



# Bulletin

## 2010.1

Editorial	1
Veranstaltungen	3
Lektüren philosophischer Texte	5
Vorstand GAD	24
Aus- und Weiterbildung DaS	25
Programm SS 2010	27
Gedanken zur Arbeit in der freien Praxis	34
Leitung DaS	48

Redaktionsschluss für das Bulletin 2010.2 ist am 15. Juli 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

Freud hat bekanntlich nicht viel von der Philosophie gehalten, hat verächtlich von ihrer „Überschätzung des Wortzaubers“ gesprochen. Nun stellen wir die kommenden Forums-Veranstaltungen erneut unter das Leitthema *Das Unbewusste philosophischer Texte*. Haben wir damit nicht eine Entwertung der Philosophie nach Freudscher Manier im Sinn? Diesen Eindruck hat wohl keiner bekommen, der an den drei bisherigen philosophisch-psychoanalytischen Gesprächen zu diesem Leitthema anwesend war. Es waren *Begegnungen* von Psychoanalyse und Philosophie und keine Kämpfe mit Siegern und Besiegten – Begegnungen auf dem Feld der Philosophie in Form einer doppelten Interpretation klassischer philosophischer Texte, deren Lektüre an sich schon jedes Mal ein Genuss war. Der Psychoanalytiker Peter Schneider drehte den Spieß sogar um und argumentierte wider Erwarten nicht mit Freud gegen Hobbes, sondern mit Hobbes gegen Freud. Lesen Sie dazu mehr auf Seite 15.

Begegnungen von Philosophie und Psychoanalyse zu ermöglichen, ist und bleibt ein zentrales Anliegen unserer Gesellschaft. Das gibt schon ihr Name *Hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse* kund. Für die Daseinsanalyse war die philosophische Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse ihr eigentlicher Entstehungsgrund – anders als für alle übrigen dissidenten Richtungen der Psychoanalyse, die sich mit rein psychologischen Argumenten von Freud und seiner Schule absetzten.

Philosophisch-psychoanalytische Gespräche über philosophische Texte sind ein seltenes Unternehmen und gerade darum von besonderem Reiz. Man darf auf den kommenden 15. April (ausnahmsweise einmal an einem Donnerstag in der Mitte des Monats!) gespannt sein, an welchem Helmut Holzhey und Michael Pfister dieses Experiment nochmals an einem zentralen Textstück der modernen Philosophie durchexerzieren, nämlich am Schlusskapitel von Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Auch diesen Text können Sie elektronisch bestellen.

- 2 Dennoch: es bleibt ein Unbehagen, solange die Frage, ob es überhaupt Sinn macht, von einem Unbewussten philosophischer Texte zu reden, nicht eigens gestellt wird. Dieses Unbehagen entzündet sich meist an der gängigen Vorstellung, dass wohl der Autor, nicht aber der Text ein Unbewusstes hat. Der Forums-Abend vom 3. Juni soll darüber mehr Klarheit schaffen. Unter der Leitung des Philosophen René Scheu werden Referenten der bisherigen Gesprächs-Abende dazu Stellung nehmen und untereinander und mit den Zuhörern diskutieren.

## Forum

### Leitthema: Das Unbewusste philosophischer Texte

Eine methodische Begegnung von Psychoanalyse und Philosophie

#### Öffentliche Abendgespräche

3

Kulturhaus Helferei  
Breitingersaal, Kirchgasse 13, 8001 Zürich

**Ort**

Die Vorträge sind für Mitglieder der GAD  
und Studierende gratis,  
Nichtmitglieder zahlen Fr. 20.–

**Eintritt**

**Das Unbewusste des absoluten Wissens**  
**G.W.F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes***  
**(1807), letzter Abschnitt: Das absolute Wissen**

**Donnerstag**  
**15. April 2010**  
**20.00 Uhr**

Es diskutieren:

*Prof. Dr. phil. Helmut Holzhey* und

*Dr. phil. Michael Pfister*

Der Text wird auf Wunsch hin elektronisch zur  
Verfügung gestellt.

Wenden Sie sich bitte an Franz Brander:

fnbrander@bluewin.ch

**Das Unbewusste philosophischer Texte?**

Diskussion des Leitthemas

**Donnerstag**  
**3. Juni 2010**  
**19.30 Uhr**

Podiumsgespräch mit *Andreas Cremonini, Helmut  
Holzhey, Georg Kohler, Michael Pfister, Peter  
Schneider, Daniel Strassberg*

Moderation: *René Scheu*

4

**Donnerstag**    **Jahresversammlung der Gesellschaft für**  
**1. Juli**        **hermeneutische Anthropologie und**  
**18.30 Uhr**    **Daseinsanalyse GAD**

Die Mitglieder erhalten eine gesonderte Einladung.

Anschliessend an die Versammlung folgt um 19.15 Uhr ein **öffentliches Spezialprogramm**, das später auf der homepage bekannt gegeben wird, sowie das traditionelle gemeinsame Nachtessen im Zunfthaus zum Neumarkt.

**Ort**            Zunfthaus zum Neumarkt  
1. Stock, Neumarkt 5, 8001 Zürich

## Das Unbewusste philosophischer Texte

### René Descartes: Meditationen über die Erste Philosophie (1641)

#### Einführung

5

Helmut Holzhey

René Descartes (1596-1650) gilt als Begründer der neuzeitlichen Philosophie. „Mit ihm“, so begann Georg Wilhelm Friedrich Hegel knapp 200 Jahre später seine Vorlesung über diese Periode, „treten wir in eine selbständige Philosophie ein, welche weiß, dass sie selbständig aus der Vernunft kommt und dass das Selbstbewusstsein wesentliches Moment des Wahren ist“. Nun gilt „das Prinzip der Innerlichkeit“, mit dem jedwede Berufung auf Autoritäten abgewiesen wird<sup>1</sup>. Descartes macht insofern einen radikalen Neuanfang, als er alles Wissen in der unhinterfragbaren Selbstgewissheit „Ich existiere“ begründet. Schon der vierte Abschnitt seiner methodologischen Schrift *Discours de la méthode* (1637) entwickelt diese These über das Fundament allen menschlichen Wissens in Gestalt der – allerdings missverständlichen – Formulierung: „je pense, donc je suis“. Es handelt sich um eine metaphysische, nicht um eine psychologische These. Ausführlich legt sie Descartes in seinen 1641 erschienenen *Meditationen über die Erste Philosophie* (*Meditationes de prima philosophia*), d.h. über die Metaphysik, dar. Von zentraler inhaltlicher Bedeutung ist die Charakterisierung seiner Darlegungen als *Meditationen*. Nicht Untersuchungen liefert er, das Werk ist keine Abhandlung, es besteht vielmehr aus Meditationen. Der Titel verweist auf eine Denkbewegung, die im Text vorgeführt wird – die Denkbewegung eines Ich, das in der geistigen „Innerlichkeit“ nach einem unumstößlichen Fundament aller Erkenntnisgewissheit sucht und es in der Einsicht findet: „denkend bin ich“. Jede Meditation ist eine Einkehr bei sich selbst. Die im Titel in Anspruch genommene literarische Form der Meditationen ist aufs engste mit dem Inhalt des Buches verschränkt.

Die Einkehr bei sich selbst zielt, wie schon angedeutet, auf die Begründung von (wissenschaftlicher) *Erkenntnis*. Zu dieser gehört ein Vorgang oder Prozess, das Erkennen, und ein Resultat, die Erkenntnis (im eigentlichen Sinne) oder das

- 6 Wissen. Erkenntnis (Wissen) ist immer Erkenntnis (Wissen) *von etwas*; sie besteht in der Relation von Subjekt und Objekt, wie wir sagen. In dieser Relation steckt auch das ganze *Problem* der Erkenntnis: Wie ist nämlich zu sichern, dass die in einer Aussage formulierte Erkenntnisbeziehung (z.B.: ich erkenne, dass sich in diesem Raum 35 Personen aufhalten) zutrifft, dass sie wahr ist? Eine Antwort könnte heißen: Indem ich mich einer allgemein akzeptierten Methode, des Zählens, bediene und ich richtig zähle. Ist damit die Wahrheit dieser Aussage aber wirklich schon gesichert? Für alltägliche Zwecke ja, philosophisch – wenn wir uns etwa von einem Skeptiker herausgefordert sehen – nicht. Mögliche Einwände lauten: Ich kann mich bei meiner Wahrnehmung täuschen (was mir ja gelegentlich passiert); ich kann mir plötzlich wie in einem Traum vorkommen und daran zweifeln, ob ich es mit wirklichen Personen oder nicht nur geträumten zu tun habe; ich kann mich fragen, was ein Begriff wie Person eigentlich bedeutet; ich kann die Axiome, auf denen das Zählen fußt, als willkürlich gesetzte Annahmen in Zweifel ziehen; ich kann mich schließlich von einem allmächtigen, aber nicht gütigen Gott prinzipiell getäuscht glauben (wie das für Menschen des 17. Jahrhunderts durchaus vorstellbar ist).

Genau diesen Zweifeln setzt sich Descartes bewusst und ausdrücklich aus. Es sind eindeutig künstliche, vom normalen Leben aus gesehen übertriebene Zweifelsargumente, mit dem die bisher und im alltäglichen Leben gültigen, aber natürlich fragilen Grundlagen des Wissens untergraben werden sollen, um dafür eine unumstößlich gewisse Basis zu finden. Zu Beginn der zweiten Meditation resümiert Descartes seine Zweifel und stellt sich die Frage, ob schlussendlich nur das gewiss ist, dass nichts gewiss ist. Das wäre aber ein Paradox und keineswegs als *Wissensfundament* tauglich. Außerdem hat der Zweifel noch nicht das Ich in Frage gestellt, das zweifelt und sich nun in dieser totalen Ungewissheit findet. *Das Ich?* Bin ich nicht selbst ein existierendes Etwas? fragt Descartes. Da gilt es zu unterscheiden. Ich als körperliches Wesen habe dem Zweifel nicht standgehalten; Ich als geistiges Wesen, das zweifelt und sich dabei als täuschbar gezeigt hat, bin dabei aber dem Zweifel nicht unterlegen. Es gibt ja keinen Zweifel ohne mich,

denn ich bin immer dabei, wenn ich an dem oder jenem zweifle. An den Kragen ging es nur den Wissensobjekten, nicht mir, dem Subjekt. Drücke ich das in einem Satz aus, so habe ich das gesuchte unerschütterliche letzte Fundament aller Erkenntnis: „Ich bin, ich existiere“. Der Satz ist notwendig wahr, sooft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse.

7

Wer bin ich aber, der ich bin? Mit dieser Frage richte ich mich auf mich selbst, der ich meiner Existenz, aber auch nur meiner Existenz, zweifelsfrei sicher bin; mit dieser Frage ziele ich auf mich als *Objekt* meiner Selbsterkenntnis. Was kann ich mir nach dem Durchgang durch den Zweifel an diesem Ausgangspunkt meiner ‚Wiedergeburt‘ zuschreiben? Nichts Körperliches, nur das Denken. Ich bin also bloß Geist (mens), ein „denkendes Ding“ (res cogitans). Und was heißt das? Ich bin ein Ding, das zweifelt, sich einstellt, bejaht, will, wahrnimmt usw., bestehe also nur aus solchen „Akten“ oder Vollzügen des Denkens bzw. Bewusstseins. Doch unter der Hand passiert bei dieser Analyse Descartes‘ entscheidender Sündenfall: Er fasst das Subjekt-Ich als ein dingliches Objekt oder als Substanz auf und stellt es so mit dem Körper oder dem „ausgedehnten Ding“ (res extensa) auf die gleiche ontologische Stufe.

Die reflexiv-zweifelnde Einkehr bei sich selbst hat zum Resultat die zweifelsfreie Gewissheit, dass ich existiere. Doch schon der nächste Schritt beim Wiederaufbau des Wissens führt vor schwierigste Probleme. Ob ich, der ich nur meiner Existenz gewiss bin, mich auch umstandslos objektivieren und damit als denkendes Etwas (Ding) begreifen darf – diese Frage stellt Descartes gar nicht, sondern übergeht sie stillschweigend. Doch sieht er sich vor das Problem gestellt, dass dieses denkende Etwas Ich ohne Gewissheit hinsichtlich seiner äußeren Objekte ist, auf die es sich denkend, erkennend, träumend, wahrnehmend bezieht. Es weiß nichts Sicheres über deren Dass (Existenz) und Wie (Eigenschaften), d.h. es ist ohne Wahrheit hinsichtlich der Objekte seiner Welt. Der Philosoph muss erst noch zeigen, wie auf der neuen Basis für die wissenschaftliche Erkenntnis von Objekten zweifelsfreie Gewissheit oder Wahrheit gesichert werden kann. Dem dient in einem ersten Schritt die Auseinandersetzung mit der

- 8 Vorstellung eines betrügerischen Gottes, der ja ebenso wie die anderen Zweifelsargumente nach wie vor bezüglich der Erkenntnis der Objekte im Spiel ist, weil er als der tiefreichendste Zweifelsgrund eingeführt worden war. Prinzipiell rechnet Descartes mit Gott, aber bewiesen ist es noch nicht, dass es Gott gibt. Dieser Beweis scheint eigentlich auch nicht notwendig, um das gesteckte Ziel zu erreichen. Und doch muss er geleistet werden, um diesen Stachel zu ziehen, dass uns ein allmächtiger Gott so täuschen könnte, dass uns die Wahrheit versagt bleibt. Der Beweis der Existenz Gottes zielt darauf, dieses Hindernis menschlicher Erkenntnisgewissheit aus dem Weg zu räumen. Das Argument, das Descartes in Form einer Kontemplation auf die *Idee* Gottes im Grunde des menschlichen Geistes entwickelt, ist das folgende: Ich finde in mir die Idee eines ewigen, unendlichen, allwissenden und allmächtigen Schöpfergottes vor. Kann ich als endliches Wesen die Ursache dieser Idee sein, d.h. sie erzeugt haben? Das muss verneint werden, weil der Bedeutungsgehalt meiner Idee Gottes so groß ist, dass er nicht von mir in meiner endlichen Realität (Seinsmacht) hervorgebracht worden, sondern nur Wirkung einer Ursache außer mir sein kann, die eine diesem Bedeutungsgehalt äquivalente Realität (Seinsmacht) besitzt. Nur Gott selbst kann also das Auftreten der Idee von ihm in mir bewirkt haben. Die Meditation über die Idee Gottes führt mich zur Einsicht, dass Gott kein bloßes Phantasma ist, sondern wirklich existiert. Darüber hinaus erkenne ich, dass Gott kein Betrüger sein kann, weil das Bosheit oder Schwäche bezeugte, die nicht mit der Idee Gottes verbindbar sind. Und insofern sich der Schöpfergott als wirklich existierend erwiesen hat, ist er auch Garant dafür, dass meine Ideen von äußeren Objekten Wirkliches repräsentieren: Es würde seine Allmacht schmälern, wenn er zwei Welten geschaffen hätte, die Welt der Ideen im menschlichen Verstand und die Welt der realen Dinge.

Soweit in aller Kürze meine ‚schulphilosophische‘ Lektüre der ersten drei Meditationen Descartes’.

## Eine psychoanalytische Lektüre

9

*Daniel Strassberg*

Immanuel Kants Losung: „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“, also nicht auf das zu bauen, was dir deine Väter beigebracht haben, ist mehr als ein bloßer Aufruf; sie bildet die Grundlage des modernen Subjekts. In einem einzigen Akt der Selbstlegitimation konstituiert *und* befreit sich das Subjekt; es befreit sich *von* den Vätern, *von* überkommenen Normen, *von* überlieferten Wahrheiten und wird mündig, indem es sich selbst das Recht gibt, in eigenem Namen zu denken und zu handeln.

René Descartes hatte den Anfang gemacht. Seine *Meditationen* beginnen mit einem Rundumschlag gegen alles Überlieferte: „Schon vor einer Reihe von Jahren habe ich bemerkt, wie viel Falsches ich in meiner Jugend habe gelten lassen und wie zweifelhaft alles ist, was ich hernach darauf aufgebaut, dass ich daher einmal im Leben alles von Grund aus umstoßen und von den ersten Grundlagen an neu beginnen müsse, wenn ich jemals für etwas Unerschütterliches und Bleibendes in den Wissenschaften festen Halt schaffen wollte. [...] So habe ich denn heute zur rechten Zeit meine Gedanken aller Sorgen entledigt, mir ungestörte Muße in einsamer Zurückgezogenheit verschafft und werde endlich ernsthaft und unbeschwert zu diesem allgemeinen Umsturz meiner Meinungen schreiten.“<sup>2</sup> Welch kriegerisch-revolutionäre Rhetorik! Schritt für Schritt zieht Descartes alles bisherige Wissen in Zweifel, unbesehen aller bisher geltenden Autoritäten. Was bleibt übrig, wenn alle Gewissheit zerstört ist? Man weiß es: das „denkend bin ich“. Schlechterdings nicht bezweifeln kann ich, dass *ich* zweifle, wenn ich zweifle. „Und so komme ich, nachdem ich nun alles mehr als genug hin und her erwogen habe, schließlich zu der Feststellung, dass dieser Satz. ‚Ich bin, ich existiere‘ sooft ich ihn ausspreche oder in Gedanken fasse, notwendig wahr ist.“ (II:3) Was nicht in Zweifel gezogen werden kann, ist die Existenz des eigenen Ichs, das denkt, zweifelt, fühlt, wahrnimmt.

10        Descartes hat im Durchgang durch den systematischen Zweifel die Gewissheit der eigenen Existenz gewonnen. Dieser Gewissheit kommt nicht nur eine epistemologische, sondern auch eine legitimatorische Funktion zu: Die Gewissheit der Existenz meines Ichs erlaubt mir, in eigenem Namen zu sprechen und zu handeln. Die Mündigkeit des Subjekts gründet in seinem Selbstbewusstsein.

Doch der Preis, den das moderne Subjekt für seine Mündigkeit bezahlt, ist hoch: Es hat sich zwar das Recht erworben, in eigenem Namen zu sprechen, hat dabei aber die Wirklichkeit verloren. Alles, was ich jenseits meiner bloßen Existenz von der Welt zu wissen glaubte, könnte Täuschung sein. Die reine Gewissheit ist um den Preis einer vollkommenen Entleerung der Welt gewonnen: Ich bin mir meiner gewiss, sonst weiß ich nichts. Ein mündiges Subjekt ist entstanden, das den Kontakt zur Wirklichkeit verloren hat: „Ich bin gewiss, dass ich ein denkendes Wesen bin – weiß ich etwa schon, was dazu erforderlich ist, irgendeiner Sache gewiss zu sein?“ (III:2) Wohl nicht! Nichts gibt mir die Gewissheit, dass Dinge außer mir existieren.

Es dämmert Descartes, dass er ein psychotisches, in sich selbst eingeschlossenes Subjekt erschaffen hat, das sich als vollkommener, sich selbst erzeugender Gott wähnt, von dem sich die Welt vollständig zurückgezogen hat: „Hätte ich nun aber mein Dasein von mir, so würde ich nicht zweifeln, keine Wünsche haben, es würde mir überhaupt nichts mangeln; denn ich hätte mir alle Vollkommenheiten gegeben, von denen eine Vorstellung in mir vorhanden ist, und so wäre ich selbst Gott.“ (III:30).

Hätte ich mein Dasein nur von mir selbst, bliebe ich ein Wahnsinniger, der sich für Gott hält. Der Zweifel hat mir zwar meine autonome Existenz gesichert, mir aber zugleich die Wirklichkeit genommen. Um zur Wirklichkeit zurückzukommen, bedarf es einer zusätzlichen Instanz, die den Weg zurück zur Welt ebnet. Descartes kann das Problem der äußeren Wirklichkeit ohne Rückgriff auf Gott nicht lösen. Sein Argument: Für die Idee der Vollkommenheit Gottes kann ich als unvollkommenes Wesen nicht die Ursache sein, und die Vorstellung, dass dieser Gott täuscht, ist mit der Idee seiner Vollkommenheit nicht vereinbar. Deshalb

beweist mir diese Idee die Existenz von etwas, das mich übersteigt, und darauf aufbauend die Existenz einer Welt außer mir.

11

Um nicht dem Wahnsinn zu verfallen, muss es also eine Instanz geben, die mich übersteigt und an die ich die Existenz der Welt binden kann, doch es kommt nicht in Frage, sich auf die nächstliegende, auf die eigenen Eltern zu berufen: „Was schließlich die Eltern angeht, so mag immerhin alles wahr sein, was ich jemals von ihnen geglaubt habe, dennoch: im Dasein erhalten sie mich wahrhaftig nicht, noch haben sie mich, soweit ich ein denkendes Wesen bin, irgendwie erzeugt, sondern sie haben nur gewisse Anlagen in diejenige Materie gepflanzt, der, wie ich überzeugt war, mein Ich, d. h. mein Geist – denn diesen allein nehme ich jetzt für mich selbst – innewohnt.“ (III:36)

Der Vater bleibt zwar der biologische Erzeuger, für die Subjektivität spielt er aber keine Rolle. Dem Vater kann man *glauben*, aber *Wissen* kann man nur von Gott haben. Bezöge sich das Subjekt auf den Vater, würde seine Existenz von einer kontingenten Gestalt abhängen. Ersetzt aber Gott, die Natur oder die Vernunft den Vater, wird die Instanz, welche den Zugang zur Wirklichkeit garantiert, der Kontingenz der Geschichte entzogen. Das Subjekt kann nur das *uner-schütterliche Fundament (fundamentum inconcussum)* aller Erkenntnis sein, wenn es sich auf eine nicht-kontingente Instanz bezieht. Allerdings wird die absolute Unterwerfung durch eine geheime Allmacht des Subjekts konterkariert: Wer wollte leugnen, dass die abstrakten Größen Gott, Natur, Vernunft letztlich dem Geist des Menschen entspringen? Der Mensch unterwirft sich, nachdem er sich des Vaters entledigt hat, nur noch einer Instanz, die er selbst entworfen hat.

Die amerikanische Unabhängigkeitserklärung zeigt nach Derrida exemplarisch, wie man sich, um sich der Macht der Alten zu entledigen und die Freiheit in die eigenen Hände zu nehmen, auf eine höhere, ungeschichtliche Macht berufen muss, um die Gewalt des Vatermordes, wenn nicht zu verschleiern, so doch mindestens zu rechtfertigen: „When in the course of human events it becomes necessary for one people to dissolve the political bands which have connected them with another, and to assume among the powers of the earth the separate

- 12 and equal Station to which the laws of Nature and of nature's God entitle them, a decent respect to the opinions of mankind requires that they should declare the causes which compel them to the Separation. We hold these truths to be self-evident: that all men are created equal; that they are endowed by their creator with certain inalienable rights."<sup>3</sup> Wer das Band mit den Vätern zerreit, muss sich, um selbst Vater zu werden – nicht zufällig hießen die Erstunterzeichner der Unabhängigkeitserklärung *Fathers of the Constitution* – auf die Gesetze der Natur oder auf Gott berufen – am besten gleich auf beide.

Das mündige, sich selbst legitimierende Subjekt der Moderne ist also – ebenso wie der moderne Staat – mittels eines paranoiden Mechanismus entstanden: Das Subjekt verleugnet seine Herkunft von den Eltern und generiert das Phantasma der Selbsterschaffung. An der Stelle des getöteten Vaters erscheint eine Instanz, die mächtiger als der tote Vater ist, deren Stimme es sich vollkommen unterwerfen muss: die Stimme Gottes, die Stimme der Vernunft, die Stimme der Natur.

\*\*\*

Am Ursprung der Moderne steht der Vatermord. Descartes hatte ihn angezettelt, als er all das, was ihm die Väter und Lehrer überliefert hatten, mit einem Federstrich für nichtig erklärte.<sup>4</sup>

Freud erzählt in seiner 1913 erschienenen Arbeit *Totem und Tabu* den Ursprungsmythos der menschlichen Subjektivität: Die Brüder der Urhorde erschlugen den Urvater, weil dieser allen Besitz und alle Frauen für sich beansprucht hatte. Doch weil sie ihn auch geliebt hatten, wurden sie von Schuldgefühlen heimgesucht und verzichteten fortan freiwillig auf die Frauen des Vaters und erhoben ihn zu einem Gott, dem sie in jährlichen Totemfeiern huldigten, indem sie ihn als Totemtier auferstehen ließen. So stehen am Anfang jeder Gesellschaft das Inzestverbot und die Vergöttlichung des Vaters. „Der Tote wurde nun stärker, als der Lebende war; all dies, wie wir es noch heute an Menschenschicksalen

sehen. Was er früher durch seine Existenz verhindert hatte, das verboten sie sich jetzt selbst in der psychischen Situation des uns aus der Psychoanalyse so wohl bekannten ‚nachträglichen Gehorsams‘“<sup>5</sup>.

Die französische Revolution vollendet Descartes' Werk am 21. Januar 1793 mit der Enthauptung König Ludwigs XVI. Mit dem König wird auch sein Stellvertreter, der *pater familias*, guillotiniert und an deren Stelle tritt die Brüdergemeinschaft, die *fraternité*. Doch der nachträgliche Gehorsam ließ nicht lange auf sich warten. Die Brüdergemeinschaft setzte an die Stelle des toten Vaters die abstrakten Konstrukte ‚Natur‘, ‚Vernunft‘ oder ‚Gott‘.

Natürlich kannte schon die Vormoderne Gott als letzte Instanz von Wirklichkeit und Gesetz, doch sein Verhältnis zu den Vätern war ein völlig anderes als in der Moderne: Die Väter repräsentierten die Wahrheit Gottes. Die ewige, göttliche Wahrheit entfaltete sich in der Geschichte in der Form der Tradition, vermittelt durch die Väter. Der Umschwung der Moderne bestand darin, die Legitimation des Subjekts zu enthistorisieren und sie, ohne Umweg über den Vater, direkt auf eine ewige Instanz zurückzuführen. Ein merkwürdiger Zirkel ist dadurch entstanden: Das Subjekt gründet in einer Instanz, die ihrerseits im Subjekt verankert ist, die es selbst entworfen hat. Niemand hat diese Hybris der Unterwerfung klarer erkannt als ihr vehementester Vertreter, Immanuel Kant. Er handelt die „Ideen“ oder Vernunftbegriffe in der *Kritik der reinen Vernunft* unter dem Titel *transzendentaler Schein* ab. Die Vernunftbegriffe *Gott*, *Freiheit* und *Unsterblichkeit*, die notwendig sind, um die empirischen Erkenntnisse des Verstandes zu ordnen, haben keine Verankerung in der Erfahrung, sie sind bloß subjektive Erdichtungen. Dennoch erwecken sie den Schein von Objektivität, denn ohne den Ideen regulatorische Objektivität zu unterstellen, wäre es unmöglich, Erfahrungen zu verarbeiten. Die Vernunftideen sind also notwendige, vom Menschen geschaffene Illusionen, um sich in der Welt zurecht zu finden; sie haben gesetzgebende Kraft, mit der sie unseren Verstand leiten. Unserem Welt- und Wirklichkeitsbezug liegen also Illusionen mit Gesetzeskraft zugrunde. „Eine Illusion, die gar nicht zu vermeiden ist, so wenig als wir es vermeiden können,

- 14 dass uns das Meer in der Mitte nicht höher schein, wie an den Ufern [...] Denn wir haben es mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illusion zu tun, die selbst auf subjektiven Grundsätzen beruht, und sie als objektive unterschiebt.“<sup>6</sup> Ohne sich auf Begriffe wie Gott, Freiheit oder Unsterblichkeit zu beziehen, die wir selbst geschaffen haben, denen wir uns aber gleichwohl bedingungslos unterwerfen, ist es unmöglich, die Welt als Totalität zu begreifen – und die Wirklichkeit würde uns entgleiten.

Damit vollkommene Selbstlegitimation also nicht in einen psychotischen Solipsismus mündet, ist sie auf einen illusionären – mithin wahnsinnigen – Bezug auf etwas angewiesen, das zwar vom Subjekt geschaffen ist, es aber gleichwohl übersteigt. An den leeren Platz des ermordeten Vater sind jene selbstgeschaffenen Stellvertreter getreten, denen sich das Subjekt unterwerfen kann – die Stimme der Vernunft, die Stimme der Natur, die Stimme Gottes.

1 *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Werke, Band 20, Frankfurt/M. 1971, S. 120.

2 René Descartes, *Meditationes de prima philosophia – Meditationen über die Erste Philosophie*, Hamburg 1992, I. Meditation, 1. Abschnitt (I :1; so im Folgenden belegt).

3 Jacques Derrida, *Unabhängigkeitserklärungen*, in: J.Derrida/F.Kittler, *Nietzsche – Politik des Eigennamens*. Berlin 2000, S. 9ff.

4 Vgl. René Descartes, *Discours de la méthode*, Hamburg 1990, I:6.

5 Sigmund Freud, *Totem und Tabu*, GW IX [1912/1913], S. 173.

6 Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2. Aufl. 1787, S. 353f.

## Thomas Hobbes: Leviathan, 13. Kap.

### Gleichheit und Furcht oder Die Zumutung des Nicht-Anderen

Peter Schneider

15

Es fällt mir schwer, den Unterschied zwischen einer psychoanalytischen und einer philosophischen Lektüre eines Textes anzugeben. Man könnte sich vermutlich leicht auf die sehr allgemeine Formel einigen, dass einen Text psychoanalytisch zu lesen, bedeutet, ihn um etwas anzureichern, das er – aus Bedingungen, die der Möglichkeit seiner Entstehung inhärent sind – aus sich ausschließen musste. Man könnte diese Formel noch etwas weiter spezifizieren, indem man die Annahme hinzufügt, dass ein solcher für den Text konstitutiver Ausschluss – um nicht sogleich allzu einengend von „Verdrängung“ zu sprechen – seine Spuren im Text hinterlassen hat, die es aufzuspüren und zu entziffern gilt. Samuel Weber hat auf diese Weise z.B. eine psychoanalytische Lektüre Freuds vorgeführt. Eine „Lektüre, die selbstverständlich ist, wird leicht zu einer Lektüre von Selbstverständlichkeiten“, schreibt Weber: „Was sich dabei von selbst zu verstehen scheint, ist, daß die Freudschen Texte einen Sinn haben, der sich von seiner textuellen Artikulation ablösen läßt, nachdem man dieses Sinnes habhaft geworden ist. Als selbstverständlich würde demnach gelten, daß die Lektüre dazu dient, einen Sinn zu erfassen, worüber dann verfügt werden kann: einen Sinn also, der – um ein Wort Walter Benjamins zu variieren – wie Schlacke vom Gelesenen abfiele.“ Diese das Selbstverständliche unterlaufende Lesart ist mit der verwandt, die Louis Althusser und Etienne Balibar eine „symptomatische“ nennen: Anfang der siebziger Jahre haben Althusser und Balibar versucht, „auch auf das Werk von Marx selbst jene ‚symptomatische‘ Lektüre anzuwenden, die es Marx ermöglichte, das Unlesbare bei Smith zu lesen, indem er die ihm anfangs sichtbare Problematik an der unsichtbaren Problematik maß, welche in dem Paradox einer Antwort ohne entsprechende Frage enthalten ist.“<sup>2</sup> *Symptomatisch* kann diese Lesart insofern heißen, als sie psychoanalytisch das (sichtbare) Symptom als Lösung eines (unsichtbar gewordenen) Problems, eines Konflikts, zu entziffern beansprucht. Das ist unzweifelhaft psychoanalytisch gedacht; aber nicht ebenso philosophisch?

16 Ich lasse diese Frage beiseite und schlage eine weitere Variante psychoanalytischen Lesens vor, die in einer Umkehrung der Blickrichtung besteht. Dabei geht es nicht darum, den Text um sein von ihm selbst ausgeschlossenes Unbewusstes zu erweitern, sondern darum, die Blickrichtung umzukehren und zu fragen: Was sieht der Text, was sehen wir mithilfe des Texts, wenn wir nicht die Psychoanalyse auf den Text, sondern den Text auf die Psychoanalyse „anwenden“?

In seinem vor allem gegen Robert Boyles experimentellen Nachweis des Vakuums<sup>3</sup> gerichteten *Dialogus physicus sive de natura aeris (Physikalischer Dialog über die Natur der Luft)* von 1661 schreibt Hobbes in einer Vorbemerkung „To the Reader“:

„In physic books, many things present themselves which cannot be grasped, such as those things said of rarefaction and condensation, of immaterial substances, of essences and many other things: which if you try to explain in their words, it is useless, and if with your own, you will say nothing.“<sup>4</sup> Zu Deutsch: „In physikalischen Lehrbüchern gibt es viele Dinge, die nicht erfaßt werden können, zum Beispiel das, was über Verdünnung und Verdichtung gesagt wird, über immaterielle Substanzen, über Essenzen und viele andere Dinge: Wenn man versucht, sie in deren Worten zu erklären, so ist dies nutzlos, und wenn man es mit eigenen Worten versucht, so sagt man nichts.“ Das heißt: Über unsichtbare physikalische Dinge zu sprechen, funktioniert nur innerhalb des Sprachspiels einer obskuren Physik, welche die Existenz dieser Dinge behauptet. Man kann deren Sprache nachplappern, aber nichts damit erklären; versucht man die Übersetzung in ein anderes Sprachspiel, so verlieren diese Worte ihre Bedeutung. Aus der Vakuum-Debatte ging Hobbes bekanntlich als Verlierer hervor; er hatte sich in der Übersetzungsfrage geirrt. Mit Boyle begann sich das Experiment als Medium der Übersetzung von unsichtbaren Dingen in „matter of facts“ durchzusetzen. Was aber geschieht, wenn wir Hobbes' Anthropologie experimentell ins psychoanalytische Sprachspiel einbringen bzw. die Psychoanalyse der Hobbesschen Argumentation aussetzen?

Die Andersheit des Anderen ist ein zentrales theoretisches Versatzstück der Psychoanalyse; sie erklärt uns Liebe und Hass, sie ist – man denke an

Fritz Morgenthalers Zauberwort „Look, I am a foreigner“ – der Schlüssel, der uns den Zugang zum Anderen erst eröffnet. Aber nicht nur der Andere ist ein Anderer, auch das Ich ist bekanntlich ein Anderer (Rimbaud/Lacan) und somit nicht „Herr im eigenen Haus“ (Freud); mit anderen Worten: „Fremde sind wir uns selbst“ (Kristeva). Am Nebenmenschen, der im Versuch, ihn zu verstehen, in ein inkommensurables Ding und ein Wesen, das uns gleich ist, verwandelt wird, lernen wir erkennen (Freud). Vom Objekt klein a (Lacan) übers „innere Ausland“ (Freud) bis zum Grossen Anderen (Lacan): Die Psychoanalyse ist – ethnotheologisch gesprochen – ein Alteritätskult, ein Kult der Differenz.

17

Hobbes' politische Anthropologie hingegen handelt von der naturwüchsigen Gleichheit und ihren Folgen: „Die Natur hat die Menschen sowohl hinsichtlich der Körperkräfte wie der Geistesfähigkeiten untereinander gleichmäßig begabt; und wengleich einige mehr Kraft oder Verstand als andere besitzen, so ist der hieraus entstehende Unterschied im ganzen betrachtet, dennoch nicht so groß, daß der eine sich diesen oder jenen Vorteil versprechen könnte, welchen der andere nicht auch zu erhoffen berechtigt ist.“ (S. 112f.)<sup>5</sup>

Hobbes' Problem ist es also nicht, wie die bürgerlichen Subjekte mit der sie strukturierenden Alterität umzugehen hätten, sondern, wie man die fatale Tatsache der menschlichen Gleichheit politisch bewältigen soll.<sup>6</sup> Die Gleichheit, die in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte als ein noch uneingelöstes Versprechen eingefordert wird, das der faktischen Unmenschlichkeit des Verkehrs der Menschen untereinander ein Ende setzen soll, erscheint bei Hobbes als die zentrale Bedingung dieser allzumenschlichen Unmenschlichkeit. Die Lösung, welche den Kriegen ein Ende setzen soll, ist bei Hobbes das zu lösende Problem, das den Krieg aller gegen alle hervorbringt. Der Naturzustand der Gleichheit soll nicht in der Geschichte asymptotisch wiederhergestellt, sondern dessen verhängnisvolle Konsequenzen durch die Einsetzung eines „Leviathan“ entschärft werden. Das Frontispiz zeigt den „Leviathan“ als eine aus Einzelnen zusammengesetzte Figur: Seine Alterität ist eine quantitative, keine qualitative.

- 18 (Hobbes' politische Anthropologie – dies nur als kurzes Aperçu – scheint in den letzten Jahrzehnten als biologische Anthropologie wiedergekehrt zu sein. Die heute gängige, unter der Vorherrschaft der Neurowissenschaft und einer generalisierten Evolutionstheorie stehende Anthropologie befindet sich in ihrer naturalistischen und naturalisierenden Tendenz in scharfem Gegensatz zur differenz-verliebten Kulturtheorie traditionellen Zuschnitts. Wenn politisch vom drohenden „clash“ der Kulturen gesprochen wird, so könnte man dieser Interpretation des Kulturverhältnisses einen kompensatorischen Charakter zusprechen – kompensatorisch in Bezug auf die Unifizierung, die das Denkmuster der Neuro-Ökonomie, Neuro-Theologie, Neuro-Ästhetik, Sozio-Biologie, Evolutions-Psychologie etc. prägt.)

Hobbes ist – wenn man ihn auf Freud bezieht – näher an dessen *Massenpsychologie* als an *Totem und Tabu* oder dem *Mann Moses*. Aus der Ferne der Mitte des 17. Jahrhunderts schlägt Hobbes die Restituierung der Urhorde als Lösung des Problems vor, dass alle Menschen mit gleichem Begehren ausgestattet werden und daher zu wechselseitiger mörderischer Feindschaft bestimmt sind: Urvater-Souverän statt Über-Ich. Die Urhorde muss nicht zwingend Brüderhorde werden. Freiheit kann es nicht nur als Herrschaftsverinnerlichung geben, auch die die Gewalt monopolisierende Veräußerlichung der Herrschaft ist eine Denkmöglichkeit.

„Aber möchte jemand sagen, es hat niemals einen Krieg aller gegen alle gegeben!“ wendet Hobbes gegen sich selber ein, und entkräftet diesen Einwand sogleich durch ein verblüffendes Beispiel: „Wie, hat nicht Kain seinen Bruder aus Neid ermordet? Würde er das wohl gewagt haben, wenn schon damals eine allgemein anerkannte Macht, die eine solche Greuelthat hätte rächen können, dagewesen wäre?“ (S.116) Nichts wäre naheliegender, als Gott als solchen Rächer zu betrachten. Für Hobbes scheint dieser Gedanke völlig fernzuliegen; die Verschiebungs- und Ergänzungsreihe *erschlagener Vater – Gott – verinnerlichtes Gesetz* ist in Hobbesscher Perspektive historisch offenbar alles andere als zwingend.

„Die Leidenschaften der Menschen sind ebensowenig wie die daraus entstehenden Handlungen Sünde, solange keine Macht da ist, welche sie hindert; solange ein Gesetz noch nicht gegeben ward, ist es auch nicht vorhanden, und solange der Gesetzgeber nicht einmütig ernannt wurde, kann auch kein Gesetz gegeben werden.“ (S. 116) Hinsichtlich der Genealogie „des“ Gesetzes – der Institution des Tötungs- und Inzesttabus – ist Freud der naturalistisch argumentierende Autor: Der Urvater zeichnet sich durch narzißtische Rücksichtslosigkeit aus. Seiner Gewalt sind die Brüder unterworfen. Wer außer ihm Anspruch auf die Hordenweibchen erhebt, wird erschlagen. Eines Tages aber tun sich die Brüder zusammen, werden als Verbündete stärker als der Vater und erschlagen ihn. An der Leiche des gefürchteten Vaters aber merken sie, dass sie den Vater auch geliebt und bewundert haben. Sie verfallen in „nachträglichen Gehorsam“. Was zuvor angesichts der väterlichen Gewalt gebotene Klugheit war – dem Alten nicht nachzustellen und die Finger von den Weibchen zu lassen – wird nun auf wundersam naturwüchsige Weise Gesetz. Das äußere Gewaltverhältnis wird verinnerlicht, ohne dass die Brüder mehr dazu hätten tun müssen, als den Vater zu töten. Gewalt wird Gesetz, Herrschaft wird Über-Ich.<sup>7</sup>

19

In der Freudschen Urhorden-Mythologie beginnt Geschichte dadurch, dass sich das Begehren über die Angst hinwegsetzt – mit der Folge, dass es von nun an auf ewig mit der Triebangst amalgamiert sein wird. Bei Hobbes hingegen siegt die Angst (man könnte auch sagen: Vernunft) über das Begehren, und die daraus resultierende Unterwerfung unter den Souverän ermöglicht es dem Subjekt, seine frei flottierende Angst vor dem Begehren der Anderen abzulegen und seinem eigenen Begehren soweit nachzugeben, wie es die Realangst vor der Macht des Souveräns gestattet.

Hobbes' politische Anthropologie läuft gleichsam auf den Vorschlag hinaus, Geschichte nicht als Verinnerlichungsprozess zu verstehen und statt den Urvater zu ermorden und seine Gewalttätigkeit in nachträglichem Gehorsam zu verinnerlichen, ihn oder einen anderen, am besten den König, den man schon hat, zum absoluten Souverän mit dem Monopol auf Gewalt zu bestimmen und sich, um

20 des lieben Friedens willen, dessen Gesetzen zu unterwerfen. Was Hobbes der Psychoanalyse (hin)zufügt, ist somit der Gedanke einer der Geschichte (im Sinne einer mit der Menschwerdung zwangsläufig einhergehenden Verdrängung und Verinnerlichung) innewohnenden Alterität von Geschichtslosigkeit: der Gedanke einer Kontingenz, eines Moments der Freiheit der Entscheidung, deren Verdrängung zugleich konstitutiv für jede Geschichtsschreibung ist.

- 1 *Freud-Legende*, Wien 1989, S. XI.
- 2 *Das Kapital lesen I*, Reinbek bei Hamburg 1972, S. 32f.
- 3 Zur Boyle-Hobbes-Debatte vgl. Steven Shapin and Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton 1985 und Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a.M., Kap. 3-5.
- 4 Thomas Hobbes, *Dialogus physicus*. Translated by Simon Schaffer. In: Steven Shapin and Simon Schaffer, a.a.O., S. 349.
- 5 Vgl. Wolfgang Pohrt, *Zeitgeist, Geisterzeit. Kommentare und Essays*, Berlin 1986, S. 49: „Zum Ärger werden sie [die Ausländer] ... nicht durch die Fremdheit ihrer besonderen Kultur, sondern dadurch, daß sie wie die Einheimischen Arbeitsplätze und Wohnungen brauchen, daß sie sich einen Mercedes kaufen, in die Disco gehen und die Kaufhäuser bevölkern. Gehaßt an den Ausländern wird nicht ihre Andersartigkeit, sondern ihre Ähnlichkeit mit den Einheimischen ...“
- 6 Ein Problem, das sich auch den Schweizer Bundesbahnen angesichts des „Klassenkampfes“ in den Pendlerzügen zu Stosszeiten stellt.
- 7 Zur Kritik dieses Konzepts und zur Vorgängigkeit der Interpretation vor dem Gesetz vgl. Peter Schneider: „Gesetz, Deutung, Übertragung und Institution“, in: *Psyche* 53. Jg., 1999, S. 52-65. „Das Gesetz füllt eine Leerstelle – nachträglich. Wo vorher nichts war, da ist nachträglich aus dem Nichts etwas geworden. Doch so, wie der Ur-Mord dem Ur-Vater zunächst nichts als jene Gewalt antut, die die Brüder zuvor zu erleiden hatten, wenn sie es wagten, gegen die Ansprüche des Vaters zu handeln, so muß erst eine Deutung den nackten Tatsachen der nunmehr vaterlosen Urhorde Gewalt antun, damit aus diesen ‚brutalen‘ Fakten so etwas wie ein Gesetz entstehen kann. Denn es folgt keineswegs *naturwüchsig* aus dem Urmord die Formulierung eines Gesetzes. Es gibt kein vorgängiges Gesetz, auf das in nachträglichem Gehorsam zurückzukommen wäre. Dieses Gesetz muß erst neu erschaffen werden – denn vorher galt nichts als Macht und Gewalt. In einem Taschenspielertrick muß also so getan werden, als sei das neue Gesetz bereits das Gesetz des Vaters (und die vom Vater ausgeübte Gewalt Ausdruck eines Verbots) gewesen, das in der Übertretung ein für allemal bekräftigt werde. Die Deutung geht also (wie in der Bibel Gottes Kommentar des Gesetzes) dem Gesetz voraus oder, genauer: schafft es zuallererst.“



Titelbild der Erstauflage von Thomas Hobbes' *Leviathan*, London 1651

## Brief an Peter Schneider

22

Dezember 2009

Sehr geehrter Herr Schneider

Ihr Beitrag im Rahmen des letzten GAD-Forums hat mich sehr angesprochen und ich fand es schade, dass sich die anschliessende Diskussion dann auf Nebenschauplätzen verhakt hat. Das war – vorausgesetzt, dass ich Sie richtig verstanden habe – ein erhellender Abend für mich.

Gefallen hat mir besonders, wie Sie durch die Gegenüberstellung von zwei Ursprungsmythen den blinden Fleck des Freudschen sichtbar gemacht und so dessen innere Begrenztheit aufgezeigt haben. Da klang fast schon etwas wie eine Kritik der psychoanalytischen Vernunft an – und die scheint mir in der Tat notzutun, nachdem sich der „Kult der Alterität“ im Bestehenden einigermaßen gemütlich eingerichtet hat.

Vielleicht hat die moderne Kritik an der Vernunft und dem selbstbestimmten Subjekt ja wirklich übers Ziel hinausgeschossen: Ein Subjekt, das a priori ein Anderes – und damit ein Getriebenes – ist, sieht sich jedenfalls kaum noch zu planvollem Handeln imstande und verliert damit auch den politischen Gestaltungsspielraum. Die Verflüssigung aller Positionen, die in den postmodernen Diskursen so etwas wie den kategorischen Imperativ darstellt, wirft alle aufs Glatteis.

Es ist deprimierend anzusehen, wie sich heute der Jargon der Flexibilität mit Freiheitsversprechen schmückt, die aus den Nähkästchen der modernen Subjektkritik stammen. Und die potentiell kritische Intelligenz ist unfähig, sich deutlich von solchem Missbrauch zu distanzieren, weil sie selbst auf die Verlockungen einer unbegrenzten Andersheit fixiert ist und immer noch in der Verfestigung das Böse wittert. So laufen zuletzt alle in der neoliberalen Hamstertrommel um die Wette.

In Hobbes' Version vom Eintritt in die Geschichte haben Sie nun jenes begrenzte, willentliche Moment aufgewiesen, das der „therapeutische Diskurs“ aus sich ausgetrieben hat und ohne das Widerstand gegen die Macht noch nicht einmal denkbar ist. Über dieses Vorgehen – die Begrenzung eines Diskurses

quasi von aussen her – liesse sich natürlich diskutieren. Ich selbst würde eher einem hegelianischen Zugang den Vorzug geben und versuchen, den „Kult der Alterität“ seiner versteckten inneren Geschlossenheit zu überführen: der Selbigkeit, die sein verdrängtes Wesen ausmacht.

23

Aber letztlich sind Fragen der Methode nicht so wichtig; entscheidend scheint mir die Suche nach den unsichtbaren Grenzziehungen der gegenwärtig herrschenden Diskurse. Mit Ihrem Vergleich zweier Mythologeme haben Sie in der Tat einen solchen Zaun aufscheinen lassen und damit den Horizont geweitet. Herzlichen Dank.

Franz Derendinger

\* \* \*

Lieber Herr Derendinger

Vielen Dank für Ihren ausführlichen Kommentar zu meinem kleinen Vortrag vom letzten Donnerstag. Ich habe mich darüber gefreut, dass Sie meine Gedanken aufgreifen und weiterspinnen. Mir war es ja gar nicht um die Alternative Hobbes/Freud gegangen, sondern – wie Sie richtig bemerkt und verstanden haben – darum, der Psychoanalyse etwas zurückzuerstatten, was sie offenbar ausschliessen musste, um dann zu sehen, was man mit einer solchen angereicherten Theorie anstellen kann. Dass es ausgerechnet der "Totalitarist" Hobbes ist, welcher dazu den Anstoss geben kann, schien mir eine hübsche Pointe, die man nicht vergeben sollte – auch wenn daraus ja noch lange nicht eine klare "neue" psychoanalytische Anthropologie folgt.

Herzlich grüsst Ihr  
Peter Schneider

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

24

### **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\_halfbheer@bluewin.ch

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

## Daseinsanalytisches Seminar DaS

### Ausbildung, Weiterbildung, Fortbildung in daseinsanalytischer Psychotherapie

Das Daseinsanalytische Seminar versteht sich als Ort der Ausbildung, Weiterbildung und Fortbildung in daseinsanalytischer Psychotherapie. Das DaS erfüllt mit seinem Weiterbildungsangebot die Anforderungen der *Schweizer Charta für Psychotherapie* und die Bedingungen für ein Weiterbildungsprogramm der *Schweizerischen Gesellschaft für Psychiatrie und Psychotherapie*. Die beim DaS absolvierte Weiterbildung ist 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.

25

Die Ausbildungsrichtlinien sowie das Ausbildungscurriculum finden Sie auf unserer homepage [www.daseinsanalyse.ch](http://www.daseinsanalyse.ch).

#### Auskunft über die Aus- und Weiterbildung

Am Donnerstag, 16. September 2010, 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: [alice.holzhey@bluewin.ch](mailto:alice.holzhey@bluewin.ch)

## 26 **Teilnahme an den Veranstaltungen**

Das Angebot an Lehrveranstaltungen richtet sich an Psychologinnen und Psychologen sowie an Ärztinnen und Ärzte, die eine integrale Weiterbildung in daseinsanalytischer Psychotherapie absolvieren wollen. Grundsätzlich kann die Weiterbildung in jedem Semester begonnen werden.

Zur Teilnahme eingeladen sind ebenfalls Hörer und Gäste:

- Ärzte und Psychologen, die einen Teil ihrer Weiterbildung in Psychotherapie am DaS absolvieren wollen;
- daseinsanalytische Psychotherapeuten, welche die Seminare zu ihrer Fortbildung besuchen wollen;
- praktizierende Psychotherapeuten, die im Rahmen ihrer Fortbildung die Daseinsanalyse kennen lernen wollen.

Hörer und Gäste werden um vorhergehende Kontaktaufnahme mit den Dozierenden gebeten.

Kosten: Zusätzlich zu den Kosten für die besuchten Seminare ist eine Semestergebühr von Fr. 120.– zu entrichten. Für Gäste und Hörer, die während des Semesters nur ein Tages-Seminar belegen, beträgt die Gebühr Fr. 60.–

### **Mitgliedschaften des DaS**

Das Daseinsanalytische Seminar ist Mitglied

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

## Programm Sommersemester 2010

### Ort der Veranstaltungen des Daseinsanalytischen Seminars

27

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

Neu: Auf vielseitigen Wunsch werden im kommenden Sommersemester nur noch Tagesseminare durchgeführt. Sie ersetzen die bisherigen fortlaufenden Seminare am Donnerstagabend.

Es finden 4 Tagesseminare in den Monaten April, Mai, Juni und September 2010 statt.

## Tagesseminare

### Das Unheimliche bei Freud und Heidegger

*Dr. phil. Alice Holzhey*

**Samstag**

**17. April 2010**

**9.30 – 17.00 Uhr**

Lektüre:

S. Freud (1919): *Das Unheimliche* (in: Ges. W. 12, S. 227 – 268)

M. Heidegger (1927): „Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins“ (§ 40 von *Sein und Zeit*, besonders S. 188f., und S. 343)

Das Tagesseminar basiert auf der Lektüre der erwähnten Texte von Freud und Heidegger. In einem

28

ersten Schritt wollen wir uns die frappante Differenz in der Auslegung des sprachlichen Ausdruckes „unheimlich“ bei Freud und Heidegger klar machen. Der Vergleich der beiden Auffassungen von Unheimlichkeit führt in einem zweiten Schritt zur Erkenntnis, dass diese auf unterschiedlichen anthropologischen Grundannahmen beruhen. Mit der Klärung der Fragen, was psychoanalytische und existenzial-ontologische Anthropologie trennt und wie sie sich gegenseitig ergänzen, endet das Seminar.

Freuds Text kann elektronisch bei der unten angegebenen Adresse bestellt werden.

Kosten: Fr. 140.–

Anmeldung bis 3. April an: [alice.holzhey@bluewin.ch](mailto:alice.holzhey@bluewin.ch)

**Samstag**  
**29. Mai 2010**  
**9.30 – 17.00 Uhr**

### **Träume deuten**

*Dr. med. Uta Jaenicke und Dr. phil. Daniela Sichel*

Dieses Tagesseminar wendet sich an alle, die am Deuten von Träumen interessiert sind. Es wird Gelegenheit bieten, die daseinsanalytische Traumauslegung kennen zu lernen, zu üben oder auch kritisch zu befragen.

Als Leitfaden wird die hermeneutisch-phänomenologische Methode vorgestellt. Sie basiert auf der Auffassung, dass die einzelnen Traumphänomene

*immer in und aus einem bestimmten grösseren Ganzen ausgelegt werden müssen.*

29

Ein grösserer Zusammenhang findet sich auf verschiedenen Ebenen:

- der Traum als Ganzes
- die Einfälle des Träumers zum Geträumten
- die Betroffenheit von einem „bewegenden“  
Geschehnis am Vortag
- eine aktuelle oder lebensgeschichtliche  
Problematik des Träumers
- die Therapie, Übertragung und Widerstand

Alle diese Ebenen verbindet, dass es darin um die stimmungsmässige Auseinandersetzung des Träumers mit einer bestimmten grundlegenden Thematik geht. Deren „Bedeutsamkeit“ liegt in ihrem Verweis auf die Auseinandersetzung des Träumers mit Bedingungen des eigenen Seins, die er als besonders schwierig erfährt. Das Anliegen dieses Seminars wird es vor allem sein, den „ontologischen Einschluss“ aller oben genannten konkreten Bezüge auszulegen.

Obwohl sich dieses hermeneutische Vorgehen besonders gut an Träumen zeigen lässt, gilt es auch für alle anderen „psychopathologischen“ bzw. typischen Erlebens- und Verhaltensformen des wachen Lebens.

Deshalb sind neben Traumbeispielen auch Vignetten aus der Praxis erwünscht, mit der Bitte, uns diese schon vor dem Seminar zu schicken.

Kosten: Fr. 140.–

Anmeldung bis 15. Mai an: [jaenicke@mail.ch](mailto:jaenicke@mail.ch)

30

**Samstag  
26. Juni 2010  
9.30 – 17.00 Uhr**

**Zur Evaluation von Therapieverläufen auf  
daseinsanalytischer Grundlage**

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

Über mehrere Semester lief ein Seminar, das sich mit dem Konzept und der Ausarbeitung eines Leitfadens zur Evaluation von Therapieverläufen auf daseinsanalytischer Grundlage befasst hat. Ziel war es, dem daseinsanalytischen Therapeuten ein Instrument in die Hand zu geben, um den Verlauf seiner Therapien periodisch überprüfen zu können. Jetzt geht es darum, den vorliegenden Leitfaden selber zu evaluieren. Diese Evaluation hat einen theoretischen und einen praktischen Teil.

Theoretisch: Wir wollen uns klar machen, *was* anhand dieses Leitfadens überprüft wird, *welchen Nutzen* eine solche Überprüfung hat und in welchem Verhältnis sie zur gängigen Vorstellung von ‚wissenschaftlicher Qualitätskontrolle‘ steht.

Praktisch: Wir wollen erste ‚Testläufe‘ durchführen. Es soll an zwei Fallbeispielen geprüft werden, wie praktikabel dieser Leitfaden ist. Ist er für den Therapeuten hilfreich? Wo liegen seine Stärken, wo seine Schwächen?

Kosten: Fr. 140.–

Anmeldung bis 11. Juni an: [d.sichel@bluewin.ch](mailto:d.sichel@bluewin.ch)

## **Gemeinsames Tages-Seminar zusammen mit der Seminarleitung**

**Samstag  
18. September 2010  
9.30 – 16.00 Uhr**

31

- Präsentation von 2 Falldarstellungen durch Kandidaten des DaS.
- Präsentation von Kongress-Beiträgen zur Daseinsanalyse.
- Kandidatensitzung
- Diskussion von Ausbildungs-Fragen und Evaluation der Ausbildung zusammen mit der Seminarleitung (Semesterschlussitzung mit Apéro).

Dieses Tages-Seminar ist gratis. Eingeladen sind alle Kandidaten und die Hörer bisheriger Seminare. Eine Einladung mit genaueren Angaben zum Tagesablauf folgt später.

Anmeldung an: [b\\_halfbeher@bluewin.ch](mailto:b_halfbeher@bluewin.ch)

Zum Lehrangebot des DaS zählen auch die Forumsveranstaltungen der GAD; sie sind ebenfalls in diesem Bulletin angekündigt.

## Hinweis auf die Jahresversammlung des DaS

Am Samstag, den 6. März 2010, findet die ordentliche Jahresversammlung des DaS statt, daran anschliessend die Fortsetzung der Diskussion um die Zukunft des DaS.

- Ort** Zentrum Karl der Grosse,  
Erkerzimmer Kirchgasse 14, 8001 Zürich
- Zeit** 9.30 Uhr  
Die Mitglieder des DaS erhalten dazu eine separate Einladung.

## Hinweise auf Kongresse

Zusammen mit der FMPP veranstaltet die International Federation of Psychotherapie (IFP) vom 17. – 19. Juni 2010 in Luzern ihren 20. Weltkongress zum Thema *Psychotherapy: science and culture*. Interessierte können sich unter der Internetadresse [www.ifp-fmpp2010.com](http://www.ifp-fmpp2010.com) weiter informieren.

Die IFPS, International Federation of psychoanalytic Societies, führt vom 20. – 23. Oktober 2010 in Athen einen Kongress mit dem Titel *The Intrapsychic and the Intersubjective in contemporary Psychoanalysis* durch. Weitere Angaben sind unter [www.psychanalysis-psychotherapy.gr](http://www.psychanalysis-psychotherapy.gr) zu finden.

## Supervision

33

Zur Vereinbarung von Supervisionen stehen zur Verfügung:

Brander Franz, Dr. phil.	Streulistr. 2, 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

## Einige undisziplinierte Gedanken zur Arbeit in der freien Praxis

34 David Bürgi

Neben meiner Tätigkeit in einer Institution, wo ich mich vor allem um schizophrene Menschen therapeutisch kümmere, arbeite ich seit drei Jahren in Delegation mit einem Psychiater zusammen. Es sind neue Erfahrungen, nicht bloss weil es sich um andere „Krankheitsbilder“ handelt, sondern vor allem auch weil der soziale Rahmen nicht vergleichbar ist mit demjenigen von Menschen, die in einem Wohnheim leben. Dass der Psychiater eine Rolle innerhalb des Sozialversicherungswesens einnimmt, dass er Krankschreibung und Ansprüche an Sozialversicherungen mitsteuert, gibt immer wieder Anlass zur Frage, was der Patient eigentlich von einer Therapie will und was meine Rolle sein soll. Huber schreibt von den diffusen Rollenerwartungen an den Psychiater in *Was tut die Psychiatrie*: „Der Ort, der Gegenstand und zum Teil die Art der Behandlung wird weniger bestimmt durch die Störung selber als durch die psychosozialen Folgen.“ Und er fragt: „Wofür sind wir [Psychiater] denn zuständig? Für unsere Kollegen? Für unsere Patientinnen? Für die Versicherungen? Für alle gleichzeitig? Für Entscheidungen, die sonst niemand fällen will? Für verbesserte zeitliche Effizienz anderer Leistungserbringer? Sind wir Dolmetscher, Vermittler, Mediatoren, Berater, Fürsprecher und was befähigt uns zu derart verschiedenartigen Rollen?“<sup>1</sup>

Die Frage, was der Patient von einer Therapie erwartet und wie er darin meine Rolle sieht, drängt sich mir aber auch unabhängig von diesen Momenten immer wieder auf, einerseits weil es oft lange nicht ausgemacht ist, welcher Teil am Leiden „neurotisches Elend“ und welcher „gemeines Unglück“ (Freud) ist, und andererseits weil es immer wieder erneut zu klären ist, ob der Patient versucht, mich zu instrumentalisieren, ob er eine Unterstützung und Begleitung von mir wünscht oder ob ich für die Lösung von inneren Konflikten und von Übertragungsneigungen gesucht und auf basale Weise gebraucht werde. Wenn Freud schreibt, – „Die ausserordentliche Verschiedenheit der in Betracht kommenden psychischen Konstellationen, die Plastizität aller seelischen Vorgänge und der Reichtum an determinierenden Faktoren widersetzen sich einer Mechanisierung

der Technik und gestatten es, dass ein sonst berechtigtes Vorgehen gelegentlich wirkungslos bleibt und ein für gewöhnlich fehlerhaftes einmal zum Ziele führt.“<sup>2</sup> – so ist damit nur ein Aspekt des Fragens und der Verunsicherung getroffen, die mich immer wieder bewegen, denn diese Sätze geben vor, dass es sich um *technische* Probleme handelt, also um Probleme, die innerhalb einer Therapie zu lösen sind. Nicht zufällig spricht Freud an anderer Stelle davon, dass es die erste Aufgabe des Analytikers sei, den Patienten zu erobern, ihn an den Arzt zu attachieren. Damit wird vorausgesetzt, dass das, was der Patient eigentlich sucht, das ist, was ich als Analytiker anbieten kann. Wird damit nicht das Unsichere und Unentschiedene, das die therapeutische Beziehung und Arbeit mitbestimmen, gewaltsam entschieden? Das Buch *Charakteranalyse* von W. Reich ist ein eindrückliches Dokument für diese Art von Gewalttätigkeit.<sup>3</sup> Dass sich die in diesem Buch dargestellte Charakteranalyse um den Widerstand herum organisiert, ist nur konsequent, entspricht den inexpliziten Prämissen: Hier *weiss* der Therapeut, was das Gemeinsame und was das Ziel ist. Dabei ist es aber ja oft gerade nicht ausgemacht, ob die Patienten eine *Therapie* suchen und wollen.

35

Die Unsicherheit, das Fragen, das aber mich immer wieder umtreibt, ist nicht selten auf einer der Technik vorgelagerten Ebene angesiedelt, auf einer Ebene, die allererst eine therapeutische Arbeit ermöglicht. Es soll in diesem Text um irritierende Erfahrungen gehen, die ich nicht einordnen kann, die aber zu Fragen Anlass geben, die grundsätzlich die Voraussetzungen einer therapeutischen Arbeit problematisieren. Es sind Erfahrungen, von denen ich zuweilen nicht einmal recht weiss, in welchem Rahmen sie sich angemessen verstehen und beantworten lassen. Fünf Erfahrungen habe ich herausgegriffen. Als undiszipliniert bezeichne ich die Gedanken insofern, als sie sich bewusst, manchmal auch in polemischen Sinne, ausserhalb oder vor dem disziplinierenden Denken einer selbstbewussten Psychotherapie ansiedeln.

Vorweg dünkt es mich wichtig, gewisse äusserliche Faktoren zu beschreiben, die meine Erfahrung mitbestimmen. Ich arbeite in Frauenfeld, einer Kleinstadt

36 von ca. 25'000 Einwohnern. Mehr als drei Viertel der Patienten werden über die Hausärzte an den Psychiater weitergewiesen. In den drei Jahren habe ich etwa 60 Patienten kennen gelernt, gut die Hälfte sucht Hilfe wegen einer akut sich zuspitzenden Situation – am Arbeitsplatz (8), in Beziehungen (12), wegen psychopathologischen Symptomen (12) oder einer somatischen Erkrankung (3). Im Rahmen einer psychiatrischen Grundversorgung kamen 12 Patienten zu mir – 3 schizophrene Patienten und 9 im Zusammenhang einer IV, 5 Patienten kamen nach einem Klinikaufenthalt, 4 wurden von Angehörigen geschickt und nur 3 Patienten kamen von Anfang an mit einem mehr oder weniger klaren persönlichen Anliegen und benannten eine persönliche Problematik, an der sie etwas ändern wollten. Also nur jeder zwanzigste brachte das von Anfang an mit, was wir Therapeuten als unsere eigentliche Arbeit ansehen, schliesslich denken wir doch, dass wir nicht dazu da sind, soziale Probleme zu lösen, sondern verstehen uns auf die Beziehungsfähigkeit, auf das Selbstverhältnis, auf die innere Entwicklung o.ä.

In einer ganz groben psychopathologischen Einteilung würde ich rund die Hälfte der Fälle den Persönlichkeitsstörungen zurechnen, 25 den neurotischen Störungen, bei 4 Patienten stehen traumatische Ereignisse im Erwachsenenalter im Hintergrund, bei 4 war eine psychotische Erkrankung Grund der Behandlungsbedürftigkeit. Rund die Hälfte der Patienten wurde auch mit Psychopharmaka behandelt.

In der Regel sehe ich die Patienten ein Mal pro Woche oder alle 14 Tage. Mit etwa einem Fünftel vereinbare ich seltener als vierzehntäglich eine Sitzung. Auch wenn ich natürlich spekulieren muss, wie lange die aktuellen Therapien dauern, so denke ich doch, dass ungefähr die Verhältnisse stimmen dürften, wenn ich behaupte: bei einem Drittel dauert die therapeutische Arbeit höchstens ein halbes Jahr, ein Drittel bleibt ungefähr ein Jahr in Therapie, ein weiteres Drittel kommt länger als zwei Jahre zu mir. Dies macht deutlich, dass ich keine Analysen mache.

Wenn Freuds These zutrifft, „Der Wegfall der Regulierung, die doch durch die Bezahlung an den Arzt gegeben ist, macht sich sehr peinlich fühlbar; das ganze

Verhältnis rückt aus der realen Welt heraus; ein gutes Motiv, die Beendigung der Kur anzustreben, wird dem Patienten entzogen.“<sup>4</sup> dann sind alle Therapien, die ich mache und die von der Krankenkasse finanziert werden, aus der realen Welt herausgerückt. Diese Form der Finanzierung hat auch damit zu tun, dass vermutlich nur ein Drittel meiner Patienten für die Kosten einer Therapie selber aufkommen könnten, bei einem Drittel wäre es wohl nur mit sehr grossen Einschränkungen im Lebensalltag möglich, die Therapie selber zu finanzieren, und beim letzten Drittel wäre es illusorisch, dass der Patient sich die Therapie leisten könnte. Dass ich während dieser drei Jahre nur 5 Selbstanmelder hatte, lässt zumindest an der positiven Einschätzung der Kassenfinanzierung, wie wir sie etwa bei Cremerius oder Thomä finden,<sup>5</sup> zweifeln.

37

Damit ist kurz der äussere Rahmen umrissen, der meine Erfahrungen ermöglicht und begrenzt. Ich vermute, dass es so oder ähnlich in mancher Praxis aussieht.

1. Wenige Patienten kommen in Therapie, bei denen das Selbstverhältnis so wach und offen ist, dass sie den eigenen Anteil an ihrer Problematik, ihre neurotische Lebensbewältigung benennen oder erahnen können. Es gibt viele Angstpatienten, die nicht zu wissen scheinen, dass sich ihr Leben um ihre Ängstlichkeit herum entwickelt und organisiert hat, es gibt narzisstische Personen, die nicht bemerken, wie stark sie auf Publikum angewiesen sind und sich in grosser Autarkie wähnen, traumatisierte Menschen verstehen nicht, dass ihre „Reaktionsbildungen“, bspw. ihr Kontrollbedürfnis oder ihr Perfektionismus, der Bannung ihrer Angst dient usw. Das müsste eigentlich einen analytisch denkenden Therapeuten nicht sonderlich erstaunen, wird ja gerade in der Psychoanalyse von einem unbewussten Konflikt ausgegangen. Dennoch bin ich gleichsam in naiver Weise über diesen Umstand erstaunt und von ihm irritiert. Die Gründe für diese Verwunderung sind vielfältig. Einer sei herausgegriffen: Es geht ja bei solchen mehr an der Oberfläche bleibenden Wahrnehmungen nicht um Fragen der dunklen Herkunft oder Funktion dieser Abwehrformen, Reaktionsbildungen oder

- 38 Charakterzüge. Schnitzlers Reserve gegenüber der These des Unbewussten bei Freud habe ich immer verstanden. Schnitzler meinte, die Motive der neurotischen Akteure seien ihnen nicht so verborgen und unbekannt, wie von der Psychoanalyse behauptet. „Faktisch ist mir etwas selten gänzlich unbewusst und ist auch mein Handeln kaum jemals von völlig unbewussten Motiven geleitet, sondern ich weiss es und weiss es doch nicht, denke absichtlich daran vorbei, bin mehr oder weniger absichtlich unaufmerksam usw., woraus sich ein diffuses und missverständliches Halbwissen ergibt“, schreibt Holzhey in ihrer Auseinandersetzung mit Sartres *mauvaise foi*.<sup>6</sup> In irgendeinem Winkel der Seele, weiss doch der Mensch, dass er etwas nicht wissen, nicht wahrnehmen, nicht fühlen will, dass er sich an einer Illusion festhält oder sich selber etwas vormacht. Im Gefolge von Sartre versucht Holzhey das Unbewusste als eine Weise des Sich-zu-sich-selbst-Verhaltens, als Vollzug der Selbsttäuschung zu interpretieren. Geschieht diese Deutung der Verschlossenheit sich selber gegenüber, dieses Sich-Verkennen als – vielleicht dunkel betriebene – *Selbst-täuschung*, moralischer gewendet: als Unaufrichtigkeit zurecht?

Das Rudimentäre, das Unbedarfte oder Tendenziöse des Selbstbewusstseins ist in Psychoanalyse und Daseinsanalyse unterschiedlich interpretiert worden. Faktum scheint zu sein, dass die Selbstverborgenheit des Menschen breit und dunkel ist. Dies ist ein anthropologisches Faktum. Ich muss in naiver Offenheit gestehen, dass ich es trotz einiger Bekanntheit mit der einschlägigen Literatur nicht verstehe, weder in seiner Funktion noch von seinem Ursprung her. Vermutlich steht diese Selbstverborgenheit mit der Unverfügbarkeit des Lebens, der offenen Situation des Menschen, seiner Abgründigkeit, seiner Endlichkeit, mit dem Schwebenden der menschlichen Existenz in einem inneren Zusammenhang. Verdankt sich diese Selbstverborgenheit einem Geschehen im Menschen oder wird sie von Tendenzen und Absichten eines wie auch immer verstandenen Subjekts hervorgebracht? Oder ist dieses Entweder–Oder eine falsche Alternative? Handelt es sich nicht immer um ein Sowohl–Als auch?

2. Verwundert musste ich manchmal feststellen, dass ich bei einfachen neurotischen Störungen kaum Phantasien oder Gedanken über Zusammenhänge, Herkunft und Funktion psychopathologischer Symptome entwickeln konnte, während mir das bei Persönlichkeitsstörungen eigentlich kaum je passiert. Hat das nur damit zu tun, dass ich weniger Erfahrung mit neurotischen Störungen habe, oder muss der Grund dafür im Umstand gesucht werden, dass die Charakterbildungen bei Persönlichkeitsstörungen sich komplexer und dynamischer gestalten als bei Neurosen? Stösst man bei Neurosen schneller auf Persönlichkeitseigenarten, die zwar ein Lebensschicksal und –erfahrungen provozieren mögen, aber selber stumm bleiben und keine Geschichten erzählen, weil sie selber als komplexe lebensgeschichtliche Verwerfungen und Entscheidungen nicht verstanden werden können? „Es besteht kein Grund, die Existenz und Bedeutung ursprünglicher, mitgeborener Ichverschiedenheiten zu bestreiten. Schon die eine Tatsache ist entscheidend, dass jede Person ihre Auswahl unter den möglichen Abwehrmechanismen trifft, immer nur einige und dann stets dieselben verwendet. Das deutet darauf hin, dass das einzelne Ich von vornherein mit individuellen Dispositionen und Tendenzen ausgestattet ist, deren Art und Bedingtheit wir nun freilich nicht angeben können.“<sup>8</sup> Stossen wir damit nicht vor auf das, was Freud später den „gewachsenen Felsen“<sup>9</sup> nennt, an dem die analytische Tätigkeit ihr Ende, ihre Begrenzung erfährt? Oder ist es vielleicht nur die gelingende Steuerung der erotischen, narzisstischen und aggressiven Bedürfnisse, ihre Bändigung in Charakterstrukturen oder die gelingende Beruhigung der Seinserfahrungen, die dieses mangelnde Diffundieren von unbewussten Absichten und Wünschen ausmacht, weshalb es eben bei Neurotikern einer Anstrengung bedarf, hinter die präsentierte Oberfläche zu kommen? Oder ist bei schweren Störungen das dynamische und unabschliessbare Projekt der Identität ungeschlichtet aufgebrochen und nicht in einem Selbstverständnis gehalten oder, negativ gewendet, in einem Gehäuse erstarrt?

Gerade hier wird der Unterschied zu Therapien mit schizophrenen Menschen deutlich: Hier ist eine grosse Not, die Schicksal ist; wo es um Sein oder Nicht-Sein

40 geht, sind Menschen zwar sehr erfinderisch aber nicht tändelnd. Der Neurotiker dagegen scheint weniger der Macht einer Not gehorchen zu müssen. Ihm ist ein grösserer Spielraum eröffnet, er kann spielen und aufspielen. Er spielt *sein* Spiel und möchte, wird er gestört, eigentlich sein Spiel weiterspielen können. Dieser Wunsch, zum wohltrainierten, ausbalancierten Spiel zurückzukehren, birgt für den Therapeuten besondere Schwierigkeiten. Es ist immer eine Art Gewalt-samkeit dabei, wenn der Therapeut dieses Spiel stört, wenn er den neurotisch ausgedünnten Kontakt zu sich selber erweitern oder in Frage stellen will. Er macht sich dabei schuldig, manchmal muss er auch die Scham aushalten, dass sein Ansinnen aus der Perspektive der eingespielten neurotischen Balance verzärtelt, lebensfremd oder verstiegen erscheinen muss.

Überhaupt fehlt mir, das sei an dieser Stelle angefügt, eine dynamisch ausge-richtete Charakterologie. Weshalb hat die Psychoanalyse nicht das Bedürfnis gehabt, eine solche auszuarbeiten?

3. Manchmal war ich ganz perplex, wenn ich bei Paarproblemen den Partner eingeladen und mit ihm allein ein Gespräch über die Beziehung geführt hatte, denn es machte hie und da den Eindruck, als ob die beiden Parteien nicht vom gleichen erzählen würden, obschon beide offen und ehrlich berichtet hatten. Dass ich aber darüber hinaus keine Phantasie entwickeln konnte, welche Ängste und Wünsche oder welche Kollusion die beiden Positionen in der Realität verbinden, verwirrte mich vollends. Es ist mir ganz unbehaglich zumute, wenn diese Erfahrung den Wirklichkeitsbegriff aufzulösen droht und sich mir der Eindruck aufdrängt, ich hätte es nicht mit einem Erleben und Verhalten gegenüber Realitäten sondern nur noch mit inneren Welten und Phantasien zu tun. Damit wird meine Überzeugung in Frage gestellt, dass man einen Menschen nur versteht, wenn man sich ein einigermaßen adäquates Bild von seinen wichtigen sozialen Realitäten machen kann. Überdies würde sich der Boden, auf dem sich die Therapie bewegt, fundamental ändern: Er würde freier, spielerischer werden – aber auch beliebiger. Kann es aber noch Therapie sein, wenn der

fragende und konfrontierende Blick auf das Verhältnis von Phantasie und Realität wegfällt? Oder anders gefragt: Was machen denn zwei Menschen in einer sog. Therapie, wenn diese Reibung mit der Wirklichkeit ausbleibt?

41

Ich weiss noch nicht, wie diese Erfahrung einzuordnen ist. Ist es einfach die Konfrontation mit der Beschränktheit von uns allen, dass wir eben nur schwer anders können, als dem anderen das eigene Fühlen und Denken zuzudichten, und alsdann verwirrt sind, wenn wir merken müssen, wie verschieden die Menschen sind? Oder wird mir hier grob vor Augen geführt, wie weit neurotische Wahrnehmungs- und Erlebenseinschränkungen gehen können, wie stark der Wirklichkeitssinn des Menschen durch Unterschlagung, bzw. Verfälschung der Position des Anderen gestört sein kann? Wie und was das Individuum in der Rolle des Mitmenschen ist, scheint sich teilweise im Dunkeln zu verlieren. Weshalb?

4. Ich bin erstaunt über die Unklarheit, Vielfältigkeit und Wechselhaftigkeit dessen, was Patienten von mir wollen. Wenn man diejenigen Patienten, die nach einem Klinikaufenthalt zu mir kommen und jene, die von Angehörigen in Therapie geschickt werden, zu jener Hälfte hinzuzählt, die sich wegen einer sich akut zuspitzenden Situation bei einem Therapeuten melden, so sind es sicher zwei Drittel der Patienten, die sich wegen einem realen Störfaktor in therapeutische Behandlung begeben, und deren primäres Ziel es ist, den Störfaktor zu bewältigen. In diesem Rahmen tauchen persönliche Faktoren auf, die der Patient im günstigen Fall als mitbedingende Faktoren einzurechnen bereit ist. Diese persönliche Gleichung sehen wir Therapeuten aber gerne als *den* wesentlichen Grund der neurotischen Entwicklung an und betrachten es als therapeutischen Fortschritt, wenn der Patient anfängt, mit unserer mehr oder weniger klar ausgesprochenen Annahme übereinzustimmen. Doch was geschieht eigentlich hier? Verhält sich der Patient, der eine therapeutische Begleitung dankbar angenommen hat und der bei Besserung des akuten Problems sich aus dem therapeutischen Verhältnis lösen will, blinder, kranker, unvernünftiger, illusionärer als derjenige, der bereit ist, eine mehrere Jahre dauernde Therapie auf sich zu nehmen?

42 Ist dieser Pragmatismus und Egoismus nicht lebensstüchtiger als jene endlosen Projekte der Emanzipation, der Individuation oder der Wahrhaftigkeit gegen sich selbst? Viele Patienten wollen nicht sich selber besser kennen lernen, sie wollen in der Therapie eine Unterstützung erfahren, die in die richtige Richtung weist, und verzichten – es ist ihrem Stolz und Selbstwertgefühl zuträglicher – gerne auf die Unterstützung, wenn sie es sich wieder zutrauen, alleine gehen zu können. Man könnte böse fragen: Hat sich nicht da, wo eine Therapie länger dauert, eine Abhängigkeitsbeziehung entwickelt, die zwar dem Therapeuten ein Gehalt einbringt aber letztlich fürs Leben des Patienten wenig Produktives herausschlägt?

Freud und mit ihm eine breite Basis der Psychoanalyse siedelt den analytischen Prozess nicht in der Gegenwart und Zukunft an sondern im Libidoschicksal, d.h. in der Vergangenheit. So heisst es bei Freud: „Die analytische Arbeit geht nämlich am besten vor sich, wenn die pathogenen Erlebnisse der Vergangenheit angehören, so dass das Ich Distanz zu ihnen gewinnen konnte. In akut krisenhaften Zuständen ist die Analyse so gut wie nicht zu gebrauchen. Alles Interesse des Ichs wird dann von der schmerzhaften Realität in Anspruch genommen und verweigert sich der Analyse, die hinter die Oberfläche führen und die Einflüsse der Vergangenheit aufdecken will.“<sup>10</sup> Wenn die mit der Psychoanalyse intendierte Strukturumwandlung, die Lösung der Libidoentwicklung von pathogenen Fixierungen einer Art „Individuation“ dient, so könnte gemäss diesem Zitat von Freud die eigentlich analytische Arbeit erst dann beginnen, wenn der Alltag einigermassen bewältigt wird. Woher aber soll dann das Motiv zur therapeutischen Arbeit kommen, wenn der Leidensdruck in sich zusammengesunken ist? Die Haltung, die Rilke einem jungen Dichter empfiehlt: „Geduld zu haben gegen alles Ungelöste in Ihrem Herzen und zu versuchen, die Frage selbst lieb zu haben.“<sup>11</sup>, diese Haltung reicht wohl nicht hin, in die Abgründe der menschlichen Existenz hinabzusteigen. Abgesehen davon, dass diese Metapher verführerisch ist, als sie die Abgründigkeit des Menschen in ein schwer zugängliches Unten verlegt und gleichsam verbietet, sie auch an der Oberfläche festzumachen, darf man fragen, wozu man denn in diese Abgründe hinabsteigen soll. Was ver-

spricht dieser Weg? Wiederherstellung der Arbeits- und Genussfähigkeit, grössere Freiheit, Verantwortlichkeit und Selbstmächtigkeit, eine grössere Liebes- und Beziehungsfähigkeit, grössere Wahrhaftigkeit?

43

Gesetzt den Fall, dass dies tatsächlich die Prämien der therapeutischen Arbeit sind, verdanken sich diese Effekte der Einsicht, der grösseren Wahrheit gegen sich selbst, wie das in guter analytischer Tradition auch Holzhey zu meinen scheint, wenn sie schreibt: „Eine daseinsanalytische Psychotherapie will die Wahrhaftigkeit im Verhältnis zu jenen unbeeinflussbaren Seinsbedingungen, die allem konkreten Tun und Lassen zugrunde liegen, fördern; der Analysand soll dazu ein ehrlicheres und zugleich versöhnlicheres Verhältnis finden.“ Und etwas später: „Der Analysand soll zu einer grösseren Wahrhaftigkeit gegenüber dem eigenen Sein erzogen werden, *um* sein Erleben und Handeln für die ontisch-konkrete Realität und ihre Anforderungen freizubekommen.“<sup>12</sup> Cremerius scheint dies in seiner Arbeit über die Sonderstellung des Durcharbeitens zu bezweifeln: „Es zieht sich also von Anfang an durch die Geschichte der Psychoanalyse wie ein roter Faden die Erkenntnis, dass sich ihre beiden Grundannahmen, ‚Bewusstmachung des Unbewussten‘ und ‚Gewinnung von Einsicht‘ seien die die Heilung bewirkenden Faktoren, nicht mit der klinischen Erfahrung decken. Diese Erfahrung musste für eine als Einsichtspsychologie entworfene Psychologie mit therapeutischem Anspruch schwere Erschütterungen im Gefolge haben. Mit dieser Einsicht läuft, teilweise mit ihr identisch und deshalb oft von ihr verdeckt, eine andere einher, nämlich die, dass zur Überführung von Einsicht in Änderung das rein psychoanalytische Instrumentarium nicht ausreicht.“<sup>13</sup> Wir bemerken schnell, „dass mit diesem pragmatischen Tun des Analytikers ein Element in den psychoanalytischen Prozess hineinkommt, welches seiner Natur diametral entgegengerichtet ist: Neben das Deuten von infantilen Trieben, Phantasien, Wünschen etc. im Felde von Widerstand und Übertragung tritt jetzt etwas ganz anderes, etwas, das die Änderung nicht durch Einsicht in das Unbewusste erzielen will, sondern durch aktive Massnahmen am bewussten Ich“.<sup>14</sup> Grundsätzlicher als auf der technischen Ebene, wo Cremerius nach den Veränderung bewirkenden, therapeutischen

- 44 Faktoren fragt, setzt Kunz' Kritik am aufklärerischen Habitus der psychoanalytischen Praxis an. In einer Stelle des Aufsatzes *Das Widerstandsargument in der Psychoanalyse*, der sich mit dem Recht, das Widerstandsargument in die wissenschaftliche Diskussion einzuführen, beschäftigt, schreibt Kunz: „Da es hier nur um die *Erkenntnis* der Wirklichkeit geht, so darf vom vitalen ‚Recht‘ solcher Affektwiderstände, die sich zwar einer Wahrheit widersetzen, diese Selbsttäuschungstendenz aber im Dienste der Lebensmöglichkeit aufrechterhalten, abgesehen werden. Ich will jedoch bemerken, dass ich persönlich den unbedingten Wahrheitswillen – den Wahrheits‘fanatismus‘ oder ‚-sadismus‘, wenn es besser gefällt, der offensichtlich zu seiner Voraussetzung eine heftige ‚Lügenhaftigkeit‘ hat – nur innerhalb des Wirklichkeitserkennens gutheissen kann. Praktisch und zumal therapeutisch gibt es fraglos Fälle, bei denen die Rücksicht auf ihre Lebensfähigkeit die Durchsetzung und Freilegung der bzw. ihrer Wahrheit verbietet. Man muss sich unbedingt für die Täuschung bzw. die Selbsttäuschung des anderen entscheiden, zumal man es weder verantworten kann noch das Recht hat, bestimmte Glücksmöglichkeiten und Hoffnungen durch Enthüllung ihres wahren Grundes zu zerstören. Es ist nicht wahr, dass die Wahrheit grundsätzlich fördernd, gar heilend wirkt oder ‚glücklich‘ macht – ich bin der gegenteiligen Meinung, dass sie wesentlich zerstört, und muss deshalb jene erstgenannte Überzeugung für eine ideologische Verdeckung des Erkennens halten.“<sup>15</sup>

Die Psychoanalyse scheint dem alten aufklärerischen Glauben anzuhängen, dass Wahrheit und Freiheit – und in gewisser Weise auch Gesundheit – zusammenfallen. Es sei natürlich nicht bestritten, dass es oft einer sich selbst bewussteren Haltung bedarf, um sich von Verstrickungen und „Mechanismen“ zu befreien, aber braucht es dafür eine *Erziehung* zur Wahrheit gegen sich selbst? Mir ist es in der Rolle des Erziehers nicht wohl. Weshalb dieser moralisierende Gestus? Zudem möchte man von einem Handelnden doch vor allem eine Wahrhaftigkeit gegenüber dem anderen verlangen. Als Ziel einer Therapie wäre mir persönlich eine mit Sinnlichkeit verbundene *Selbstoffenheit*

sympathischer, Selbstoffenheit in der Art, dass jemand sich in den Erfahrungen des Lebens selber haben kann – in aller Widersprüchlichkeit –, dass er durch seine Erfahrungen um sich weiss.

45

Dunkel ist das Leben, dunkel ist der Tod, heisst es in Gustav Mahlers Lied von der Erde. Was soll sich der Lebende um die Dunkelheit sorgen? Soll er sich nicht einfach halb unbekümmert und halb vertrauensselig in ihr treiben lassen? Gelingt mit Hilfe der Therapie nicht das Entscheidende, wenn der Patient zum fülligeren, farbigeren, engagierteren Leben findet, wenn sein Leben wieder in Fluss kommt? Oder wenn der Patient wieder besser in Kontakt mit der Realität kommt, weil ihm die Therapie geholfen hat, seinen (verpönten oder abgründigen) Erfahrungen und Wünschen besser standzuhalten? Oder wenn Patient und Therapeut gemeinsam die Freude über den Aufschwung des Lebens (Mut, Hoffnung, Glaube, Liebe) teilen können, der ihn in die Welt hinausziehen lässt?

Es ist Cremerius Recht zu geben, wenn er schreibt: „Eine wirklich tendenzlose Analyse gibt es nicht und kann es nicht geben. Immer sind irgendwelche Tendenzen im Spiel – man kann sie nur mehr oder weniger stark verleugnen.“<sup>16</sup> Doch welche Ziele, Wünsche, Hoffnungen und Überzeugungen verbinden wir mit einer Therapie? Ich bin nach diesen drei Jahren eher mehr verunsichert darüber, was der Patient und ich gemeinsam anstreben und suchen, bzw. suchen sollen. Die Vorläufigkeit aller therapeutischen Ziele, die Übergänge im therapeutischen Prozess, die immer wieder nach einer Klärung der Ziele und des Arbeitsbündnisses verlangen, der Respekt gegenüber Entscheidungen des Patienten, die Achtung seiner Weisheit oder Dummheit und die Rätselhaftigkeit dessen, was eine Veränderung herbeiführt, all das rückt den therapeutischen Prozess in etwas Schwebendes, Unfassbares. Dem therapeutischen Handeln haftet eine Unschärfe an, der methodisch nicht beizukommen ist und die ertragen werden muss. Von da her erstaunt es, dass in therapeutischen Schriften praktisch nie von Hoffnung und Glauben die Rede ist, obschon beide offene Antworten auf dieses Ungreifbare sind. Keine Therapie kann glücken ohne Hoffnung und kein therapeutisches Verhältnis kann stark werden ohne Glauben an den Patienten.

46

5. Noch eine letzte Frage: Woran orientiert man sich in der Therapie, wenn man sich nicht mehr einem „automatisch ablaufenden Libidoprozess“<sup>17</sup> (Ferenczi und Rank, S. 17) anvertrauen kann? – Der Auffassung, dass die Analyse von einem wie auch immer verstandenen Prozess getragen wird, scheint auch Morgenthaler noch in gewissem Sinn anzuhängen, wenn er schreibt: „In der Analyse kreist alles immer um die gleichen Erfahrungen. Unausweichlich auftretende Ziele, die der Analysand und der Analytiker bewusst, vorbewusst oder unbewusst anstreben und erreichen wollen und auch irgendwie gezwungen sind, als Hilfsvorstellungen miteinzubeziehen, werden als eine illusionäre Interpretation der Analyse selbst entlarvt und relativiert. Der analytische Prozess ist ziellos.“<sup>18</sup> – Woran soll ich mich orientieren, wenn in Therapien, die zumeist nur eine Stunde pro Woche, oder noch weniger häufig, stattfinden, grundsätzlich fragwürdig wird, ob ein Beziehungsangebot, ob Verführungen und Abwehren im Sinne von Widerstand und Übertragung verstanden werden dürfen? Die intensive Nutzung eines Übertragungsprozesses wirkt auf mich gewaltsam, gewaltsamer noch die Widerstandsdeutungen. Ich weiss nicht, ob es dem Patienten zugute kommt, wenn der Therapeut ihn mit Hilfe von Übertragungs- und Widerstandsdeutungen in eine engere Beziehung zum Therapeuten zu zwingen versucht. Die Ausrichtung an Abstinenz, freier Assoziation und gleichschwebender Aufmerksamkeit<sup>19</sup> überfordert nicht selten diese Therapien, die mehr aktiv Zugreifendes, ja manchmal sogar Eingreifendes, Verführendes oder Manipulatives zu verlangen scheinen. Ich habe den Eindruck gewonnen, ich müsse als Therapeut deutlich spürbar bleiben. Deshalb ist mir die Aussage von Yalom sympathisch: „Es ist kontraproduktiv, wenn der Therapeut für den Patienten undurchsichtig und im Verborgenen bleibt. Alles spricht dafür, sich dem Patienten zu enthüllen, nichts für Heimlichkeit.“<sup>20</sup>

Eine analytisch sich verstehende Beziehung müsste in solch niederfrequenten Therapien von einer anderen Basis ausgehen, als sie sich für eine Analyse als fruchtbar erwiesen hat. Die Frage ist nur die von welcher?

- 1 M. Huber, *Was tut die Psychiatrie?* Schweizerische Ärztezeitung 2007, S. 2 und S. 4.
- 2 S. Freud, *Zur Einleitung der Behandlung*. Studienausgabe Ergänzungsband, Frankfurt a. Main 1975, S. 183.
- 3 W. Reich, *Charakteranalyse*, Frankfurt a. Main 1970, S. 129ff.
- 4 S. Freud, a.a.O., S. 192.
- 5 Vgl. J. Cremerius, *Die Präsenz des Dritten in der Psychoanalyse. Zur Problematik der Fremdfinanzierung*. In: *Vom Handwerk des Psychoanalytikers: Das Werkzeug der psychoanalytischen Technik*, Stuttgart-Bad Cannstatt 2008, S. 262ff.; H. Thomä, H. Kächele, *Lehrbuch der psychoanalytischen Therapie*, Berlin 1986, S. 204ff.
- 6 A. Holzhey, *Daseinsanalyse*. In: A. Längle, A. Holzhey, *Existenzanalyse und Daseinsanalyse*, Wien 2008, S. 263.
- 7 „Gesucht wird also ein Subjektbegriff, welcher das Subjekt so radikal und zugleich so schwach ansetzt, dass es in allen Formen menschlichen Erlebens und Verhaltens auszumachen ist – auch in jenen, welche als blosse Geschehensprozesse manifest werden.“ (A. Holzhey, *Das Subjekt in der Kur*, Wien 2002, S. 16) Auch wenn Holzheys Versuch, ein solches Subjekt zu denken, vorsichtig ist, wird doch von einer Unhintergebarkeit des Subjekts ausgegangen, wird der Akzent auf die personale Formung und nicht auf das Geschehen im Menschsein gelegt.
- 8 S. Freud, a.a.O., *Die endliche und unendliche Analyse*, S. 380.
- 9 A.a.O., S. 392.
- 10 A.a.O., S. 372.
- 11 I. D. Yalom, *Der Panama-Hut*, München 2002, S. 25.
- 12 A. Holzhey, *Daseinsanalyse*, a.a.O., S. 327.
- 13 J. Cremerius, *Einige Überlegungen über die kritische Funktion des Durcharbeitens in der Geschichte der psychoanalytischen Technik*, a.a.O., S. 158.
- 14 A.a.O., S. 165.
- 15 H. Kunz, *Das Widerstandargument in der Psychoanalyse. Zur Auseinandersetzung mit S. Bernfeld*. In: *Der Nervenarzt*, Berlin 1931, S. 285.
- 16 J. Cremerius, *Die Präsenz des Dritten in der Psychoanalyse. Zur Problematik der Fremdfinanzierung*, a.a.O., S. 303.
- 17 S. Ferenczi, O. Rank, *Entwicklungsziele der Psychoanalyse*, Wien 2009, S. 17.
- 18 F. Morgenthaler, *Technik. Zur Dialektik der psychoanalytischen Praxis*, Hamburg 1991, S. 148.
- 19 Vgl. dazu die interessanten Ausführungen von A. Holzhey, a.a.O., S. 320 ff.
- 20 I. Yalom, a.a.O., S. 98.

## Seminarleitung

48	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

Eine Ersatzwahl in die Seminarleitung findet am 6. März 2010 statt.

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

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

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

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

**Beitrittserklärung zur *Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse* (GAD)**

**Name:**.....

**Vorname(n):**.....

**Titel / Beruf:**.....

**Adresse:**.....

**PLZ, Ort:**.....

o Zu meiner Information wünsche ich die Statuten und das Leitbild der GAD

**Ort/Datum:**.....

**Unterschrift:**.....

Einsenden an:

Sekretariat

*Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse*

Streulistr. 2

8032 Zürich

Oder

E-mail: [fnbrander@bluewin.ch](mailto:fnbrander@bluewin.ch)