

# Bulletin

## 2009.2

Editorial	1
Veranstaltungen	4
Jahresbericht GAD	7
Protokoll der Jahresversammlung	10
Vorträge zum Leitthema	12
Vorstand GAD	38
Aus- und Weiterbildung DaS	39
Jahresbericht DaS	47
Protokoll der Jahresversammlung	49
Buchrezension	51
Leitung DaS	64

Redaktionsschluss für das Bulletin 2010.1 ist am 15. Januar 2010.

Für die GAD sind Zusendungen erbeten an:  
Dr. Barbara Handwerker Küchenhoff, Ausserwies 11,  
8618 Oetwil am See, [handwerker@bluewin.ch](mailto:handwerker@bluewin.ch)

Für das DaS an: lic. phil. David Bürgi, Dorfstr. 10,  
8560 Märstetten, [davidbuergi@freesurf.ch](mailto:davidbuergi@freesurf.ch)

## Editorial

*Alice Holzhey*

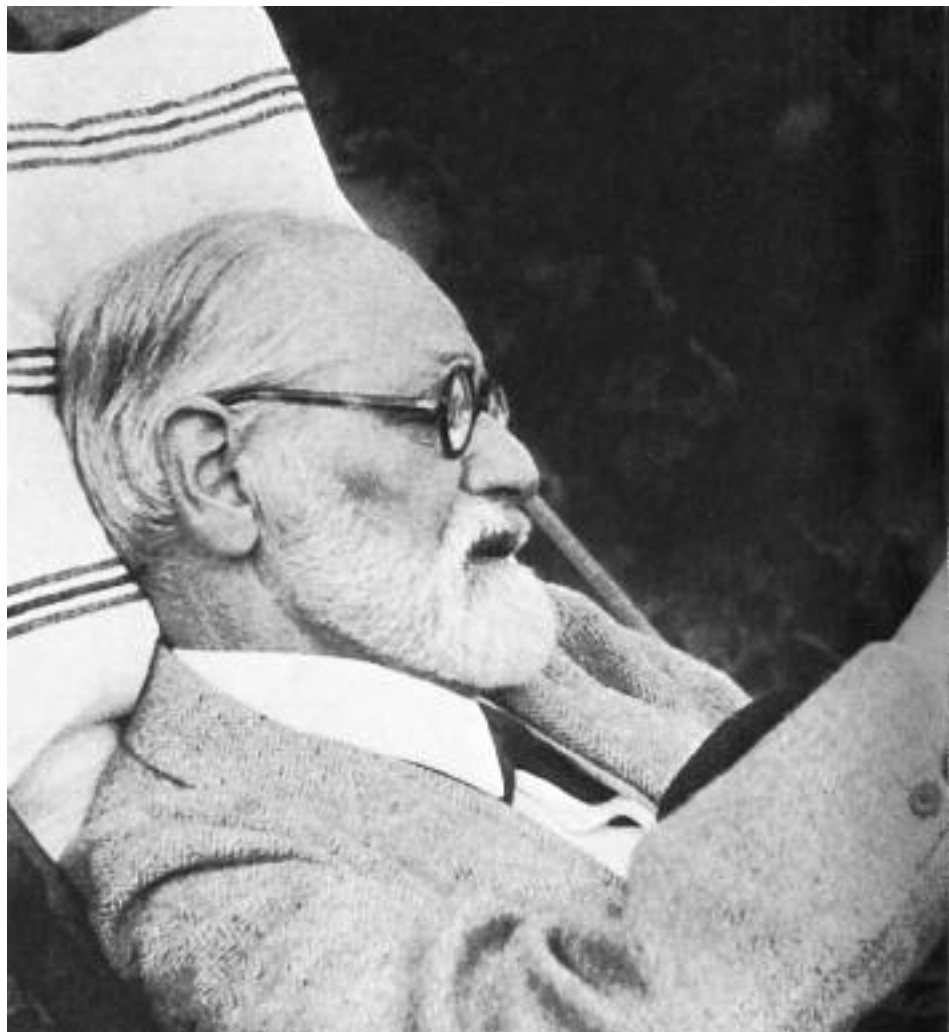
1

Man darf beim Lesen des neuen Leitthemas für die kommende Forumsreihe zuerst einmal stutzig werden oder gar die Stirn runzeln. Dass es ein Unbewusstes im menschlichen Seelenleben gibt, ist heute kaum mehr Gegenstand einer Kontroverse, auch wenn sich manche daran erinnern mögen, dass Medard Boss im Namen der Phänomenologie dagegen noch Sturm gelaufen ist und die Daseinsanalytiker darauf verpflichten wollte, vorurteilslos schauend bei dem zu verweilen, was sich unmittelbar zeigt. Dass jetzt aber auch einem Text, und erst noch einem klassisch philosophischen Text, ein Unbewusstes unterstellt werden soll, scheint bei aller Offenheit für psychoanalytische Ideen doch eher abwegig. Zwar wird man gerne zugeben, dass auch grosse Philosophen wie Descartes, Hobbes und Kant ein Unbewusstes hatten – aber deren Texte?

Wenn an den drei Forumsabenden je ein Philosoph und ein Psychoanalytiker sich einen Text von Descartes, Hobbes und Kant vornehmen, dann wollen sie herausfinden, ob der Text gleichsam einen doppelten Sinn hat, einen manifesten und einen latenten – nicht anders als der Traum in der Sicht von Freud. Doch es geht ihnen dabei nicht darum, die psychische Verfassung des Autors aus dem Text herauszulesen, die Komplexe, an denen er gelitten haben könnte, aus versteckten Hinweisen im Text ausfindig zu machen. Sie wollen ganz beim Text selber bleiben und also einen doppelten Textsinn ausmachen.

Das ist ein Experiment, das spannend zu werden verspricht, ganz unabhängig davon, was daraus resultiert. Spannend deshalb, weil wir Psychotherapeuten täglich die analoge Aufgabe haben, auf eine doppelte Art zuzuhören. Freud brachte dieses anspruchsvolle Zuhören auf den Begriff der „gleichschwebenden Aufmerksamkeit“. Als Daseinsanalytikerin neige ich zur Annahme, dass wir auch in der therapeutischen Praxis mit einem psychoanalytischen *und* einem philosophischen Ohr zuhören sollten, obwohl wir es nicht mit philosophischen Texten, sondern mit ganz alltäglichen Geschichten zu tun haben.

2





## Forum

### **Leitthema: Das Unbewusste philosophischer Texte Eine methodische Begegnung von Psychoanalyse und Philosophie**

- 4        Zwischen Psychoanalyse und Philosophie gab es im Laufe der letzten hundert Jahre zahllose Begegnungen und Verflechtungen. Eine der fruchtbarsten war methodischer Art: Es wird nicht mehr nach der Intention des Autors, aber auch nicht nach dem manifesten Textsinn gefragt, sondern danach, *was der Text mehr sagt, als er sagen will*. Dem Text (nicht dem Autor) wird mit anderen Worten ein Unbewusstes unterstellt, das es zu dechiffrieren gilt.

Unsere neue Forums-Reihe haben wir gemeinsam mit dem Entresol geplant. Sie schliesst an die Frage der Lesbarkeit der Seele an, das Leitthema der letzten Semester. Wir wollen diese methodische Begegnung von Psychoanalyse und Philosophie an Beispielen durchexerzieren. In einer doppelten Lektüre von Texten des philosophischen Kanons – einer klassisch philosophischen, die den manifesten Inhalt *rekonstruiert* und einer psychoanalytischen, die den Text auf seinen latenten Inhalt hin *dekonstruiert* – möchten wir die Ergiebigkeit dieser Methode überprüfen und die Differenz ihrer Ergebnisse diskutieren.

## Öffentliche Abendgespräche

5

Kulturhaus Helferei  
Breitingersaal, Kirchgasse 13, 8001 Zürich

**Ort**

Die Gespräche sind für Mitglieder gratis,  
Nichtmitglieder zahlen Fr. 20.–, Studierende Fr. 10.–

**Eintritt**

**Text**  
**René Descartes: Meditationen über die**  
**Erste Philosophie. Erste bis dritte Meditation**

**Donnerstag**  
**5. November 2009**  
**20.00 Uhr**

Es diskutieren:  
*Prof. Dr. phil. Helmut Holzhey und*  
*Dr. med. Dr. phil. Daniel Strassberg*

**Text**  
**Thomas Hobbes: Leviathan.**  
**13. Kapitel: Von den Bedingungen des Menschen**  
**in Bezug auf das Glück ihres Erdenlebens**

**Donnerstag**  
**3. Dezember 2009**  
**20.00 Uhr**

Es diskutieren:  
*Prof. Dr. phil. Georg Kohler und*  
*PD Dr. phil. Peter Schneider*

6

**Donnerstag**  
**4. Februar 2010**  
**20.00 Uhr**

**Text**

**Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft.**  
**Drittes Hauptstück: Von den Triebfedern der**  
**reinen praktischen Vernunft**

Es diskutieren:

*Dr. phil. Uwe Justus Wenzel und*

*Dr. phil. Andreas Cremonini*

Die Texte werden auf Wunsch hin elektronisch zur Verfügung gestellt. Wenden Sie sich bitte an  
[fnbrander@bluewin.ch](mailto:fnbrander@bluewin.ch)



## Jahresbericht GAD 2008/09

Alice Holzhey-Kunz

7

*Zuerst ein kurzer Blick auf die Veranstaltungen seit der letzten Jahresversammlung:* Es haben im Ganzen sechs Forums-Abende stattgefunden, wie immer im Breitingersaal der Helferei. Die Vorträge standen wie schon im vorhergehenden Jahr unter dem Leitthema „Die Lesbarkeit des Seelischen“. Dank dem Umstand, dass alle diese Abend-Veranstaltungen in den beiden letzten Bulletins mit kurzer Inhaltsangabe angekündigt worden sind, erübrigt es sich, im Jahresbericht nochmals darüber zu informieren. Die Vorträge sind, will man es an der Anzahl der Zuhörer messen, auf unterschiedlich grosses Interesse gestossen. Am meisten Zuhörer haben sich am Forumsabend vom 4. Dezember eingefunden, an welchem drei Vertreter verschiedener analytischer Richtungen, nämlich Doris Lier, Uta Jaenicke und Daniel Strassberg, ihr Traumverständnis sowie seine therapeutische Anwendung am konkreten Beispiel eines Traumes vordemonstrierten.

Was im vergangenen Jahr, im Unterschied zu vielen Jahren zuvor, *nicht* stattgefunden hat, ist eine von unserer Gesellschaft organisierte Tagung, obwohl eine solche im Bulletin für den 21. März dieses Jahres, wenn auch noch ohne genauere Angaben, vorangekündigt war. An diesem Datum hat anstelle der GAD zum ersten Mal das *Entresol* eine Tagung durchgeführt, und zwar zum Thema „Wozu das Unbewusste“. Ich habe im Namen des Vorstandes alle Mitglieder der GAD zur Teilnahme an dieser Tagung schriftlich eingeladen, verbunden mit dem Angebot eines reduzierten Tagungs-Preises auf Kosten unserer Vereinskasse. Wie Sie wissen, hat sich das *Entresol* in den vergangenen Jahren bereits durch das Angebot eines Lehrgangs in Philosophie für Ärzte, Psychiater und Psychotherapeuten einen Namen gemacht. Nun hat es sich an einer Sitzung im September 08 neu als „Netzwerk für Philosophie, Psychoanalyse und Wissenschaften der Psyche“ formiert.

Wer vor einem Jahr an der Jahresversammlung hier teilgenommen hat, mag sich daran erinnern, dass das letzte Traktandum einer offenen Aussprache über

- 8 die Zukunft unserer Gesellschaft gewidmet war. Diese Aussprache stand bereits unter dem Vorzeichen von auch im Rahmen unseres Vorstandes diskutierten Plänen, das *Entresol* zu einem Forum auszubauen, das ideell mit vielen Leitvorstellungen der GAD übereinstimmt. Der Unterschied zwischen *Entresol* und GAD liegt darin, dass Ersteres der Vernetzung von Philosophie, Psychoanalyse und Wissenschaften der Psyche dienen will, ohne sich selber auf eine inhaltliche Linie (eine bestimmte Philosophie, eine besondere Richtung der Psychoanalyse) festzulegen, während unsere Gesellschaft schon in ihrem Namen eine solche Vorgabe macht und damit ein besonderes Interesse an „hermeneutischer Anthropologie“ einerseits, an der „Daseinsanalyse“ andererseits zum Ausdruck bringt. Die Diskussion hier vor einem Jahr, aber auch viele Diskussionen im Rahmen des Vorstandes dienten der Klärung der Frage nach der Zukunft *unserer* Gesellschaft, der GAD. Inzwischen hat sich das *Entresol* etabliert und entfaltet bereits eine rege Aktivität. Ihr spiritus rector war und ist Daniel Strassberg. Er ist seit 2003 bis zum heutigen Tag Mitglied unseres Vorstandes und hatte in den Diskussionen um eine „neue GAD“ eine wichtige Stimme. Es war seit längerem absehbar, dass Daniel seine Kräfte, sollte der Start gelingen, nicht verzetteln, sondern dem weiteren Aufbau des Entresol widmen würde.

Nun wiegen bekanntlich nicht alle Rücktritte von Mitgliedern des Vorstandes gleich schwer. Sein auf heute angekündigter Rücktritt ist darum nicht leicht verkraftbar, weil sich Daniel Strassberg in den vergangenen sechs Jahren mit vielen zündenden Ideen, verbunden mit der ihm eigenen Leidenschaft, für ein interessantes und qualitativ hochstehendes Forums-Programm engagiert hat. Die Frage nach der Zukunft der GAD gewann daher zeitweise einen pessimistischen Unterton, und es war nicht mehr immer klar, ob die Frage nun lautet, welche Zukunft wir für die GAD planen wollen, oder ob sie lautet, ob wir für die GAD überhaupt noch eine Zukunft sehen. Denn eine Zukunft hat sie nur, wenn wir genügend Leute haben, die bereit sind, sich für die Sache der GAD zu engagieren.

Ich habe heute Grund, wieder optimistisch zu sein. Zum einen zeichnet sich eine gute künftige Zusammenarbeit zwischen *Entresol* und GAD ab. Beispiel dafür ist, dass das Forums-Programm für den kommenden Winter gemeinsam mit dem *Entresol* entworfen worden ist. Zum anderen darf ich bereits vorwegnehmen, dass wir heute nicht nur um ein Vorstandsmitglied ärmer, sondern auch, so Sie als wahlberechtigte Mitglieder dem zustimmen werden, wieder um zwei neue Vorstandsmitglieder reicher werden, die ich Ihnen beim entsprechenden Traktandum vorstellen werde, nämlich den Psychiater und Daseinsanalytiker *Ralf Pelkowski* und den Philosophen *René Scheu*. Das wird es uns ermöglichen, die Frage, wie wir die GAD in Zukunft aktiv gestalten wollen, mit frischem Elan anzugehen. Dass wir vom Vorstand immer auch froh sind, wenn uns Unterstützung von Seiten der Mitglieder angeboten wird, versteht sich hoffentlich von selbst.

9

Die Mitgliederzahl ist im vergangenen Jahr konstant geblieben: 4 Mitglieder sind ausgetreten, 4 Personen sind neu eingetreten. Ich möchte die neuen Mitglieder namentlich nennen und herzlich willkommen heißen:

*Thomas Wyss, Anja Puhmann, Katja Blust und René Scheu.*

Der Verein zählt zurzeit 129 Mitglieder.

Es bleibt mir abschliessend noch, dem gesamten Vorstand für die nach wie vor sehr gute Zusammenarbeit zu danken. Besonders möchte ich hier *Franz Brander* und *Barbara Handwerker* erwähnen: Franz erledigt seit vielen Jahren all die Arbeiten, die für ihn als Aktuar anfallen, ebenso zuverlässig wie speditiv, in Barbara haben wir eine kompetente Redaktorin unseres Bulletins. Ebenfalls herzlich bedanken möchte ich mich bei *Barbara Halbheer*, die seit einem Jahr für uns das Rechnungswesen übernommen hat, wie auch den beiden Rechnungsrevisorinnen *Denise Johansen* und *Esther Orlow*.

## **Protokoll der ordentlichen GAD-Vereinsversammlung vom 2. Juli 2009**

10 *Franz N. Brander*

Alice Holzhey begrüsst als Präsidentin die 13 anwesenden Mitglieder. Einige Mitglieder haben sich bei der Präsidentin entschuldigt.

Die Traktandenliste wird nicht verändert.

1. Das Protokoll der letzten Vereinsversammlung, welches im Bulletin 2008/2 vom September 2008 abgedruckt ist, wird verdankt und einstimmig genehmigt.
2. Die Präsidentin verliest ihren Jahresbericht; er findet sich in diesem Bulletin.
3. Die Quästorin erläutert die Jahresrechnung 2008. Sie schliesst mit einem Gewinn von Fr. 2'620.53. ab. Dieser resultiert aus Einnahmen von Fr. 17'755.23 und Ausgaben von Fr. 15'134.75. Das Vereinsvermögen beträgt am 31. Dezember 2007 Fr. 20'483.87. Im schriftlichen Revisorenbericht beantragen Esther Orlow und Denise B. Johansen der Mitgliederversammlung, die vorliegende Rechnung gutzuheissen und den Vorstand zu entlasten. Die Vereinsversammlung stimmt diesem Antrag einstimmig zu.
4. Aufgrund des von der Quästorin vorgelegten Budgets beantragt der Vorstand, den Mitgliederbeitrag 2009 bei Fr. 100.– (Fr. 70.– für Studierende) zu belassen. Dieser Antrag wird einstimmig angenommen.
5. Daniel Strassberg tritt nach sechs Jahren aus dem Vorstand zurück. Alice Holzhey würdigt seine grossen Verdienste im Jahresbericht. Zur Ersatzwahl schlägt der Vorstand Ralf Pelkowski und René Scheu vor. Die Anwesenden wählen beide einstimmig in den Vorstand.

6. Unter Varia teilt die Präsidentin mit, dass die nächsten Forumsabende dem Verhältnis von philosophischer und psychoanalytischer Lektüre philosophischer Texte gewidmet sein werden. 11

Nach der Vereinsversammlung erläutert Barbara Handwerker Küchenhoff den Anwesenden das Verhältnis von Arthur Schnitzler und Sigmund Freud im Hinblick auf die unmittelbar anschließende Lesung der Novelle *Blumen* von Schnitzler durch Miriam Japp.

## Hieroglyphen des Seelischen

Forumsvortrag vom 7. Mai 2009

12 *Josef Zwi Guggenheim*

Ich habe in meinem Vortrag 4 Themenkreise berührt:

- Was heisst Lesen? Lesen und Starren (gazing)
- Der Traum als Bilderrätsel, das Bilderrätsel als Grundmuster der Traum-  
erzählung als heilige Schrift
- Die Lektüre hieroglyphischer Schrift und die Missverständnisse um ihre  
Bildhaftigkeit
- Die Kritik des „Gegensinns der Urworte“ (Abel, Freud) und die Frage, ob das  
Unbewusste wie ein Sprache strukturiert sein kann, oder anders: Was ist eine  
Sprache ohne „nein“?

### Was heisst Lesen?

Wenn von der Lesbarkeit des Seelischen gesprochen wird, so meistens darum, weil es um die Lesbarkeit des *Seelischen* geht. Der Begriff des Seelischen ist uns immer noch häufig unklar – *Lesbarkeit* ist uns allen im Grund genommen unproblematisch. Wird etwas, nur weil es lesbar ist, auch schon verständlich? Dass dem nicht so ist, zeigt z.B. das Human Genom Project. Wir kennen zwar das Alphabet und können das menschliche Genom lesen, aber es fehlt noch weitgehend das Vokabular und die Grammatik dieses Textes, wenn es denn überhaupt ein Text sein sollte. Wie hängen also Verständlichkeit und Lesbarkeit zusammen? Was hat es mit der Metapher der Lesbarkeit auf sich?

Wir lesen in der Regel nicht genau das, was in einem Text steht, sondern zielen direkt einen dahinter liegenden Inhalt/Sinn/Bedeutung an. Aleida Assmann fasst diese Art des Lesens unter dem Begriff der Physiognomik zusammen. Sie schreibt: „Ohne die Fähigkeit, die Welt von Fall zu Fall als Text zu lesen, könnte der Mensch nicht überleben.“ Von der Spur schliessen wir auf das Tier, vom

Kinn auf den Charakter, von der Fehlleistung auf einen unbewussten Gedanken usw.: „In einem spezifischen Ausschnitt erscheint die Welt als Text, der statt in Schrift in konkreter Gegenständlichkeit kodiert ist.“

13

Etymologisch heisst lesen: „auflesen, sammeln“, dann aber auch „picken, pickend fressen“. Zu unserer allgemeinen Auffassung kommt das Lesen erst über die Bedeutungen von „einer Spur folgen“, wobei die Spur später zur Spur der Buchstaben wird: Lesen heisst der Spur der Schriftzeichen folgen. Zur weiteren Etymologie des Lesens, lat. legere, gehört dann noch die Religion, jedenfalls bei Cicero, und die Religion steht also im Zusammenhang von Sorgfalt, Sammlung, Konzentration u.ä.; während heute häufig – an Laktanz (Rhetoriker/Theologe Ende 3./Anfang 4. Jh.) angelehnt – an religare zurückbinden, wiederanknüpfen, gedacht wird. Und auch die „leges“ (lateinisch „Gesetze“, im Singular „lex“) gehören in diesen Zusammenhang, nicht aber die englischen „legs“. Diese Assoziation wäre zwar in einer Analyse durchaus denkbar – sprachgeschichtlich ist sie aber falsch.

Aber es werden nicht nur Spuren und Schriftzeichen/Buchstaben „gelesen“, sondern auch z.B. Bilder. Wie werden Bilder gelesen? Und kann ein Bild nur lesen, wer es nachher möglichst genau wiedergeben kann? Und würde Wiedergabe heissen: beschreiben oder zeichnen/malen? Wir kommen zu einem zweiten Phänomen des Lesens: das Betrachten der materiellen Gestalt, das wir heute beim Lesen kaum mehr wahrnehmen, was aber doch immer die Voraussetzung des Lesens ist. Aleida Assmann fasst diese Art des Betrachtens/Lesens unter dem Begriff des „Starrens“ oder englisch „gazing“ zusammen: Lesen geht unmittelbar vom Signifikanten zum Signifikat, vom Wortbild zur Wortbedeutung, das Starren bleibt vom Signifikanten gefesselt, bzw. die Unterscheidung von Signifikant und Signifikat fällt dahin: der Signifikant ist (sich) selbst Signifikat. Der Blick, die Wahrnehmung bleibt am Objekt haften. Das Lesen ist schliesslich transitiv: je minimaler die Ablenkung durch die Materialität des Zeichens, desto

- 14 gesicherter die Konzentration auf den Inhalt/die Bedeutung. Beim Starren verliert sich der Beobachter in der Wahrnehmung; er wird im Verlauf der Wahrnehmung selbst verändert. Vielleicht am deutlichsten ist dieses Starren beim Musikhören, weil man kaum von einem Sinn jenseits der Töne sprechen kann: Musik zielt auf das Affektive, die Hingabe an das ozeanische Gefühl, dem Freud immer skeptisch gegenüberstand. Auch wenn man Musik und Traum nicht einfach miteinander vergleichen kann, stellt sich die Frage, ob man, wenn man den Traum als *Traumerzählung* versteht, nicht seine bildhafte Materialität verfehlt?

Nicht immer wurde das Starren als den Lesefluss störend betrachtet – mittelalterliche Buchmalerei z.B. ging es häufig gerade darum, das Lesen nicht einfach zu machen, der Sinn musste gegen Widerstände des Lesens erobert werden – nicht schnell lesen, sondern Vertiefung war gefordert – eine Art von Antiökonomie des Lesens, analog zum Verständnis des Traums, der ja auch nicht einfach „gelesen“ werden kann.

Wenn die Träume lesbar sein sollten, stellt sich die Frage, welches Schriftbild sie verwenden. Dem Problem der Lesbarkeit der Welt hat Hans Blumenberg ein wunderbares Buch gewidmet. Ein Essay darin ist auch der Lesbarkeit der Träume gewidmet. Es stellt sich aber die Frage, ob die Metapher der Lesbarkeit hier nicht überstrapaziert wird, ob Lesen und Starren nicht vereinheitlicht werden. Freud hat sein Buch nicht ganz zufällig nicht der Lesbarkeit der Träume, wohl aber der *Traumdeutung* gewidmet. Lesen und Deuten sind nicht gleichzusetzen.

### **Der Traum als Bilderrätsel (in Analogie zur „Bilderschrift“ des Hieroglyphischen“)**

Freud vergleicht den Traum mit einem Bilderrätsel (Rebus). „Traumgedanken und Trauminhalt liegen vor uns wie zwei Darstellungen des selben



Inhaltes in zwei verschiedenen Sprachen ... Der Trauminhalt ist gleichsam in einer Bilderschrift gegeben, deren Zeichen einzeln in die Sprache der Traumgedanken zu übertragen sind. Man würde offenbar in die Irre geführt, wenn man diese Zeichen nach ihrem Bilderwert anstatt nach ihrer Zeichenbeziehung lesen wollte ... Ein solches Bilderrätsel ist nun der Traum ....“ Schöne Bilderrätsel sind jene, in denen nicht einfach Zeichen in Buchstaben umzuwandeln sind, sondern in denen die Beziehung der Zeichen untereinander ebenso von Bedeutung ist. Jedes Element für sich und in seiner Beziehung zu andern ist von eminenter Bedeutung – und ohne (Er-)Kenntnis aller Zusammenhänge bleibt die Traumdeutung unmöglich. Insofern muss die Traumerzählung wie eine heilige Schrift aufgefasst werden.

15

Das Bild, die Schrift stellt sich dem Leser des Traums störend in den Weg, es gibt keinen direkten Weg vom Signifikanten zum Signifikat. Wir bleiben plötzlich am Schriftbild, am Signifikanten hängen – es sei denn, wir nähmen den Traum wörtlich. Ein „*Träumer zieht eine Frau hinter dem Bett hervor.* Das heisst: Er gibt ihr den *Vorzug.*“ Oder: „*Der Träumer sitzt als Offizier an einer Tafel dem Kaiser gegenüber.* Er bringt sich in *Gegensatz* zum Vater“. Es ist immer dasselbe Vorgehen: Das Traumbild wird in ein sprachliches „Bild“ bzw. in einen Satz übersetzt. Eine Übersetzungsarbeit, die dem Traum seinen Sinn zurückgibt. Die Konzentration auf den Wortlaut würde in die Irre führen, der Analytiker muss sich vom Wortlaut befreien und in sich suchend die metaphorische Bedeutung finden: Der Weg führt vom Traumbild des Träumers zum Wortlaut der Traumerzählung, von dort über eine Rückübersetzung des Wortlauts wieder zu einem neuen Bild, das schliesslich in den Wortlaut der Deutung übersetzt wird. Bild und Wort durchdringen sich mehrfach, sind aufeinander bezogen und doch von einander unterscheidbar. Ähnliches gilt für die Hieroglyphenschrift, die Freud als die Schrift des Unbewussten bezeichnet: „...man darf sagen, dass die Darstellung der Traumarbeit, die *ja nicht beabsichtigt, verstanden* zu werden, dem Übersetzer keine grösseren Schwierigkeiten zumutet als etwa die alten Hieroglyphenschreiber

- 16 ihren Lesern.“ Der Traum in seiner Bilderschrift will also gar nicht unbedingt verstanden werden – man kann aber nicht ernsthaft behaupten, die Hieroglyphenschreiber hätten nicht verstanden werden wollen. Die Schwierigkeit der Hieroglyphenschrift besteht nicht darin, dass es eine Art Kryptographie ist, sondern dass sie unserem Verständnis von Schrift zuwiderläuft, dass sie nämlich eine Schrift ist, die auf ihrer Bildhaftigkeit besteht.

### **Die Lektüre der hieroglyphischen Schrift und die Missverständnisse um ihre Bildhaftigkeit**

Seit sehr alter Zeit weiss man, dass in der Hieroglyphenschrift das Bild des Hasen für das Verb „öffnen“ steht, angeblich, weil der Hase mit offenen Augen schlafe. (Tatsächlich kann der Hase das Verb „öffnen“ bedeuten, aber nicht, weil er mit offenen Augen schläft, sondern weil die Wörter „öffnen“ und „Hase“ den gleichen Konsonantenbestand haben.) Der Zusammenhang zwischen dem Zeichen und seiner Bedeutung ist also arbiträr und es gibt keinen natürlichen Zusammenhang zwischen dem Zeichen und seiner Bedeutung. In der alten Auffassung hiess das: das Bild des Hasen bezeichnet nicht direkt ein Wort, sondern macht einen Umweg über das Verständnis der Welt. Nur wer die Welt versteht, kann auch den Text verstehen, oder umgekehrt, wer die Schrift lesen kann, versteht die Welt. Schrift steht nicht so sehr mit Sprache, sondern mit „Welt“ in Verbindung. Das ist ein ganz alter Topos der Hieroglyphen, der sich auf ein angeblich geheimes Wissen der alten Ägypter bezieht. Bis zur Entzifferung der Hieroglyphen 1822 durch Champollion war dies das vorherrschende Verständnis. „Der einzige Unterschied zwischen der Hieroglyphenschrift und den uns geläufigen alphabetischen Schriften besteht darin, dass die Schrift sich nicht ausschliesslich auf die Ebene der phonologischen Artikulation bezieht, sondern auch auf die Ebene der semantischen Artikulation. Es gibt, mit anderen Worten, nicht nur ‚Lautzeichen‘, sondern auch ‚Sinnzeichen‘ und ‚Laut+Sinn-Zeichen‘“

(Jan Assmann). Das sei hier kurz anhand des Zeichens des Auges gezeigt. Es kommt in drei verschiedenen Zusammenhängen vor:

17

- als Ideogramm – das ist die vertraute, allgemeine Ansicht, das Gezeigte ist/sei das Gemeinte. Das Zeichen des Auges steht für das Auge, was aber nicht ganz stimmt. Das Zeichen des Auges steht für eine Lautfolge (hier jr.t, wobei t die Femininendung ausdrückt und nicht zum Wortstamm gehört), was das ägyptische Wort für Auge ist;
- als Phonogramm – das Zeichen des Auges kann nun für beliebige Wörter oder Wortteile benutzt werden, in denen die Konsonantenfolge jr(j) vorkommt, z.B. für das Wort jrj = handeln, machen, tun;
- als Determinativ – das Zeichen des Auges taucht auf z.B. in allen Wörtern, die etwas mit dem Sehen oder mit dem Auge zu tun haben. Das Bild des Auges steht also weder für das Gezeigte noch für eine Konsonantenfolge, sondern für die Zugehörigkeit des Wortes zu einer bestimmten Klasse von Wörtern. Ein Determinativ ist zwar ein ungesprochenes aber dennoch geschriebenes Zeichen.

Determinative haben auch die Funktion von Worttrennungszeichen, weil sie in der Regel am Schluss eines Wortes geschrieben werden. Determinative beziehen sich nur noch auf einen „Sinn“ bzw. Sinnzusammenhang. Dieser Sinnzusammenhang gehört natürlich im weitesten noch immer zum Sprachbezug. Aber sie machen doch auch einen Weltbezug deutlich: So hat das Ägyptische kein Wort für „Baum“, wohl aber müssen die Ägypter alle Bäume zur Klasse der Bäume zusammengefasst haben. Jeder einzelne Baum, ob Tanne oder Zeder usw. wird mit dem Determinativ für Baum (einer Sykomore) geschrieben. Umgekehrt haben die Ägypter Wörter zu Klassen zusammengefasst, für die wir wiederum kein Wort zur Verfügung haben. Wörter wie denken, essen, sprechen, aber auch lieben werden durch einen Mann determiniert, der die Hand zum Mund führt. Mit den Determinativen werden also nicht nur die Dinge bezeichnet, sondern auch die

- 18 Ordnung der Dinge erhellt. Der Weltbezug hieroglyphischer Schrift besteht demgegenüber aber in der ihr eigenen deutlichen Bildhaftigkeit und dem Verfahren, wie Wörter zu Bildern, zu Anweisungen an den Leser, werden können – man stellt im Text und durch das Schriftbild selbst z.B. das Ritual dar, das beschrieben wird. Und insofern ist die Hieroglyphenschrift nicht einfach nur Schrift, es geht nicht nur um den Bezug zur Sprache, sondern eben auch zur Welt – Schrift als Weltreferenz.

### **Die Kritik des „Gegensinns der Urworte“ (Abel, Freud)**

Ein „... ‚Nein‘ scheint für den Traum nicht zu existieren. Gegensätze werden mit besonderer Vorliebe zu einer Einheit zusammengezogen oder in einem dargestellt“, so Freud, der die Thesen des Sprachwissenschaftlers Karl Abel (1837-1906) aufnimmt, um so einerseits das Nein als eine späte Errungenschaft im menschlichen Denken hinzustellen (im Ursprung existieren keine Gegensätze, sondern das Gegensätzliche koexistiert nebeneinander wie in der Ambivalenz) und andererseits einen psychoanalytischen Satz in der allgemeinen (Sprach-)Wissenschaft zu verankern. Abels Thesen lassen sich sprachwissenschaftlich nicht halten, weder in Bezug auf die indoeuropäischen Sprachen (dazu s. Emile Benveniste, dessen *Bemerkungen zur Funktion der Sprache in der Freudschen Entdeckung in Luzifer Amor*, Heft 5, 1990, in deutscher Übersetzung abgedruckt wurden), noch in Bezug auf die altägyptische Sprache. Für die Behauptung von Abel/Freud, dass ägyptisch „ken“ oder in heutiger Umschrift „qn“ sowohl „stark“ wie „schwach“ bedeutet hätten, gibt es keine lexikalischen Hinweise usw.

Zurück zum Traum: das „Nein“ scheint im Traum nicht vorzukommen oder ganz allgemein: Es gibt im Unbewussten kein Nein. Es stellt sich die Frage, wie denn „das Unbewusste wie eine Sprache strukturiert sein soll“, wie Lacan zu sagen pflegte, wenn ein für die sprachliche Struktur so entscheidendes Wort wie

„Nein“ darin nicht vorkommt. Es gibt keine Sprache, die nicht über ein Nein verfügen würde. Was kein Nein kennt, kann zwar strukturiert sein, aber nicht sprachlich strukturiert oder nur sehr mangelhaft. In der biblischen Erzählung ist nicht ganz zufällig „Nein“ das erste Wort, das von Gott eingeführt wird, nachdem den Dingen, den Tieren und Pflanzen, Namen gegeben wurden. Aber wenn wir Freuds Traumdeutungsbeispiele noch einmal betrachten, so kommen wir zwar nicht zu einem „Nein“ als Wort, aber doch zur Darstellung des Nein mit den Mitteln der Traum(sprach-)bilder: Man sagt dem Vater nein, in dem man dem Kaiser gegenüber sitzt, oder man sagt nein zu einer Frau, indem man eine andere hinter dem Vorhang hervorzieht. Das „Nein“ kann zwar nicht als „Nein“ geträumt, aber dennoch dargestellt werden.

19

Freud sagt auch, dass man dem Ja gegenüber genauso misstrauisch zu sein habe: Eine Deutung sei nicht deshalb wahr, weil der Analysand ihr zustimme oder unwahr, weil er sie ablehne. Das Ja bestehe in der Produktion neuen Materials im weiteren Verlauf der Analyse. Ich bin aber durchaus der Meinung, dass ein Ja, zwar nicht für sich allein, dennoch zutreffen kann. Immer wieder einmal geschieht es, dass eine Deutung mit einem Ja, einem zustimmenden Verstummen, einer Verstörung, einem Erschrecken, einem Staunen und Ähnlichem beantwortet wird. Das neue Material, das darauf folgt, ist dann nicht so sehr dem „Ja“ der Zustimmung gleichzusetzen, sondern einer Art Hegelschen Aufhebung – es beginnt eine neue Runde, in der das alte Material in einen neuen Zusammenhang gebracht wird.

Von Lacan gibt es ein schönes Beispiel zur Frage von Bild und Sprache, das hier noch angefügt werden soll: „Ein Zug läuft in einen Bahnhof ein. Ein kleiner Junge und ein kleines Mädchen, Bruder und Schwester, sitzen in einem Abteil an der Fensterseite, und zwar einander gegenüber. Nun sehen sie eine Kette von Gebäuden vorübergleiten an einem Bahnsteig, an dem der Zug hält: ‚Schau, wir sind in Frauen!‘, sagt der Bruder. ‚Dummkopf‘, erwidert darauf seine Schwester,

- 20 „siehst du denn nicht, dass wir in Männer sind!“ und illustriert das mit einem Bild zweier Toilettentüren. Es ist klar, was Lacan zeigen möchte: Der Signifikant, das Wort, erhält seine Bedeutung nur in einem bestimmten Verhältnis zum Umfeld, für sich allein genommen, bedeutet es nichts. Lawrence Weiner hat dieses Bild nur leicht verändert: In einer Ausstellung hat er die beiden Türen nicht mit Hommes und Femmes, sondern mit THEM und US beschriftet. Es haben sich nur ein paar Buchstaben verändert – aber die Frage stellt sich sofort: Wer geht hier durch welche Türe? Oder stellt hier sich nicht wieder die Frage nach dem Nein: Gehöre ich dazu oder nicht? Bin ich ein THEM oder ein US? Ein kleiner Hinweis auf die ganz allgemeine – man könnte fast sagen: „rassistische“ – Struktur unserer Sprache, immer zu unterscheiden zwischen einem Wir und den Anderen. Diese Unterscheidung wieder aufzuheben, käme einem Zurück gleich: Zurück auf Feld 1 im Leiterlispiel der Sprache, auf dem es noch kein Nein und keine Unterscheidungen gibt.

Von Lesbarkeit des Seelischen sollte m.E. nicht gesprochen, Seelisches muss gedeutet werden. Ein Traum wird nicht gelesen wie ein Buch. Wenn in einem Buch ein Tisch auftaucht, so ist seine Bedeutung weitgehend kulturell konnotiert. Wenn in einem Traum ein Tisch auftaucht, an den ich mich dem Kaiser gegenüber setze, so ist die Konnotation weitgehend durch meine Geschichte determiniert. Und aliquis kann ich dann auch, entgegen aller Etymologie und Sprachwissenschaft, mit a-liquis und dem Ausbleiben der Monatsblutung in Verbindung bringen, wie Freud das an einer seiner Skizzen in der Psychopathologie des Alltagslebens zeigte.

## Vom Lesen des psychologischen Symbols bei C. G. Jung

### Forumsvortrag vom 4. Juni 2009

Doris Lier

21

#### Jungs Unterscheidung von Symbol und Zeichen

Im Band 6 der Gesammelten Werke unterscheidet Jung das psychologische Symbol vom konventionellen Zeichen. Er spricht von einer Sache, die solange Symbol ist, als sie bedeutungsschwanger, das heisst noch nicht verstanden ist. In diesem Status ist die Sache lebendig, das heisst, das Symbol ist Träger von Projektionen und zieht als solches besondere Aufmerksamkeit auf sich. Jung fährt weiter:

„Ist aber sein Sinn aus ihm geboren, [...] so ist das Symbol tot, d.h. es hat nur noch historische Bedeutung. Man kann deshalb immer noch davon als von einem Symbol reden, unter der stillschweigenden Voraussetzung, dass man von dem spricht, was es war, als es seinen besseren Ausdruck noch nicht aus sich geboren hatte. [...]“<sup>1</sup>

Das Modelabel „Prada“ beispielsweise ist heutzutage in diesem Sinn ein psychologisches Symbol. Es ist bedeutungsschwanger, das heisst mit einem emotionalen Mehrwert versehen. Dies erklärt, weshalb Menschen heute bereit sind, viel Geld für das Label „Prada“ zu bezahlen. Der hohe Preis verdankt sich somit nicht einfach der Qualität des Produkts, das Wort „Prada“ ist vielmehr Träger von Vorstellungen, die in Richtung Schönheit, Reichtum, Exklusivität und ähnliches gehen.

Im Barock war dies die Perücke. Die Perücke war Symbol, so lange jene, die sie trugen, im Nimbus der Privilegierten standen, d.h. Menschen, die sie nicht tragen durften, glaubten, dass Perücken auf etwas Aussergewöhnliches, auf etwas Höheres wiesen.

Im Falle der Perücken lässt sich der Tötungsakt des Symbols im englischen Bürgerkrieg verfolgen. Unter Oliver Cromwell besiegt 1645 die „New Model

- 22 Army“ der sogenannten „Roundheads“ die „Cavaliers“ der königlichen Wehrmacht. Vier Jahre später geht es dem Stuartkönig Karl I. an Kopf und Kragen. Er wird als Volksfeind hingerichtet. Der Haarschnitt der Roundheads hatte symbolische Aussagekraft. Das New Model der Roundheads, die Präsentation des eigenen und erst noch kurzgeschnittenen Haares, war eine Kriegserklärung an das Jahrhundert der Perücken, an den üppigen Lebensstil der Monarchie und der Kirche. „Roundhead“ wurde später Synonym für Revolutionär.

Eine ganz andere Art Tod eines Symbols wird von André Gide dargestellt. Er versucht, das Symbol – den Mythos – des Prometheus zu töten bzw. seinen bereits erfolgten Tod in Erinnerung zu rufen. Prometheus war jener Titan, der das Feuer von den Göttern zu den Menschen brachte und als Strafe von den Göttern an den Felsen des Kaukasus gekettet wurde, wobei ein Adler an dessen stets nachwachsender Leber frass. Gide beschreibt das Ende dieses Mythos, indem er ihn ins Lächerliche zieht:

„Als von der Höhe des Kaukasus Prometheus festgestellt hatte, dass Ketten, Fesseln, Zwangsjacken, Brustwehren und andere Skrupel ihn alles in allem nur lähmten, stemmte er sich, um die Lage zu wechseln, auf der linken Seite hoch, streckte den rechten Arm aus und ging, zwischen vier und fünf Uhr eines Herbsttages den Boulevard hinunter, der von der Madeleine zur Oper führt.“<sup>2</sup>

Wenn Gide Prometheus die Fesseln derart leicht lösen und ihn zwischen 4 und 5 Uhr auf dem Boulevard spazieren lässt, muss dies als ironischer Blick zurück auf den Mythos gedeutet werden. Die Vorstellung vom Übertreten eines göttlichen Gesetzes und entsprechender Bestrafung, mit andern Worten von Selbstüberhöhung und Erniedrigung, zieht kaum mehr jemanden an. Die Schuldgefühle werden nicht mehr verstanden. Während also Jung auf das Noch-nicht-Verstehen des symbolischen Gehalts hinweist, verweist Gide auf das Nicht-mehr-Verstehen



der überhöhten Gefühlslage: Sobald die Projektion zurückgenommen wird, fällt die Intensität der vorherigen Gefühlslage zusammen. Sie wird nur noch intellektuell verstanden.

23

In der Psychoanalyse geht es dementsprechend darum, ein Symbol zu lesen, und zwar insofern, als dem Analysanden geholfen wird, sich aus der Fixierung an ein Symbol, vielleicht auch aus der Besessenheit von ihm zu befreien. Lesen heisst in diesem Kontext Infragestellen des emotionalen Mehrwerts, Infragestellen der Überbewertung. Lesen ist Entthronung einer positiv oder negativ überhöhten Idee. Allgemein gesagt: Im Symbol wird etwas (im Guten oder Schlechten) aufs Podest gehoben, im Zeichen wird es (mehr oder weniger freundlich) wieder gestürzt. So verstandenes Lesen kann, wie bei Gide, eine unspektakuläre, überfällige Entscheidung sein oder – wie bei der Perücke – ein spektakulärer Kampf. In der Analyse ist Lesen oft ein hartes Arbeiten gegen Widerstände des Analysanden, der ein Faszinosum beibehalten möchte. Dieses Faszinosum kann auch der Analytiker sein, den es zu stürzen gilt, damit die Analyse einen Abschluss findet.

Die Frage stellt sich, ob das Töten des Symbols stets ein neues gebiert, die menschliche Entwicklung somit stets zwischen Symbolisierung und Zeichenbildung hin- und her pendelt, oder ob das Symbolisieren eines Tages nicht mehr nötig sein wird. Jung war der Meinung, dass ohne Symbolisierung im Leben nichts geht.

### **Das Assoziationsexperiment**

Die Idee der Unterscheidung zwischen Zeichen und Symbol hat Jung seinen Assoziationsstudien entnommen. Die Methode der Assoziationsstudien hatte zu Jungs Zeiten bereits eine längere Tradition. Jung selbst bezieht sich in seiner 1905 publizierten Habilitationsschrift unter anderen auf Aschaffenburg, Kraepelin,

- 24 Féré, Balint, Ziehen und Orth, die die Assoziationsstudien zu Diagnosezwecken verwendet hatten. Für Jung selbst ist das diagnostische Moment sekundär.<sup>3</sup> Im Wesentlichen geht es ihm von Anfang an darum, mithilfe des Assoziations-experiments Sinnzusammenhänge aufzudecken, – nicht nur in den Phantasien Gesunder, sondern auch in den absurdesten Vorstellungen von Geisteskranken.

Versuchsanordnung und Einteilung der Assoziationen waren komplex. Zusammen mit Bleuler und Ricklin arbeitete Jung einen Wortkatalog von ca. 100 Wörtern aus. Diese Wörter – er nannte sie Reizwörter – wurden dem Probanden nacheinander zugerufen (z.B. Haus, Gras, Liebe, schwarz). Der Proband hatte die Aufgabe, so schnell wie möglich ein eigenes Wort zu assoziieren: zu Haus vielleicht Dach, zu Gras grün, zu Liebe schön, zu schwarz weiss usw.

Dabei geht es Jung neben der Beziehung zwischen Reizwort und Assoziation auch und vor allem um die Reaktionszeit, das heisst um das Zeitintervall, welches zwischen dem Zurufen des Reizwortes und dem Aussprechen des Reaktionswortes verging. Aus der Länge der Reaktionszeit schliesst Jung auf das Vorhandensein sogenannter *gefühlbetonter Komplexe*. Er nimmt die Berechtigung für diese Annahme auch aus dem Umstand, dass nach einer langen Reaktionszeit auffallend oft ein im Kontext der übrigen Assoziationen völlig unerwartetes Wort folgte (z.B. Zucker – gehen; Frosch – leise).

Das Assoziationsexperiment wird zweimal hintereinander durchgeführt, das heisst, es wird ein paar Stunden später wiederholt. Dem Probanden wird dieselbe Wortliste zum zweiten Mal vorgelesen, dies mit der Aufforderung, erneut zu assoziieren und zwar wenn immer möglich die gegebene Assoziation zu wiederholen. Diese Wiederholung ist deswegen aufschlussreich, weil jene Assoziationen, die beim ersten Durchgang eine lange Reaktionszeit hatten, beim zweiten Mal häufig vergessen und durch andere Wörter ersetzt werden. Im Hinblick auf die Bedeutung dieses Vergessens beruft sich Jung auf Freud:

„Die Reaktionswörter, die so leicht vergessen werden, muten an wie Ausreden; sie spielen etwa eine ähnliche Rolle wie die ‚Deckerinnerungen‘ FREUDS. Wenn z.B. ein hysterisches junges Mädchen mit einer qualvoll langen Reaktionszeit auf küssen mit ‚Schwesterkuss‘ reagiert und nachher die Reaktion vergessen hat, so begreift man ohne weiteres, dass ‚Schwesterkuss‘ nur eine Ausflucht war, welche einen wichtigen erotischen Komplex verdecken musste.“<sup>4</sup>

25

In jedem Menschen liegt somit Unverarbeitetes, wirken abgespaltene, sogenannte gefühlsbetonte Komplexe als Störungen ins Alltagsleben hinein. Der Unterschied zwischen Gesunden und Kranken liegt lediglich im Bezug der Komplexe zum jeweiligen Bewusstsein und zu den Anforderungen der Aussenwelt. Dabei hatte Jung schon in dieser Anfangsphase einen Gedanken, der später für ihn wegleitend wurde. Er hält fest, dass in der Psychose die Anpassungsmöglichkeit der Komplexe an all das, was äussere Wirklichkeit meint, nicht mehr gegeben ist. Deshalb stelle sich „vikarisierend, eine ältere Form des Denkens“, ein, eine Form, die mythologische Bilder zutage fördere.<sup>5</sup> Im Assoziationsexperiment sind somit die Anfänge von Jungs später ausgearbeitetem Archetypenkonzept bereits im Ansatz enthalten.

## Das Verhältnis zwischen Symbolen und Archetypen

Jung sah Freuds Gedanken der Verdrängung im Assoziationsexperiment voll und ganz bestätigt. Doch ist er von Anfang an von der Mythologie fasziniert. Schon 1909 bahnt sich deshalb der spätere Bruch mit Freud an. In diesem Jahr reisen Freud und Jung zusammen in die USA und erzählen einander ihre eigenen Träume. Dabei enttäuschte Freuds Traumdeutung Jung sehr:

“Freud konnte [...] meine damaligen Träume nur unvollständig oder gar nicht deuten. Es handelte sich um Träume kollektiven Inhalts mit einer Fülle von

26 symbolischem Material. Besonders einer war mir wichtig, denn er brachte mich zum ersten Mal auf den Begriff des „kollektiven Unbewussten [...]“<sup>6</sup>

In diesem einen wichtigen Traum ist Jung in einem Haus. Es erscheint ihm unbekannt, ist aber offenbar „sein Haus“. Es hat zunächst zwei Stockwerke. Dann aber fällt Jung ein, dass er es noch gar nicht kennt. Er geht die Treppe hinunter und gelangt in das Erdgeschoss. Dort ist nun alles älter, 15. oder 16. Jh. Die Einrichtung ist sogar mittelalterlich. Bei seiner weiteren Erkundung kommt Jung an eine schwere Tür. Er findet eine steinerne Treppe, die in den Keller führt und er geht hinunter. Es wird nun alles noch älter, Jung sieht Backsteinmauern aus römischer Zeit. Er untersucht den Boden und findet an einer Bodenplatte einen Ring. Er zieht daran und hebt die Steinplatte. Wieder kommt eine Treppe, es sind schmale Steinstufen, die weiter in die Tiefe führen. Jung steigt nochmals hinunter und kommt in eine Felshöhle. Dort findet er Knochen, Überreste einer primitiven Kultur, unter anderem zwei alte und halb zerfallene „Menschenschädel“.<sup>7</sup>

Jung nimmt den Traum als Antwort auf seine Fragen des Vortages, die alle auf Freuds Personalismus gezielt haben:

„Der Traum ging offenbar zurück bis in die Grundlagen der Kulturgeschichte, einer Geschichte aufeinander folgender Bewusstseinslagen. Er stellte etwas wie ein Strukturdiagramm der menschlichen Seele dar, eine Voraussetzung durchaus unpersönlicher Natur. [...] Er [der Traum, Zusatz DL] gab mir eine erste Ahnung eines kollektiven A Priori der persönlichen Psyche, das ich zunächst als Spuren früherer Funktionsweisen auffasste. Erst später, bei vermehrter Erfahrung und zuverlässigerem Wissen erkannte ich die Funktionsweisen als Instinktformen, als Archetypen.“<sup>8</sup>

Inwiefern der Traum später von Jung zu seinen Zwecken konstruiert wurde, sei dahingestellt. Sicher ist, dass Jung von der Metapher der Tiefe völlig fasziniert ist.

Freuds Tiefe der Kindheit wird bei Jung zur Tiefe der Kulturgeschichte. Er fühlt sich vom Traum Schicht für Schicht in sein persönliches Seelenhaus geführt, das im unteren Teil kollektive Inhalte aus früheren Zeiten offenbart. Die Suche nach den Archetypen ist somit nicht die Suche nach anthropologischen Konstanten, nicht das Fahnden nach grundlegenden Motiven in unseren persönlichen Imaginationen. Jung sagt beispielsweise nicht: es gibt gewisse menschliche Grundstimmungen, die – je nach Kultur und Individuum – stets neu bebildert und in stets neue Begründungszusammenhänge gebracht werden. Er trennt vielmehr frühere Vorstellungskomplexe von gegenwärtigen fein säuberlich ab. Mit andern Worten: Jung versteht diesen Traum nicht als räumliche Metapher von Seelischem, das heisst von etwas räumlich nicht Darstellbarem. Er nimmt das Haus mit seinen Räumen und Stockwerken als Gegebenes, also wörtlich, das heisst, er transformiert das Symbol an dieser Stelle gerade nicht in ein Zeichen, sondern bleibt bei der Projektion stehen. So schreibt er denn auch, dass der Traum sein archäologisches Interesse wachgerufen habe. Jung beginnt, das Buch *Symbolik und Mythologie der alten Völker* von Friedrich Creuzer zu lesen und arbeitet sich *mit brennendem Interesse* durch mythologisches und gnostisches Material: „Ich kam mir vor wie in einem imaginären Irrenhaus und begann, all die Kentauren, Nymphen, Götter und Göttinnen in Creuzers Buch zu „behandeln“ und zu analysieren, als wären sie meine Patienten.“<sup>9</sup>

27

Im Zusammenhang mit diesen Forschungen beginnt sich Jungs Traumleben zu intensivieren. In einem der Träume imaginiert er einen griesgrämigen, schattenhaften Zollbeamten, eine „abklingende Erscheinung“, wie er sie nennt, die nicht sterben könne. Er identifiziert diesen Zollbeamten mit Freud und sieht sich einer Welt gegenüber, mit der er Freud zu überwinden glaubt. Die Ergriffenheit Jungs von der Mythologie, das heisst die Symbolisierung mythischer Inhalte, ist in der Autobiographie zum Greifen nah: „Alles in mir suchte ein noch Unbekanntes, das der Banalität des Lebens einen Sinn verleihen könnte.“<sup>10</sup>

- 28 Wenn Jung im Zusammenhang mit dem Assoziationsexperiment betont, dass sich dort, wo der Mensch nicht mehr weiterkommt, vikarisierend eine ältere Form des Denkens einstellt, dann kann dieser Vorgang auf ihn selbst angewendet werden: Jung zieht, um Freud zu überwinden und der Banalität des Lebens zu entkommen, vikarisierend eine ältere Form des Denkens bei. Jungs Archetypenkonzept beruht somit auf einer nie zum Zeichen transformierten Symbolisierung. Dies kann auch durch einen Vergleich von Jungs *Symbole der Wandlung* und Freuds Totem und Tabu nachgezeichnet werden.

### **Freuds Totem und Tabu und Jungs Symbole der Wandlung**

1913 veröffentlicht Freud seine Aufsatzsammlung *Totem und Tabu*. Er erwähnt im Vorwort, dass seine vier in diesem „kleinen Buch vereinten Aufsätze einen methodischen Gegensatz [...] zu den Arbeiten der Züricher psychoanalytischen Schule“ bilden, die die Probleme der Individualpsychologie „durch Heranziehung von völkerpsychologischem Material“ erklären wollen.<sup>11</sup>

Der Rekurs auf „die Züricher psychoanalytische Schule“ bezieht sich vorwiegend auf Jungs Studien *Wandlungen und Symbole der Libido*, die 1911 und 1912 im *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* und später unter dem Titel *Symbole der Wandlung* veröffentlicht wurden.<sup>12</sup> Beide Werke also, Freuds *Totem und Tabu* wie Jungs *Symbole der Wandlung*, rekurren, wenn auch mit anderer Intention, auf archaische Kulturen.

Schon im ersten Aufsatz *Über die Inzestscheu* legt Freud seine Position unmissverständlich dar: Er kommt auf die alte Beobachtung zu sprechen, dass sich das Inzesttabu bei alten Völkern nicht auf die Blutsverwandtschaft bezieht, sondern weit komplizierterer Regelung unterliegt. Freud rekurriert auf die Ureinwohner Australiens, von denen sogar zwischen Schwiegersohn und Schwiegermutter ein

Inzestverbot überliefert ist. Wie kann, so Freuds Frage, die um so vieles ältere Schwiegermutter für den Schwiegersohn attraktiv sein? Freuds Antwort beruht auf dem ambivalenten Verhältnis zwischen den beiden: „Ich meine, dass dies Verhältnis eigentlich ein ambivalentes, aus widerstreitenden, zärtlichen und feindseligen Regungen zusammengesetzt ist.“<sup>13</sup>

29

Freud begründet diese Sichtweise so, dass dem Schwiegersohn von seiten der Schwiegermutter recht häufig „gerade die unzärtliche, sadistische Komponente der Liebeserregung“ zugewendet werde, dies, „um die verpönte zärtliche um so sicherer zu unterdrücken“. Die Beziehungsrelation von seiten des Schwiegersohnes sei deshalb doppeldeutig, weil die Brautwahl über die Mutter erfolge und die Schwiegermutter deren Ersatz sei. Die Mutter also, als erstes Sexualobjekt des Sohnes, steht im Hintergrund der Inzestversuchung des Schwiegersohnes.<sup>14</sup>

Damit ist Freud bei seinem Kerngedanken, der auch in den folgenden Aufsätzen leitend ist: bei der „Ambivalenz der Gefühlsregungen“. Diese Ambivalenz ist in *Totem und Tabu* Ausdruck des Konflikts zwischen Lust und Verbot, des Grundkonflikts menschlichen Daseins. Freud beruft sich auf seine psychoanalytische Untersuchung von Zwangsneurotikern, die diesen Konflikt zutage gebracht habe. In diesem Zusammenhang schildert er einen Mann, bei dem sich in früher Kindheit eine starke Berührungslust geäußert habe. Dieser Lust sei von aussen ein Verbot entgegengetreten, dem es „infolge der primitiven Konstitution des Kindes“ allerdings nicht gelungen sei, den Trieb aufzuheben: „Der Erfolg des Verbotes war nur, den Trieb – die Berührungslust – zu verdrängen und ihn ins Unbewusste zu verbannen. Verbot und Trieb blieben beide erhalten; der Trieb, weil er nur verdrängt, nicht aufgehoben war, das Verbot, weil mit seinem Aufhören der Trieb zum Bewusstsein und zur Ausführung durchgedrungen wäre.“<sup>15</sup>

Ganz ähnlich, doch dort rituell eingebunden, wird nach Freud im Tabu das Verbotene unterdrückt und ebenfalls zugleich lebendig gehalten. Das Tabu

- 30 archaischer Völker wird so gesehen zum „Kompromiss­symptom des Ambivalenzkonfliktes“.

Zur *conditio humana* gehört somit bei Freud der Grundkonflikt zwischen Lust und Verbot. Ausdruck dieses Grundkonflikts ist die „Ambivalenz der Gefühlsregungen“. Zwar deutet Freud eine Lösung an; er weist zumindest vage auf die Möglichkeit hin, die Lust zu sublimieren, doch scheint ihm der Konflikt unumgebar. Er muss von jedem Einzelnen gemeistert werden. Wie immer nun Freud sich später weiterentwickelt, bis hin zur Gegenüberstellung von Todestrieb und Lebenstrieb als zwei gleichursprünglichen menschlichen Strebungen, er bleibt stets bei der unausweichlichen Konflikthaftigkeit menschlichen Lebens, die Grundlage nicht umgehbarer Leidens ist.

In *Das Unbehagen in der Kultur* stellt Freud verschiedene Versuche vor, wie der Mensch dieses Leiden zu vermeiden sucht: durch Ablenkungen, Ersatzbefriedigungen, durch Rauschstoffe und andere Methoden, die alle aber den Grundkonflikt nicht lösen, höchstens mildern können:

„Das Programm, welches uns das Lustprinzip aufdrängt, glücklich zu werden, ist nicht zu erfüllen, doch darf man – nein, kann man – die Bemühungen, es irgendwie der Erfüllung näherzubringen, nicht aufgeben.“<sup>16</sup>

Das Erlösungsversprechen der Religion wird dementsprechend als Massenwahn zurückgewiesen.<sup>17</sup>

Ganz anders ist der Rekurs auf alte Kulturen bei C.G. Jung: In der Einleitung von *Symbole der Wandlung* bestätigt Jung Freuds Hinweis, dass er selbst „die Analyse der Individualprobleme durch Hinzuziehung historischen Materials erweitern wolle“. Denn: „Die unbewussten Grundlagen der Träume und Phantasien sind nur scheinbar infantile Reminiszenzen. In Wirklichkeit handelt es sich zum



Teil um auf Instinkten beruhende, primitive bzw. archaische Denkformen, die im Kindesalter natürlich klarer hervortreten als später.“<sup>18</sup>

31

Darüber hinaus äussert Jung die Hoffnung, dass wir „uns auf dem Umwege durch die verschütteten Substruktionen der eigenen Seele des lebendigen Sinnes antiker Kultur“ bemächtigen und einen archimedischen Punkt gewinnen könnten, „von wo aus erst ein objektives Verstehen ihrer Strömungen möglich“ werde.<sup>19</sup> Hier zeigt sich bereits die unterschiedliche Auffassung: Jung will den Menschen seiner Zeit erlösen. Durch die Integration des assoziativen Denkens der alten Kulturen soll der moderne, einseitig intellektualisierte und damit vom Urgrund abgespaltene Mensch Ganzheit zurückgewinnen.

Jung will somit nicht einfach dem Einzelnen zur Bewusstwerdung der je eigenen seelischen Verarbeitungsprozesse verhelfen, sondern darüber hinaus die Entwicklung der Menschheit hin zum „gerichteten Denken“ auskorrigieren.<sup>20</sup> Denn die Neurose des Einzelmenschen weist bei Jung immer auch auf die Neurose der Sozietät. Einerseits also teilt Jung Freuds Annahme, dass der seelische Zustand des Kindes mit dem des archaischen Menschen parallel gesetzt werden kann, gleichzeitig aber sieht Jung den zeitgenössischen Menschen als erlösungsbedürftiges Wesen und er bietet als Erlösung die Integration alter, verlorener Denkmuster an.

Diese alten Denkmuster bestimmen sich aber gerade dadurch, dass sie die Symbolisierungen eins zu eins nehmen und nicht in Erkennen überführen, nicht lesen, sondern ins Aussen projizieren. Götter eilen dem Menschen zuhulfe oder schaden ihm. Genau dieses Denken will Jung in die Neuzeit hinüberretten. Er bezieht sich dabei auf die Imaginationen einer jungen Amerikanerin, die 1906 publiziert worden waren. Die Frau – Jung nennt sie Miss Miller – beschreibt, wie sie auf einer Schiffsreise nach Europa in einen träumenden Zustand gekommen sei: Anstelle der Dinge der äusseren Realität hätten „Träume und Gedanken [...]

32 den Anschein einer wirklichen Realität“ gewonnen.<sup>21</sup> Sie deutet erotische Gefühle gegenüber einem jungen Offizier an, der am letzten Tag der Schiffsreise ein Lied gesungen hatte. Miss Miller erwähnt, dass er grossen Eindruck auf sie gemacht habe. Sie fühlt sich anschliessend leidend und legt sich schlafen. Träume steigen auf, auch in den folgenden Nächten. Ein paar Tage später schreibt die Frau ein Gedicht. Es ist ein Schöpferhymnus an den Gott des Tons, des Lichts und der Liebe.

Jung spricht zuerst von einer regressiven Wiederbelebung des Vater-Bildes, der Vater-Imago und fügt in einer später verfassten Anmerkung an, dass er den Begriff „Imago“ durch den Begriff Archetypus ersetzt habe, dies, um zum Ausdruck zu bringen, dass es sich bei solchen Wiederbelebungen um „unpersönliche, kollektive Motive“ handle.<sup>22</sup>

Die abgespaltenen gefühlsbetonten Komplexe, die Jung seit Anfang seiner Karriere fasziniert hatten, werden jetzt also zu archetypischen, unpersönlichen, kollektiven Vorstellungsinhalten. Diese sind nicht abgespalten im Sinn der persönlichen Verdrängung, sie sind vielmehr Inhalte, die in einer kollektiv verdrängten Schicht gleichsam bereit liegen und bei entsprechender Konstellation ins Bewusstsein einbrechen: dann vor allem, wenn der Mensch in einer Übergangssituation steht, sich allzu einseitig entwickelt oder traumatische Erfahrungen nicht bewältigen kann.

Miss Miller konnte sich, so Jungs Gedankengang, ihre starken Gefühle nicht eingestehen, weshalb sich ein archetypisches Bild, ein Gottesbild einstellte. Der junge Offizier wurde durch den Vater und dieser durch den Schöpfer-Gott ersetzt. Jung fragt nun nach dem Zweck der Übung, der im Erreichen eines neuen Gleichgewichts liege. Im Hintergrund steht die Annahme, dass Psychisches „essentiell zielgerichtet“ ist.<sup>23</sup> Das Gottesbild ist so gesehen nicht einfach nur Ersatz für das Liebesobjekt, nicht einfach nur Deck-Phantasie. Es ist insofern Symbol, als das Verdeckte in veränderter Form in ihm enthalten ist.

Während Jung nun bei Miss Miller diese Umbildung als Verdrängungsakt deutet, betont er gleichzeitig, dass in andern Fällen solche Umbildungen persönlicher Probleme zu Gottesbildern auch als „Naturvorgang“ verstanden werden müssen, als „genuiner Schöpferakt“, der in vielen Fällen nichts mit Verdrängung zu tun habe.<sup>24</sup>

33

Jungs Gedankengang ist der folgende: Tritt der Mensch in eine schwierige oder gefährliche Situation, kann sich ein Gottesbild einstellen. Dieses Gottesbild ist vorerst eine subjektive Schöpfung. Der Glaube aber macht diese Schöpfung zu einer metaphysischen Entität, und zwar mit der Absicht, das Gottesbild mit den untragbar scheinenden Schwierigkeiten zu belasten und Hilfe von ihm zu erhalten. Der Konflikt wird somit dem Gott, dem persönlich gefärbten Gottesbild übertragen. Er ist zu gross, das Subjekt fühlt sich ausserstande, ihn allein zu lösen. Dieses Gottesbild aber, das ohne Verdrängung aus einem spontanen Schöpfungsakt des Subjekts hervorgeht, ist zugleich eine lebendige Gestalt, ein Wesen, das in seinem eigenen Recht existiert und daher seinem nur angeblichen Schöpfer autonom gegenübersteht. Wenn somit der „naive Verstand“ auf ein An- und Für-sich-Sein der entstandenen Gestalt weise, die nicht er selbst gebildet, sondern die sich in ihm abgebildet habe, so ist nach Jung dieser naive Verstand nicht im Unrecht. Nur dort, wo wie bei Miss Miller die Produktion des Gottesbildes ein Verdrängungsakt ist, büsst es den lebendigen Wert des Religiösen ein. Jung nennt es in diesem Fall „eine sentimentale Umformung des Erotischen“. Die Verdrängung ist das illegitime Loswerden des Konflikts. An die Stelle des menschlichen Sängers tritt die Gottheit, anstelle der irdischen Liebe die himmlische. In der gleichsam echten religiösen Haltung hingegen wird Jung gemäss nichts verdrängt. Die Lösung über das Gottesbild ist gleichsam legitim, ja nicht selten notwendig. Mit dieser Sichtweise rettet Jung die Subjektivität und zugleich die Religion als persönliches religiöses Erleben. Das Gottesbild ist subjektiv initiiert, aber zugleich eine äussere Gestalt, der das Subjekt untersteht.

- 34 Obwohl Jung immer wieder betont, dass er keine religiöse Aussage, sondern nur ein seelisches Geschehen sichtbar mache, spricht er von der Erlösung durch Gott oder Götter. Während Freud vom unaufhebbaren Widerstreit gegenläufiger Tendenzen ausgeht und zu ergründen versucht, auf welche Weise dieser Widerstreit ontogenetisch wie phylogenetisch bewältigt wurde, spaltet Jung eine verlorene, archetypische Ebene ab, die in Krisensituationen den modernen Menschen überwältigt, womit seine Psychologie immer auch als Heilslehre zu verstehen ist.

### **Zurück zum Assoziationsexperiment oder: Mit Jung gegen Jung**

Es gibt beim Assoziationsexperiment Antworten, bei denen der Mensch ganz selbstverständlich Regeln befolgt. Die Reaktionen und Assoziationen erfolgen in diesen Fällen beinahe automatisch. Daneben gibt es Antworten, bei denen sich der Mensch in einem Ausnahmezustand befindet. Die Antworten sind in diesem Fall verzögert und inhaltlich nur verständlich auf dem Hintergrund eines gefühlsbetonten Komplexes, d.h. im Rahmen eines Selbstwiderspruches. Der Selbstwiderspruch besteht darin, dass etwas ist, das nicht sein darf, und durch das, was sein darf, ersetzt wird. Dieses Wechselspiel zwischen Regelzustand und Ausnahmezustand, zwischen Selbstverständlichkeit und Selbstwidersprüchlichkeit ist in allen Assoziationsexperimenten anzutreffen. Es ist eine Konstante.

Regelkonforme, selbstverständliche Reaktionen sind Ping-Pong-Reaktionen; sie erfolgen nahezu im Rahmen eines Reiz-Reaktionsschemas. Wenn von Reiz-Reaktionsschema die Rede ist, wird auf die klassische philosophische Anthropologie Bezug genommen, die den Menschen als jenes Wesen bestimmt, das aus dem Reiz-Reaktionsschema des Tieres herausgetreten ist: in die Exzentrizität, die Weltoffenheit, die Sprachvermittlung und was der Angebote mehr sind.

Das Assoziationsexperiment zeigt somit, dass sich der Mensch (kulturell und individuell bedingt) ein gewisses Reiz-Reaktionsschema wieder aufbaut. Automatismen, das heisst ungestörte Assoziationen und damit Lebensbereiche, sind überlebensnotwendig. Selbstverständlichkeit und Selbstwidersprüchlichkeit sind so gesehen korrelativ aufeinander bezogen und pendeln sich beim gesunden Menschen in stets neuem Verhältnis zueinander ein. Das heisst, der eine Bereich bestimmt den andern immer auch mit und das Subjekt inszeniert seine eigenen Verwicklungen immer auch mit. Dies kann zwar nicht direkt dem Assoziationsexperiment entnommen werden, ist aber im Laufe jeder Analyse beobachtbar und wird von Jung bezüglich seiner selbst in der Autobiographie beschrieben. Er erzählt, dass er mit etwa 12 Jahren während eines halben Jahres wegen Ohnmachtsanfällen nicht mehr zur Schule gehen konnte. Auslöser sei ein Mitschüler gewesen, der ihn auf dem Heimweg umgestossen habe. Im Moment seines Sturzes sei ihm der Gedanke durch den Kopf geschossen: Jetzt musst du nicht mehr zur Schule gehen, und in der Folge hätten die Ohnmachtsanfälle dazu geführt, dass er zuhause bleiben und tagelang träumen konnte. Eines Tages aber habe er mit grossem Schrecken realisiert, dass „man ja arbeiten müsse“, und er habe begonnen, die Ohnmachtsanfälle zu überwinden.<sup>25</sup> Inwieweit diese Geschichte erfunden ist, muss uns nicht beschäftigen. Wichtig ist der Gedanke der Möglichkeit zur Selbstinszenierung und damit auch der Kontextualität und Relationalität seelischer Verwicklungen.

35

Reminiszenzen aus der Kindheit und Anforderungen der Aussenwelt spielen somit im seelischen Gleichgewicht nicht die einzige Rolle. Mindestens ebenso wichtig ist das Bedürfnis, Zustände von Selbstverständlichkeit und Selbstwidersprüchlichkeit in einer Balance zueinander zu halten. Dies aber heisst, dass wir bezüglich unserer gefühlbetonten Komplexe ein gewisses, vielleicht sogar recht grosses, wenn auch meist nicht bewusstes Mitbestimmungsrecht haben. Das heisst, wir können gewisse Kontexte der Selbstverständlichkeit zuordnen, andere der Selbstwidersprüchlichkeit und diese Kontexte gegeneinander verschieben.

- 36 Dies kann sogar als Ziel der Analyse genommen werden: dem Menschen jenes Stück Freiheit (zurück) zu geben, sich selbst und die Aussenwelt auch nach pragmatischen Gesichtspunkten zu symbolisieren und je nach Bedarf zurück in Zeichen zu transformieren.

Es gibt somit einen Jung, der bei seelischen Komplikationen von Aktualkonflikten spricht, von Inszenierungen, die kontextbezogen einen pragmatischen Zweck verfolgen. Daneben gibt es den andern Jung, der jahrzehntelang nach Archetypen fahndet, nach ursprünglichen Denkformen und Vorstellungskomplexen, die heilend oder zerstörend ins Bewusstsein einbrechen. Mit andern Worten: Es gibt den einen Jung, der dem Menschen bezüglich des Umgangs mit Konflikten einiges an Verantwortung zumutet. Und es gibt den andern Jung, der z.B. im Zusammenhang mit einer nicht gelungenen Analyse die Folgerung zieht: *Es war noch nicht Zeit*, als ob dieses *Es* eine aussermenschliche Instanz ist, der es zu folgen gilt.

Jungs Bedürfnis, Seelenarchäologie zu betreiben und Archetypen auszugraben, hat viel psychologisches Wissen zutage gefördert. Es ist so lange hilfreich, als die archetypischen Bilder als Symbolisierungen von unbewussten Ängsten und Wünschen gelesen werden. Dort aber, wo sie als „alte Denkformen“ den modernen Menschen gleichsam zurück zu den Ursprüngen führen sollen, ist Jung dem Symbol Archetypus erlegen und hat es versäumt, seine Begeisterung für Urbilder in Erkennen überzuführen. Diese Begeisterung ist wohl mit ein Grund, weshalb Jung mit dem Nationalsozialismus sympathisierte, wo der Archetypus der Rassenreinheit so viele Menschen faszinierte.

- 1 Jung, C.G., *Definitionen*, § 896.
- 2 zit. nach Blumenberg, Hans, *Arbeit am Mythos*, S 680.
- 3 Bleuler und Ricklin arbeiteten aktiv an diesen Untersuchungen mit. Vgl. Jung, C.G., GW 2, §§ 1-498.
- 4 Ebenda § 658.
- 5 Ebenda § 863-938.
- 6 Jung, C.G., *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, 1981, S. 162.
- 7 Ebenda S. 163. Der Traum ist sehr ausführlich; er ist hier in gekürzter Form wiedergegeben.
- 8 Ebenda S. 165.
- 9 Ebenda S. 166.
- 10 Ebenda S. 169.
- 11 Freud, Sigmund, *Totem und Tabu*, S. 3.
- 12 Jung, C.G., *Symbole der Wandlung*, GW 5.
- 13 Freud, *Totem und Tabu*, S. 21-22.
- 14 Ebenda S. 23.
- 15 Ebenda S. 39.
- 16 Freud, Sigmund, *Das Unbehagen in der Kultur*, S. 214-215.
- 17 Ebenda S. 213.
- 18 Jung, C.G., *Symbole der Wandlung*, § 1-3.
- 19 Ebenda § 1.
- 20 Ebenda § 4-46.
- 21 Ebenda § 17ff.
- 22 Ebenda § 62, Fussnote 5.
- 23 Ebenda § 90.
- 24 Ebenda § 95. Die Beschreibung solcher Naturvorgänge erstreckt sich unter Hinzunahme zahlreicher Narrative aus der Menschheits- und Religionsgeschichte über gut 500 Seiten.
- 25 Jung, C.G., *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, S. 36-38.

Literatur:

- Blumenberg, Hans, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt am Main, 6. Auflage 2001.
- Freud, Sigmund, *Totem und Tabu, Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, GW Band IX, Frankfurt am Main 1999.
- Freud, Sigmund, *Das Unbehagen in der Kultur*, in: GW Band XIV, Frankfurt am Main 1999, S. 419-506.
- Jung, C.G., *Experimentelle Untersuchungen*, in: GW 2, 1. Auflage 1979.
- Jung, C.G., *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, 11. Auflage 1981.
- Jung, C.G., *Symbole der Wandlung, Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*, GW, Band V, 2. Auflage 1977.
- Jung, C.G., *Definitionen*, in: GW Band VI, 14. Auflage 1981, §§ 741-921.

## **Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse GAD**

38

### **Vorstand**

Dr. phil. Franz Brander

Streulistr. 2, 8032 Zürich, 044 383 2117

Dr. phil. Barbara Handwerker Küchenhoff

Ausserwies 11, 8618 Oetwil am See, 044 929 0334

Dr. phil. Alice Holzhey

Zollikerstr. 195, 8008 Zürich, 044 422 1117

Prof. Dr. phil. Helmut Holzhey

Zollikerstr. 195, 8008 Zürich, 044 422 1053

Lic. phil. Doris Lier

Leonhardshalde 2, 8001 Zürich, 044 261 0345

Dr. med. Ralf Pelkowski

Hörnlistr. 1, 8400 Winterthur, 052 2033 206

Dr. phil. René Scheu

Seewadelstr. 25, 8910 Affoltern am Albis, 078 817 5201

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

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

**Quästorin** Barbara Halbheer  
b\_halfheer@bluewin.ch

**Homepage** [www.gad-das.ch](http://www.gad-das.ch)



## Daseinsanalytisches Seminar DaS

### Aus- und Weiterbildung in daseinsanalytischer Psychotherapie

Das Daseinsanalytische Seminar versteht sich als Ort der Ausbildung und Fortbildung in daseinsanalytischer Psychotherapie. Das Ausbildungsangebot richtet sich an Psychologinnen und Psychologen sowie an Ärztinnen und Ärzte. Es erfüllt die Ausbildungsanforderungen der *Schweizer Charta für Psychotherapie* ebenso wie die Bedingungen für ein Weiterbildungsprogramm der *Schweizerischen Gesellschaft für Psychiatrie und Psychotherapie*. Die Weiterbildung beim *Daseinsanalytischen Seminar* wird im Rahmen eines individuellen Fachtitelantrages von der FSP anerkannt. Die *Akademie für Psychosomatische und Psychosoziale Medizin APPM* hat das DaS als APPM-Weiterbildungs-Teilangebot akkreditiert.

39

Grundsätzlich kann die Ausbildung in jedem Semester begonnen werden.

Die Seminarveranstaltungen dienen auch der Fortbildung der daseinsanalytischen Therapeutinnen und Therapeuten. Gäste und Hörer können einzelne Seminare besuchen. Es wird um vorhergehende Kontaktaufnahme mit dem Dozenten, bzw. mit der Dozentin gebeten.

Die Kosten für die einzelnen Seminare richten sich nach deren Dauer. Zusätzlich zu den Seminarkosten ist eine Semestergebühr von Fr. 120.– zu entrichten. Für Hörerinnen und Hörer, die nur ein Seminar belegen, beträgt sie lediglich Fr. 60.– .

Zum Aus- und Weiterbildungsangebot des DaS zählen auch die Forumsvorträge und Forumsseminare der GAD; sie sind ebenfalls in diesem Bulletin angekündigt.

Das Daseinsanalytische Seminar ist Mitglied

- der Schweizer Charta für Psychotherapie
- der International Federation of Daseinsanalysis IFDA
- der International Federation of Psychoanalytic Societies IFPS.

## 40 **Auskunft über die Ausbildung**

Dr. med. Uta Jaenicke  
Sonneggstrasse 82  
8006 Zürich  
044 361 32 32  
jaenicke@mail.ch

Dr. phil. Alice Holzhey  
Sonneggstrasse 82  
8006 Zürich  
044 361 77 31  
alice.holzhey@bluewin.ch

Das Ausbildungscurriculum kann auch auf unserer Homepage [www.daseinsanalyse.ch](http://www.daseinsanalyse.ch) eingesehen werden.

Am **10. September 09** findet ein **Informationsabend** zur Aus- und Fortbildung in daseinsanalytischer Psychotherapie statt.

**Ort:** Sonneggstrasse 82, 8006 Zürich  
3. Stock, Gemeinschaftspraxis Holzhey/Jaenicke  
(Tramhaltestelle Sonneggstrasse Linie 7 und 15)

**Zeit:** 19.15 – ca. 20.30 Uhr

Anmeldung erbeten unter: [dbuergibrunner@bluewin.ch](mailto:dbuergibrunner@bluewin.ch)

## Programm Wintersemester 2009 / 2010

### Ort der Ausbildungsveranstaltungen

Gemeinschaftspraxis Holzhey/Jaenicke  
Sonneggstrasse 82, 8006 Zürich, 3. Stock  
(Tramhaltestelle Sonneggstrasse Linie 7 und 15)

41

### Fortlaufende Seminare

#### **Eine existenzphilosophische Auslegung von Angst, Schuld und Scham**

*Dr. phil. Alice Holzhey-Kunz*

Angst, Schuld und Scham gelten als Forschungsthemen der Psychologie, und zwar der Affektpsychologie. Es ist aber fraglich, ob sie dort gut aufgehoben sind. Ausgehend von Kierkegaards Entdeckung der Angst als einer Erfahrung, die „grundverschieden ist von Furcht“ und deshalb „in der Psychologie kaum je behandelt“ wird, suchen wir in der Schuld und in der Scham nach einer analogen Erfahrung, die ebenfalls grundverschieden ist von dem, was man psychologisch unter Schuld und Scham subsumiert. Wir orientieren uns für die Schuld an den entsprechenden Kapiteln in *Sein und Zeit*, für die Scham an Sartres Ausführungen in *Das Sein und das Nichts*.

**Donnerstag**

**18.15 – 19.45 Uhr**

**29. Okt.,**

**12. / 26. Nov.,**

**10. Dez. 2009,**

**21. Jan.,**

**4. Febr. 2010**

Kosten: Fr. 240.–

Anmeldung an: [alice.holzhey@bluewin.ch](mailto:alice.holzhey@bluewin.ch)

42

**Donnerstag**  
**18.15 – 19.45 Uhr**  
**22. Okt.,**  
**5. / 19. Nov.,**  
**3. Dez. 2009,**  
**14. / 28. Jan. 2010**

**Analytische Interventionen:**  
**Was wann wie deuten?**

*Dr. phil. Alice Holzhey-Kunz, Dr. med. Uta Jaenicke,*  
*Dr. med. Perikles Kastrinidis, Dr. med. Hansjörg Reck,*  
*Dr. phil. Daniela Sichel*

Nach einer Einführung in den daseinsanalytischen Begriff der Deutung kommen erfahrene Daseinsanalytiker zu Wort, die anhand von Beispielen aus der Praxis auf die Titelfrage antworten.

Kosten Fr. 240.–

Anmeldung an: jaenicke@mails.ch

**Donnerstag**  
**20.00 – 21.30 Uhr**  
**22. / 29. Okt.,**  
**12. / 26. Nov.,**  
**10. Dez. 2009,**  
**21. Jan. 2010**

**Forschungsseminar: Evaluation**  
**daseinsanalytischer Therapieverläufe**

*Dr. phil. Alice Holzhey, Dr. med. Uta Jaenicke,*  
*Dr. phil. Daniela Sichel*

Dieses Forschungsseminar erstreckt sich bereits über einige Semester. Es wird im Winter fortgesetzt, und zwar mit einer neuen Aufgabenstellung: Wir erarbeiten gemeinsam die Fragen, mit welchen sich die wichtigen *Veränderungen während eines Therapieverlaufes* feststellen lassen, und überprüfen deren Aussagekraft anhand von Fallbeispielen der Seminarteilnehmerinnen. Dafür können wir auf dem bisher Erarbeiteten aufbauen, nämlich der „Daseinsanalytischen Evaluation A“, welche die Fragen für die

deskriptive sowie die daseinsanalytisch-hermeneutische Situationserfassung zu Beginn einer Therapie enthält. An diese soll sich nun eine „Daseinsanalytische Evaluation B“ anfügen, welche die Veränderungen daseinsanalytisch zu beschreiben und zu verstehen erlaubt.

43

Wer sich neu für die Teilnahme an diesem Seminar interessiert, kann den „Daseinsanalytische Evaluation A“-Fragebogen per Mail anfordern.

Kosten (für Kandidaten): Fr. 240.-;  
für diplomierte Daseinsanalytiker gratis  
Anmeldung: [jaenicke@mails.ch](mailto:jaenicke@mails.ch)

## Interne Veranstaltungen

44

**Samstag**  
**12. September 2009**  
**9.30 – 11.30 Uhr**

### **Einladung zu einem Diskussions-Morgen**

**Ort:** Zentrum Karl der Grosse  
Kirchgasse 14, 8001 Zürich, Erkerzimmer

Die Einladung richtet sich an alle, welche die Ausbildung in Daseinsanalyse an unserem Seminar durchlaufen haben oder zurzeit am Ausbildungsangebot teilnehmen.

Ausgehend von der Schilderung der Situation, in der sich das Seminar heute befindet, soll es ein freier Gedankenaustausch werden, in dem wir gegenseitig voneinander erfahren können, worin die zukünftige Bedeutung unseres Seminars gesehen wird, welche Wünsche an das Seminar bestehen und wer sich dafür engagieren und in welcher Weise auch immer sein Know-How zur Verfügung stellen möchte.

**Donnerstag**  
**19. November 2009**  
**20.00 – 21.30 Uhr**

### **Termin für Präsentation einer schriftlichen Arbeit**

**Donnerstag**  
**14. Januar 2010**  
**20.00 Uhr**

### **KandidatInnen-Sitzung**

**Donnerstag**  
**28. Januar 2010**  
**20.00 – 21.30 Uhr**

### **Semesterschlussitzung**

## Hinweis auf einen Kongress

45

Am 9. und 10. Oktober 2009 veranstaltet die International Federation for Daseinsanalysis (IFDA) in Brüssel das VII. Forum of Daseinsanalysis zum Thema „What could unfold phenomenology in the field of psychotherapy?“

Die Kongresssprachen sind Englisch, Französisch und Deutsch; Simultanübersetzung.

Gastgeberin ist das Centre et Ecole Belge de Daseinsanalyse  
Dr. Ado Huygens & Mme Cécile Thalasso  
Dasein.ado@skynet.be

## Supervision

- 46 Zur Vereinbarung von Supervisionen stehen folgende KontrollanalytikerInnen zur Verfügung:

Brander Franz, Dr. phil.	Asylstr. 80, 8032 Zürich	044 383 21 17
Holzhey Alice, Dr. phil.	Sonneggstr. 82, 8006 Zürich	044 361 77 31
Jaenicke Uta, Dr. med.	Sonneggstr. 82, 8006 Zürich	044 381 93 26
Kastrinidis Perikles, Dr. med.	Dahliastr. 5, 8008 Zürich	044 251 73 81
Müller-Locher Peter, Dr. phil.	Schulhausstr. 40a, 8002 Zürich	044 202 11 63
Reck Hansjörg, Dr. med.	Bromweg 8, 8598 Bottighofen	071 688 30 80
Sichel Daniela, Dr. phil.	Hofackerstr. 42, 8032 Zürich	044 383 17 92



## Jahresbericht DaS 2008/2009

Alice Holzhey und Uta Jaenicke

47

Die wichtigste Aufgabe der Seminarleitung war auch in diesem Jahr die Organisation der Aus- und Weiterbildung in daseinsanalytischer Theorie und Praxis. Über unser Angebot an Seminaren werden Sie zweimal jährlich durchs Bulletin informiert und Sie können es auch auf unserer homepage unter [www.daseinsanalyse.ch](http://www.daseinsanalyse.ch) einsehen.

Wir haben über die Art, wie wir unsere Weiterbildung gestalten und wie wir dafür (insbesondere für die Planung der Seminare) auch die Kandidatinnen einbeziehen, bereits im Jahresbericht 2007/8 ausführlich referiert, im vergangenen Jahr hat sich daran nichts geändert. Auch auf das Novum des sogenannten Forschungsseminars, das die Seminarleitung in corpore seit nun drei Semestern anbietet, haben wir schon vor einem Jahr hingewiesen. Wir werden es weiterführen und sind optimistisch, dass bald ein gutes Resultat vorliegen wird. Wir freuen uns, dass (wenigstens) zwei diplomierte Daseinsanalytikerinnen darin mitarbeiten und ihre Erfahrungen einbringen.

Die von der Charta geforderte *schriftliche Evaluation der Seminare* hat sich inzwischen bei uns gut eingebürgert. Sie hat auch dieses Jahr eine sehr hohe Zufriedenheit der Teilnehmenden mit den angebotenen Seminaren gezeigt.

Die halbjährlich stattfindende Semesterschluss-Sitzung mit Apéro diente auch im vergangenen Jahr dem mündlichen Austausch zwischen Seminarleitung, Dozenten und Kandidaten.

Zur Zeit sind 13 Kandidatinnen eingeschrieben. Im Sommer 08 wurde eine Kandidatin (Ruth Benz) diplomiert, und ein Kandidat (Norbert Hänkli) hat nach langjähriger Teilnahme ohne Diplomierung die Ausbildung beendet. Neue Kandidatinnen sind im vergangenen Jahr nicht dazugekommen, doch haben Hörer neu an einzelnen Seminaren teilgenommen.

48 Zur Arbeit der Seminarleitung gehören auch die berufspolitischen Belange. Hier macht uns der Druck, der von der Charta ausgeht, am meisten zu schaffen, denn wir erleben ihn seit einigen Jahren als wenig förderlich. Daniela Sichel und Alice Holzhey teilen sich in die Teilnahme an den als obligatorisch deklarierten Charta- Wissenschaftskolloquien. Franz Brander vertritt uns in der Mitgliederversammlung der Charta und steht uns in allen berufspolitischen Belangen mit Rat und Tat zur Seite. Barbara Halbheer nimmt an der Delegiertenversammlung des SPV teil. Uta Jaenicke pflegt den Kontakt zu IFPS (International Federation of Psychoanalytic Societies) und IFDA (International Federation of Daseinsanalysis). Sie nahm im November 08 als Referentin am Kongress der IFPS in Chile teil.

Über die Organisation der Seminarleitung ist nichts Neues zu berichten:

Uta Jaenicke und Alice Holzhey teilten sich auch dieses Jahr das Präsidium; Aktuar war weiterhin David Bürgi; Barbara Halbheer hat das Amt der Quästorin inne und betreut zudem auch die homepage; für die berufspolitischen Belange ist, in Zusammenarbeit mit Franz Brander, Daniela Sichel zuständig.

Allen Mitgliedern der Seminarleitung, und insbesondere auch unserem ‚Aussenposten‘ Franz Brander, der an der heutigen Jahresversammlung wegen einer anderen wichtigen Sitzung nicht teilnehmen kann, sagen wir herzlichen Dank für die gute Zusammenarbeit.

## Protokoll der ordentlichen Jahresversammlung des Daseinsanalytischen Seminars vom 12. März 2009

*David Bürgi*

49

Alice Holzhey begrüsst die 11 anwesenden Mitglieder im schönen Erkerzimmer des Zentrums Karl der Grosse. Entschuldigt haben sich F. Brander, B. Jerg, F. Soum, R. Benz, G. Thoma, B. Schaub, D. Johannsen, E. Orlow und P. Müller.

Das Protokoll der letzten Jahresversammlung, abgedruckt im Bulletin 2/2008, wird mit Dank genehmigt.

Alice Holzhey verliest den Jahresbericht. Die Jahresrechnung schliesst erfreulicherweise mit einem Einnahmenüberschuss von Fr. 1038.20. Dies hat vor allem zwei Gründe: Erstens waren die Seminare gut besucht und zweites sind verschiedene Zahlungen vom Vorjahr 2008 eingegangen. Die Revisorinnen haben die Rechnung stichprobenweise geprüft und für korrekt befunden und empfehlen den Mitgliedern, die Rechnung zu genehmigen. Mit einem Applaus wird der Quästorin Barbara Halbheer für ihre Arbeit gedankt und die Rechnung gutgeheissen. Die Höhe des Jahresbeitrags wird nicht verändert.

Zwei Personen haben ein Gesuch um Aufnahme ins DaS gestellt: Ruth Benz, die im vergangenen Jahr ihre Ausbildung abgeschlossen hat, und Norbert Hänsli, der schon lange mit dem DaS verbunden ist und nun die Ausbildung ohne Diplom beendet hat. Er versteht sich selbst als Daseinsanalytiker. Der Vorstand hat beiden Gesuchen gerne entsprochen.

Regina Altorfer ist aus der Standeskommission zurückgetreten, ihr wird für ihre Arbeit gedankt. Frédéric Soum hat sich bereit erklärt, sich als Mitglied wählen zu lassen, als Ersatzmitglied stellt sich Thomas Geiges zur Verfügung. Der Vorstand ist um diese Bereitschaft froh, sich für die Standeskommission zu engagieren, und hat F. Soum und T. Geiges in die Standeskommission aufgenommen. Über die Ergänzung des Reglements der Standeskommission wurde länger debattiert.

- 50 Folgende Formulierung wurde angenommen: *Beschwerden gegen die Ausbildungsinstitution sind bei der Schweizer Charta für Psychotherapie, Kommission für Qualitätssicherung, einzureichen. Gerügt werden können Verletzungen der Charta-Standesregeln durch die Ausbildungsinstitution. Beschwerdeberechtigt ist jedermann. Die Beschwerde ist in Art. 12 der Charta-Standesregeln und im Reglement der Kommission für Qualitätssicherung geregelt.*

Daniela Sichel berichtet von der Berufspolitik der Charta und Barbara Halbheer aus dem SPV.

Die Möglichkeit, unter Varia ein Anliegen zu besprechen, wurde nicht in Anspruch genommen und so wechselten die meisten Mitglieder, die an der Versammlung teilgenommen hatten, zum gemeinsamen Essen ins Restaurant Karl der Grosse.

## Auf Heidegger zulaufen

### Zu Thomas Sluneckos Buch *Von der Konstruktion zur dynamischen Konstitution. Beobachtungen auf der eigenen Spur*

51

(2., überarbeitete Auflage, Wien, facultas.wuv 2008)

Alice Holzhey-Kunz

Wie der Untertitel *Beobachtungen auf der eigenen Spur* ankündigt, handelt es sich um ein Sachbuch der besonderen Art. Denn statt einfach zur Sache zu reden, blickt Slunecko auf die Stationen seines bisherigen Denkweges als Kulturpsychologe zurück. Man mag sich erstaunt fragen, woher jemand in noch jungen Jahren schon die Überzeugung nimmt, sein eigener Denkweg sei von allgemeinem Interesse und darum publikationswürdig. Doch die Lektüre gibt Slunecko recht, wird man dabei doch nicht nur in drei wichtige erkenntnistheoretische und anthropologische Positionen eingeführt, sondern bekommt zugleich Einblick in die innere Logik, die diesen Weg, ausgehend vom Positivismus über den Konstruktivismus hin zu einer medientheoretischen Position, leitet.

*Vom Positivismus zum Konstruktivismus.* Ausgangspunkt ist die Misere der universitären Psychologie, die sich heute fast ganz dem Positivismus verschrieben hat. Verloren ist der frühere Methodenpluralismus, geblieben ist empirische Forschung mit quantitativen Methoden, die angeblich allein wissenschaftliche Erkenntnis zu generieren vermag. Sluneckos Wunsch und Wille, aus der Enge und Ödnis dieser Psychologie auszubrechen, ist deshalb bei allen hinzukommenden persönlich-biographischen Motiven in erster Linie sachlich begründet (vgl. S. 8). Ein wichtiges Zielpublikum des Buches bilden denn auch all jene Psychologen, die sich ihre Ausbildung an der Universität holen (müssen) und also ein vergleichbares „Bildungsschicksal“ erleiden bzw. erlitten haben. – Für Slunecko war es zunächst der in den 1990er Jahren an der Universität Wien von Wallner vertretene konstruktive Realismus, welcher ihm eine kritische Distanzierung ermöglichte. Denn der Konstruktivismus richtet das Augenmerk auf das im Positivismus syste-

52 matisch verleugnete Subjekt und dessen realitätsgenerierende Leistungen. Die Wende vom Positivismus zum Konstruktivismus ist also die Wende von einem naiven Objektivismus zu einem reflektierten Subjektivismus. Was dem Positivisten als reales, für sich bestehendes „Objekt“ gilt, erweist sich in konstruktivistischer Sicht als vom Subjekt konstruiert. Damit ist die (vermeintliche) Objektivität empirischer Forschung als Illusion entlarvt, und das Interesse kann sich auf die persönlich-subjektive wie auch auf die kollektiv-kulturelle Abhängigkeit jeglicher Wissensbestände richten.

*Vom Konstruktivismus zur Medientheorie.* Doch für Slunecko ist der Konstruktivismus nur ein relativ kurzer Zwischenhalt auf dem Weg zu jener Position, für dessen Entfaltung das Buch den grössten Teil bereit stellt. Diese dritte Position als „Medientheorie“ zu bezeichnen, ist allerdings ein unbefriedigendes Kürzel, denn es geht um mehr, nämlich um den Entwurf einer medientheoretisch geleiteten und zugleich philosophisch fundierten *Anthropologie und Kulturgeschichte*. Es sind dieselben zentralen geistigen Strömungen des 20. Jahrhunderts, welche Slunecko das Ungenügen des Konstruktivismus vor Augen führen und welche auch die neue Etappe seines Denkweges prägen. Dazu gehören Husserls Phänomenologie und Heideggers existenziale Anthropologie einerseits, Maturanas und Luhmanns Systemtheorie und McLuhans Medientheorie andererseits. Man mag erstaunt sein, welche unterschiedliche Denkrichtungen hier zusammenkommen. Für Slunecko ist jedoch entscheidend, dass ihnen bei aller sonstigen Disparatheit gemeinsam ist, nicht mehr in den Kategorien von Subjekt und Objekt zu denken. Auf den Ausstieg aus diesem seit der Antike in Philosophie und Wissenschaft herrschenden Denkmuster aber kommt es an. Gleichgültig also, ob man von Heidegger oder von Maturana oder von McLuhan aus den Blick auf die bisher vorgestellten Positionen des Positivismus und des Konstruktivismus richtet, man gewinnt eine Aussenperspektive, von welcher aus die beiden vermeintlichen Antipoden unversehens zusammenrücken. Beide verharren im vorurteilshaften Gegensatzpaar von Subjekt und Objekt, und ihr Streit

geht lediglich darum, welchem der Vorrang oder gar die Herrschaft über das andere zuzuerkennen sei.

53

Sluneckos Abwendung vom Konstruktivismus verdankt sich also der Erkenntnis, dass man zu kurz greift, wenn man gegen den positivistischen Objektivismus lediglich einen konstruktivistischen Subjektivismus ins Feld führt, und dass es stattdessen gilt, jenes Vorurteil zu überwinden, dem Positivismus und Konstruktivismus gemeinsam aufsitzen. Dabei muss sich der Konstruktivismus nun noch zusätzlich den Vorwurf des Idealismus gefallen lassen, da er das Subjekt nicht nur (wie der Positivismus) ins „Gegenüber“ zur Welt setzt, sondern es auch noch als jenen „Ausnahmepunkt“ denkt, der die ganze Welt in sich befasst.

Die medientheoretische Position ist nicht nur die dritte in der Sukzession der bisher durchlaufenen Positionen, sondern sie vertritt auch jenes „Dritte“, das weder der Subjekt- noch der Objektseite zugeschlagen werden kann: das *Medium*. Dass Slunecko den Konstruktivismus zugunsten einer Medientheorie verlässt, ist keineswegs selbstverständlich. Zwei andere Vorschläge, die gerne als *intersubjective turn* und als *linguistic turn* bezeichnet werden, sind weit gängiger und entsprechend ausgetretener. Slunecko hat aber gute Gründe, bei seinem Vorschlag zu bleiben. Denn während die Wende zur Intersubjektivität immer noch an einer grundsätzlich dualen Relation festhält und damit die Bedeutung des Dritten verkennt, verabsolutiert die Wende zur Sprache ein einziges, wenn auch zweifellos wichtiges Medium, und engt damit die Sicht auf die grundsätzliche Bedeutung von Medien für den Menschen unnötig ein.

Was sind Medien? Es sind Gegebenheiten, die dem Menschen zwar äusserlich sind, ihm aber nicht als Objekte gegenüber stehen, sondern für seine Konstitution eine so massgebliche Rolle spielen, dass sich ohne Medien vom Menschen gar nicht sprechen lässt. Weil der Positivismus nur subjektunabhängige Objekte kennt, der Konstruktivismus hingegen nur subjektive Konstrukte,

- 54 muss beiden Richtungen die konstitutive Bedeutung dieser in der Mitte stehenden Grössen verborgen bleiben (S.24). Kommt man wie Slunecko vom Konstruktivismus her, dann liegt das Neue auch in der Wiedereinführung von subjektunabhängigen, äusserlich-materialen Gegebenheiten. Dass daraus schon folgt, dass es sich bei der Medientheorie um eine Spielart von Materialismus handelt – Slunecko spricht von „erleuchtetem Materialismus“ – scheint mir allerdings etwas vorschnell behauptet.

*Auf Heidegger zulaufen.* Der Titel *Von der Konstruktion zur dynamischen Konstitution* spricht von einer doppelten Wende. Was zuerst nämlich nur ein Wechsel von erkenntnistheoretischen Positionen zu sein scheint: vom Positivismus über den Konstruktivismus zur Medientheorie, erweist sich im Laufe des Buches zugleich als eine Wende von der Erkenntnistheorie zur Ontologie bzw. zur philosophischen Anthropologie. Es geht Slunecko darum, Menschwerdung und Menschsein vom Medienbezug her zu denken. Den Anstoss dafür hat ihm McLuhan's Medientheorie gegeben. Doch die bereits erwähnten Denkströmungen, welche ihn vom Konstruktivismus weggeführt haben, bilden dabei ebenfalls einen wichtigen Part. Auffallend, weil unüblich, aber umso fruchtbarer ist die Art, wie Slunecko sie aufnimmt. Statt einfach je die passenden Teile daraus zu rezipieren und irgendwie zu verbinden, führt er die unterschiedlichen Denkansätze auch gegeneinander ins Feld und zeigt auf diese Weise, wo die Stärken und Schwächen der einzelnen Denkströmungen liegen.

Dazu eine Kostprobe, die das diesbezügliche Raffinement zeigt. Es besteht darin, mit Heideggers Ontologie einen Schwachpunkt des systemtheoretischen Ansatzes auszumachen und zugleich mit der Systemtheorie die Schwäche von Heideggers ontologischem Ansatz offen zu legen. Die Systemtheorie muss sich aus der Perspektive Heideggers sagen lassen, dass sie den Menschen unweigerlich „rebiologisiert“, wenn sie ihn wie alle anderen Lebewesen den Leitkategorien von System und Umwelt unterstellt und damit die grundlegende Differenz von



„Umwelt“ und „Welt“ ignoriert (S. 94). Doch umgekehrt muss sich Heideggers Ontologie aus systemtheoretischer Perspektive den Vorwurf des Statischen gefallen lassen. Statisch ist Heideggers ontologische Bestimmung des Menschen deshalb, weil sie immer schon mit dem Menschen anfängt und damit implizit vorgibt, er sei vom Himmel gefallen, und dabei die Dynamik seines Gewordenseins ausblendet. Diese Kritik an Heidegger trifft natürlich über Heidegger hinaus ganz generell die philosophisch-apriorische „Konstruktion“ des Menschen, die auf alle Empirie glaubt verzichten zu können und für sich erst noch vorrangige Geltung beansprucht (S. 100f.).

55

Für Slunecko besteht kein Zweifel, wie der ahistorische Charakter von Heideggers Ontologie zu überwinden ist. Es gilt, so seine Devise, die traditionelle Verhältnisbestimmung von ontologisch und ontisch „auf den Kopf zu stellen“, was konkret bedeutet, den Weg einer empirisch-phänomenologischen Analyse der natürlichen Entstehungsgeschichte des Menschen zu beschreiten, der auf Heideggers ontologischen Befund zuläuft, statt von ihm auszugehen, als ob es sich dabei um einen unhintergehbaren Anfang handelte. Heideggers ontologische Bestimmung des Menschen bleibt auf diese Weise in Geltung, wird aber historisiert und damit verzeitlicht. Für Slunecko besteht kein Zweifel, warum Heidegger einem statischen Denken verhaftet bleiben musste. Er kannte die Systemtheorie noch nicht, die ein empirisches Zulaufen auf Heideggers ontologischen Befund überhaupt erst möglich machte. Denn erst die Systemtheorie hat mit der traditionellen Vorstellung von Entwicklung als „Ausfaltung von schon Angelegtem“ gebrochen. Das aber ist die Voraussetzung, um menschliche Evolution als einen dynamischen Prozess denken zu können, aus dem etwas wirklich *Neues* entstehen konnte: der nicht mehr in die Umwelt verspannte, sondern weltoffene Mensch.

Der Buchtitel *Von der Konstruktion zur dynamischen Konstitution* beinhaltet also sowohl ein methodologisches wie ein anthropologisches Programm. Das

- 56 philosophisch-ontologische Fragen nach dem Menschsein soll vom Elfenbeinturm heruntergeholt und mit Empirie gesättigt werden, was zu einem dynamischen statt statischen Begriff des Menschen führt. An die Stelle der philosophischen Frage nach dessen Wesen soll die historisch-genetische Frage nach dem Wie der (Selbst-) Konstitution – vom Primaten über den Vormenschen zum heutigen Menschen – treten. Nun liegt das Besondere der in diesem Buch erzählten Entstehungsgeschichte des Menschen meines Erachtens darin, dass sie auf *Heidegger* zuläuft und deshalb von der philosophischen Grundfrage nach der Seinsverfassung des Menschen geleitet bleibt. Dadurch entgeht Slunecko der Gefahr, sich in blosser Aufzählung empirischer Fakten zu verlieren, und liefert stattdessen eine spannende Interpretation auch scheinbar banaler paläoanthropologischer Befunde im Lichte von Heideggers Ontologie.

*Warum ist die Paläoanthropologie überhaupt kulturtheoretisch relevant?* Die Frage ist berechtigt, weil es durchaus unüblich ist, in kulturpsychologischer Absicht soviel Gewicht auf die Entstehungsgeschichte des Menschen zu legen. Salopp gefragt: Was hat denn die Kulturpsychologie überhaupt in der Vor- und Frühgeschichte der Menschheit verloren? Sluneckos Ausführungen machen überzeugend klar, dass solche Fragen einem Verständnis von Kultur entspringen, das es zu überwinden gilt. Gerade die heutige Kulturpsychologie muss, wenn sie „volle Augenhöhe mit den Ereignissen des aktuellen Technik- und Kulturgeschehens gewinnen“ will, die Naturgeschichte des Menschen in ihre Überlegungen einbeziehen. Denn erst diese Einbeziehung macht erkennbar, dass der historische Prozess, der zum Menschen geführt hat, *zum Menschsein selber gehört* und es deshalb – und dieser Schluss enthält nun einigen Zündstoff – keinen Grund gibt, diesen Prozess als abgeschlossen und das Resultat der bisherigen Entwicklung zum Menschen als endgültig zu denken. Kurz: die Kulturpsychologie braucht einen dynamisch-prozesshaften Begriff vom Menschen, um das heutige geschichtlich-gesellschaftliche Geschehen tief genug zu denken, nämlich als eine Veränderung, die sich zwar auf der Ebene der

kulturellen Formen vollzieht, aber deshalb der Natur des Menschen doch nicht äusserlich bleibt, sondern sie mitverändert.

57

Diese brisante These verdankt sich der Einsicht in die fundamentale Bedeutung der Medien sowohl für die evolutionäre Genese des Menschen wie für die spätere kulturgeschichtliche Entwicklung. Versteht man den Menschen als „Ausgeburt“ seiner Medien, dann rücken die bislang scharf getrennten Domänen von menschlicher Naturgeschichte hier und Kulturgeschichte dort noch einmal zusammen, weil es in beiden Geschichten um die wechselseitige Dynamik des Menschen mit seinen Medien und der daraus resultierenden Entwicklung geht: „Unter Beibehaltung der Darwinschen Regeln geben wir dem Affen einen Stein in die Hand und lassen ihn damit so lange arbeiten oder spielen, bis der Stein aus dem Affen den Menschen und der Mensch aus dem Stein die Atombombe gemacht hat.“

*Steinmeditation.* Slunecko verweilt lange, aber keineswegs zu lange beim Stein als dem ersten Medium, das aus dem Affen den Menschen werden liess. Denn an diesem einfachsten Medium lässt sich veranschaulichen, dass nicht zuerst der Mensch da ist, der dann den Stein ergreift, sondern dass es die Praxis des Vormenschen mit dem Stein ist, die ihn aus dem Tier-Mensch-Übergangsfeld hinausführt in Richtung Mensch. Slunecko bezeichnet diesen Teil selber als „Steinmeditation“, und er will damit andeuten, dass es ihm nicht darum geht, eine exakt wissenschaftliche Abhandlung vorzulegen, sondern jenen *anthropotechnischen Grundzirkel* aufzuzeigen, der (Vor-) Mensch und Stein so miteinander interagieren lässt, dass man ebenso gut sagen kann, der Mensch habe sich selber mittels des Steines hervorgebracht, wie auch, der Stein habe den Menschen erzeugt (S. 117).

Man spürt bei der Lektüre, wie sehr der Autor von der Zirkelhaftigkeit des Verhältnisses von Mensch und Medium fasziniert ist, und wird als Leser von die-

58 ser Faszination angesteckt. Das Spiel, das Vormensch und Stein miteinander spielen, wird so anschaulich vorgeführt, dass man der schrittweisen Menschwerdung glaubt zusehen zu können. Das gelingt dem Autor nur deshalb, weil er sich nie in Details verliert, sondern alles der einen Frage unterordnet, wie ein Durchbruch aus der (tierischen) Umweltverspanntheit in die (menschliche) Weltoffenheit überhaupt möglich werden konnte. Das führt zu erstaunlichen Formulierungen wie etwa jener, dass der Präsapient den Stein in die Hand nehme und damit beginne, „die Umwelt auf Welt hin zu bearbeiten“. Doch solche poetischen Formulierungen nimmt man Slunecko nur ab, weil er ganz konkret den (noch) tierischen und den (bald) menschlichen Steingebrauch miteinander vergleicht und die entscheidende Differenz herausarbeitet. Er zeigt, welchen grundlegenden Unterschied es macht, ob man als Affe den Stein nur werfen oder ob man als Präsapient auch lediglich mit ihm drohen kann; analog: ob man als Affe den Stein wirft und es mit dem Wurf auch sein Bewenden hat, oder ob man als Präsapient „hinter dem Stein herschaut, den man selber geworfen hat, und den Unterschied zwischen Treffer und Nicht-Treffer erfasst“. Wo ein Lebewesen imstande ist, mit dem Stein nur zu drohen oder nach dessen Wurf das Resultat zu beobachten, da „reisst es die Umwelthülle auf“, da „öffnet sich das Weltfenster“. (S. 107)

Sogar eine *Urszene* der Menschwerdung malt Slunecko mit einem heimlichen Seitenblick auf Freud aus. Sie ist zwar weit weniger dramatisch, aber doch nicht weniger poetisch als Freuds Mord am Urvater. In ihr geht es statt um einen Mord „bloss“ um das Auftauchen einer Frage: „Wenn der erste Gedanke eines Wesens, das aus seinem Savannendösen aufgeschreckt wird, lautet: ‚wo ist mein Stock‘, d.h. meine Waffe und mein Werkzeug – dann ist es schon auf dem Weg zum Menschen.“ (S. 105f.)

*Mutter-Kind-Medium Sprache.* Slunecko ist sich sehr bewusst, dass die wirklichen Bedingungen der Menschwerdung viel komplexer sind, weshalb Stein-, Stock- und Werkzeuggebrauch allein „für den vollen Eintritt in die menschliche

Situation“ niemals ausgereicht hätten. Da ist in erster Linie ein anderes, „schwaches“ Medium mitzudenken, das „mindestens ebenso unhintergebar“ ist wie das „harte“ Medium Stein: die *Sprache*. Vergleicht man die Affenkommunikation mit der menschlichen Sprache, dann liegt der Unterschied darin, dass die Laute dem Affen nur dazu dienen, sein momentanes Befinden auszudrücken und mitzuteilen, während der Mensch mit dem Mitmenschen „über ein Drittes“, nämlich „die geteilte Realität“ zu kommunizieren vermag.

59

Wichtig ist Sluneco's Nachweis, dass die Sprachentwicklung derselben prozessualen Logik folgt wie die Entwicklung der Werkzeuge, und dass beide sich von allem Anfang an gegenseitig bedingen und auch gegenseitig potenzieren. Deshalb ist es dem Autor zufolge wenig sinnvoll, Stein und Sprache gegeneinander auszuspielen und dem einen Medium Vorrang vor dem anderen geben zu wollen. Es erweist sich als weit fruchtbarer, die „Ko-Evolution“ von Stein und Sprache nachzuzeichnen, wobei Sluneco wiederum Philosophie und Empirie zu verbinden weiss. Zunächst hält er fest, dass das Medium Sprache seinen Ort in der „seelischen Gemeinschaft zwischen Mutter und Kind“ hat, weshalb er es in Abhebung vom „starken“ Medium Stein auch als „weiches“ Medium bezeichnet. Während das Werfen des Steines für die Sprengung jener Umwelthülle steht, in welche Affen noch eingebunden sind, steht die Sprache für die Schaffung einer neuen – symbolischen – Hülle, welche die offen-unbestimmte Welt für den Menschen erst lebbar macht. Sie kompensiert somit jenen „Überschuss an Welt-ausgesetzt-Sein“, welche „die Grundangst des Daseins ins Dasein bringt“. Diese Gedanken zur notwendigen Beruhigung der Grundangst sind geleitet von Heideggers berühmten Ausführungen zur Sprache als dem „*Haus des Seins*“. Menschen ziehen immer schon in ein sprachlich verfasstes Haus ein, das ihnen allerdings niemals jenen Halt und jene Sicherheit zurückzugeben vermag, welches durch den Auszug aus der Umwelthülle verloren ging. Es bleibt ein „Überschuss“ an Ausgesetzttheit, der dem Menschen jenes permanente „Hintergrundgefühl“ für die dem eigenen Existieren immanente „Gefährdung“ bereitet. Die Sprache

- 60 als „Befreundungs- und Anähnelungsmedium“ vermag die Grundangst zwar zu beruhigen, aber nicht ganz zum Schweigen zu bringen.

*Kulturgeschichte als systemtheoretische Naturgeschichte.* Der lange Exkurs in die Paläoanthropologie lässt sich in kulturpsychologischer Absicht nur rechtfertigen, wenn sich die Evolution der Gesellschaft in analoger Weise erzählen lässt wie die Evolution des Menschen (S. 142; 163). Der letzte Teil des Buches zeigt anhand von überaus interessanten Analysen, vorab zum Medium der Schrift und des Buchdrucks, dass dem so ist, weil auch die Geschichte der Gesellschaft dem Prinzip der dynamischen Konstitution folgt. Es gibt ohne Medien nicht nur keine Menschen, sondern auch keine Gesellschaften, und diese sind ebenfalls nicht zuerst da, um dann erst ihre spezifischen Medien auszuformen, sondern sie entstehen in dynamischer Wechselwirkung mit diesen. Darum schliesst die Kulturgeschichte nicht nur an die Naturgeschichte an, sondern ist medientheoretisch betrachtet nichts anderes als Naturgeschichte mit anderen, nämlich kulturspezifischen, kulturbildenden und kulturabhängigen Medien. Die prozessuale Logik bleibt dieselbe: So wie der (Vor-)Mensch den Stein ergreift und von diesem ergriffen wird, so ergreift später der Mensch „die Sprache, die Schrift, das Buch, das Radio, das Fernsehen, das Internet usw. und *wird von diesen ergriffen*, physiologisch wie psychologisch, als Individuum und als Kollektiv, in seinen sozialen und kulturellen Bildungen“.

Die dadurch bewirkten Veränderungen laufen alle in der Richtung immer grösserer Distanznahme, durch „Austreibung von Unmittelbarkeit und Ergriffenheit“. Neue Medien wie Schrift und speziell das Vokalalphabet ermöglichen die Ablösung des Sinns von den Sinnen, die Trennung von Wissen und Wissendem und ineins damit die Emanzipation des Einzelnen vom Kollektiv (S. 148). Zusammenfassend ergibt sich also, dass die neuen Medien die ursprüngliche ontologische Revolution des Menschen, sich von der Umwelt zu distanzieren, wiederholen und zugleich potenzieren, weshalb sich die menschl-

che und die kulturelle Evolution als eine „Geschichte von Distanztechniken“ erzählen lässt.

61

*Medientheorie ohne Medienapriori.* Erhält in einer Theorie, die nicht nur den Menschen, sondern auch die einzelnen Kulturen als „Ausgeburten“ ihrer Medien bestimmt, nicht das Medium die Bedeutung des letzten Verursachers, aus dem sich alles erklären lässt? Sluneco verortet die Gefahr einer zu einseitigen Konzentration auf das Medium vor allem bei McLuhan und setzt sich in der hier besprochenen 2. und überarbeiteten Auflage des Buches dezidiert davon ab. Auch die Medien fallen nicht vom Himmel, um dann überall dieselbe Wirkung zu entfalten, sondern es hängt von sehr vielem ab, ob sich bestimmte Medien in einer je konkreten historischen Situation zu entfalten vermögen oder nicht (vgl. S. 159). Doch das schmälert ihre eminente Rolle für die kulturelle Entwicklung keineswegs. Denn wenn es auch eine unzulässige Vereinfachung wäre zu sagen, die römische Reichskultur sei nichts als ein Produkt von Strasse und Schrift, so bleibt doch richtig, dass diese ohne Strasse und Schrift niemals hätte entstehen können. Dasselbe gilt für die Folgen der Erfindung des Buchdrucks oder des Radios. Auch hier ist es zwar zu simplizistisch, Individualismus und Protestantismus aus der Erfindung des Buchdrucks herzuleiten, oder im Faschismus eine Ausgeburt des Radios als jenem „heissen“ Medium zu sehen, auf das ein als Leser trainiertes Kollektiv nicht vorbereitet war. Mögen aber die Verhältnisse realiter auch viel komplexer gewesen sein, die Frage nach der medientechnischen Fundierung einer jeden Kultur bleibt nicht nur berechtigt, sondern behält eine hohe Aussagekraft.

*Medientheoretischer Rückblick auf die eigene Spur.* Es passt zur Intention des Buches, „Beobachtungen auf der eigenen Spur“ anstellen zu wollen, dass Sluneco gegen Schluss auch einen medientheoretisch geleiteten Blick auf jene Position des „starken Subjekts“ wirft, die er als Konstruktivist vormals selber vertreten und dann zugunsten der Medientheorie verlassen hatte. Doch nun geht es

- 62 ihm nicht mehr darum, den „Wahnsinn des starken Subjekts“ aus einer medientheoretischen Perspektive zu kritisieren, sondern ihn medientheoretisch zu erklären – nämlich als Frucht des *Vokalalphabetes*. Nicht dank dem Medium Schrift als solchem, sondern erst dank seiner Ausformung als Alphabetschrift konnte sich das starke Subjekt entwickeln. Voraussetzung dafür ist das durch die Alphabetschrift ermöglichte autodidaktische Selbstlesen und Selbstlernen, mit dem der Einzelne aus der früher unabdingbaren Zugehörigkeit zum Kollektiv heraustritt und „autonom“ wird. Das wiederum machte den Weg frei für die Vorstellung, das Subjekt habe eine Ausnahmeposition zur Welt inne, von der aus es sie unbeteiligt beobachten oder gar konstruieren könne.

Damit ist das starke Subjekt Konzept nicht nur medientheoretisch interpretiert, sondern zugleich auch historisch relativiert; es erweist sich als eine Auffassung, die heute, da ganz andere, neuartige Medien dominant sind, obsolet ist. Zugleich macht diese Analyse des Subjekts nochmals deutlich, wie unerlässlich es heute ist, die medientheoretische Perspektive zumindest immer mit einzunehmen. Dies deshalb, weil nur sie die aktuelle Situation vom „anthropotechnischen Grundzirkel“ her in den Blick nimmt und deshalb in der Lage ist, die durch die neuen Medien bewirkte „Versteilung“ der gesellschaftlich-kulturellen Dynamik und ihre Folgen für die Psyche des Einzelnen zu erfassen und zu interpretieren.

*Allgemein menschliche Spur und die individuelle Denk-Spur des Autors.* Vergleicht man abschliessend Inhalt und Form des Buches, erweisen sie sich als kongruent. Sluneco zeichnet den Weg der dynamischen Selbstkonstitution von Mensch und Gesellschaft bewusst nicht in systematischer Form nach, sondern in der Form der Darstellung seines eigenen Denkweges. Auch das erweist sich im Rückblick als eine Distanzierung vom vermeintlich „starken Subjekt“, das so tut, als ob es ein von seiner persönlichen Geschichte und seinen persönlichen Vorlieben abgelöster, rein sachbezogener Beobachter zu sein vermöchte. Die



Übereinstimmung reicht aber noch weiter, betrifft auch den Ort, von woher die Geschichte des Weges überblickt wird. Dass die anthropotechnische Dynamik nicht abgeschlossen und deshalb der Mensch in seiner heutigen Verfassung nicht als Endprodukt der Evolution zu sehen ist, ist ein Grundgedanke, der das ganze Buch durchzieht (vgl. S. 120f.). Analog versteht auch der Autor das derzeitige Resultat seines eigenen Denkweges nicht als Endpunkt, sondern „eher als Zwischenhalt“. Daran kann man als Leser, der die bisherige Strecke seines Weges mit ihm durchlaufen und dabei die den Autor auszeichnende geistige Neugierde und seinen intellektuellen Drive kennen gelernt hat, nicht zweifeln. Man ist also auf die nächste Etappe gespannt – insbesondere darauf, ob sie wieder zu einer Relativierung der in diesem Buch so überzeugend vorgestellten medienanthropologischen Position führen wird.

63

Sluneco gesteht gegen Ende der Vorrede, dass von Sloterdijk vor und während der Niederschrift dieses Buches die stärksten Impulse ausgegangen seien (vgl. S. 30; 81). Das zeigt der Text selber nicht nur durch mannigfache Hinweise auf diesen Autor an, sondern ab und zu auch durch eine gewisse (durchaus überflüssige) Nachahmung von dessen Schreibstil. Doch das Buch behält gleichwohl seine ganz eigene Signatur. Und was den Gewinn der Lektüre anbelangt, so trifft das, was Sluneco von jenen Schriften und Lehrern sagt, die ihn persönlich geprägt haben, auch auf dieses Buch in hohem Masse zu: Es vermag „in grundsätzlichen Dingen die Augen zu öffnen“.

## Seminarleitung

64	lic. phil. David Bürgi	Dorfstr. 10, 8560 Märstetten	071 657 16 50
	dipl. psych. Barbara Halbheer	Forchstr. 434, 8702 Zollikon	044 262 86 03
	Dr. phil. Alice Holzhey	Sonneggstr. 82, 8006 Zürich	044 361 77 31
	Dr. med. Uta Jaenicke	Sonneggstr. 82, 8006 Zürich	044 381 93 26
	Dr. phil. Daniela Sichel	Hofackerstr. 42, 8032 Zürich	044 383 17 92

**Vorsitz** Dr. med. Uta Jaenicke  
jaenicke@mails.ch

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

**Quästorin** Barbara Halbheer  
b\_halfheer@bluewin.ch

**Auskunft zur  
Ausbildung** info@daseinsanalyse.ch

**Homepage** www.daseinsanalyse.ch

**Therapie-  
vermittlungs-  
stelle** Dr. med. Perikles Kastrinidis  
Dahliastrasse 5  
8008 Zürich  
044 251 73 81  
pkastrinidis@hin.ch