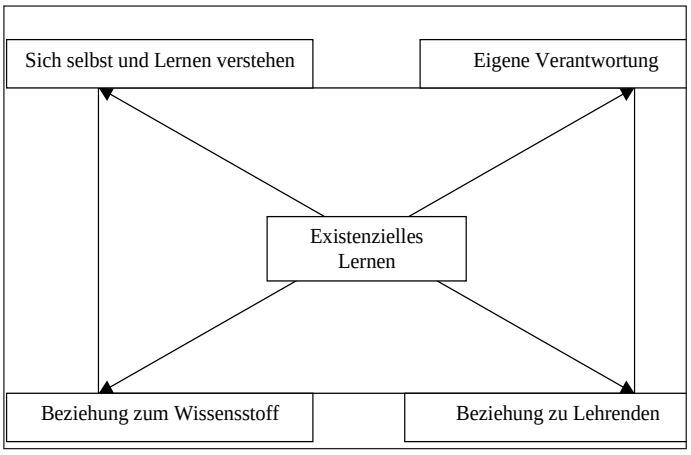


Abb. 3: Die vier Eckpfeiler für existenzielles Lernen

Es geht beim existenziellen Lernen also darum,

- die Kinder in ihrer Person wahr- und anzunehmen;
- die Kinder in ihren jeweiligen Stärken des Lernens zu fördern;
- die Verschiedenheit aller als Chance für den Einzelnen und die ganze Klasse zu nutzen.

Welche Auswirkungen könnte nun aber das „neue“ Lernen für die Persönlichkeitsentwicklung der Kinder und Jugendlichen haben? Oder anders gefragt:

Welche Chancen für die Entwicklung der Person ermöglicht Offener Unterricht?

Wir Existenzanalytiker sehen die Person als entscheidend an. Ihre unterschiedlichen und vielfältigen Beziehungen zum Wissen und die Beziehung zu den Lehrenden und zum Unterrichtsstoff sind entscheidend. Welches ist nun relevantes und für die einzelne Person bedeutsames Wissen? Wie können Verbindlichkeit, Ernsthaftigkeit und Hingabe beim Lernen unterstützt werden?

Maßgeschneidertes Lernen – orientiert an der Person – bildet die neue Herausforderung auf dem Weg vom lehrergesteuerten zum schülerzentrierten Unterricht.

1. Neues Lernen nimmt die unterschiedlichsten Voraussetzungen der einzelnen Kinder auf und ernst.

Jede Person entwickelt und gestaltet aus ihrer je eigenen Disposition eine spezifische Leistungsmotivation. Sie nimmt Informationen auf eine ganz individuelle Art und Weise wahr, was wiederum von ganz spezifischen Emotionen begleitet ist.

Auf dieser Grundlage entwickelt sich der Mensch bewusst und unbewusst weiter.

Wenn er lernt, baut er auf seinen eigenen Erfahrungen und Bedürfnissen auf. Für einen optimalen Lernprozess ist es also entscheidend, möglichst passgenau auf den eigenen Stärken anzudocken.

„Wenn jemand weiß, was für ihn der richtige nächste Lernschritt ist, dann ist es der Lernende selbst. Nur er selbst kann – bewusst oder unbewusst – seine augenblicklichen Lernbedürfnisse zielstrebig verfolgen, den richtigen Rhythmus beim Lernen finden und sich selbst immer wieder neu herausfordern.“ (Peschel 2004, 22f) Lehrpersonen können und sollen dabei unterstützen, aber den Akt des Lernens kann jeder nur für sich selbst vollziehen.

2. Neues Lernen fördert die Personalität des Menschen.

Persönliche Entwicklung wird ange-

bahnt, wenn wir das Kind als Person ganz ernst nehmen und es auf seinem Weg unterstützen.

Es bedeutet für die Lehrperson, die Lernprozesse an die Schülerinnen und Schüler anzupassen und nicht umgekehrt. Das heißt, es ist wichtig, ihnen verschiedene geeignete Lernwege und Lernmöglichkeiten aufzuzeigen und sie nicht auf einen einzigen vorgesehenen Lernweg auszurichten. Wenn das Lernen vor allem schülergerecht (und nicht vorrangig lehrergerecht) ist, bedeutet dies für Lehrende, SchülerInnen so zu nehmen, wie sie sind und sie nicht immer anders haben zu wollen. Es bedeutet, ihnen nicht eigene Vorstellungen und Wünsche überzustülpen. Es bedeutet, sie in ihrer Person mit ihren Kompetenzen, ihren individuellen Voraussetzungen und Möglichkeiten in einem tiefen Sinne zu verstehen versuchen und darauf aufbauend nach individuell maßgeschneiderten Wegen des je eigenen Lernens zu suchen.

Da geht es vorrangig darum, die Lernenden in ihrem Lernen zu verstehen. Das ist keineswegs selbstverständlich: Lehrerinnen und Lehrer kennen in den meisten Fällen das individuelle, schülerseitige Lern- und Problemlöseverhalten nur ansatzweise.

Ein Lehrer erläutert dies folgendermaßen: „Aber einige verstanden es nicht. Das irritierte mich. Und mehr noch irritierte mich festzustellen, dass oft die zweite oder dritte, noch viel raffiniertere Erklärung auch nicht weiterhalf. Die Verunsicherung führte mit der langen Zeit dazu, dass ich nicht mehr nur verständlich sein wollte – ich wollte auch verstehen. Mich begann zu interessieren, wie Verstehen passiert. Und ich wollte insbesondere das Nichtverstehen begreifen. Später merkte ich, dass mein Interesse für das Nichtverstehen den Schülerinnen und Schülern beim Verstehen hilft.“ (Jundt 2006, 3)

Exkurs: Was bedeutet Verstehen?

Sarah Blakemore und Uta Frith kommen in ihren Untersuchungen zur Hirnforschung zum Ergebnis, dass das Verstehen tatsächlich eine zentrale Komponente in der Lehrer-Schüler-Beziehung ist. Der Erfolg der Lehrperson scheint davon abzuhängen, wie sehr sie sich in andere hineinversetzen kann (vgl. Blakemore & Frith 2006, 212). Zu den verschiedenen Formen des Verstehens finden sich auch bei Herzog interessante Hinweise (vgl. Herzog 2002, 344f).

Verstehen beinhaltet tatsächlich mehr, als einen ersten Eindruck zu gewinnen. Wenn alle Erkenntnis mit dem genauem Beschreiben beginnt, bildet Verstehen den Schlüssel zum Menschen und ist daher eine Schlüsselqualifikation in der Pädagogik. Verstehen bedeutet, den anderen Menschen jenseits des Vordergründigen mit allen eigenen Sinnen wahrzunehmen.

Nur so kann der Mensch jenseits der naturwissenschaftlichen Strukturen in einer zusätzlichen Bedeutung erfasst werden. Eine solche phänomenologische Vorgehensweise schließt daher aus, dass Erzieher mit einem vorgefertigten Erziehungskonzept vorgehen. Im Gegenteil: phänomenologisches Schauen und Verstehen bilden erst die individualisierte Grundlage für personorientiertes Handeln.

Wenn beispielsweise eine Schülerin/ein Schüler in einem Unterrichtsfach nicht mitarbeitet, so gibt es viele verschiedene Erklärungsansätze, die sich auch in der wissenschaftlichen Literatur finden lassen. Keine vorgefertigte Antwort ersetzt aber die Suche nach den sehr subjektiven Ursachen in diesem konkreten Fall.

3. Neues Lernen ermöglicht eine schülerzentrierte Ganzheitlichkeit.

„Erzähle mir, und ich vergesse. Zeige mir, und ich erinnere mich. Lass mich tun, und ich verstehe.“, wusste bereits Konfuzius. Beim neuen Lernen wird das Kind tätig. Gleichzeitig sorgt es in seinem Tun jeweils für sich dafür, die für es selbst wichtigen Sinneskanäle anzusprechen, die es als hilfreich für den eigenen Lernprozess ansieht. Es geht außerdem genau den Zusammenhängen nach, die es vertiefen möchte. Neues Lernen ermöglicht daher, möglichst viele Lernbereiche zu aktivieren und sich selbst als Person in all jenen Bereichen einzubeziehen, die einem wichtig sind. Diese schülerzentrierte Sicht von Ganzheitlichkeit definiert sich nicht vom Ausmaß der Vollständigkeit her, sondern von dem, was der/die einzelne/r für gutes Lernen benötigt. Das heißt, das Kind selbst sorgt so für sich und seine gezielte persönliche Entwicklung.

4. Neues Lernen fördert die Gemeinschaftsfähigkeit.

Wer jetzt meint, das individuelle Lernen von Schülerinnen und Schülern vereinzele diese bzw. führe zu egozentrischen Menschen und entziehe diese der Gemeinschaft, irrt zweifach:

- (1) Nicht die Beschäftigung mit sich selbst führt zu Egoismus. Es sind vielmehr Verwöhnung oder ein Gefühl des Zu-Kurz-Gekommen-Seins, die den Egoismus fördern. Dem wirkt aber gerade das neue Lernen entgegen.
- (2) Echte Gemeinschaft bedarf Personen, die wissen, was sie können, die vor allem aber wissen, wofür sie stehen. Echte Gemeinschaft ist leichter mit Personen zu verwirklichen, die mit sich im Reinen sind. Ich-starke und selbstbewusste Menschen brauchen andere nicht als Krücke, als Projektion oder als Blitzableiter. Sie funktionalisieren diese nicht für ihren Zweck bzw. für sich selbst.

5. Neues Lernen ermöglicht Lernfreiheit.

Die Freiheit, sich selbst für eigene Schwerpunktsetzungen, für die eigene Art des Lernprozesses und den eigenen Rhythmus beim Lernen entscheiden zu können, ist nicht nur per se spannend, sondern erhöht – wie schon dargelegt – die Motivation der Schülerinnen und Schüler. Sie erlaubt auch eine optimale Anpassung an die eigenen Voraussetzungen und Möglichkeiten und gestattet es den Kindern und Jugendlichen, eigenen Interessen nachzugehen.

6. Neues Lernen stärkt die Verantwortung für sich selbst.

Lernen und vor allem Verstehen kann nur der Lernende selbst. Gerade im Ergreifen des eigenen Lernens eröffnet sich die Chance, Verantwortung dafür zu übernehmen. Daran können Schülerinnen und Schüler wachsen. Wenn diese Verantwortung für ihr eigenes Lernen übernehmen, lernen sie auch, Schritt für Schritt eigene Verantwortung für viele andere Lebensbereiche zu übernehmen. Sie lernen, dass Verantwortung heißt,

sich selbst in die Hand zu nehmen und sie lernen, dass ihnen dies von niemandem – auch nicht von der besten Lehrperson oder wohlwollendsten Begleitung – abgenommen werden kann. Verantwortung übernehmen heißt, sich immer wieder zu entscheiden – eine lebenslange Herausforderung, die auf diese Weise früh angebahnt werden kann.

Kinder lernen dadurch auf alle Fälle, die Verantwortung für die eigene Weiterentwicklung selbst in die Hand zu nehmen (und die eigenen Lernprozesse selbst zu steuern). In diesem Sinne bereitet es junge Menschen darauf vor, sich in Zukunft selbständig mit Themen auseinanderzusetzen und Wissen selbstständig zu erwerben.

7. Neues Lernen fördert die Mitbestimmung.

Kinder lernen dabei, dass sich Mitbestimmung lohnt, dass es wichtig ist, sich selbst ernst zu nehmen und einzubringen. Nebenbei erfahren sie auch, dass Mitbestimmung notwendig und sinnvoll ist und dass sie mit ihrem Beitrag mitgestalten können und nicht zum Spielball der anderen werden.

8. Neues Lernen ermöglicht sinnvolles Lernen.

Gerade wenn nicht alles Wissen fertig auf dem Silbertablett serviert wird, wenn Suchen nach Lösungen, Forschen nach Ergebnissen oder Einlassen auf ein Thema erwünscht sind, wird Lernstoff spannend.

Wenn SchülerInnen sich für das interessieren, was sie tun, und wenn sie tun, was sie interessiert, wenn sie eigenen Themen nachgehen können, wird ihr Lernen für sie Sinn haben. Sinn entsteht ja dann, wenn einem das, was man tut, als wertvoll erscheint. Wem sein Tun sinnvoll erscheint, wird sich aus eigenem Antrieb darin vertiefen und aufgehen. Im lehrerzentrierten Unterricht gelingt es kaum, das Lernen für alle Schülerinnen und Schüler gleichermaßen sinnvoll zu gestalten. Die große Stofffülle verleitet außerdem dazu, die Dinge nur oberflächlich zu behandeln. Ohne Vertiefung sind Sinneserfahrung und Sinnerfahrung aber erschwert. Sinnentleertes Lernen ist nicht nur frustrierend, sondern erzeugt auch Stress, Desinteresse und Frustration. Kinder und Jugendliche sind dann nicht mehr wirklich dabei. Teilnahmslosigkeit ist die Folge (vgl. Meyer 2005, 67ff).

Ist es abgesehen davon wirklich die Hauptsache, dass Kinder in der Schule möglichst viel lernen? Was nützt alles Wissen, wenn es nicht in der eigenen Person verankert ist, wenn Kinder und Jugendliche nicht wissen, wozu sie lernen, wenn sie den Lernstoff und schließlich das Lernen selbst nicht als sinnvoll empfinden?

9. Neues Lernen fördert den Selbstwert.

Wem es gelingt, ganz bei seinen Werten und Fähigkeiten zu sein, hat eine wichtige Basis für seinen Selbstwert geschaffen. Neues Lernen kann nun den Selbstwert auf mehrfache Weise erhöhen:

Wenn Schülerinnen und Schüler sich mit dem beschäftigen können, was ihnen wert ist, erwachsen ihnen aus dieser Beschäftigung nicht nur immer wieder neue Kraftquellen zu, sondern sie erhöhen auch ihren Selbstwert, indem sie in wichtigen Lebensbereichen gemäß ihren persönlichen Werten leben können. Indem sie sich kleinere oder größere Ziele setzen und diese auch erreichen, werden ihr Mut und ihr Vertrauen in sich selbst gestärkt. Wenn Kinder mit dem Herzen bei einer Sache sind, wenn sie dazu stehen können, was sie machen, wenn authentisches Lernen möglich ist, dann werden sie ganz sie selbst. Und das stärkt ihren Selbstwert ungemein (vgl. Waibel 2002).

Gerade wenn Kinder vorrangig bei ihren Stärken (und nicht an den Schwächen) ansetzen und diese weiter ausbauen können, wird die Person gestärkt. Aus dieser Position der Stärke können schließlich mögliche Schwächen leichter akzeptiert werden.

Lernfortschritte beim neuen Lernen sollten ja zudem an sich selbst gemessen werden und nicht am Klassendurchschnitt oder an Spitzenleistern. Das bedeutet auch, dass Kinder nicht durch Rangreihen oder Vergleiche klassifiziert werden. Beschämt werden können aber auch so genannte gute SchülerInnen, wenn sie gegen ihren Willen vor der Klasse als Beispiel herausgehoben werden.

Die Leistungen der SchülerInnen gehören ihnen selbst. Diese rücken beim neuen Lernen nicht so stark ins Schaufenster der Öffentlichkeit. Sie sind nicht Brennpunkt der Aufmerksamkeit. Die Inhalte und weniger der Vergleich stehen im Mittelpunkt.

10. Neues Lernen fördert den späteren eigenständigen Bildungserwerb.

Selbsttätigkeit fördert Eigenaktivität und Selbstständigkeit, nicht nur beim Lernen. Beide bahnen den Weg für lebenslanges Lernen.

Wer im Lernen geübt ist, weiß, wie es funktioniert und wie der eigene Wissenserwerb bestmöglich gestaltet werden kann. Wer sich selbst ständig fit im Sinne des eigenständigen Bildungserwerbs hält, kann schneller durchstarten, wenn sich dies als notwendig erweist.

Was bedeutet es für Lehrpersonen, sich in Richtung selbstgesteuertes Lernen zu bewegen?

- *Loslassen*

Selbstgesteuertes Lernen anzustreben, bedeutet, die Idee von idealtypischen allgemeingültigen Lernprozessen *loszulassen* sowie manches, was wir darüber gelernt haben.

Es bedeutet, vom einen oder anderen (Lieblings)Thema Abstand zu nehmen, vor allem aber von der eigenen Perfektion, die gesamte Stofffülle vermitteln zu wollen.

Es bedeutet aber vor allem ein Loslassen der Steuerung und Kontrolle über das Lernen der Schülerinnen und Schüler.

Es bedeutet, eigenes Gelerntes zurückzulassen.

Es bedeutet vor allem aber auch, eigene Vorstellungen loszulassen, sozusagen die eigenen Mauern im Kopf einzureißen, beispielsweise die Vorstellungen von herkömmlichem Unterricht und den eigenen Bildern von Schule.

- *Einlassen*

Es bedeutet, sich weitgehend auf die Schülerinnen und Schüler einzulassen, auf ihre Bedürfnisse, auf ihre Fragen sowie auf ihre Lernprozesse.

Es bedeutet, sich der Heterogenität der Klasse zu stellen und diese Differenz auszuhalten.

Es bedeutet, Schülerinnen und Schüler besser verstehen zu wollen und sie bei ihren individuellen Lernprozessen bestmöglich zu unterstützen.

Es bedeutet, sich auf eine neue Lehrerrolle einzulassen, sich neu zu definieren.

Es bedeutet, Sicherheit, beispielsweise die Absicherung über die Lehrpläne und Schulbücher, die Absicherung durch die LehrerInnerolle, die Absicherung durch den allgemeinen gesellschaftlichen Konsens über die Vorstellung von Schule, zurückzulassen und sich auf Unsicherheiten einzulassen.

Es bedeutet, sich ein Stück weit auf Ungeplantheit einzulassen, auf Dinge, die man nicht bis ins kleinste unter Kontrolle hat.

Es bedeutet, sich auf Fragen und vielleicht auch Angriffe einzulassen, sich ein Stück weit zu isolieren und sich angreifbarer zu machen.

• *Zulassen*

Wenn wir uns auf unsicheres und neues Terrain begeben, kommt möglicherweise *Angst* auf. Angst vor der Meinung anderer, Angst etwas falsch zu machen, Angst zu versagen, Angst vor möglichen Angriffen, Angst allein auf der Strecke zu bleiben. Aber auch Angst vor befürchteter Anarchie in der Klasse, Angst davor, dass alles nicht wirklich funktioniert, dass die uns anvertrauten Kinder doch nicht genügend lernen. Angst vor der Offenheit oder der Leere oder der Inaktivität, und damit auch Angst vor den Reaktionen der Eltern.

Da braucht es eine gehörige Portion *Mut und Vertrauen*, um neue, noch nicht ausgetretene Pfade zu gehen.

Resümee

„Der Mensch wird ganz er selbst durch die Sache, die er zur seinen macht.“, meint Carl Jaspers. Die Hingabe der Person an eine Sache, die Art der Hingabe und die Sache selbst wirken auf den Menschen zurück.

Wir bilden uns, indem wir Beziehung zum Gegenstand (Wissensstoff) aufnehmen und durch die Art, wie dies geschieht.

Literatur

Bingham CW, Sidorkin AM (2004) No education without relation. New York: Lang

Blakemore S-J, Frith U (2006) Wie wir lernen. Was die Hirnforschung darüber weiß. München: dtv

Herzog W (2002) Zeitgemässe Erziehung. Die Konstruktion pädagogischer Wirklichkeit. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft

Hüther G (2003) Über die Beschaffenheit des neurobiologischen Substrats, auf dem Bildung gedeihen kann. In: Neue Sammlung, Vierteljahreszeitschrift für Erziehung und Gesellschaft, 43, 1

Jundt W (2006) Lernwege berühren. In: Profi-L, 2, schulverlag blmv AG

Mayer H (1997) Einsatz erweiterter Lehr- und Lernformen. In: Erziehung und Unterricht, 147, 10

Meyer H (2005) Was ist guter Unterricht? Berlin: Cornelsen Scriptor

Peschel F (2004) Ganz normale Kinder. In: Friedrich Jahresheft, 22ff.

Spitzer M (2007) Lernen. Gehirnforschung und die Schule des Lebens. Heidelberg: Spektrum Akademischer Verlag

Waibel E-M (2002) Erziehung zum Selbstwert. Persönlichkeitsförderung als zentrales pädagogisches Anliegen. Donauwörth: Auer

Weidenmann B (1989). Lernen - Lerntheorie. In: Lenzen D (Hg) Pädagogische Grundbegriffe. Stuttgart: Klett, 996 ff.

Anschrift der Verfasserin:
Dr. Eva Maria Waibel
Zugerbergstraße 3
CH-6300 Zug
evamaria.waibel@phz.ch

PUBLIKATIONEN

Fartacek, R., Rohrer, R., Nindl A., Plöderl, M., Aisleitner, U., Moser-Premm, M., Butler-Schück, E., Lang, D. & Nickel, M. (2008). **Von der Krisenintervention in der Psychiatrischen Klinik zur bundeslandweiten Suizidprävention in Salzburg.** Ein Erfahrungsbericht. In Wurst M., Vogel, R. & Wolfersdorf, M. (Hrsg.) *Theorie und Praxis der Suizidprävention*. Roderer: Regensburg, S.176-191

Salazar Lozano Herlinda (2006) **Estandardisación de la Escala Existencial de A. Längle, C. Orgler y M. Kundi en una Muestra de Universitarios.** México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Psicología

Molina Marroquín Andrea (2006) **La Logoterapie en el Tratamiento de los Síntomas Depresivos en el Adulto Mayor Institucionalizado.** Guatemala, Univ. Rafael Landívar, Facultad de Humanidades, Depto. De Psicología

Görtz A (2007) **Existentielle Lebensqualität.Über die Messbarkeit von Glück und Wohlbefinden.** VDM Verlag Dr. Müller: Saarbrücken

Längle A (2007) **Vergänglichkeit, Sinn und die Angst vor dem Sterben.** In: Jehle FJ (Hrsg.) *Wenn der Atem leiser wird. Leitfaden für den Umgang mit Menschen in Grenzsituationen.* Vaduz, Lichtenstein: Verlag Atelier Silvia Ruppen, 89-111

Längle A, Holzhey-Kunz A (2008) **Existenzanalyse und Daseinsanalyse.** Wien: Verlag Facultas, 89-111

Hirsch F (2007) **Ethische Grundlagen.** In: Kemetmüller E (Hrsg.) *Berufsethik und Berufskunde für Pflegeberufe*. Wien: Verlag Maudrich 4. Aufl., 39-52

VETTER HELMUTH (HRSG.)

Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe

(unter Mitarbeit von Ulrike Kadi und Klaus Ebner)

Hamburg: Meiner Philosophische Bibliothek, Band 555, 2004, 699 Seiten

Vetter und seinen 66 (!) Mitautoren gebührt für dieses Wörterbuch großer Dank. Enthält es doch erstmals in kompakter Form ausführliche Informationen zu Grundbegriffen der Phänomenologie und angrenzender Gebiete, wie es bisher nicht vorlag. Damit wird in erster Linie der Phänomenologie ein großer Dienst erwiesen, wird sie doch dadurch zugänglicher, übersichtlicher, verständlicher, in ihrer Entwicklung nachvollziehbarer und kann damit leichter in zukünftige Diskussionen eingebunden werden.

Durch die internationale Rezeption der deutschen Phänomenologie (auf die sich das Buch vorwiegend beschränkt, lediglich die französische wurde mit berücksichtigt) und die kontinuierliche Weiterentwicklung der Phänomenologie haben sich auch viele Begriffe seit ihrer Begründung verändert. Daher ist ein Buch dieser Art, das sich nicht nur auf die ersten Begriffe bezieht, sondern auch ihren Wandel durch die Entwicklung der Phänomenologie aufzeigt, längst notwendig geworden, um der Phänomenologie eine Auffrischung im philosophischen Diskurs zu verleihen. Mit diesem Buch liegt ein Überblick phänomenologischer Begrifflichkeit von den Anfängen bis zur Gegenwart (B. Waldenfels) vor. Doch ist der Horizont in diesem Buch weiter gespannt. Es beschränkt sich nicht auf die streng phänomenologischen Begriffe (wie Intentionalität, Reduktion, Evidenz, Ereignis, Noesis usw.). Durch die vielfältige Vernetzung der Phänomenologie mit der Philosophie unserer Zeit wird das Wörterbuch auch zu einem Spiegel der Philosophie von heute und reflektiert Begriffe aus der Sicht der Phänomenologie, die auch außerhalb der Phänomenologie von großer Bedeutung sind (Bewußtsein, Welt, Leiblichkeit, Urteil).

Aus der Sicht eines mehr in der psychotherapeutischen Anwendung der Phänomenologie stehenden Lesers hat das Buch zwei große Vorteile: den aktuellen Stand phänomenologischen Wissens auf so leichte und verständliche Form zu Handen zu haben ist das eine. Man kann in diesem Buch versinken, von einem Stichwort zum nächsten springen, und kann so das eigene Wissen auch wieder auffrischen. – Der andere große Wert besteht in der breit angelegten Auswahl der (über 500) Stichworte. Hier kommt der lebensweltliche Bezug der Phänomenologie zum Tragen, der sie nicht nur zu einer Fachdisziplin der Philosophie macht, sondern in ihrer Bedeutsamkeit für die Psychologie, Psychotherapie und alltäglichen Lebensvollzug ausweist. Eine kleine, lückenlose Aufzählung von Stichworten kann am besten belegen, was damit gemeint ist: „Eindruck, Einfühlung, Einheit, Einsamkeit, Einschnitt, Einsicht, Einstellung, Ek-sistenz, Ek-stase, Emotion, Empfindung, Endlichkeit, Engagement, Enthüllung, Enttäuschung, Entwurf“ oder weiter: „Erde, Ereignis, Erfahrung, Erfassung, Erfüllung, Ergriffenheit, Erinnerung, Erkenntnis, Erlebnis, Eros … Erschütterung … Erwartung … Es gibt“. Solche Begriffe wecken das Interesse insbesondere auch des psychologischen Lesers. Man möchte gerne mehr darüber erfahren, was in der Phänomenologie dazu erarbeitet wurde. Nicht immer sind die Texte leicht zu verstehen, die Denkweise der 66 Autoren unterscheidet sich doch trotz offensichtlicher redaktioneller Überarbeitung. Ein ausführliches Stichwortverzeichnis mit rund 1.110 Referenzen erlaubt schnelle Verknüpfungen mit den Texten. – Eine große Leistung für die Phänomenologie!

Alfried Längle

Es sei hier noch auf zwei weitere Publikationen aus der „Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie“ hingewiesen, deren Begründer und Herausgeber Helmuth Vetter ist:

VETTER HELMUTH

Philosophische Hermeneutik. Unterwegs zu Heidegger und Gadamer

Frankfurt: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Band 13, 2007

Die Arbeit verfolgt den Weg von den Anfängen der Hermeneutik im abendländischen Denken hin zu einer allgemeinen und explizit philosophischen Hermeneutik, die im 20. Jahrhundert entscheidende Anstöße seitens der Phänomenologie erhielt. Nach einer allgemeinen Einleitung und einer kurzen Darstellung antiker und mittelalterlicher Positionen in Philosophie und Theologie folgt ein Blick auf die Anfänge der Hermeneutik in der Neuzeit. Weitere Stationen sind die Hermeneutik Spinozas und der eigentliche Beginn einer allgemeinen und philosophischen Hermeneutik bei Schleiermacher. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Geisteswissenschaften kommt mit Droysen und Dilthey zu Wort. Der Hauptteil enthält die beiden phänomenologischen Schwerpunkte: Heideggers hermeneutische Phänomenologie und Gadamers phänomenologische Hermeneutik (mit Gadamers Interpretation eines Gedichtes von Paul Celan).

Alfried Längle

BAUER J. EMMANUEL (HRSG.)

Freiheit in philosophischer, neurowissenschaftlicher und psychotherapeutischer Perspektive

Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, 2007, 264 Seiten

Gerade im deutschen Sprachraum wirbelt die Auseinandersetzung um die Möglichkeit eines freien Willens – den Menschen zumindest in ihrer alltäglichen Praxis wie selbstverständlich voraussetzen – oder eines durchgehenden (neuronalen) Determinismus viel Staub auf. Die empirischen Versuche im Gefolge Benjamin Libets und ihre Interpretationen haben zu einer angeregten Suche nach einem angemessenen Verständnis von Freiheit geführt. Vor allem die Debatte zwischen dem Neurowissenschaftler Wolf Singer und dem Philosophen Jürgen Habermas ist dabei auch durch die Presse gegangen.

Eine Besonderheit des vom Salzburger Philosophen und Existenzanalytiker Emmanuel Bauer herausgegebenen Buches liegt darin, dass es bewusst von einer phänomenologischen Perspektive ausgeht und erst in einem zweiten Schritt diese Perspektive mit den radikalen Hypothesen der Neurowissenschaftler – vor allem Gerhard Roth und Wolf Singer – in einen kritischen Dialog bringt. Mit dieser Vorgehensweise hebt sich dieses Buch aus der Fülle anderer Texte zum Thema ab und bringt eine bisher wenig beleuchtete Sichtweise zur Geltung. Damit wird in besonderer Weise dem vorreflexiven Dasein des Menschen Rechnung getragen und dieses ernst genommen, ohne sich den irritierenden Fragen und Ergebnissen neurowissenschaftlicher Forschung zu entziehen. Dies entspricht der Intention des existenzorientierten Denkens, dem sich zwar nicht alle – das Buch ist bewusst interdisziplinär angelegt –, aber doch der Schwerpunkt der Autoren zuordnen lässt. Mit diesem Ansatz ist das Buch nicht nur für PhilosophInnen von Interesse, sondern es bietet gerade auch den PsychotherapeutInnen verschiedene Zugänge zur theoretischen Reflexion ihres täglichen Erlebens in der Praxis. Den Hintergrund der Aufsatzsammlung bildet ein internationales Symposion im Jahr 2005 an der Universität Salzburg anlässlich des 100. Geburtstags von Viktor E. Frankl.

Die zehn Autoren – leider findet sich keine Autorin darunter – in der Reihenfolge der Artikel sind: der Herausgeber Emmanuel Bauer (Philosoph und Existenzanalytiker), Georges Goedert (Philosoph), Matthias Bormuth (Psychiater und Philosoph), Wolfgang Schüssler (Philosoph), Rainer Thurnher (Philosoph), Günter Pöltner (Philosoph), Alfried Längle (Psychologe, Arzt, Existenzanalytiker), Bernhard Schwaiger (Philosoph, Psychoanalytiker, Jurist), Otto Neumaier (Philosoph), und Manfred Prisching (Soziologe und Jurist).

Die Zusammenstellung der Beiträge im Band ist sehr gut gelungen. Das Vorwort des Herausgebers bietet einen knappen philosophiegeschichtlichen Überblick der Infragestellung der menschlichen Freiheit durch die verschiedenen historischen Epochen und legt die geistesgeschichtlichen Wurzeln offen. Neben dem, systematisch Orientierung bietenden, Übersichtsartikel von E. Bauer mit den drei großen Lösungsversuchen des Freiheitsdilemmas, bringt er seinen eigenen philosophischen Ansatz in kritische Auseinandersetzung mit der Theorie der Akteurskausalität von Chisholm und dem Ansatz einer personalen Freiheit von M. Pauen. Mit seinem Verständnis des Selbst und der Person entwickelt er ein Verständnis von Freiheit als *„personalen Akt der Selbstbestimmung des Menschen in seinem leiblich-geistigen Selbstvollzug der Existenz“*. Mit dieser ersten philosophischen Erhellung des Freiheitsbegriffs ist der Gang durch die verschiedenen Beiträge gut eingeführt.
G. Goedert zeigt auf, wie sehr die Thesen moderner NeurowissenschaftlerInnen an Schophenhauer erinnern und bei ihm beinahe vorformuliert sind. M. Bormuth merkt im Anschluss an Karl Jaspers und die Problematik des Selbsmordes als Möglichkeit der Existenz in der Grenzsituation an, dass die existenzielle Freiheit als eine Grenze der Psychotherapie verstanden werden kann, was zu einer deutlichen Warnung und – durchaus berechtigten – Kritik des Franklschen Sinndogmas führt. In diesem Sinne kann die Logotherapie sogar zu einem Anschlag auf die Freiheit werden. Ganz anders dagegen W. Schüssler, der anhand von Frankl aufzeigt, wie sich NeurowissenschaftlerInnen in massive Selbstwidersprüche verwickeln und durch die Verallgemeinerung ihrer beachtlichen einzelwissenschaftlichen Ergebnisse zu allgemeinen Aussagen über den Menschen als letztlich (schlechte) Metaphysiker agieren.
Das Herzstück des Buches bilden die phänomenologisch orientierten Artikel von R. Thurnher, G. Pöltner und A. Längle. Thurnher referiert in kompakter Form die zentralen existenziellen Strukturmerkmale des In-der-Welt-Seins. Dieses ist zuerst und zumeist vom Verfallen an das Man oder die Welt gekennzeichnet und eben nicht selbst bestimmt. In diesem Zustand der Verfallenheit liegt eine Entlastung vom Existenzdruck, aber eben auch Unfreiheit. Aus dieser Perspektive wird Freiheit zu etwas, das noch aussteht und als Möglichkeit mitgegeben ist. In den Befindlichkeiten liegt dabei bereits ein implizites Wissen um ein Anderssein können, darum können sie zum Anstoß werden für ein *„sich selbst Durchsichtig werden“* (Kierkegaard). Heidegger fasst dies im Begriff der Sorge und als Gewissen (Ruf der Sorge). Es ist dann das eigentliche Selbst, das das Dasein ruft und das dem Menschen offen steht, auch wenn er sich davon abwendet. Dabei wird Freiheit zum zentralen Thema der Selbstwerdung in Auseinandersetzung mit der Zeitlichkeit, der Welt und Weltkonstitution sowie der Verantwortung und der Chance zu tiefer Begegnung.
Diese Begegnung ist nach G. Pöltner ein leibhaftiges Geschehen. Er versucht mit dem Begriff des Leibes der Tendenz einer dualistischen Aufspaltung des Menschen, aber auch der Versuchung einer monistisch-naturalistischen Reduktion entgegenzuwirken, um der Ganzheit des Menschlichen besser gerecht zu werden. Der Mensch *ist* in dieser Perspektive sein Leib, indem er seinen Leib *hat*. Diese Differenz von personalem Selbst und Leib darf nicht ignoriert oder einseitig aufgelöst werden, z. B. indem in der Rede von „ich selbst“, „du selbst“ nur Illusionen erblickt werden.
A. Längle zeichnet das Verständnis von Freiheit in der Existenzanalyse nach. Freiheit ist hier ein zu vollziehender Prozess, der in dialogischem Austausch mit sich und der Welt über bedingende Vorgaben und mehrere Stufen gewonnen wird. Dabei wird die Differenz zu Frankl deutlich und nachvollziehbar, wie die moderne Existenzanalyse von der einseitigen Sinn- und Geistzentrierung abrückt und die Emotionalität, das Selbstkonzept und die strukturellen Bedingtheiten (Grundmotivationen, sowie Prozessmodell) des Willens betont. Den Ursprung der Freiheit sieht Längle darin, dass ein *„in mir und zu mir Sprechen“* vorhanden ist. Freiheit vollzieht sich in Bezugnahme zu diesem inneren Sprechen. Dies ist auch die Quelle der Frage nach meiner Identität und Authentizität. Das anschließende Fallbeispiel illustriert die Aktivierung des dialogischen Austausches mit der Tiefenperson und der Welt und zeigt darin das Aufbrechen des „freien“ Willens.
Die Ausführungen zum Erleben von Freiheit von B. Schwai-

ger anhand eines literarischen Beispiels und der Unterscheidung von *„Freiheit von etwas“* und *„Freiheit zu etwas“* rundet die psychotherapeutischen Perspektiven ab und bietet eine feine Analyse des Phänomens der *„Regression im Dienste des Ich“* und des *„Spiel(en)s“* als Möglichkeit der Realisierung von Freiheit zu etwas. Zentral dabei ist auch für ihn der freie Zugang zum Selbst(system). Gerade das psychotherapeutische Setting bildet einen *„intermediären Erfahrungsbereich“* (Winnicott) für das Erleben von *„Freiheit von etwas“* wie auch *„Freiheit zu etwas“*.
O. Neumaier bietet eine fundierte und klare Analyse der zentralen Begriffe von Handlungsfreiheit und moralischer Verantwortung. Dabei zeigt sich, dass gerade Sachprobleme zuerst einmal Sprachprobleme sind und in der gegenwärtigen Debatte auf Seiten der Neurowissenschaften zentrale Begriffe wie Kausalität und Determinismus äußerst vage verwendet werden. Zudem weist Neumaier darauf hin, dass die von den Neurowissenschaftlern – wie G. Roth oder W. Singer – behauptete Unmöglichkeit der Zuschreibung moralischer Verantwortung zur Entmündigung der Subjekte führt. Gerade die Komplexität des Gehirns ist ein gutes Argument dafür, dass die Person als Ganzes fähig ist, frei zu handeln.
Den Abschluss bildet der Artikel des Soziologen M. Prisching, der sehr deutlich die *„Erfolgsgeschichte der Freiheit“* in den demokratischen Gesellschaften herauszeichnet, um dann zu zeigen, dass in den postmodernen Gesellschaften gerade die Errungenschaften der verschiedenen konkreten Freiheiten zu bröckeln beginnen. Gerade in Politik, Kultur und Wirtschaft zeigen sich die Verfallserscheinungen der Freiheit anhand verschiedener Einseitigkeiten. So könnte es sich herausstellen, dass die demokratische Freiheit Europas nur ein *„window of democracy“* gewesen ist. Damit zeigt sich nochmals die Einbettung des Themas in größere Zusammenhänge als es die aktuelle Debatte nahe legt.

Von ein paar formalen Unreinheiten abgesehen, dem etwas kurzen und zu knappen Abriss der neurowissenschaftlichen Perspektive – aber diese wird ja dzt. intensiv und sehr offensiv vertreten, sie wird beinahe bei jedem Kongress, egal welcher Fachrichtung vorgetragen, daher ist ein kurz gefasster Abriss eher verschmerzbar – ist das Buch eine konzentrierte Zusammenstellung von phänomenologisch-existenziellen Zugängen zum Phänomen menschlicher Freiheit. Dass dieser Ansatz zudem in gut lesbarer Form dargestellt wird, ist ein weiterer Pluspunkt des Buches, und wer etwas Einblick in die phänomenologisch orientierte Fachliteratur hat, weiß gerade diese Lesbarkeit zu schätzen. Der Schwerpunkt liegt zwar auf der theoretischen Erhellung der Freiheitsproblematik, trotzdem finden sich für die an der Praxis interessierten Personen Fallbeispiele und praxisrelevante Hinweise.
Im Ganzen betrachtet liegt eine anspruchsvolle und gelungene Mischung der Beiträge vor, die neben der Vertiefung des eigenen theoretischen Wissens auch einen ausgezeichneten Blick über den fachspezifischen Tellerrand bietet.

Markus Angermayr

LITERATURHINWEIS ZUR PHÄNOMENOLOGIE

VETTER HELMUTH, FLATSCHER M (HRSG.)

Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik

Frankfurt: Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Band 10, 2005

Mit folgenden Beiträgen:
Christian Bermes: Reduktion und Verstehen. Husserls Phänomenologie und die Hermeneutik;
Reinhold Esterbauer: Vermessen. Zur Hermeneutik wissenschaftlich gefasster Natur;
Rainer Thurnher: Ebenen des Hermeneutischen in Heideggers *Sein und Zeit;*
Wolfgang Fasching: Wessen ist das Dasein? Zur Frage nach dem Selbst in der hermeneutischen Phänomenologie;
Viktor Molchanov: Analyse und Interpretation: Alltäglichkeit, Zeitlichkeit und Erfahrung;
Severin Müller: „Vorlauf“ und „Verstehen“ - Bewegungsform und hermeneutischer Prozess. Beobachtungen zu *Sein und Zeit;*
Branko Klun: Christliche Lebenserfahrung und Heideggers Begriff der Hermeneutik;
Veronica Vasterling: Heideggers ontologische Hermeneutik aus feministischer Perspektive: eine Skizze;
Burkhard Liebsch: Widerstand und Dissens. Kritische Überlegungen zum polemos bei Jacques Rancière;
Martin G. Weiß: Ästhetik und Hermeneutik bei Luigi Pareyson
Matthias Flatscher: Heideggers und Gadamers Annäherungen an das Phänomen Sprache;
Georg Stenger: „Fruchtbare Differenz“ als Leitfaden interkulturellen Bewusstseins - im Ausgang von Heidegger und Gadamer;
Mirko Wischke: Hans-Georg Gadamer und die Phänomenologie der Traditionsaneignung;
Klaus Ebner: „I’m too sad to tell you“. Die Antihermeneutik der Melancholie.

Anhang:
Alejandro G. Vigo: Heidegger - Phänomenologie und Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919-1921)
Alfred Dunshirn: Index zu griechischen Zitaten bei Heidegger
Helmuth Vetter: Rezension zu: Martin Heidegger/Ludwig von Ficker. Briefwechsel 1952-1967 (hrsg. v. Matthias Flatscher)
Andrzej Przylebski: FENOMENOLOGIA - eine neue polnische Zeitschrift für Phänomenologie

www.existenzanalyse.org

GLE INTERNATIONAL
Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse

Vorankündigung:

„Für immer und ewig…?"

Paarkonflikte zwischen Sehnsucht und Realität

Internationaler Kongress

2. - 4. Mai 2008

Berlin

Veranstaltungsort
Berlin, Ludwig-Erhard-Haus, Fasanenstr. 85, Berlin

Kongressleitung
Alfried Längle, Christoph Kolbe

Organisationsteam
Marlies Blersch, Ruth Kathan-Windisch,
Marion Linska, Karin Steinert,
Andreas Stumm, Ingo Zirks

Veranstalter
Internationale Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse (GLE-International)
Eduard-Sueß-Gasse 10, A-1150 Wien
Tel.: +43/1/985 95 66 Fax: +43/1/982 48 45
kongress@existenzanalyse.org

in Zusammenarbeit mit der **Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse Deutschland (GLE-D), Hannover**
Tel.: 0511/529 49 77 buero@gle-d.de

Laufend mehr Informationen unter:

www.existenzanalyse.org

Vorträge, Symposien, Workshops

Interdisziplinärer Dialog

- mit der Psychoanalyse
- mit der systemischen Therapie
- mit der Existenzanalyse

Symposia

- **Methodik der Paartherapie und Paarberatung**
- **Spezielle Paarthemen**
  - der Clinch
  - die Öde
  - die Individualisten
  - das homosexuelle Paar
  - das Paar im Patchwork
- **Paarkonflikte im Kindeserleben**

Gastvortragende

Dr.theol., lic.phil. Hans **Jellouschek**, Ammerbuch
Univ.Prof. Dr.phil. Udo **Rauchfleisch**, Binningen
Prof. Dr.med. Helm **Stierlin**, Heidelberg
Prof. Dr.med. Jürg **Willi**, Zürich

Vortragende aus der Existenzanalyse

Susanne **Jaeger-Gerlach**, Berlin
Mag. Godela v. **Kirchbach**, Wien
Dr. Christoph **Kolbe**, Hannover

Rahmenprogramm

Ein unterhaltsamer Abend in Berlin – lassen Sie sich überraschen!