

Bulletin

2006.1

Editorial	1
Veranstaltungen	4
Was heisst ‚sich entscheiden‘?	12
Triangulierung und Freiheit	28
Vorstand GAD	36
Aus- und Weiterbildung DaS	37
Hinweise auf Kongresse	44
Zum Tod von Roland Kuhn	45
Scham und Beschämung	48
Rezension	61
Leitung DaS	68

Editorial

Alice Holzhey

Auch das kommende Sommersemester steht unter dem Leitthema "Freiheit und menschliche Natur". Die Beschäftigung mit dieser Problematik hat ihren Anlass im heftigen Streit darüber, ob die Hirnforschung den rein fiktionalen Charakter der Freiheit des Willens zu beweisen in der Lage ist. Wir wollen uns aber keineswegs nur mit diesem Streit befassen, sondern die Gelegenheit nutzen, um das Thema möglichst breit aufzurollen. Das Tages-Seminar vom 11. März wird uns vor Augen führen, dass die Überzeugung von der Freiheit des Menschen im 20. Jahrhundert von drei ganz verschiedenen Seiten her attackiert wurde: zunächst durch die Triebtheorie Freuds, dann durch Strukturalismus und Poststrukturalismus und in den 1990er Jahren durch die Neurowissenschaften. Wir sind heute vor allem mit dem Anspruch der letzteren konfrontiert, statt bloss spekulativer Behauptungen den empirischen Beweis für die faktische Unfreiheit des menschlichen Willens antreten zu können.

Doch wenn man zu sehr auf die Widersacher der Freiheit fokussiert, vergisst man leicht, dass alle theoretischen Angriffe je nur einer bestimmten Auffassung der Freiheit gelten. Schon darum bleibt die philosophische Frage nach der Natur menschlicher Freiheit immer relevant und hat sogar einen Vorrang. Ihr ist deshalb nicht nur das Einleitungsreferat am Tages-Seminar vom 11. März, sondern auch der Forumsabend vom 6. April ("Freiheit als Exzentrik") gewidmet.

Darauf folgt am 4. Mai ein Gespräch über das philosophische Problem der Freiheit, wie es sich angesichts neurochirurgischer Eingriffe bei schweren neuropsychiatrischen Erkrankungen stellt.

Der Vortrag am 1. Juni verbindet die Hirnforschung mit ihrer Visualisierung des Gehirns mit dem ebenso alten wie utopischen Wunsch, Gedanken lesen zu können.

Mancher Psychotherapeut und manche Psychotherapeutin wird bei dieser Programmorschau an einen anderen Angriff auf die Freiheit denken – einen Angriff auf jene Freiheit nämlich, die eine Psychotherapie, die diesen Namen verdient, voraussetzen muss. Er wird derzeit noch kaum thematisiert und schon gar

Redaktionsschluss für das Bulletin 2006.2 ist am 15. August 2006.

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

Für das DaS an lic. phil. David Bürgi, Dorfstr. 10,
8560 Märstetten, davidbuergi@freesurf.ch

2 nicht kritisiert, weil er im Gewande von "Qualitätssicherung" daherkommt und Einwände gegen diese leicht als Ausdruck einer zumindest unprofessionellen, wenn nicht gar unmoralischen Einstellung zu diffamieren sind. Es handelt sich um einen *technokratischen* Angriff auf die Freiheit, der jene Psychotherapierichtungen, die den Grundsätzen Sigmund Freuds verpflichtet sind, besonders hart trifft. Dass die Psychoanalyse ein "unmöglicher Beruf" ist (Freud) und ihre "Technik" nach einem Ausspruch des Philosophen Paul Ricoeur den Charakter einer "Anti-Technik" hat, weil sie sich nicht in der Dimension der *Herrschaft*, sondern der *Wahrhaftigkeit* hält – davon soll nichts mehr bleiben. Wie allerdings bei Anwendung von Strategien und Taktiken, die per definitionem auf Herrschaft zielen, der Patient/Analysand ein grösseres Mass an Freiheit und Autonomie gewinnen soll, kümmert die Funktionäre des "Gestells der Technik" (Heidegger) wenig. Sie setzen auf Reglementierung und Disziplinierung: die Subjektivität der Therapeutin wird obsolet, an ihre Stelle soll das rein regelgeleitete Verfahren treten, das – nach dem Vorbild der Körpermedizin – von jedermann, der über die nötige Ausbildung verfügt, in derselben Weise anzuwenden ist. In der Sicht der Technokraten ist das ein Fortschritt hin zu einer Psychotherapielandschaft, aus der alles Unberechenbare ausgemerzt ist. Die Technokratie wiederum steht im Dienste der Bürokratie, die das therapeutische Geschehen und damit auch den einzelnen Psychotherapeuten unter einer ständigen Kontrolle halten will.

Ist Kritik an dieser Entwicklung nötig oder verkennt sie, wie die Befürworter sagen, die Zeichen der Zeit? Soll man sich von ihrer Drohung, mit kritischen Einwänden den Ast abzusägen, auf dem alle Psychotherapeuten sitzen, Angst machen lassen? *Angst und Freiheit*: wie stehen sie zueinander? Orientiert man sich an den beiden grossen Philosophen der Angst, nämlich an Kierkegaard und Heidegger, dann offenbart gerade die Angst dem Menschen, dass er frei ist. Doch die philosophische "Angst" ist von der gewöhnlichen "Furcht" wohl zu unterscheiden. Das Schreckgespenst einer zunehmenden Brotlosigkeit des Psychotherapeuten-Berufs weckt nicht Angst, sondern Furcht vor drohenden negativen Folgen für den eigenen Lebensunterhalt. Diese Furcht macht bereit zur Anpassung

– auch wider besseres Wissen. Das war, wie ein Blick auf die Geschichte zeigt, schon immer so. Warum also sollten wir heute eine Ausnahme bilden? Dennoch: das Dilemma, in dem viele heutige Psychotherapeuten stehen, beim Namen zu nennen, statt es hinter "Plastikwörtern" wie Professionalisierung und Qualitätssteigerung zu verbergen, mag dem einzelnen Psychotherapeuten zur Klarheit darüber verhelfen, was er vor sich selber noch verantworten kann und will und was nicht.

Veranstaltungen der GAD

Forum

Leitthema: Freiheit und menschliche Natur

4

Samstag
11. März 2006
9.30 bis 16.15 Uhr

Tagesseminar
Die Herausforderungen an die Freiheit im
20. Jahrhundert: Psychoanalyse – Strukturalismus –
Neurowissenschaften
Genaueres Programm S. 7

Öffentliche Abendvorträge

Ort Helferei Grossmünster
Breitingersaal, Kirchgasse 13, 8001 Zürich

Eintritt Die Vorträge sind für die Mitglieder gratis,
Nichtmitglieder zahlen Fr. 10.-, Studierende Fr. 5.-

Donnerstag
6. April 2006
20.00 Uhr

Freiheit als Exzentrik
Helmuth Plessners Lehre von der Natur des Menschen
Dr. phil. Christoph Dejung, Zürich und Trans

Plessner entwickelt eine anthropologische Sicht auf den Menschen, die – jenseits der metaphysischen Frage nach der "Freiheit" – einer Lehre von der Natur des Menschen das Wort redet, ohne in die Übertreibungen eines kapitulatorischen Naturalismus zu verfallen. Alle Kräfte des Menschen, nicht nur diejenigen der Vernunft, erweisen sich als bedeutungsvoll, wenn es um die Feststellung seiner menschlichen und unmenschlichen Möglichkeiten geht. Plessner arbeitet auf diese Weise die Unergründlichkeit des exzentrischen, aus seiner Mitte herausgesetzten menschlichen Wesens aus.

Das philosophische Problem der menschlichen Freiheit angesichts neurochirurgischer Eingriffe ins Gehirn

Gespräch zwischen einem Neurochirurgen und einem Psychoanalytiker und Philosophen
Prof. Dr. med. Daniel Jeanmonod, Zürich
Dr. med. Dr. phil. Daniel Strassberg, Zürich

Der Zürcher Neurochirurg Daniel Jeanmonod führt bei schweren, therapieresistenten neuropsychiatrischen Erkrankungen stereotaktische Operationen im Gehirn durch. Er stellt sich der Diskussion über philosophische und ethische Fragen, die sich aus seiner Tätigkeit ergeben.

Gedankenlesen, Gehirnspiegel, Neuroimaging: Einsicht ins Gehirn oder in den Geist?
Prof. Dr. phil. Michael Hagner, Zürich

Gedankenlesen wird üblicherweise mit übersinnlicher Wahrnehmung oder Scharlatanerie in Verbindung gebracht. Im Gegensatz dazu ist die Visualisierung des Gehirns und der in ihm stattfindenden Prozesse alles andere als irrational. In meinem Vortrag werde ich zeigen, daß die Idee bzw. der Wunsch des Gedankenlesens seit dem 19. Jahrhundert in enger Beziehung steht zu optischen und elektrophysiologischen Darstellungstechniken wie Photographie, Röntgenstrahlen und Elektroenzephalographie. Gedankenlesen wurde in der Grau-

Donnerstag
4. Mai 2006
20.00 Uhr

Donnerstag
1. Juni 2006
20.00 Uhr

5

zone von Science und Fiction thematisiert, und eben dieser ambivalente Status führt zu epistemologischen Überlegungen über das Leib-Seele-Verhältnis. Ob die gegenwärtigen Darstellungsmethoden zur Lokalisierung von neuronalen Aktivitäten einen Weg ebnen zum Verständnis geistiger Vorgänge wie Denken oder Vorstellen, ist eine kontrovers diskutierte Frage. Jedenfalls gibt es in nicht wenigen zeitgenössischen Publikationen der kognitiven Neurowissenschaften die Tendenz, Gehirnzustände und geistige Zustände miteinander zu verwechseln. Dieses Phänomen lässt sich meines Erachtens nicht nur mit konzeptueller Gedankenlosigkeit erklären, sondern es ist ebenso Ausdruck des utopischen Wunsches, Gedanken lesen zu können.

Donnerstag
6. Juli 2006
18.30 Uhr

**Jahresversammlung der Gesellschaft für
hermeneutische Anthropologie und
Daseinsanalyse**
**Im Anschluss um 19.15 Uhr: Lesung aus
Herman Melvilles *Bartleby***

Es liest *Miriam Japp*

Siehe S. 11
Anschliessend gemeinsames Nachtessen
Eine gesonderte Einladung folgt

Ort

Zunfthaus zum Neumarkt
Neumarkt 5, 8001 Zürich

Tagesseminar

**Die Herausforderungen an die Freiheit
im 20. Jahrhundert: Psychoanalyse –
Strukturalismus – Neurowissenschaft**

Samstag
11. März 2006
9.30 bis 16.15 Uhr

Die Kunde, dass das Subjekt tot sei, ging in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von Frankreich aus. Dass der Mensch sich selbst erkennen und aufgrund dieser Erkenntnis frei und selbstbestimmt handeln könne, geriet unter Ideologieverdacht. Das Postulat der Autonomie des Subjekts, für das die Aufklärung eingetreten war, wurde als Illusion im Dienste bürgerlich-kapitalistischer Machtentfaltung entlarvt. Die Wünsche des Menschen seien vielmehr das Produkt des Unbewussten, seine Leidenschaften durch die Sprache determiniert, sein Körper den ökonomischen Verhältnissen unterworfen.

Doch was in kritisch-emanzipatorischer Absicht begonnen wurde, wendete sich in den 1990er Jahren in sein Gegenteil. In der Tat sei der Mensch nicht frei, hiess es jetzt: doch nicht deshalb, weil er durch die gesellschaftlichen Verhältnisse, durch die Sprache und das Unbewusste bestimmt sei, sondern weil ihn seine Gene und die Neurotransmitoren seines Gehirns determinierten.

Dadurch ging die aufklärerische Stossrichtung des Schlagworts vom Tod des Subjekts zugunsten einer affirmativ-fatalistischen Bestätigung der Bedingtheit des Menschen durch seine Natur verloren. Die Philosophie sieht sich in dieser neuen Situation vor die Aufgabe gestellt, das Subjekt und seine Freiheit

8

wiederzubeleben. Wir wollen uns mit dieser Aufgabe befassen, in dem wir nicht nur die Neurophilosophie des Geistes, sondern auch jene Richtungen, die einst den Tod des Subjekts verkündet hatten, einer kritischen Betrachtung unterziehen.

Ort Helferei Grossmünster
Kirchgasse 13
8001 Zürich

Programm

- 9.30 *Prof. Helmut Holzhey*
Begrüssung
- 9.40 *Prof. Michael Hampe*
Gesetzmässigkeit und Freiheit
Einführungsreferat
- 10.20 Diskussion
- 10.30 Kaffeepause
- 11.00 *Dr. Josef Zwi Guggenheim*
Psychoanalyse
Freiheit und Tribschicksal
- 11.40 Diskussion
- 12.00 Mittagspause

9

- 13.00 *Dr. Daniel Strassberg*
Strukturalismus
Der unglückliche Strukturalist
- 13.40 Diskussion
- 13.50 *PD Dr. Franz X. Vollenweider*
Neurowissenschaft
Gehirn und Freiheit: eine neurowissen-
schaftliche Perspektive
- 14.30 Diskussion
- 14.40 Kaffeepause
- 15.00 *Prof. Michael Hampe*
Synopsis
- 15.15 Plenumsdiskussion mit den Referenten
- 16.15 Schluss der Tagung

Eintritt

Nichtmitglieder Fr. 130.-
Mitglieder der GAD und Teilnehmer des Lehrgangs
in Philosophie: Fr. 100.-

Anmeldung

Per E-mail an: dastrass@swissonline.ch
Per Post an: Dr. Daniel Strassberg, Weinbergstr. 145,
8006 Zürich



„I prefer not to“. Radierung von Peter Paone. In: Herman Melville, *Bartleby*. Dt. von John und Peter von Düffel. Copyright Merlin Verlag, Gifkendorf bei Lüneburg

Lesung aus Hermann Melvilles *Bartleby, der Schreiber*

Im Anschluss an die Jahresversammlung der GAD

Donnerstag, 6. Juli 2006 um 19.15 Uhr

Lesung: Miriam Japp

Nach seinen beiden Romanen *Moby Dick oder Der Wal* und *Pierre oder Die Ambiguitäten* veröffentlichte Melville 1853 sein erstes Prosastück *Bartleby, der Schreiber*. Es löste eine Vielzahl literaturkritischer, psychologischer, psychoanalytischer und auch psychopathologischer Interpretationen aus (u.a. von Deleuze und Agamben).

Die Geschichte Bartlebys ereignet sich im New Yorker Business-District. Hier hat er bei einem Notar die Stelle eines Kopisten angenommen. In Ruf-, aber nicht in Sichtweite seines Vorgesetzten, des Erzählers der Ereignisse, nimmt er hinter einem grünen Wandschirm seine Tätigkeit auf.

"Ich sehe die Gestalt immer noch vor mir: bleich und sauber, ärmlich, aber ehrwürdig und rettungslos verloren! Es war Bartleby". Anfänglich erfüllt dieser "unvergleichlich ruhige Mann" mit geradezu manischem Eifer alle Aufträge. Er scheint nahezu Tag und Nacht, ohne Unterbrechung, zu arbeiten, ja sogar in der Kanzlei zu essen und zu schlafen. Doch eines Tages ereignet sich das Unerwartete: Bartleby widersetzt sich einem die Routine des Abschreibens unterbrechenden Auftrag mit den Worten: "Ich möchte bevorzugterweise nicht." ("I would prefer not to.")

Weder sagt Bartleby, dass er nicht dazu in der Lage sei noch dass er den Auftrag nicht ausführen will. Seine konditional formulierte Weigerung hält andere Möglichkeiten zu handeln offen, impliziert Hinweise auf ungenannte Gründe. Mit sanfter, weder durch Bitten noch durch Drohungen zu beeinflussender Entschlossenheit bringt er sich seinem Vorgesetzten gegenüber als freies Individuum zur Geltung und erlangt dessen gebannte Aufmerksamkeit.

Was heißt ‚sich entscheiden‘?

Zur Debatte um die Willensfreiheit

Forumsvortrag von Prof. Dr. Dr. Thomas Fuchs am 1. Dezember 2005

12

Das altehrwürdige philosophische Thema der Willensfreiheit erlebt gegenwärtig eine ungeahnte Renaissance: Auf diesem Feld kämpfen Neurobiologie und Geisteswissenschaften um die künftige Deutungshoheit über unser Menschenbild. Dementsprechend ist die Debatte weitgehend geprägt von einem Gegensatz naturalistischer und rationalistischer Positionen. Die eine Seite behauptet die Determiniertheit allen menschlichen Handelns durch neuronale Mechanismen, die unseren Motivationen, Entscheidungen ebenso wie Handlungen zugrundeliegen sollen.¹ Die andere Seite verteidigt die Autonomie des rationalen Subjekts unter Berufung auf die diskursive Begründung und Verantwortung von Handlungen. Gründe, die wir uns selbst und anderen für unsere Entscheidungen geben – so das Argument – entstammen einer kulturellen Sphäre, die unser Gehirn geprägt hat, und nicht umgekehrt; sie lassen sich nicht auf Naturprozesse reduzieren.²

Somit ließe sich die Debatte auf die Frage zuspitzen, ob menschliches Entscheiden und Handeln entweder durch *Ursachen* oder aber durch *Gründe* bestimmt sei. Damit aber geriete sie auf vorgezeichnete dualistische Bahnen: auf der einen Seite ein physikalischen Gesetzen unterworfenen Körperapparat, auf der anderen Seite die intelligible, symbolisch strukturierte Welt des Geistes. Je nach Standpunkt soll dann eine Seite die andere bestimmen. Weitgehend ausgeblendet bleibt dabei jedoch die Rolle, die die Subjektivität in ihrer zeitlichen und emotionalen Dimension bei Entscheidungen spielt (denn Entscheidungen sind eben zeitlich ausgedehnte, reife Prozesse); außer Acht bleibt, mit anderen Worten, dass Entscheidungen zuallererst einem *Lebensvollzug* angehören. Diese Dimension zu beleuchten und so den latenten Dualismus der Debatte zu überwinden ist das Ziel der folgenden Überlegungen. Ich beginne zunächst mit einer kurzen Kritik der naturalistischen Position, um zu zeigen, dass Entscheidungen unabdingbar an Subjektivität gebunden sind. Im Weiteren wende ich mich der Phänomenologie der Entscheidung selbst zu: Was heißt es eigentlich, sich zu entscheiden?

Können Gehirne entscheiden?

Betrachten wir vorab die naturalistische Position etwas näher. Nach Gerhard Roth sind "... die beiden entscheidenden Komponenten des Phänomens ‚Willensfreiheit‘, nämlich etwas frei zu wollen (zu beabsichtigen, zu planen) und etwas in einem freien Willensakt aktuell zu verursachen, eine Täuschung."³ Tatsächlich, so Roth, werden Entscheidungen durch unbewusste emotionale Prozesse im limbischen System gesteuert und die Handlungen dann vom Gehirn ausgelöst, bevor dies der Person bewusst geworden ist. Erst nachträglich werden die Entscheidungen des Gehirns vom Bewusstsein gleichsam ratifiziert. Das Gehirn gaukelt uns somit das Gefühl des Handelns nur vor. Mit anderen Worten: Wir tun nicht, was wir wollen, sondern wir wollen, was wir tun.

Als entscheidendes Experiment für diese These fungiert Benjamin Libets Nachweis eines vorauslaufenden Bereitschaftspotenzials im Gehirn bei subjektiv erlebten Willkürbewegungen. Dabei wurden Versuchspersonen aufgefordert, auf den Impuls zur Bewegung eines bestimmten Fingers zu warten und dann anhand einer rasch beweglichen Uhr den Zeitpunkt dieses Impulses anzugeben. Als Resultat ergab sich, dass das mittels EEG-Ableitung gemessene motorische Bereitschaftspotenzial dem subjektiv angegebenen Zeitpunkt des Bewegungsimpulses um ca. 500 msec vorausging.⁴ Dieses Experiment ist jedoch zu Recht vielfach kritisiert worden, vor allem weil es menschliches Handeln experimentell von seinem intentionalen Kontext isoliert und auf das Niveau von Zufallsbewegungen reduziert. Es mutet abenteuerlich an, dass die Willensfreiheit ausgerechnet mit einem Experiment widerlegt werden soll, dass doch auf der freiwilligen Teilnahme von Versuchspersonen beruht, die ohne ihre Zustimmung ihren Finger nie bewegt hätten. Diese vorausgehende Komponente, also der eigentliche Entscheidungsprozess, wird vom Experiment gar nicht erfasst, sondern gerade ausgeschaltet. Insofern soll es uns hier auch nicht näher beschäftigen.⁵ Doch so wenig das Experiment eigentlich besagt – nach Roth und Singer sollen gleichwohl auch sämtliche *vorauslaufenden* Überlegungen und Entscheidungsprozesse neuronal determiniert sein, so dass man bei allen Willenshandlungen korrekt sagen

13

14 müsse: "Nicht ich, sondern mein Gehirn hat entschieden".⁶

Entscheiden also Gehirne? – Nehmen wir zum Vergleich einen Schachcomputer und geben ihm eine bestimmte Stellung der Figuren ein, um herauszufinden, ob Zug A oder Zug B in dieser Stellung der günstigere ist. Über den programmierten Algorithmus berechnet der Computer das Resultat, Zug B. Sollen wir nun sagen, der Computer habe eine Entscheidung für B getroffen? Natürlich nicht, denn die Möglichkeit der Entscheidung für Zug A hat in Wahrheit niemals bestanden. Das Resultat B stand von vorneherein fest, und nur die Tatsache, dass der elektronische Rechengang aufgrund seiner Komplexität *in endlicher Zeit ablief*, könnte hier so etwas wie einen progressiven "Entscheidungsprozess" suggerieren, so als ob der Apparat geögert und sich dann entschieden hätte.

Hier treffen wir auf ein wichtiges Moment des Entscheidungsbegriffs, nämlich das der kontrafaktischen Möglichkeit. Sich Entscheiden setzt voraus, das Faktische einklammern und die in Betracht kommenden Alternativen *als* Möglichkeiten *denken* zu können – ich könnte *dies* tun, oder auch nicht, oder etwas anderes. Die Voraussetzung für Entscheidungsfreiheit ist also ein Raum des Denkens, der Möglichkeiten, in dem ich mich frei bewegen kann. Wir können uns Mögliches vorstellen, weil wir zum bloß Faktischen "Nein" sagen, weil wir die unmittelbare Realität einklammern können. Der menschliche Geist ist wesentlich durch die Fähigkeit der *Negation* charakterisiert, also die Fähigkeit, zu A auch ein Nicht-A zu denken, den Irrealis – hätte, wäre, würde, könnte usw. *Negativität als solche, Nicht-Sein* und damit *Möglichkeit* gibt es jedoch in der physikalischen Natur nicht, ebenso wenig in der digitalen Welt des Computers. Für den Computer existiert also tatsächlich nichts Mögliches; Computer entscheiden daher auch nichts, gleichgültig wieviel Zeit sie zur Berechnung benötigen. Und selbst ein Zufallsgenerator würde daran nichts ändern, denn auch von einer Lottomaschine würden wir nicht sagen, sie habe heute die Entscheidung für die Zusatzzahl 12 getroffen.

Nun mag man einwenden, dass Gehirne ganz anders arbeiten als Computer. Das ist richtig, aber darauf kommt es hier nicht an: Betrachtet nämlich der

Neurowissenschaftler die neuronalen Prozesse zu Recht als vollständig physikalisch determinierten Ablauf, dann gab es auch z.B. bei meiner Entscheidung vor drei Tagen, ob ich lieber ins Kino gehe oder an diesem Vortrag schreibe, tatsächlich niemals eine andere Möglichkeit als die faktisch realisierte. Der Begriff der Entscheidung setzt aber die Existenz alternativer Möglichkeiten für ein Subjekt voraus, nämlich die Vorstellung von Zukünftigem, dem ich meine Zustimmung geben oder auch verweigern kann (Wie schön wird es sein, den Abend gemütlich im Kino zu verbringen? Wie unangenehm wird es sein, den Vortrag dann immer noch nicht fertig zu haben?). Nun soll meine Vorstellung nach Roth und Singer für das Resultat der Entscheidung gerade *keine Rolle* spielen, denn dieses Resultat wird allein durch neuronale Programme erzeugt, und meine subjektiven Überlegungen und Bewertungen sind dabei nur eine Begleitmusik. Da nun mein Gehirn nicht anders konnte, als mich zum Schreiben meines Vortrags zu verdammen, und die Möglichkeit ins Kino zu gehen auf dieser neuronalen Betrachtungsebene tatsächlich niemals existierte, hat es auch keine Entscheidung getroffen.

Nun könnte man argumentieren, mein Gehirn habe sich doch mit den Möglichkeiten der Situation "befasst", während ich überlegte, habe sie miteinander verglichen und "bewertet", und daher sei der Begriff der "Wahl" eine korrekte Bezeichnung für den Prozess, der in meinem Gehirn ablief.⁷ Doch auch dieser Begriff ist an Subjektivität gebunden. Nehmen wir zur Illustration noch einmal den Schachcomputer: Er hat sogar Millionen von Spielzügen durchgerechnet, ohne auch nur ein einziges Mal zwischen ihnen "zu wählen". Denn wählen, also vorziehen beruht auf einer vergleichenden Bewertung als "besser" oder "schlechter", für die der Computer gar kein Organ hat. Wir selbst als fühlende Wesen haben seine Zielvorgaben entsprechend unseren Wünschen und Wertungen programmiert. Da nun auch Neuronensysteme nichts "wünschen" oder "bewerten", können Gehirne ebensowenig "wählen" oder "vorziehen" wie Computer. Gegen solchen neurowissenschaftlichen *newspeak* sollten wir uns entschieden zur Wehr setzen. Nur indem Roth und Singer unsere Selbsterfahrung, die sie doch zur Illusion erklären, immer wieder auf das Gehirn gleichsam

- 16 abfärben lassen, gewinnt ihr falscher Sprachgebrauch überhaupt nur den Anschein einer Berechtigung.

Fazit: Eine vollständig naturwissenschaftliche Beschreibung der Welt, in der keine Subjekte als Zentren von Vorstellungen, Wünschen und Bewertungen mehr vorkommen, macht die Begriffe der Möglichkeit ebenso wie der Entscheidung sinnlos. Das Mögliche, d.h. das Nicht-Seiende, das wir uns vorstellen können und in der Entscheidung wählen, ist im bloß Tatsächlichen nicht aufzufinden. Scheidet die Perspektive des Subjekts als illusionär aus, dann hat niemals eine andere Möglichkeit existiert als das faktische Geschehen: Gehirne entscheiden nicht.

Der Nachweis dieser eigentlich trivialen Wahrheit hat uns immerhin einen zusätzlichen Gewinn gebracht, nämlich eine erste Vorstellung einiger Momente, die unsere Erfahrung von Entscheidungen wesentlich ausmachen. Dazu gehört (1) die besondere Zeitlichkeit des Entscheidungsprozesses, der eben keinen Automatismus darstellt wie ein ablaufendes Rechenprogramm, sondern einen dynamischen, wachsenden oder "reifenden" Prozess; (2) die imaginative Vorwegnahme oder Antizipation von Möglichkeiten, d.h. die Zukunftsbezogenheit des Prozesses, und (3) die Rolle der Gefühle und der Bewertung für die Entscheidung. Im Folgenden will ich diese Momente phänomenologisch deutlicher herausarbeiten und ihre Bedeutung für unsere Freiheitserfahrung aufzeigen.

Zur Phänomenologie der Entscheidung

Die Phänomenologie der Entscheidung lässt sich am besten anhand von Konfliktsituationen entwickeln, die nicht trivialer oder beliebiger, sondern ernsthafter und existenzieller Natur sind: also etwa die Entscheidung, ob man verreisen oder erst eine wichtige Aufgabe beenden sollte, ob man in eine andere Stadt ziehen oder welchen beruflichen Weg man einschlagen solle. In der typischen Frage: "Was *soll* ich tun?" kommt die Ernsthaftigkeit, der Forderungscharakter der Situation zum Ausdruck: Das "sollen" scheint es nicht nur meiner momentanen Laune zu überlassen, wie ich mich entscheide.

In der Sprache der Feldpsychologie von Kurt Lewin oder Hans Thomaе handelt

es sich dabei um "multivalente Situationen", gekennzeichnet durch die Gleichzeitigkeit mehrerer verschieden gerichteter, konkurrierender Möglichkeiten, "Aufforderungscharaktere" oder "Valenzen". Es sind zugleich Situationen einer mehr oder minder ausgeprägten Desorientierung, einer Krise (das griechische *krisis* bedeutet nichts anderes als "Entscheidung"): Der unbefangene, unproblematische Zukunftsbezug ist unterbrochen, die Lebensbewegung erfährt eine Stockung, ein Moratorium. Es tritt nun eine Phase von virtuellen Probebewegungen ein, in der die Person künftige Möglichkeiten, ihre Vorteile, Risiken oder Hindernisse vorwegnimmt, um so eine neue *Kohärenz*, eine neue Orientierung in ihrer Lebensbewegung zu finden.⁸

Die antizipierenden Überlegungen und Vorstellungen in dieser Phase bewegen sich nicht nur im Äußeren, sondern beziehen das Selbst mit ein. "Was passt zu mir?", "was ist mir wirklich wichtig?", "wer möchte ich sein?" – das sind Fragen, die sich in dieser Situation stellen. Sie dienen der *Explikation* eines Lebensentwurfs, der sonst den impliziten Hintergrund des Lebens darstellt, aber noch nicht in besondere Gerichtetheiten oder Zielvorstellungen differenziert ist. Der Zukunftsbezug dieser Phase ist freilich mit dem Begriff der Vorstellung künftiger Möglichkeiten nur unzureichend beschrieben. Die Antizipation bedeutet auch ein *Vorausfühlen*: "Wie es sein würde, wenn ich dies tue", "wie ich mich wohl in dieser Situation fühlen würde". Thomaе hat in seiner Studie zur Entscheidung diese Vorwegnahme mit dem treffenden Kunstbegriff der "*Vorahnung*" umschrieben. Er lässt "*Vorahnung*" ebenso wie "*Nachahnung*" anklingen und bringt damit sowohl das intuitiv-spürende als auch das leiblichmimetische Moment der Antizipation zum Ausdruck. Es geht gewissermaßen um ein "Sich-Vorausspüren" in einer imaginierten Situation. Entscheiden heißt nun, sich heranzutasten an ein Erlebnis der *Stimmigkeit*, der Kongruenz zwischen den imaginierten Möglichkeiten und einem neu aktualisierten Selbstentwurf, in dem die eigenen Motive, Erfahrungen, Neigungen und Wünsche enthalten sind. In diesem fortschreitenden Klärungsprozess durchdringen sich aktivsuchende, kognitive und passiv-empfindliche, intuitive Momente, so dass sich die Person einerseits transparenter,

18 andererseits auch spürbarer wird und sich mit der Wahl identifizieren kann. Im gelingenden Fall mündet dieser Prozess in den *Entschluss* als der evident erlebten und gespürten Kongruenz: "Das ist das Richtige", "so stimmt es für mich", "so soll es sein".

Diese Kongruenz wird freilich in der Praxis häufig nicht erreicht – etwa weil die Abwägung zu keiner schlüssigen Gewichtsverteilung führt, weil der Verzicht auf eine der Alternativen zu schwer fällt, oder weil es umgekehrt bei der Entscheidung nur um das "kleinere Übel" geht. Dann gibt es mehrere Möglichkeiten: (1) die Ambivalenz wird durch ein "voluntaristisches" Moment der Willkür oder Spontaneität des Entschlusses überwunden; (2) es wird eine "Vernunftentscheidung" getroffen, ohne Rücksicht auf entgegenstehende Motive und Gefühle; (3) die Entscheidung wird überhaupt an andere Personen oder an äußere Umstände delegiert. Insofern bezeichnet der Begriff der Kongruenz weniger den Normal als den Idealfall menschlicher Entscheidungen, in dem die Person auch den erforderlichen Verzicht mit in ihren Entschluss aufgenommen hat und dennoch mit sich "im Reinen" ist.

Als Zwischenbilanz dieser Überlegungen ergibt sich vor allem zweierlei:

- (1) Im Entscheiden bewegen wir uns im Horizont der Zukunft; mit jeder Entscheidung ist eine Antizipation des eigenen Werdens verbunden. Unser Selbstentwurf enthält eine implizite "Vorgestalt" der Lebensführung, die in Situationen der Entscheidung neu aktualisiert werden muss. Insofern bedeutet der Prozess der Klärung und Entscheidung selbst bereits eine Weiterentwicklung der Person, ein *Werden*. Dass die Sprache Entscheidungen "reifen" lässt, bezeichnet prägnant den inneren Wachstumsprozess, der ihnen im gelingenden Fall zugrundeliegt. Echte Entscheidungen sind als Teil der eigenen Lebensbewegung nur von einer *offenen Zukunft* her möglich und nicht aus Determinanten der Vergangenheit abzuleiten, auch wenn wir uns natürlich immer unter Bedingungen und Bedingtheiten entscheiden.

- (2) Das "Reifen" der Entscheidung erfolgt in einem spiralförmig fortschreitenden Prozess, in dem bewusste (explizite, verbalisierte) Komponenten und unbewusste (implizite, intuitive) Komponenten einander wechselseitig beeinflussen und vorantreiben. Das bedeutet zum einen, dass sich die Entscheidungsgewissheit nicht durch rein rationale Erwägung intelligibler Gründe einstellt. Gründe dienen in erster Linie der Rechtfertigung vor sich und vor anderen⁹; für das sichere Gefühl der Stimmigkeit einer Entscheidung sind sie allein nicht tragfähig genug. Andererseits kann aber die Entscheidung auch nicht als blosses Ergebnis unbewusster emotionaler "Steuerung" angesehen werden, wie Gerhard Roth annimmt. Denn der unbewusste, automatisierte Lebensvollzug ist ja in der multivalenten Situation gerade unterbrochen. Bewusstsein und Überlegung werden deshalb erforderlich, weil vorgeformte, eingespielte Reaktionsmuster an ihre Grenzen gestoßen sind und eine Neuorientierung ansteht. Entscheiden ist also weder ein rational-diskursiver noch ein irrational-blinder Prozess, sondern bedeutet im gelingenden Fall das Sich-Einstellen einer spürbaren Kongruenz, eine Form nicht berechenbarer Sinnbildung.

19

Diese beiden Merkmale der Entscheidung, ihre dynamische Entwicklung und die schließliche Erfahrung von Kongruenz, möchte ich nun näher betrachten.

Entscheidung als dynamischer Prozess

Das erste Merkmal, der Prozesscharakter der Entscheidung, liefert ein wichtiges Argument gegen den psychologischen Determinismus. Dieser beruht nämlich auf der mechanistischen Vorstellung eines Kräfteparallelogramms aus invarianten Größen – seien es "Motive", "Triebe", "Wünsche", das "Ich" oder der "Will-e" – quasi verdinglichten "Faktoren" also, die in der Psyche auftreten, miteinander interagieren und so ein prinzipiell vorausberechenbares Resultat erzeugen. Das wäre die psychologische Entsprechung zu den sich abspulenden Algorithmen des Schachcomputers oder der neuronalen Programme. Doch es ist falsch, Vorstellungen, Wünsche oder Motive als unabhängige Variable zu denken.¹⁰ Alle Komponenten,

20 die in den dynamischen Prozess des Erwägens und Entscheidens eingehen, modifizieren, beeinflussen und durchdringen sich fortlaufend, und ehe eines der Motive sich durchsetzt, macht es gar keinen Sinn zu sagen, es sei das stärkere. Es wäre absurd, den Wunsch, nächste Woche in den Urlaub zu fahren, und den entgegengesetzten Wunsch, lieber eine begonnene Arbeit zu beenden, als je eigene Kräfte mit bestimmten Energiebeträgen aufzufassen. Sie existieren nicht als fixe Determinanten, sondern nur als Funktionen der aktuell erlebten Situation, die ihre Richtung, Intensität und Bedeutsamkeit bestimmt und fortlaufend modifiziert.¹¹

Der Determinismus basiert auf der Annahme, dass gleiche psychische Ursachen gleiche Wirkungen hervorbringen. Henri Bergson hat demgegenüber gezeigt, dass die Zeitlichkeit des Psychischen eine geschichtlich fortschreitende ist, die nie wieder zu identischen Elementarbedingungen zurückgelangen kann.¹² Der Strom des Seelenlebens ist als ganzer einmalig, seine Stadien unwiederholbar und seine invarianten Strukturen nur Abstraktionen: Keine Erinnerung, kein Gefühl oder Gedanke wiederholt sich in exakt gleicher Form. Denn alles früher Erlebte wird entweder miterinnert oder beeinflusst das Gegenwärtige implizit, als Vergessenes oder Verdrängtes. Seelisches besteht nicht aus gleichförmigen Elementarereignissen. Die Beziehung einer Handlung zu dem Zustand, aus dem sie hervorging, lässt sich daher durch kein Gesetz ausdrücken; denn dieser Zustand war einzigartig und kehrt niemals wieder. Daher sind Entscheidungen und das aus ihnen folgende Handeln nicht als gesetzlich determinierte Wirkung von Ausgangsfaktoren zu begreifen.¹³ Es handelt sich vielmehr um einen progressiven, lebendigen und offenen Prozess, in dem Such- und Tastbewegungen, Vorgefühle, Überlegungen und Selbstdeutungen in eine nicht vorzuberechnende, neue Sinnbildung münden.

Entscheidung als Kongruenzerfahrung

Damit komme ich zum zweiten vorhin genannten Merkmal, der Erfahrung von Kongruenz. Entscheidungen, so lautete die Voraussetzung, resultieren nicht aus bloßer Überlegung von Gründen. Während Erkennen in vollständiger Objektivie-

21 rung möglich ist, so dass wir vom Erkannten prinzipiell getrennt bleiben, verhält es sich beim Entscheiden anders: Hier müssen wir uns selbst einsetzen und Partei ergreifen. Dies aber geschieht in einer nie ganz durchschaubaren Situation, in der zudem nur begrenzte Zeit zur Verfügung steht. Wir kämen nie zum Handeln, wenn wir erst vollständige Übersicht über alle Konsequenzen erlangen müssten. Die Entscheidung überspringt, so Hermann Lübbe, eine Lücke in den rationalen Bestimmungsgründen des Handelns.¹⁴ Wie ist dies möglich? Die zentrale Rolle dabei spielen die schon erwähnten Vorgefühle oder "Vorahnungen". Durch Gefühle sind wir in der Lage, komplexe Situationen ganzheitlich, gleichsam auf einen Blick zu erfassen und zu bewerten. So gibt es auch gegenüber den vorgestellten Handlungen und Konsequenzen unserer Entscheidungen eine wortlose Spürensreaktion, sei es dass sie als "fremd", "unpassend" oder aber als "stimmig" empfunden werden. Die Authentizität der schließlich getroffenen Entscheidung ergibt sich demnach weniger aus rationaler Erwägung der Gründe als aus einer *gespürten Kongruenz*.

Das steht zunächst in einem gewissen Widerspruch zu einer philosophischen Tradition der Vernunft Herrschaft, der Bindung von Freiheit an intelligible Gründe und moralische Normen. Untersuchungen an Patienten mit umschriebenen Schädigungen im Frontalhirn belegen allerdings, dass von Gefühlen und leiblichem Spüren abgeschnittene Entscheidungsprozesse zu nicht-authentischen und daher inadäquaten Entscheidungen führen. Patienten mit solchen Schädigungen zeigen in experimentellen Entscheidungssituationen, anders als gesunde Versuchspersonen, keinerlei vegetative Körperreaktionen; ihr leibliches Hintergrundgefühl ("Bauchgefühl") fällt aus. Mit anderen Worten: Ihr Körper sagt ihnen nicht mehr, was sie tun sollen. Sie wissen zwar noch abstrakt, was zu tun wäre, sind aber unfähig selbst zu alltäglichen Entscheidungen, weil sie sich in den Verästelungen alternativer Möglichkeiten verlieren. So kann es für sie eine kaum zu bewältigende Aufgabe sein, einen von zwei möglichen Terminen für eine Verabredung zu wählen, da sie mit den Überlegungen buchstäblich an kein Ende kommen.¹⁵ Nach Antonio Damasio, der diese Patienten untersucht hat, reagiert

22 der Körper normalerweise in Entscheidungssituationen über viszerale und muskuläre Funktionen, so wie er es in der Vergangenheit in ähnlichen Situationen getan hat, und meldet seinen Zustand an das Gehirn zurück. Diese leibliche Resonanz, das Vorgefühl oder die "Vorahnung" stellt einen meist recht zuverlässigen Wegweiser für Entscheidungen dar. Frontalhirngeschädigten Patienten jedoch sind von dieser Rückmeldung ihres Körpers abgeschnitten – mit fatalen Folgen für ihre Alltagsbewältigung.

Rationalistische Handlungstheorien, nach denen Gefühle reflektierten und verantwortlichen Entscheidungen im Weg stehen, treffen demnach nicht zu. Gelingende Entscheidungen bedürfen eines affektivleiblichen Spürsinnens, in dem frühere Erfahrungen implizit enthalten sind, und über dessen stummes Votum die Person nicht ohne Gefahr der Entfremdung hinweggehen kann.¹⁶ Freilich muss eine passende Artikulation dieses Spürsinnens im Entscheidungsprozess erst gefunden werden, und hier liegen vielfältige Möglichkeiten der Selbsttäuschung. Nur wenn sich tatsächlich eine hinreichende Kongruenz von Überlegen und innerem Spüren eingestellt hat, wird sich die Person mit ihrer Entscheidung identifizieren. Ein hinreichendes Maß an Selbstvertrautheit, Spürensdeutlichkeit und die Fähigkeit, differenzierte und adäquate Artikulationen für diesen inneren Sinn zu finden, sind daher maßgebliche Voraussetzungen für personale Freiheit.

Resümee

Sich-Entscheiden, so hat sich gezeigt, ist ein dynamisch fortschreitender Prozess, in den kognitive und emotionale Momente eingehen, und als dessen Resultat sich im gelingenden Fall eine gespürte ‚Stimmigkeit‘ oder Kongruenz einstellt. Da jene Momente sich im Reifen der Entscheidung wechselseitig beeinflussen und verändern, ist die neue Sinnbildung nicht aus vorbestehenden Determinanten ableitbar, seien es ‚Ursachen‘, ‚Motive‘ oder ‚Gründe‘. Die Entscheidung wird aber auch nicht von einer unabhängigen Ich-Instanz vollzogen, sondern *die Person selbst* öffnet, erklärt und entwickelt sich im Verlauf des Prozesses so, dass sie sich schließlich mit der gewählten Option zu identifizieren

vermag. Diese Kongruenz erleben wir als Selbstverfügung und Freiheit, obwohl, ja gerade weil sie in hohem Maß den Charakter des Widerfahrnisses, einer "Fügung" trägt, und nicht den einer willkürlichen "Setzung". Insofern hat das Geschehen viel mehr mit kreativen, künstlerischen Prozessen gemeinsam als mit mechanischdeterministischen Abläufen. Entscheiden und Handeln sind nicht verstehbar als gesetzlich determinierte Wirkung von Ausgangsfaktoren, seien sie neuronaler oder psychologischer Natur; sie sind vielmehr Formen einer nicht vorhersehbaren Sinnbildung, in der sich das Selbst in neuer Weise aktualisiert.

Entscheidungen sind umso freier, je mehr Aspekte und tiefere Schichten der Person in den dynamischen Prozess des Erwägens und Vorfühlens eingehen, je mehr sie sich selbst dabei transparent und zugleich spürbar wird. Wir sind, wie Bergson schreibt, dann frei, "wenn unsere Handlungen aus unser ganzen Persönlichkeit hervorgehen, wenn sie sie ausdrücken."¹⁷ Doch diese Synthese ist mehr als ein Ausdruck des schon Bestehenden; denn der Konflikt zwischen verschiedenen Möglichkeiten des Selbst kann nur durch eine Entwicklung gelöst werden, in der sich der Selbstentwurf in neuer Weise aktualisiert. Personale Freiheit bedeutet daher wesentlich Offenheit gegenüber einer neuen Sinnbildung. Im Entscheiden sind wir, in den Worten Ernst Blochs, "Wanderer, Kompass und das neue Land" zugleich.¹⁸

Epilog

Kehren wir abschließend noch einmal zur naturalistischen Position zurück. Der Neurowissenschaftler mag die Unvorhersehbarkeit und Spontaneität des dargestellten Prozesses der Entscheidung vielleicht einräumen. Aber, so würde er argumentieren, wenn nun der ganze Prozess eben doch als determinierter neuronaler Mechanismus ablaufe, den wir nur noch nicht genau vorausberechnen können?

In der Tat ist für unser Freiheitserleben die Frage entscheidend, ob der Prozess der subjektiven Abwägung von Möglichkeiten *selbst das Resultat mitbestimmt*, oder ob er gewissermaßen nur die ohnmächtige Widerspiegelung physikalischer Vorgänge ist, denen die eigentliche bestimmende Realität in der Welt zukommt. Wenn die subjektive Erfahrung für den Lauf der Welt selbst tatsächlich ohne

24 Folgen bliebe, dann wäre die Intuition personaler Freiheit tatsächlich in ihrem Kern getroffen. Kommt es also darauf an, dass ich mit mir ernsthaft zurate gehe, was ich in dieser Situation tun soll? Macht es einen Unterschied in der Welt?

Wenn es zutrifft, dass wir Möglichkeiten, Wertungen, Gründe und schließlich Entscheidungen in der physikalischen Welt nicht vorfinden, dann macht es in der Tat einen Unterschied. Und dieser Unterschied, den die Subjektivität in die Welt bringt, ist nach meiner Auffassung unabhängig von der Frage, ob die ihr als Träger zugrunde liegenden neuronalen Prozesse ihrerseits vollständiger physikalischer Determiniertheit unterliegen oder nicht (insofern vertrete ich hier eine kompatibilistische Position). Alles, was es zur Absicherung unserer Subjektivitäts- und Freiheitserfahrung bedarf, ist die These, dass die neuronalen Trägerprozesse *nicht ausschließlich* durch physikalische Gesetzmäßigkeiten bestimmt sind; oder umgekehrt, dass sich die Bestimmtheit von Prozessen des Denkens, Wertens, Vorziehens und Entscheidens *nicht vollständig* auf physikalisch-chemische Gesetzmäßigkeiten reduzieren lässt. Um ein einfaches Beispiel zu geben: Was das Ergebnis der Rechnung 3×6 ist, oder was ein gültiger logischer Schluss ist, darf nicht durch Naturgesetze festgelegt sein. Die Richtigkeit der Gleichung $3 \times 6 = 18$ ergibt sich nicht aus hirneurophysiologischen, sondern aus mathematischen Gesetzmäßigkeiten. Alles andere wäre ein Neurologismus, der also analog dem schon von Husserl widerlegten Psychologismus sich anheischig machen würde, alle übergeordneten Gesetzmäßigkeiten, die wir in der Welt vorfinden, auf neuronale Mechanismen zurückzuführen. Natürlich ist es umgekehrt: Das Gehirn ist ein hochgradig formbares Trägermedium, das solche übergeordneten Bestimmungsmomente aufzunehmen in der Lage ist, ohne dass dabei die physikalischen Naturgesetze auf der untersten Systemebene in irgendeiner Weise verletzt werden müssten.

Diese Prägung konzedieren in der Regel auch die Neurowissenschaftler. Denn das Gehirn sei wohl durch Sprache, Ideen und Kultur, also durch den "objektiven Geist" mitgeprägt. Aber das ändere nichts an der vollständigen physikalischen Determiniertheit: es gehen dann in den Algorithmus der Neuronen auch Äquivalente von Bedeutungen und kulturellen Programmen ein, also z.B. von logischen

oder mathematischen Regeln. Aber es ist dann immer noch das Gehirn, das diese Programme ausführt, das rechnet, denkt und "entscheidet", weil es eben so und nicht anders programmiert wurde. Die Subjektivität, das bewusste Erleben selbst aber soll keinen Einfluss auf den Entscheidungsprozess haben. Die Welt ist eben so eingerichtet, dass mit einem bestimmten Grad an Komplexität elektrochemischer Prozesse in Gehirnen Bewusstsein auftaucht – warum und wozu, wissen wir nicht, es hat jedenfalls keinen Sinn und keine Funktion, es ändert nichts am Lauf der Welt; es bleibt ein metaphysisches Rätsel.

Das zentrale Argument gegen eine solche Position ist ein evolutionstheoretisches: Wozu eigentlich sollten sich Subjektivität und Bewusstsein überhaupt entwickelt haben? Wozu der ungeheure Entwicklungs- und Energieaufwand zur Herstellung eines völlig sinn- und folgenlosen Phänomens, einer systematischen Selbsttäuschung von Milliarden von Lebewesen? – Darauf bleiben uns die Neurobiologen die Antwort schuldig. Wenn wir aber die ontologische und biologische Absurdität einer unwirksamen und folgenlosen Subjektivität nicht hinnehmen wollen, dann muss das Gehirn so gedacht werden, dass es nicht nur durch den objektiven, sondern auch durch den subjektiven Geist bestimmt werden kann. Und das macht ja auch Sinn: Das Leben in seiner Evolution hat mit dem Gehirn ein Organ entwickelt, dessen Komplexität die Entstehung von Empfindung, Gefühl, Denken und Wollen ermöglichte. Diesem subjektiven Geist stelle das sich entwickelnde Gehirn immer mehr Freiheitsgrade zur Verfügung und vervielfachte damit seine Wahl- und Handlungsmöglichkeiten – bis hin zu der Möglichkeit unvorhersehbarer Kohärenz- und Sinnbildung, wie sie in der freien Entscheidung des Menschen auftaucht. Es macht Sinn, sich die Situation nach einer Entscheidung vorzustellen, weil ihr gefühlshaltiges, gespürtes Bild sie anders vergegenwärtigt als das millionenfache Summen der neuronalen Erregungen es könnte. Es macht Sinn, mit uns selbst zu Rate zu gehen, weil wir nur so spüren können, wozu es uns eigentlich geht, was uns bei einer Entscheidung wichtig ist. Dass all dies nur als ein leerer Schein in die Welt gekommen sei, ist eine Behauptung, die besser als durch alle Worte durch die eigene Erfahrung einer

26 schwierigen, aber authentischen Entscheidung selbst widerlegt wird. Bei dem gegenwärtigen Streit um Determinismus oder Freiheit geht es insofern um nicht weniger als die Wirksamkeit und damit Wirklichkeit des Subjektiven in der Welt.

Anmerkungen

- 1 Vgl. etwa Roth 1994, Roth 2001, S. 427 ff., 443 ff., Singer 2004, sowie die Dokumentation der öffentlichen Diskussion von Geyer (2004).
- 2 Vgl. Habermas 2004.
- 3 Roth 2001, S. 445.
- 4 Vgl. Libet 1983, Roth 2001, S. 437 ff. – Das Experiment wurde inzwischen, erweitert um eine alternativ auszuführende Bewegung (einen von zwei Knöpfen drücken), von Haggard und Eimer (1999) wiederholt.
- 5 Zur Kritik vgl. etwa Helmrich 2004 und Höffe 2004.
- 6 „Mir scheint der Satz ‚Nicht das Ich, sondern das Gehirn hat entschieden!‘ korrekt zu sein, denn ‚eine Entscheidung treffen‘ ist ein Vorgang, dessen Auftreten objektiv überprüfbar ist. Auf den linken oder rechten Knopf zu drücken ... ist eine Entscheidung, und man kann mit entsprechendem Aufwand experimentell untersuchen, was im Gehirn passiert, bevor und wenn diese Entscheidung getroffen wird. Falls es nun stimmt, dass es nicht das wollende und bewusst erlebende Ich ist, welches die Entscheidung über eine Handlung trifft, wer entscheidet dann tatsächlich?“ (Roth 2004, S. 77). – Niemand, so muss die Antwort lauten – siehe dazu das Folgende.
- 7 So Roth 2001, S. 446.
- 8 Vgl. dazu Thomae 1960, S. 62 f. – Sehr passend erscheint dazu die Etymologie des arabischen Wortes für „entscheiden“, nämlich: „aus dem Zustand der Wanderung und Unstetigkeit in den der Sesshaftigkeit übergehen“ (Thomae, ebd. S. 16).
- 9 V.a. wenn notwendige Erklärungen antizipiert werden, weil die Entscheidung problematisch ist, z.B. andere überraschen oder nachteilig betreffen wird.
- 10 Dies hat Robert Spaemann ausführlich gezeigt, dessen Argumentation ich hier folge (Spaemann 1996, S. 223 ff.).
- 11 Vgl. hierzu Thomae 1960, S. 70.
- 12 Bergson 1911, bes. S. 134 ff., 142 ff.; vgl auch Spaemann 1996, S. 224 f.
- 13 Spaemann 1996, S.227.
- 14 „Die Entscheidung überspringt einen Mangel an rationalen Bestimmungsgründen des Handelns“ (Lübbe 1965, S. 131 f.).
- 15 Damasio 1995, S. 263.
- 16 Vgl. hierzu auch den Begriff des „Innengrunds“, den Ulrich Pothast für das zunächst noch nicht verbalisierte Spüren der eigenen persönlichen Situation geprägt hat (Pothast 1992).
- 17 Bergson 1911, S. 135.
- 18 Bloch 1978, S. 335.

Literatur

- Bergson, H. (1911) *Zeit und Freiheit* (Essai sur les données immédiates de la conscience. Paris 1889). Diederichs, Jena.
- Buchheim, T. (2004) *Die Grundlagen der Freiheit*. Philosophisches Jahrbuch 111: 1-16.
- Bloch, E. (1978) *Über Tod, Unsterblichkeit, Fortdauer*. Gespräch mit Siegfried Unseld 6.8.1969, S. 335. In: *Tendenz – Latenz – Utopie*. Ergänzungsband zur Gesamtausgabe, S. 308-335. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Damasio, A. (1995) *Descartes Irrtum. Fühlen, Denken und das menschliche Gehirn*. List, München.
- Fuchs, T. (2003) *Kosmos im Kopf? Zur Kritik des Cerebrozentrismus*. *Scheidewege* 33: 350-366.
- Habermas, J. (2004) *Freiheit und Determinismus*. *Dt. Z. Philos.* 52: 871-890.
- Haggard, P., Eimer, M. (1999) *On the relation between brain potentials and the awareness of voluntary movements*. *Experimental Brain Research* 126: 128-133.
- Helmrich, H. (2004) *Wir können auch anders: Kritik der Libet-Experimente*. In: C. Geyer (Hrsg.) *Hirnforschung und Willensfreiheit*, S. 92-97. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Höffe, O. (2004) *Der entlarvte Ruck. Was sagt Kant den Hirnforschern?* In: C. Geyer (Hrsg.) *Hirnforschung und Willensfreiheit*, S. 177-182. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Libet, B., Gleason, C.A., Wright, E.W., Pearl, D.K. (1983) *Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential)*. *Brain* 106: 623-642.
- Lübbe, H. (1965) *Zur Theorie der Entscheidung*. In: E.-W. Böckenförde (Hrsg.) *Collegium philosophicum*. Festschrift für J. Ritter. Schwabe, Basel.
- Pothast, U. (1992) *Erfordernis und Grenzen des Erfindens. Über den Umgang der Person mit dem Vergangenen*. In: *Forum für Philosophie* (Hrsg.) *Zeiterfahrung und Personalität*, S. 158-180. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Roth, G. (1994) *Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Kognitive Neurobiologie und ihre philosophischen Konsequenzen*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Roth, G. (2001) *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Roth, G. (2004) *Worüber Hirnforscher reden dürfen – und in welcher Weise?* In: C. Geyer (Hrsg.) *Hirnforschung und Willensfreiheit*, S. 66-85. Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Singer, W. (2004) *Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbeschreibung. Zwei konfliktträchtige Erkenntnisquellen*. *Dt. Z. Philos.* 52: 235-255.
- Spaemann, R. (1996) *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas‘ und ‚jemand‘*. Klett-Cotta, Stuttgart.
- Thomae, H. (1960) *Der Mensch in der Entscheidung*. Barth, München.

Triangulierung und Freiheit

Auszüge aus dem Forumsvortrag von Dr. Jürgen Grieser am 2. Februar 2006

28 *Die frühe Triangulierung*

In der Zeit der Wiederannäherungskrise in der Mitte des zweiten Lebensjahres entwickeln sich mit den emotionalen auch die symbolischen Funktionen des Kindes entscheidend weiter. Es ist die Zeit des Übergangs vom Primär- zum Sekundärprinzip. In der Identifikation mit dem Vater kann das Kind nun eine Außenperspektive auf die Mutter einnehmen und sie als von ihm getrenntes Objekt wahrnehmen. Aus der "exzentrischen Position" auf dem Arm des Vaters (Buchholz 1991, S. 58) kann es auf die Mutter schauen und umgekehrt, mit dem Blick auf den anderen Elternteil (oder sonst einen bedeutungsvollen Dritten) bekommt seine Welt eine neue Dimension, die Dyade erweitert sich zur Triade. In dem Moment, wo das Kind wahrnehmen und akzeptieren kann, daß seine Eltern neben der Beziehung zu ihm auch in einer vom Kind unabhängigen Beziehung zueinander stehen, wird, so Britton (1989, S. 98), die psychische Welt des Kindes "zu einer einzigen, umgrenzten Welt zusammengeschlossen, die es mit beiden Eltern teilt und in der verschiedenartige Objektbeziehungen möglich sind"; ein "triangulärer Raum" entsteht. Das Kind kann nun die Beziehung der beiden anderen beobachten und sich, davon abgeleitet, auch vorstellen, selber beobachtet zu werden; damit eröffnet sich ein "Raum außerhalb des Selbst" (S. 99) und das Kind gewinnt die Fähigkeit, auch über sich selber zu reflektieren.

Die "Triadifizierung" (nach Lebovici et al., vgl. Stern, 1995, S. 179) mit dem realen Vater wird zur Triangulierung, wenn das Beziehungsdreieck mit den Eltern verinnerlicht und das Kind damit unabhängig von der Anwesenheit der realen Eltern wird. Diese Internalisierung ermöglicht nun die Ablösung von der Mutter, die in der Übungssubphase schon mal angedeutet, dann aber wieder zurückgenommen worden war. Lag dem Erlebnis der Freiheit in der Übungssubphase die illusionäre Verkennung zugrunde, daß dem Kind die ganze Welt offen steht und es die Mutter gar nicht mehr braucht, so ist das Kind nach der Verinnerlichung des Beziehungsdreiecks Vater-Mutter-Kind erstmals wirklich in der Lage, sich als von den Eltern getrennt zu erleben und diese dennoch symbolisiert, als intrapsychische Repräsentanzen, bei sich zu haben. Anstelle des jubelnden Freiheits-

und Omnipotenzlerlebens ist nun allerdings eine realistischere Sicht des Kindes auf seine Position in der Welt getreten. Es verfügt nun über die Sprache und über andere Möglichkeiten zu symbolisieren und seine zukünftigen Beziehungen zu triangulieren, d. h. Nähe und Distanz mit Hilfe von einem oder etwas Drittem so auszubalancieren, daß es seiner Entwicklung förderlich ist.

29

Der trianguläre Raum

Entsteht bei Britton dadurch, daß das Beziehungsdreieck Mutter-Kind-Vater zusammengeschlossen wird, ein "triangulärer Raum", so braucht es jedoch ein Viertes, wenn man die Metapher des Raums wirklich ernst nehmen und sich den psychischen Raum dreidimensional ausgedehnt vorstellen möchte. Im Fall der Triangulierung des Dreiecks Kind-Mutter-Vater braucht es ebenso notwendigerweise ein Viertes wie im Dreieck der Symbolisierung. Dieses Vierte weist über die Akteure im Dreieck hinaus, es ist "eine Welt, von der sie wissen, daß sie ihr gemeinsam angehören" (Cavell 1998, S. 451). Diese Welt enthält ein Symbolsystem mit kulturspezifischen Regeln, auf das sich die drei Akteure beziehen müssen, um nicht in einer Privatwelt miteinander zu verschmelzen.

Zu der symbolischen Welt, in der die Eltern und ihr heranwachsendes Kind leben, gehören die Vorstellungen über Vater und Mutter als einer Grundstruktur menschlicher Beziehungsorganisation. Die Kultur beschränkt sich aber nicht darauf, ihr Symbolsystem passiv zur Verfügung zu stellen, sondern sie wirkt in bestimmten zentralen Bereichen aktiv auf die Anerkennung der kulturellen Regeln hin. So erzwingt sie z. B. über Verwandtschaftsregeln und Sorgerechtsregelungen, daß jedem Mutter-Kind-Paar ein väterlicher Dritter zur Seite gestellt wird. Die Kultur sorgt mit der Einsetzung eines Vaters dafür, daß die biologisch begründete Mutter-Kind-Gemeinschaft zu einer sozialen Gruppe erweitert wird. Deshalb füllt bei Lacan (z. B. 1966) der Vater nicht nur die Rolle eines triangulierenden Dritten für die Beziehung von Mutter und Kind aus, seine reale oder phantasierte Präsenz in der Mutter-Kind-Beziehung ist darüber hinaus zugleich das Zeichen dafür, daß die symbolische Ordnung der Kultur anerkannt wird. Man

- 30 kann auch sagen, daß die Triangulierung zwischen Mutter, Kind und Kultur zur Anerkennung des Vaters führt. Gelingt die Triangulierung nicht, so können Repräsentanten der Kultur an die Stelle des Dritten treten, wie etwa Behörden, Therapeuten oder geschlossene Anstalten, um die mißlingende Nähe- und Distanzregulation in der Dyade zu regulieren.

Frühe triadische Phänomene

Klitzing und Mitarbeiter haben in empirischen Untersuchungen gezeigt, daß der Säugling bereits im Alter von wenigen Wochen voneinander unterscheidbare Beziehungsmuster zu mehr als einer Bezugsperson entwickelt, sofern ihm eine solche zweite Versorgungsperson zur Verfügung steht, und daraus geschlossen, daß er schon "zu triadischen und polyadischen Beziehungen befähigt" sei (Klitzing, 2002, S. 868), die allerdings in diesem Alter schnell wieder in dyadische, leichter zu stabilisierende Formationen zerfallen. Mit 4 Monaten versucht der Säugling dadurch, daß er beide Eltern abwechselnd oder gleichzeitig über sein Lächeln anspricht, einen "Trilog" mit beiden zu initiieren. Auch Fivaz-Depeursing und Corboz-Warnery (1999) attestieren nach ähnlichen Experimenten schon den 3 Monate alten Säuglingen eine "trianguläre Kompetenz".

Damit steht nun nicht mehr der väterliche Held mit seiner triangulierenden Potenz alleine im Zentrum oder die Mutter, die dem Kind den Zugang zum symbolischen Dritten vermittelt, sondern auch der Kleinste im Dreieck, der "kompetente Säugling" (Dornes, 1993), trägt aktiv seinen Teil zur Entwicklung und zum Gelingen der Triangulierungen bei, sofern die Eltern in der Lage sind, auf seine Bemühungen empathisch einzugehen.

Wenn man noch weiter nach dem Ursprung triangulärer Strukturen sucht, so stößt man darauf, daß die Triangulierung schon lange vor der Geburt des Kindes beginnt, nämlich bereits mit den Phantasien der Eltern über ihre zu diesem Zeitpunkt noch imaginäre Beziehung zu ihrem Kind bzw. zu ihrem Partner und ihrem Kind. Das Kind kann als ein Drittes phantasiert werden, das die Elterndyade zu einer Triade erweitert, es kann aber auch als ein dyadisches Gegenüber für die

Mutter oder den Vater phantasiert werden, unter Ausschluß des anderen Elternteils als Drittem. Im Bereich der elterlichen Phantasien trifft man auch wieder auf die von Simmel beschriebenen Qualitäten, wie der Dritte von den beiden anderen im Dreieck erlebt werden kann – das Kind als Verbindung, als Vermittler oder auch als trennender Dritter, der die Intimität des Elternpaares stört. Dem Kind wird so schon vor seiner Geburt eine Rolle in der inneren Welt seiner Eltern zugewiesen. Das bestätigen auch die Befunde der Säuglingsforscher, die zeigen, daß besonders solche Kinder, die schon vor der Geburt in den Phantasien der Eltern als Dritte einbezogen waren, dann die Initiative an den Tag legen, den beschriebenen "Trilog" mit den Eltern in Gang zu setzen (Klitzing 1998, 2002).

Triangulierungen in der Adoleszenz

Die entscheidend neue Triangulierung in der Adoleszenz findet dann im Dreieck Jugendlischer – Eltern/Familie – Kultur statt. Der Jugendliche bezieht sich auf all die außerfamiliären Sozialisationsagenturen, die er schon in der Kindheit kennengelernt hatte, wie Schule oder Sportaktivität, aber zunehmend mehr in einer gegen die Eltern abgegrenzten Form. Die eigenen Altersgenossen werden immer wichtiger, Filmstars und Sportidole nehmen neben anderen Erwachsenen in einer Mentorfunktion bedeutungsvolle Plätze in der persönlichen "hall of fame" (Blos 1985, S. 77) des Jugendlichen ein, sie verweisen auf die kulturelle Konstruktion des Lebensalters Jugend, das sich der Adoleszente zu eigen macht. Dazu gehört auch die Entwicklung eines realitätstauglichen Berufswunsches, der einen zentralen kulturellen Identitätsbaustein darstellt. Nimmt der Jugendliche im Laufe dieses Individuations- und Ablösungsprozesses schließlich als Lehrling oder Student einen neuen Platz in der Gesellschaft ein, so ist er auf dem Weg, seine innere Struktur mit einem zentralen Element der gesellschaftlichen Struktur in Übereinstimmung zu bringen, das ihn nach Abschluß seiner Ausbildung auch ökonomisch von der Abhängigkeit von seiner Familie befreit haben wird.

32 *Triangulierungen im Erwachsenenalter*

Besonders anspruchsvoll ist es, über Jahre hinweg die Paarbeziehung so trianguliert zu halten, daß das Begehren nicht in einer dyadischen Regression erlischt oder in einer Wiederholung der ödipalen Problemlösung gegenüber dem Partner verdrängt und dann mit jemand anderem wiederentdeckt und ausgelebt wird. Hat ein Paar Kinder, so trianguliert es sich stark über die Kinder und nimmt sich in dieser Triangulierung gegenseitig als Vater und Mutter wahr, was die ödipal motivierte Verdrängung der libidinösen Wünsche in Elternpaarbeziehungen erklärt. Die Außenperspektive, die der eine auf den anderen Ehepartner in der Identifikation mit dem Kind einnimmt, ist dann die Perspektive eines Kindes und nicht die eines erwachsenen sexuellen Begehrens. Damit man immer wieder jene frühere Außenperspektive auf den eigenen Partner einnehmen kann, die einem ermöglicht, ihn so (attraktiv) zu sehen, wie man ihn zu Beginn der Beziehung wahrgenommen hatte, braucht es eine andere Form von Öffnung des Dreiecks als die innerfamiliäre Triangulierung.

Versucht der erwachsene Mensch in der Paarbeziehung mit seinen ödipalen Phantasien das Begehren des Anderen ganz unter seine Kontrolle zu bringen, die Freiheit des Anderen, sein Begehren auf einen Dritten zu richten, zu verleugnen, so wird er konsequenterweise an sich selber den gleichen Anspruch haben und versuchen, alles Begehren in die Paardyade zu zwingen. Damit droht aber auch die Wiederholung des ödipalen Tribschicksals, die Verdrängung der Wünsche. Demgegenüber würde eine Triangulierung dieser Paarsituation bedeuten, daß nicht verleugnet wird, daß es ödipale Dritte geben kann, auf die sich das eigene Begehren und das des Partners richten könnte, womit man sich und dem Partner die Freiheit läßt, über sein eigenes Begehren frei zu verfügen. Nun kann der Andere auch wieder libidinös besetzt und als attraktiv wahrgenommen werden.

Gelingt diese Triangulierung des Begehrens nicht, kann es zur Trennung der Partner kommen oder dazu, daß die Kinder einen basalen Beitrag zur Triangulierung der elterlichen Paarbeziehung liefern müssen. Dann befinden wir uns in dem Bereich pathologischer Triangulierungen, die die Familientherapie meint, wenn sie von Triangulierung spricht.

Die Öffnung des Dreiecks

Geht es also auf der einen Seite darum, Dreiecke herzustellen, drei Bezugspunkte miteinander zu verbinden, so muß doch immer etwas offen bleiben, damit die Beziehungen nicht im Dreieck eingeschlossen werden.

In der mechanischen Physik ist es zwar möglich, das Verhältnis von zwei Körpern zueinander zu berechnen, doch die Einführung eines dritten führt zu Rückkopplungen und unvorhersagbaren Veränderungen in den Bewegungen der beiden anderen Körper. Dieses Phänomen ist als das Dreikörperproblem der Himmelsmechanik bekannt, es hat seit Isaak Newton die Physiker beschäftigt und spielt auch in der Kernphysik eine Rolle. Das Dreikörperproblem gilt als ein Beispiel für die endogene Erzeugung von schwachem, niedrigdimensionalem Chaos. Ein solches System, das aus mehr als 2 Variablen besteht, stellt ein komplexes dynamisches System dar, das aus sich heraus komplexe Muster und Strukturen entwickeln und sich an veränderte Umweltbedingungen anpassen kann, was in der Systemtheorie als Selbstorganisation bezeichnet wird. Überträgt man diese Verhältnisse aus der Physik auf die Konstellation von menschlichen Objekten, die umeinander kreisen und sich gleichzeitig auch noch in einer je individuellen Entwicklung und Bewegung befinden, so ergibt sich, daß es sich dabei um ein komplexes System handelt, aus dem heraus ständig endogen Entwicklungsprozesse angestoßen werden, die zur Weiterentwicklung der Dreierkonstellation anregen.

Im menschlichen Beziehungsdreieck bedeutet es den Verlust eines Freiheitsgrads, wenn die Bezugnahme auf die symbolische Welt als Viertes erschwert wird. Dies beschreibt auch Lacan, wenn er meint, daß der triangulierende Dritte sich nicht anmaßen dürfe, daß er selber das Gesetz oder der Gesetzgeber sei, sondern nur darauf verweisen dürfe, daß es jenseits von ihm einen symbolischen Rahmen in der Außenwelt gibt, auf den er sich bezieht und dem er genauso wie alle anderen unterworfen ist. Wenn er jedoch vorgibt, daß er selber das Gesetz sei, dann geht eine Triangulierung und damit Freiheit verloren, Struktur wird reduziert und erstarrt. So können die Körper zum Stillstand kommen, wie in den

- 34 starren oder "perversen" Triaden, die unter dem systemischen Begriff der Triangulierung beschrieben werden. Lacan (1966) hatte dies am Beispiel der von Freud beschriebenen Geisteskrankheit des Senatspräsidenten Schreber dargelegt. Der Fall Schreber illustriert, wie die Freiheit des einen, nämlich von Schrebbers Vater, dem Nervenarzt, sich die völlige Kontrolle über den Anderen, den Sohn anzumaßen, dazu führt, daß die Triangulierungen – mit der Mutter, mit dem "Gesetz" – zusammenbrechen und damit die Freiheit des Anderen, des Sohnes verunmöglicht wird bzw. nur noch um den Preis einer psychotischen Symptombildung zu haben ist. Wir finden solche Konstellationen beim narzißtischen Mißbrauch von Abhängigen, also vor allem Kindern, oder auch in sektenartigen Gruppierungen, in denen es dem Einzelnen nicht mehr gelingt, eine Außenperspektive einzunehmen und seine Position in Bezug auf den Anderen oder auf die Gruppe zu reflektieren.

Triangulierung und Freiheit in der Therapie

Zu viel Freiheit im psychischen Apparat ist Freud suspekt; er erkennt, daß freiflotierende Affekte oder Ängste eine Folge struktureller Defizite sind und erläutert am schon erwähnten Fall Schreber (Freud 1911), wie freibewegliche Besetzungsenergien im Größenwahn zur pathologischen Ichvergrößerung führen können. Aber wenn es um die psychoanalytische Behandlung geht, sieht Freud das Ziel darin, dem Patienten einen Zuwachs an Freiheit zu ermöglichen: die Analyse soll "ja die krankhaften Reaktionen nicht unmöglich machen, sondern dem Ich des Kranken die Freiheit schaffen [...], sich so oder anders zu entscheiden" (Freud 1923, S. 280). Die Freiheit, sich zwischen zwei Möglichkeiten zu entscheiden, setzt wiederum die triadische Fähigkeit voraus, sich nicht nur einer, sondern zwei Optionen gegenüber zu sehen, wie das Kind, das sich nicht entweder nur mit der Mutter oder nur mit dem Vater in einer Dyade erlebt, sondern mit beiden in einer triadischen Beziehung steht und nun die Wahl hat, einmal die mütterliche und einmal die väterliche Perspektive einzunehmen und sich schließlich auch aus der exzentrischen Perspektive selber in der Beziehung zu den anderen wahrzunehmen und zu reflektieren.

Therapie muß also Triangulierung herstellen, um die Voraussetzung dafür zu schaffen, daß der Patient die Freiheit wahrnehmen kann, "sich so oder anders zu entscheiden". Auf welche Weise die psychoanalytische Behandlung diese Triangulierung und damit Freiheit herstellen kann, hängt dann von der psychischen Störung ab. Der Psychosomatiker lernt zu symbolisieren, er gewinnt die Freiheit, sich von der *pensée opératoire* zu lösen. Der Neurotiker gewinnt die Freiheit, Einsicht in seine neurotische Verfassung und damit die Möglichkeit einer Wahl zu gewinnen. Der strukturell gestörte Patient entwickelt im Lauf der Behandlung Struktur. Jeder Zugewinn an Freiheit in der Behandlung stellt aber letztendlich auch einen Verzicht auf eine andere, frühere Freiheit dar: auf die Option zu somatisieren, zu verleugnen, zu agieren oder zu projizieren.

35

Literatur

Nachfragen sind bitte direkt an den Autor zu richten.

Anschrift des Autors

Dr. phil. Jürgen Grieser
Institut Wachstum Pubertät Adoleszenz
Möhrlistr. 69, CH-8006 Zürich
grieser@bluewin.ch

Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse GAD

36 Vorstand

- Dr. phil. Franz Brander
Asylstr. 80, 8032 Zürich, 044 383 2117
- Dr. med. Toni Brühlmann
Psychiatrische Klinik Hohenegg, 8706 Meilen, 044 9251212
- lic. phil. David Bürgi
Dorfstr. 10, 8560 Märstetten, 071 657 1650
- 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 1117
- lic. phil. Doris Lier
Leonhardshalde 2, 8001 Zürich, 01 261 0345
- Dr. med. Dr. phil. Daniel Strassberg
Weinbergstr. 145, 8006 Zürich, 044 364 5130

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

Quästor lic. phil. David Bürgi
davidbuergi@freesurf.ch

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

Homepage www.gad-das.ch

Daseinsanalytisches Seminar Aus- und Weiterbildung in daseinsanalytischer Psychotherapie

Bei den vom DaS angebotenen Veranstaltungen sind Gäste und Hörer willkommen; eine Ausnahme bilden lediglich die internen Veranstaltungen, diese stehen nur den Mitgliedern des DaS und den Ausbildungskandidatinnen und Kandidaten offen. Möchte jemand als Hörerin oder Hörer an einem Seminar teilnehmen, muss vorgängig mit der entsprechenden Dozentin, bzw. den entsprechenden Dozenten Kontakt aufgenommen werden. Diese Einladung richtet sich selbstverständlich auch an Ärztinnen und Ärzte, die sich für die FMH-Weiterbildung in daseinsanalytischer Psychotherapie interessieren.

Die Forumsabende der GAD sind für alle Interessierten frei zugänglich und brauchen keine Voranmeldung; das Forumsseminar der GAD verlangt eine verbindliche Anmeldung.

Auskunft über die Ausbildung:

- Dr. med. Uta Jaenicke
Sonneggstrasse 82, 8006 Zürich, 044 3819326
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 eingesehen werden.

Programm Sommersemester 2006

Ort der Ausbildungsveranstaltungen:
Gemeinschaftspraxis Holzhey/Jaenicke
Sonneggstrasse 82, 8006 Zürich.

Fortlaufende Seminare

Donnerstag
6. / 20. / 27. April,
4. / 11. / 18. Mai '06
18.15 – 19.45 Uhr

Daseinsanalytische Psychosomatik

Dr. phil. Alice Holzhey

Die beiden Begründer der Daseinsanalyse, Ludwig Binswanger und Medard Boss, haben originelle Ansätze zum Verständnis psychosomatischen Leidens entwickelt, die sich einem phänomenologischen Leibverständnis verdanken. Was bei beiden Leibauffassungen zu kurz kommt, ist der Leib "als Natur", der einerseits unser Erleben und Verhalten bedingt und uns zugleich dazu zwingt, uns um ihn – seine Bedürfnisse – zu kümmern. In diesem Sinne spricht der Philosoph Gernot Böhme vom "Leibsein als Auf-gabe". Daraus resultiert ein doppeltes Verhältnis von Leib und seelischem Leiden: Der Leib wird einerseits zum *Gegenstand* seelischen Leidens (beispielsweise in der Hypochondrie oder der Anorexie), andererseits wird er zum *Ort*, an dem sich seelisches Leiden austrägt (hysterische Konversion sowie psychosomatische Erkrankungen im engeren Sinne).

Anmeldung an: alice.holzhey@bluewin.ch

Probleme der psychotherapeutischen "Technik" II

Dr. med. Perikles Kastrinidis

Wieder sollen – wie im letzten Semester – praktische Fragen zu verschiedenen wichtigen Aspekten des therapeutischen Prozesses behandelt werden. Entsprechende Fragestellungen können von den Teilnehmenden vorgängig eingebracht werden (E-Mail: pkastrinidis@hin.ch). Nach Möglichkeit wird auch eine audiovisuelle Therapieaufzeichnung Ausgangspunkt der Erörterungen sein.

Anmeldung an: pkastrinidis@hin.ch

Übungen in der Traumauslegung in Bezug auf Besonderheiten einer "typisch depressiven" Auseinandersetzung mit dem Dilemma des eigenen Seins

Dr. med. Uta Jaenicke

Mit diesem Seminar verbinde ich zwei Anliegen: Erstens geht es mir um die Methode der daseinsanalytischen Traumauslegung. Dabei möchte ich den Fokus auf die praktische Arbeit mit Träumen im Verlauf einer Therapie legen. Wichtige Gesichtspunkte sind Zusammenhänge zwischen Wach- und Traum-erfahrungen, Zusammenhänge zwischen therapeutischen Interventionen und Träumen sowie die

Donnerstag
1. / 8. / 15. /
22. / 29. Juni 2006
18.15 – 19.45 Uhr

Donnerstag
20. / 27. April,
11. Mai,
8. / 22. Juni 2006
20.00 – 21.30 Uhr

40

Beachtung von Variationen und Veränderungen der Thematik.

Zweitens geht es mir um die Spezifität der Grundthematik dieser Träumerin. Inwiefern ist diese Thematik typisch für eine bestimmte Psychopathologie, nämlich die Depression oder genauer, die depressive Abwehr der Depression (Typus melancholicus von Tellenbach)? Daseinsanalytisch formuliert: Welche spezifische Hellhörigkeit ist der Grund für diese Psychopathologie?

Anmeldung an: jaenicke@mail.ch

Tagesseminar

Samstag
17. Juni 2006
9.30 Uhr – 17.00 Uhr

Die Sonderstellung der Depression

Dr. phil. Alice Holzhey

Was Depression ist, soll über die Erkenntnis dessen, was sie nicht ist, gewonnen werden: keine Form seelischen Leidens *neben* anderen, weil sie sich grundsätzlich von allen sonstigen Leidensformen abhebt, als diese untereinander verschieden sind. Ihre Sonderstellung gründet in einer besonderen *Hellhörigkeit*, aus welcher der ‚Fall in die Depression‘ mit samt den dafür typischen Symptomen einsichtig wird.

Das Tages-Seminar nimmt Bezug auf das laufende Seminar von Uta Jaenicke.

41

Den angemeldeten Teilnehmern wird vorgängig per Mail ein Text über Depression zugestellt. Zum Verständnis der depressiven Stimmung wird auch § 29 "Das Da-sein als Befindlichkeit" aus "Sein und Zeit" zu Rate gezogen; bitte Text mitbringen.

Anmeldung an: alice.holzhey@bluewin.ch

Tagesseminar GAD

Die Herausforderungen an die Freiheit im 20. Jahrhundert: Psychoanalyse – Strukturalismus – Neurowissenschaften

Philosophisches Einführungsreferat und Leitung:

Prof. Dr. phil. Michael Hampe, Zürich

Siehe S. 7

Samstag
11. März 2006
9.30 – 16.15 Uhr

Interne Veranstaltungen

- Donnerstag**
15. Juni 2006
20.00 – 21.30 Uhr
- Donnerstag**
18. Mai 2006
20.00 – 21.30 Uhr
- Donnerstag**
29. Juni 2006
20.00 Uhr
- Donnerstag**
9. März 2006
19.00 Uhr
- KandidatInnen-Sitzung**
- Präsentation schriftlicher Arbeiten**
- Semesterschlussitzung**
- Jahresversammlung des
Daseinsanalytischen Seminars**
Ort: Helferei, Rosa-Gutknecht-Stube,
Kirchgasse 13, 8001 Zürich

Supervision

Zur Vereinbarung von Supervisionen stehen folgende
KontrollanalytikerInnen zur Verfügung:

Brander Franz, Dr. phil.	Asylstr. 80, 8032 Zürich	044 383 21 17
Dürr Karola, Dr. med.	Steinbrüchelstr. 14c, 8053 Zürich	044 350 24 26
Geiges Thomas, Dr. theol.	Alte Landstr. 111, 8700 Küsnacht	044 910 95 00
Holzhey Alice, Dr. phil.	Sonneggstr. 82, 8006 Zürich	044 361 77 31
Jaenicke Uta, Dr. med.	Sonneggstr. 82, 8006 Zürich	044 381 93 26
Kamer-Risch, Barbara	Frankengasse 6, 8001 Zürich	044 261 51 10
Kastrinidis Perikles, Dr. med.	Frankengasse 6, 8001 Zürich	044 251 73 81
Müller-Locher Peter, Dr. phil.	Schulhausstr. 40a, 8002 Zürich	044 202 11 63
Orišek Esther, Dr. phil.	Josefstr. 104, 8005 Zürich	044 261 55 89
Reck Hansjörg, Dr. med.	Bromweg 8, 8598 Bottighofen	071 688 30 80
Schumacher Adrian, Dr. phil.	Neuweilerstr. 110, 4054 Basel	079 358 99 43
Sichel Daniela, Dr. phil.	Hofackerstr. 42, 8032 Zürich	044 383 17 92

44 **Hinweise auf Kongresse**

Wir möchten Sie noch einmal auf zwei Kongresse von Ende Mai 2006 hinweisen, welche zur gleichen Zeit stattfinden und von den beiden Verbänden organisiert werden, denen das DaS als Mitglied angehört.

Vom 24. bis 27. Mai 2006 veranstaltet die *International Federation of Psychoanalytic Societies* (IFPS) in Rom das XIV International Forum of Psychoanalysis zum Thema: "Psychoanalysis in Transition: The Interplay between Internal and External World". Die Kongresssprachen sind Englisch und Italienisch, die Hauptvorträge werden simultan übersetzt. Die Teilnahmegebühr ist günstiger, wenn man sich vor dem 15. März 06 anmeldet.

Gastgeberin ist die "Società Italiana di Psicoanalisi della Relazione". Interessenten können sich auf der Website der gastgebenden Gesellschaft informieren: <http://www.sipreonline.it>

Vom 25. bis 27. Mai 2006 veranstaltet die *International Federation of Daseinsanalysis* (IFDA) in Prag das 6th Forum of Daseinsanalysis zum Thema "Speech in daseinsanalysis – a dialogue of philosophy and psychotherapy in practice". Die Kongresssprachen sind Deutsch, Englisch und Tschechisch; Simultanübersetzung. Anmeldung bis 1. Sept. 05.

Gastgeberin ist die "Czech Association of Daseinsanalysis and Association of phenomenological Philosophy and Psychotherapy".

Weitere Informationen unter: www.sweb.cz/daseinsanalysis

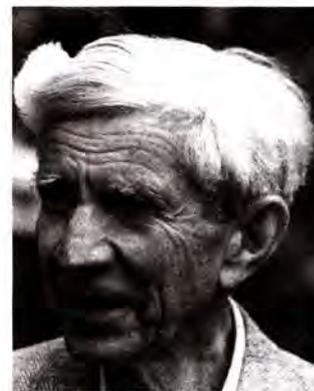
Zum Tod von Roland Kuhn (1912 – 2005)

Albert Lingg, Rankweil

Mit Prof. Dr. med. Roland Kuhn, der durch seine subtilen Beobachtungen die Psychiatrie verändert, ja revolutioniert hat, der als Erster eine wirksame Pharmakotherapie der Depressionen nachwies, daneben aber auch der Daseinsanalyse wichtige Impulse gab und zeitlebens ein engagierter Streiter für eine phänomenologisch orientierte Psychiatrie war, verliert die Schweizer Psychiatrie einen herausragenden Vertreter ihres Faches und seine ehemaligen Schüler und Kollegen einen zwar strengen jedoch stets verlässlichen Lehrer und Freund. Er verstarb in Scherzingen am 10. Oktober 2005.

Wie er selbst immer wieder betonte, waren für seine Entwicklung und Prägung kulturell rege und vielseitig mitgestaltende Vorfahren, darunter bedeutende Ärztpersönlichkeiten, Pfarrer und Dichter, prägend.

Roland Kuhn wurde am 4. März 1912 in Biel geboren, studierte in Bern und Paris Medizin und legte sein Staatsexamen im Frühjahr 1937 ab. Anschließend trat er als Assistent der Professoren Jakob Klaesi und Jakob Wyrsch in der *Psychiatrischen Univ.-Klinik Bern-Waldau* seinen Dienst an. Bereits zwei Jahre später rief ihn Dr. Adolf Zolliker als seinen Oberarzt und Stellvertreter an die *Psychiatrische Klinik des Kantons Thurgau* nach Münsterlingen am Bodensee. Dieser Klinik hielt Roland



Kuhn die Treue, er leitete sie von 1971 bis zu seiner Pensionierung im Jahre 1980. Seiner 1958 mit Dr. med. Verena Gebhart, leitende Ärztin der Kinder-Jugendpsychiatrie, geschlossenen Ehe entsprossen drei Töchter.

1956 veränderte Roland Kuhn durch seine Beobachtung das Leben von vielen Millionen von Menschen: Am Beginn des genannten Jahres konnte er in Zusammenarbeit mit der J. R. Geigy AG Basel als erster die antidepressive Wirkung des Imipramins nachweisen. Als Tofranil® war es durch Jahrzehnte die Leitsubstanz für alle antide-

46 pressiv wirkenden Pharmaka. Das Entdecken der antidepressiven Wirkung eines ursprünglich als neuroleptisch wirksam angenommenen Versuchspräparats wurde oft "als bloßer Zufall" bezeichnet. Dieser "Glücksfall" (so Jakob Wyrsch) war allerdings nur möglich unter der systematischen Durchführung eines Programms zur genauen Patientenbeobachtung; gleich wichtig war für Roland Kuhn jedoch auch die Indikationsstellung, worüber er in seiner Publikation 1957 schrieb: "Imipramin hat einen klar hervortretenden Einfluss auf die vital-depressive Verstimmung, besonders bei endogenen Depressionen. Auch psychoreaktive depressive Zustände zeigen oft eine deutliche Beeinflussung." Er stand damit schon damals auf der Höhe heutiger Konsensempfehlungen zum Einsatz antidepressiver Medikamente. Kurze Zeit später schlug er die Strukturformel vor, die Maprotilin (LudimilR) ergeben hat. Seine Entdeckung hat nur wenige Parallelen in der Medizingeschichte. Die Bedeutung dieser epochalen Leistung wurde von der Öffentlichkeit jedoch kaum entsprechend gewürdigt. Die Universitäten Löwen und Basel zeichneten Roland Kuhn mit der Ehrendoktorwürde der Medizin aus.

Roland Kuhn nur als psychopharmakologisch denkenden Kliniker zu würdigen, würde bedeuten, den Philosophen, Anthropologen und Daseinsanalytiker Roland Kuhn zu vernachlässigen. 1958 wurde er Privatdozent für Psychiatrie an der Universität Zürich, seine Habilitationsschrift lautete: *Über Maskendeutungen im Rorschachschen Formdeutversuch*. Hohe Wertschätzung fanden seine Beiträge zu den philosophischen Grundlagen der Psychiatrie. An der Universität Zürich vertrat er als akademischer Lehrer durch Jahrzehnte hindurch die Binswangersche Daseinsanalyse. Durch die Lage der Klinik in der Nähe von Kreuzlingen, wo Dr. Ludwig Binswanger das Privatsanatorium *Bellevue* führte, war eine enge Zusammenarbeit möglich. Über die philosophisch begründete *Daseinsanalyse* als Methode der psychiatrischen Untersuchung und psychotherapeutischen Behandlung verfasste er zahlreiche Abhandlungen, so auch einen Beitrag in der *Psychiatrie der Gegenwart* sowie im *Lexikon der Psychiatrie*. Seine weit gefächerten Begabungen und Interessen legten ihm schon 1958 den Titel *Wissenschaft und Kunst in der Seelenheilkunde* als Thema seiner akademischen Antrittsvorlesung in Zürich nahe. Durch 40 Jahre hat er an der

Universität Zürich über philosophische Aspekte der Psychiatrie gelesen, bis kurz vor seinem Tod zu "Mittwoch-Abenden" in sein Haus eingeladen!

47

Für seine daseinsanalytischen und philosophischen Arbeiten erhielt Roland Kuhn die Ehrendoktorwürde der Philosophie an der Sorbonne in Paris; die *Deutschsprachige Gesellschaft für Kunst und Psychopathologie* des Ausdrucks zeichnete ihn 2003 mit der Hans-Prinzhorn-Medaille aus.

Das Verzeichnis seiner wissenschaftlichen Publikationen umfasst über 200 Titel. Die Liste erweiterte sich auch noch in den letzten Jahren, da Roland Kuhn als sehr gefragter Redner bis in sein hohes Alter wesentliche Kongresse mitgestaltet hat. Gleichsam als Vermächtnis gab er 2004 den Sammelband *Psychiatrie mit Zukunft*, eine Zusammenfassung eines Symposiums anlässlich seines 90. Geburtstags, heraus.

Die Psychiatrie bewahrt Professor Dr. med. Roland Kuhn in ehrendem Gedenken.

Wichtige Veröffentlichungen:

- Über die Behandlung depressiver Zustände mit einem Iminodibenzylderivat (G22355), Schweiz. Medizin. Wochenschr. 87, Nr. 35/36 (1957) 1135-1140.
- 5 Jahre medikamentöser Behandlung depressiver Zustände mit Iminodibenzylderivaten, Schweiz. Medizin. Wochenschrift 94, 17 (1964) 590-601; Nachdruck in: Pharmako-Psychiatrie: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt (1977), 233-264.
- Über medikamentöse und psychische Behandlung depressiver Zustände, Schweiz. Arch. Neur. Psychiatr. 94 (1964) 425-429.
- Psychopharmakologie gestern – heute – morgen, Schweiz. Arch. Neur. Psychiatr. 156 (5/2005) 267-269.
- Über Maskendeutungen im Rorschachschen Versuch, Monatsschr. Psychiatr. Neur. 107, Nr. 1-2; 109, Nr. 4-6 (1944).
- Zur Daseinsanalyse der Anorexia mentalis, Nervenarzt 22, 1 (1951) 11-13.
- Zur Daseinsanalyse der Anorexia mentalis, 2. Studie, Nervenarzt 24, 5 (1953) 191-198.
- Daseinsanalyse und Psychiatrie, in: H. W. Gruhle/W. Mayer-Gross/M. Müller/R. Jung (Hg.): Psychiatrie der Gegenwart, Springer Berlin (1963) 853-902.
- Affektiv-emotionale Erkrankungen im Kindes- und Jugendalter, in: G. Nissen (Hg.): Psychiatrie des Jugendalters, Huber Bern (1986) 16-25.
- Beitrag von Roland Kuhn zur Erschließung der ästhetischen Dimension phänomenologisch-daseinsanalytischer Erfahrung in der klinischen Psychiatrie: Methodologisch-klinischer Aspekt (Kolloquium anlässlich des 80. Geburtstags von Roland Kuhn, Psychiatrische Klinik Münsterlingen, 28.-29. März 1992), in: Psychiatrie mit Zukunft (Basel: Schwabe 2004) 62-90.

Einige Bemerkungen zur Unterscheidung von Scham und Beschämung

48 David Bürgi

In der Geschichte des Sündenfalls sind die Motive der Erkenntnis von Gut und Böse, der Sterblichkeit sowie der Scham und Schuld ineinander verwoben. Der Sündenfall ist ein Fall in die Sterblichkeit, ein Fall in die Selbsterkenntnis, und, folgt man dem Text, vorab ein Fall in die Erkenntnis der Nacktheit, deren Adam und Eva sich schämen. "Und sie nahm von der Frucht und ass, und sie gab auch ihrem Mann bei ihr, und er ass. Da wurden ihrer beiden Augen aufgetan, und sie erkannten, dass sie nackt waren; und sie hefteten Feigenblätter zusammen und machten sich Schurze." Und als Gott am Morgen in den Garten tritt und den Menschen sucht und ihn ruft, antwortet dieser: "Ich hörte Deine Stimme im Garten, und ich fürchtete mich, weil ich nackt bin, und ich versteckte mich." Erkenntnis ist Selbsterkenntnis, ist Erkenntnis der eigenen begrenzten Leiblichkeit. Scham begleitet sie, Scham spielt sich ein in das Verhältnis von Blicken und Sich-Zeigen. Das Blicken und Sich-Zeigen haben in der Erkenntnis ihre Unschuld verloren. In welchem Verhältnis steht aber die Scham zum Sündenfall, zur menschlichen Urschuld, dass der Mensch sich selbst erkennt und er sich ineins damit auch seines Todes bewusst geworden ist? Adam und Eva haben in ihrer Schamhaftigkeit zwar den Stand der Unschuld verloren, aber sie sind noch nicht aus dem Garten Eden vertrieben. Die Strafe Gottes folgt erst, nachdem Gott die Sünde entdeckt hat und er sein Urteil fällt über den Menschen. Die Vertreibung aus dem Paradies ist Strafe für die Erkenntnis, sie ist aber nicht deren unmittelbare Folge, sie folgt ihr nicht so unmittelbar wie die Scham unvermittelt dem erkennenden Blicken folgt.

Was sollen diese einleitenden Bemerkungen? Anlass zu dieser Arbeit war die Irritation, die sich mir bei der Lektüre von L. WURMSERs Buch *Die Maske der Scham* einstellte, die Irritation darüber nämlich, dass WURMSER die Scham als Gewissensreaktion auffasst. WURMSER beschreibt die Gewissensinstanz vorwiegend als urteilende bzw. verurteilende Instanz. Mit einer solchen Auffassung kommt das Phänomen der Scham nicht in den Blick, dafür aber öffnet er sich auf die Beschämung hin. Die Geschichte des Sündenfalls deutet bereits an, dass der

Scham eine Unabhängigkeit vom (Gewissens-) Urteil eignet und sie an einem Ort der – prekären – Unschuld wohnt. Die bei WURMSER sich zeigende Tendenz, die Scham mit der Beschämung zu verwechseln, lässt sich bei verschiedenen Autoren erkennen. Es soll deshalb in dieser Arbeit der Versuch unternommen werden, den Unterschied zwischen Scham und Beschämung zu markieren. Dies fordert vor allem eine Annäherung an das schwer fassbare Phänomen der Scham.

Für WURMSER stellt die Scham eine Reaktion des Gewissens auf das Auftauchen einer Diskrepanz zwischen dem idealen Bild des Selbst und dem realen Selbst dar. Ein "blosses Nichterreichen von Ich-Normen oder auch Forderungen des Ich-Ideals" rufe noch keine Scham hervor. Es sei "ausserdem notwendig, dass das *innere Wunschbild* des Selbst verraten worden" sei und dass "bestimmte selbstkritische, selbstbestrafende und reparative Prozesse in Gang gesetzt werden"¹. Dass das Schamgefühl in die Sphäre der Wertgefühle gehört – WURMSER spricht ja von der Verletzung von Normen –, scheint unmittelbar einzuleuchten: so schämt sich der Furchtlose ob einer feigen Handlung, die er begangen, der Selbstlose über seinen neidischen Blick, den sein Gegenüber entdeckte, der Gerechte über eine Ungerechtigkeit, die er nicht verhindern konnte, oder der Korrekte über einen Fehler, den er, nicht aber ein anderer übersehen hat. Aus der Verletzung des Selbstbildes entsteht jene "starke Betonung des Ichgefühls, die mit einer Herabdrückung desselben Hand in Hand geht. Indem man sich schämt, fühlt man das eigene Ich in der Aufmerksamkeit anderer [oder auch seiner eigenen D.B.] hervorgehoben und zugleich, dass diese Hervorhebung mit der Verletzung irgendeiner Norm (sachlichen, sittlichen, konventionellen, personalen) verbunden ist"². Zweifellos ist die Verletzung einer Wertnorm häufig Anlass der Scham, aber sie macht die Scham selber nicht verständlich.

Die besondere Form der Aggression, die vom Über-Ich in der Scham ausgeübt werde, sei, so WURMSER, die Verachtung. "Die in dieser Aggression ausgedrückte Gewalt besteht darin, den Menschen zu dehumanisieren..."³, ihm das Recht zu nehmen, als Mensch existieren zu dürfen. Beschreibt hier aber WURMSER nicht die Beschämung anstelle der Scham? Gehört nicht der Beschämung ein

49

50 gewaltsames, ein spezifisch aggressives Moment zu, eben, wie er richtig sagt, die Verachtung? Die Scham beabsichtigt aber kein Verletzen oder Schaden. Vielmehr wird die Scham von der Beschämung in aggressiver Absicht missbraucht, indem sie den Sinn der Scham verweigert und verleugnet. Wenn der "komplexen Schamreaktion" immer verachtende Über-Ich-Anteile angehören sollen, wie WURMSER zu meinen scheint, dann wäre zu fragen, wie die Scham noch als "Beschützerin der Selbstwerdung"⁴ verstehbar sein kann und wie sie "das getrennte, private Selbst mit seinen Grenzen" behüten und "das Eindringen von aussen und das Verschmelzen"⁵ verhindern können soll? Gesetzt die Ineinssetzung von Scham und Beschämung trifft zu, wie soll die Scham dann noch die "Integrität des Selbst" und gleichzeitig die "Integrität der mitmenschlichen Beziehung" garantieren können?⁶

Das eigentlich Positive der Scham kommt nicht in den Blick, wenn man Scham in der Beschämung aufgehen lässt oder wenn, wie es WURMSER macht, die Verinnerlichung der Schamreaktion als bestrafende Gewissensreaktion gedeutet wird. Scham ist etwas anderes als Beschämung. Entgegen HOLZHEY, welche sagt: die Scham "gehört zu jenen Gefühlen, zu denen man eine von Grund auf negative Einstellung hat ... Es ist nicht so, dass ich mich zuerst schäme und dann der beschämenden Situation entfliehen möchte, sondern das Gefühl der Scham ist selber die scheiternde Bewegung der Flucht vor der eigenen Sichtbarkeit für Andere"⁷, trifft es der Tendenz nach zu, dass ich mich zuerst schäme und die Beschämung erst auf die Scham folgt; dies trifft wenigstens dort zu, wo der Andere nicht aggressiv die Beschämung intendiert hat. Die Beschämung folgt der Scham, der Akt der Beschämung ist nur ein möglicher Ausgang aus der Scham.

Obschon in der Scham sich in prägnanter Form ein Selbstverhältnis ausdrückt, soll der Zugang zur Scham vom Anderen, d.h. von demjenigen her, vor dem ich mich schäme, gesucht werden, weil sich hier die Verhältnisse deutlicher zeichnen lassen. In der Scham ist der Andere immer schon mitgegeben, aber nicht in der deutlich akzentuierten Form des *Aburteilenden* und Entwertenden – wie in der Beschämung –, sondern als einer, der zu mir in einem Verhältnis steht, mit dem

ich auf irgendeine Weise verbunden bin, *dem ich zugehöre* und sei es nur aus dem Grund, dass wir beide Menschen sind. Die Zugehörigkeit kann sich unpersönlichen Gründen verdanken, dem zufälligen Zusammengeführtwerden durch eine Situation, den rein zweckgerichteten Rollenverhältnissen, der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe (Männer, Italiener, 30Jährige), sie kann aber auch eine intime sein. Die Zugehörigkeit verbindet, sie bindet ein in eine gewisse Verantwortlichkeit, in eine Verantwortlichkeit, welche sich als gegenseitiges Verhältnis ausbildet. Das Bestimmte des einen durch den anderen ist eine Bedingung für die Entstehung der Scham. Deshalb müssen wir uns auch nicht vor jemandem schämen, wenn wir uns ihm in keiner Weise zugehörig fühlen, wir ihm nichts schulden, oder wenn es uns – wie in einer Form der Schamabwehr – gelingt, den Anderen oder uns selbst zu anonymisieren. Die Verletzung der Grenzen des Verhältnisses kann dagegen Scham evozieren, ja man kann sagen: *den Verschiebungen der Grenzen unserer Verhältnisse zu anderen entspringt Scham, in deren Veränderungen springt sie ein*. Ein Eindringen in die private Sphäre des Anderen, d.i. jene Sphäre, die ausserhalb des expliziten Verhältnisses steht, wird als indiskret oder schamlos empfunden. Werden die Grenzen des Verhältnisses nicht respektiert – ist man aufdringlich oder dringt man in den anderen ein, will man sein Gegenüber zu etwas verführen oder dessen Herz anrühren –, gerät das Verhältnis in eine unsichere Lage. Es stellen sich Fragen: was soll und will man für einander sein, was sollen und wollen wir miteinander zu tun haben, in welchem Verhältnis wünscht jeder Einzelne mit dem anderen zu stehen? Für diese Verschiebungen der Grenzen unserer Verhältnisse brauchen wir Takt, Charme, Diskretion, einen Sinn für das Mögliche; alles Fähigkeiten, mit Unschärfen umgehen zu können, sich auf Gebieten zu bewegen, wo es keine klaren Gesetze oder Regeln gibt. Scham hilft uns dabei, weil sie als Resonanzphänomen dem gestimmten Raum, in welchem sich das Verhältnis bewegt, antwortet. Sie gehört zu Takt und Diskretion, der Sinn für das Tunliche und Geziemende bedarf ihrer.

Ein intimer Bezirk der Persönlichkeit, über dessen Zugang die Person das alleinige Entscheidungsrecht beansprucht, wird von der Schamschranke, einem

52 besonderen Grenzphänomen, geschützt. Eine gewisse Unnahbarkeit, ein Geheimnis, eine Dunkelheit umgibt jede Person, die Respekt, Scheu oder Ehrfurcht erwecken. Mögen sich Grenze und Inhalt der Intimsphäre in gewissem Umfang in den verschiedenen Verhältnissen wandeln, die Übertretung der Schamschranke bleibt ein delikater Akt, weil er oft bei beiden Scham hervorruft. Dort, wo das Miteinandersein mit dem Andern nicht mehr hauptsächlich über äussere Funktionen, Rollen und Zwecke geregelt wird, sondern wo der eigentliche Zweck des Miteinanderseins in meinem Mit-dir-sein liegt, wird die Schamschranke auf gewisse Aspekte hin überschritten, ohne dass dadurch das Verhältnis schamlos würde. Im Gegenteil: es bildet seine eigene Schamhaftigkeit aus, werden doch die persönlichen Haltungen, Wertungen, die Wünsche, Hoffnungen, Ziele und Ängste der Person, unser Selbstverhältnis, unsere Selbststilisierung und unser Verhältnis zum anderen selbst in die Responsabilität eingebunden. Die Grenzen mögen dadurch zwar verschwimmender werden, aber sie gehen nicht verloren, die in intimen Verhältnissen zumeist heftiger werdenden Aggressionen zeigen sie an. Zudem gibt es in der Intimsphäre Bereiche, denen wir uns oft selber unterworfen fühlen, die sich der Selbstgestaltung oder Selbststilisierung entziehen: Wer weiss schon über seine intimsten Absichten und Wünsche Bescheid? Wer kennt seine tiefsten Ängste? Wer kann erahnen, wie er sich in aussergewöhnlichen Situationen verhalten wird? Der innerste Bereich der Intimsphäre scheint der Gestaltungsmacht des Ich partiell entzogen zu sein. Es kann Unerwartetes ans Licht kommen, sich mir und den anderen zeigen, sodass das Bild, das ich bzw. die anderen von mir haben, in Frage gestellt wird und ich mich deswegen schäme. Scham scheint mit dem Unbekannten und dem Geheimen in einer Beziehung zu stehen. Darauf verweist auch die grosse Schamhaftigkeit des Pubertierenden: der Pubertierende kennt sich selbst in vielen Bereichen des Lebens noch nicht und unvermutet kann er durch seine Reaktionen und Gefühle in Verhältnisse geraten, die er eigentlich gar nicht gesucht hat und die er noch nicht recht versteht. Seine Verschämtheit, Ausdruck seiner Schamangst, schützt ihn vor jenem Unbekannten. Dagegen gibt es einen Typus

des reizenden jungen Menschen, der in einem positiven Sinn als schamvoll zu bezeichnen ist und dem der eigentümliche Zauber einer Unschuld anhaftet. Er scheint sich seiner selbst noch nicht recht bewusst zu sein; er ahnt zwar, dass in ihm noch manche Möglichkeiten schlummern, die neue Verhältnisse fordern werden, aber er kann sich in einer Schwebelage halten und weiss sich in jenen Verhältnissen zu bewegen, für die er schon bereit ist. Wird er neugierig oder zudringlich angegangen, reagiert er mit starkem Schamgefühl oder aber er wehrt sich empört gegen diese Zumutung. Dagegen haftet einem Menschen, der glaubt, alle seine Regungen zu kennen, eine Schamlosigkeit an. Der Instinkt hat vermutlich Recht, wenn er in einer solchen Selbstoffenbarkeit nicht das Resultat einer schonungslosen Ehrlichkeit sieht, sondern einen tiefen Verlust an Menschlichkeit wittert; er ahnt, dass die Ehrfurcht vor sich selbst verloren gegangen ist. Wie diese Beispiele veranschaulichen, steht jener Bezirk, in dem ich mich kenne bzw. wir einander kennen, mit der Scham in einem inneren – negativen – Bezug: Der Bereich der gegenseitigen Kenntnis enthebt einen der Scham. Das "Einanderkennen" bedeutet das "Sich-eingelebt-haben" im Verhältnis, das "Sich-selberkennen" das "Sich-mit-sich-selbst-angefreundet-haben". Jene Kreise, in denen man sich selbstverständlich zu bewegen weiss, in die man eingehaust ist, sind geschützt vor dem Einbruch der Scham. Hat man sich aber darüber getäuscht, in welchem Verhältnis man zueinander steht oder wer man eigentlich ist, und spürt man zugleich, dass man auf den Anspruch dieses Unbekannten und Unbedachten sich einlassen muss, reagiert man mit Scham. In der Scham meldet sich etwas Unbekanntes, Unerwartetes, etwas ausserhalb des Verhältnisses Stehendes; es geschieht einem etwas wider Erwarten. *Im Erkennen des Unverhältnismässigen* meldet sich die Scham. Das Erkennen bedeutet dabei allerdings mehr als ein blosses Wahrnehmen.⁸ Das durch das Erblicken und Sich-Zeigen vermittelte Erkennen verliert dort seine (kognitive) Neutralität, wo sich Wünsche, Bedürfnisse oder Forderungen anmelden, denn da führt es zu Erregung oder Miterregung, da werden schlummernde Möglichkeiten geweckt, da wirkt es aufreizend, verführerisch, es appelliert an im bisherigen Verhältnis nicht verwirklichte Möglichkeiten. Man

54 wird in etwas hineingezogen, wird von etwas angesprochen, zu dem man noch kein rechtes Verhältnis gefunden hat. Erkennt der eine oder der andere diese Appelle oder latenten Möglichkeiten, die eine Verbindung, eine Verbindlichkeit suchen oder verhindern, und spürt er zugleich, dass er darauf noch nicht zu antworten weiss, so entsteht Scham. Denn erst wenn ich erkenne, dass der andere mir gegenüber so oder so fühlt, er diese Absichten und Zwecke mit mir verfolgt, spüre ich unmittelbar, dass unser bisheriges Verhältnis auf die Probe gestellt ist; es muss sich entscheiden, wie es mit uns weitergeht. *Scham zeigt eine Krisis des Verhältnisses an.* In diesem Moment, an diesem Ort, an welcher das Verhältnis als solches aufgrund von verführerischen oder machtvollen Motiven in Frage steht, tritt Scham auf. Schamröte steigt einem ins Gesicht, man senkt den Blick, könnte im Boden versinken. *Scham steht an dieser Bruchstelle, sie unterbricht, wie in der Röte und im Blicksenken angezeigt, die Diskursivität des Verhältnisses, seine Verantwortlichkeit; sie markiert eine Zäsur.* Der Ausgang aus dieser Zäsur ist unbestimmt, offen. Oft folgt ihr die Beschämung; die Rückkehr ins Verhältnis kann aber durch verzeihende Menschlichkeit gelingen; eine neue Epoche des Verhältnisses mag aufgestossen werden. Manchmal bleibt es aber auch nur bei einem Unterbruch, einer schwer zu fassenden Dis-kontinuität, einer Irritation und Verwirrung, bis einer der beiden wieder einen neuen Faden anknüpfen kann. Scham steht wie Lachen und Weinen an einer abrupt sich zeigenden Grenze, an einem plötzlichen Abbruch der Diskursivität.

Bislang standen die Entstehungsbedingungen der Scham, nicht aber die Scham selber im Zentrum der Ausführungen. Im weiteren ist deshalb zu fragen, was an Menschlichem bei solch auf- oder zudringlichem Blicken und Sich-zeigen erkannt wird, was der Inhalt bzw. der Anlass der Scham ist. Und es soll anschliessend weiter gefragt werden, wie die Scham den Abbruch der Diskursivität des Verhältnisses beantwortet.

Das Unverhältnismässige zeigt sich nicht im neutralen Raum, tendenziös wird es entdeckt. Die Wünsche, Bedürfnisse Ängste oder Absichten, die uns veranlassen können, in den Raum des Anderen einzudringen oder den eigenen dem

Anderen zu präsentieren, sind mannigfaltig: Sexuelle, erotische, zärtliche oder aggressive Bedürfnisse verleiten ebenso zu Grenzverletzungen, wie Kontroll- und Machtansprüche, Besitz- und Geltungswünsche, Rivalisieren, Neid und Eifersucht dazu tendieren, sich selbst mehr zur Geltung zu bringen oder aber wenigstens den Raum des Anderen einzuschränken und zu beschneiden. WURMSER weist auf die sog. triebhaften Wurzeln hin, die dem Blicken oder Zeigen selbst innewohnen. Er nennt die beiden Triebe Theatophilie (Neugier, Voyeurismus) und Delophilie (Zeigelust, Exhibitionismus). Unter Theatophilie versteht er das Verlangen zuzuschauen, zu bewundern, sich faszinieren zu lassen, in Enthusiasmus mit dem anderen zu verschmelzen, durch aufmerksames Sehen den anderen zu kontrollieren und ihn so zu meistern; und unter Delophilie das Verlangen sich auszudrücken, andere durch Selbstdarstellung zu faszinieren, zu beeindrucken, mit dem andern durch Kommunikation zu verschmelzen. Die zur Theatophilie gehörende Furcht besteht darin, unerträglich stimuliert zu werden und die geheimsten Gedanken mit dem Blick zu verraten, jene zur Delophilie gehörende darin, von Blicken der anderen überwältigt und verschlungen, penetriert und dadurch masochistisch erregt zu werden. Es sei hier nicht untersucht, ob es sinnvoll ist, solche Wünsche triebhaft zu nennen, für unsere Belange genügt es, daraus den Hinweis zu entnehmen, dass sich diese dem Blicken und Zeigen selbst entspringenden Grenzverschiebungen innerhalb eines Verhältnisses nicht nur neutralen sondern auch tendenziösen und farbigen Motiven verdanken können.

Bei SARTRE ist dieser Aspekt radikalisiert. Er hat nicht in diesen die Grenzen verletzenden Motiven des Subjekts, sondern in dessen Blick selber den Anlass der Scham festgemacht. Nicht also wie oder als was mich der Andere sieht und in welche Möglichkeiten des Verhältnisses ich so hineinverführt werde, sondern dass ich vom Anderen angeblickt werde, ist für SARTRE das Entscheidende. Denn im Blick selber liegt ein Doppeltes, wie HOLZHEY – SARTRE interpretierend – ausführt: "Erstens ist es dem Anderen *überlassen*, ob er mich sieht und wie er mich sieht, ob er mich überhaupt eines Blickes würdigt und was für ein Bild er sich von mir macht. Denn sei der Andere auch mein Freund, ja gar mein Geliebter, so

56 bleibt er doch grundsätzlich frei, mich so zu sehen, wie es ihm beliebt ." "Zweitens vermag mich der Andere von einem Standort aus zu sehen, den ich selber niemals einnehmen kann. Das heisst: Er sieht mich so, wie ich mich selber nicht sehen kann. Das gibt ihm per se eine Macht über mich, die sich nicht einem sozialen Gefälle verdankt, sondern ausschliesslich dem Umstand, dass er ein Anderer ist. Als der Andere, der an mir sieht, was mir selber entgeht, besitzt er ein Geheimnis, nämlich ‚das Geheimnis dessen, was ich bin‘."9 SARTRE ist entgegen zu halten, dass der Blick des Anderen kein freier und absoluter ist, weil er primär ein gegenseitiges Sich-Erblicken ist. Als solches ist der Blick in unser Verhältnis eingebettet und entfaltet sich immer schon auf das konkrete Verhältnis hin. *Der Blick bringt uns in ein konkretes Verhältnis mit dem Anderen oder holt uns ins Verhältnis zurück; er schliesst der Phantasie die konkreten Möglichkeiten des Verhältnisses auf.* Deshalb ist das Konkrete, das Was und Wie, zentral für die Scham, zumindest zentral für den Anlass der Scham. (Diese Kritik mag SARTRE nicht gerecht werden; vielleicht sind seine Ausführungen weniger auf den Anlass als auf den eigentümlichen Bruch, der in der Scham sich manifestiert, bezogen.)

Auch banale Äusserlichkeiten können Anlass oder Inhalt der Scham werden: eine unpassende Kleidung, eine Ungeschicklichkeit, körperliche Unvollkommenheiten jeder Art, die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe usw. Was an Menschlichem zeigt sich nun sowohl in oder durch diese Äusserlichkeiten als auch in und durch diese tendenziösen Wünsche? Es sind konkrete Züge eines Menschen, es ist, und sei es auch nur etwas seiner Persönlichkeit ganz äusserlich Angehörendes, sein Menschentum, das sich darin ausspricht, sich darin offenbart. Als erkannte Züge werden sie zu etwas Bestimmtem, Feststehendem und drohen der sie schützenden Hülle des Undeutlichen und Möglichen mit seinen mannigfachen Bezügen und Verweisungen, d.h. der eigentlichen Sphäre der Person, verloren zu gehen. Das Erblicken vollzieht ein *Feststellen*; der erkennende Blick nimmt einen bei oder als etwas, hebt etwas von unserem Menschentum, von unserer Person betont heraus. Darin liegt in potentia Gewaltames. "Wir sind nun einmal so eingerichtet, dass wir nicht nur einer bestimmten Proportion von

Wahrheit und Irrtum als Basis unseres Lebens bedürfen, sondern auch einer solchen von Deutlichkeit und Undeutlichkeit im Bilde unserer Lebenselemente. Was wir bis auf den letzten Grund deutlich durchschauen, zeigt uns eben damit die Grenze seines Reizes und verbietet der Phantasie, ihre Möglichkeiten darein zu weben, für deren Verlust keine Wirklichkeit uns entschädigen kann."10 Der erkennende Blick hält etwas in die Deutlichkeit und sondert es ab von den schwebenden Möglichkeiten und dem undeutlichen Untergrund. So herausgestellt zeigt sie sich uns als zufällige und endliche Gestalt, losgelöst von den Möglichkeiten, in deren undeutlichem Horizont sich erst unsere Person kund tun kann.

Der Blick – der fremde wie der eigene – spiegelt im Erkennen die Begrenztheit und Kontingenz und stellt sie fest. Schwäche, Schmutzigkeit und Defekt, die von WURMSER herausgearbeiteten drei zentralen Schaminhalte, sind negative Akzentsetzungen der menschlichen Begrenztheit, welche sich wohl seiner Ineinsetzung von Beschämung und Scham verdanken. Stärke, Schönheit oder Intelligenz sind ebenso Begrenztheiten, hinfällige Gestalten menschlichen Lebens, wie Schwäche, Schmutzigkeit und Defekt es sind. Deshalb kann man sich auch seiner Stärke oder Schönheit schämen und zwar nicht nur deshalb, weil man nicht zu rivalisieren traut, sondern bspw. auch deswegen, weil man zu anderen gehören und nicht aus ihnen herausstechen will. *In der Situation, die der Scham voraus geht, ist eine konkrete Gestalt meiner Begrenztheit oder Kontingenz, eine Grenze, ein umgrenzter Aspekt meiner Person auf solche Weise im Blick, dass er als solcher heraus- und festgestellt ist und dabei zugleich erfahren wird, dass er nicht eingebunden ist in den Gang mitmenschlichen Austausches, er nicht aufgehoben ist im Spielraum eines mitmenschlichen Verhältnisses.* In unnatürlicher Konkretion sticht ein Aspekt meiner Person als Faktum heraus, ohne schon durch eine Relation relativiert, ohne von Möglichkeiten eines Verhältnisses umspielt zu sein. Diese konkrete Gestalt meiner Person zeigt sich absolut, d.h. losgelöst und *erwartet ihre Absolution.* An diesem Ort springt die Scham ein. Ihr Raum ist der Raum zwischen dem Erkennen und dem Urteil, ihre Zeit die Spanne zwischen ihnen. Die Scham transformiert die Situation, indem sie als aufbrechende Zäsur,

58 Hinweis ihres geistigen Ursprungs, das erkennende Erblicken unterbricht und aufhebt. Sie weist jeden auf sich selbst zurück; sie isoliert – wenn auch auf andere Weise als der erkennende Blick. Das Senken des Blickes und das Verlieren des Gesichtes im Erröten bedeuten nicht, dass ich den Blick des Anderen nicht ertragen könnte und ich von seinem Blick gepeinigt würde. Vielmehr sind sie Ausdruck dafür, dass ich mich in der Scham selbst nicht mehr sehe. Gerade das, was im Vorfeld der Scham akzentuiert hervorgehoben worden war, dass ich nämlich in einer Konkretion erkannt und darin festgehalten wurde, versinkt im Verlust meines Verhältnisses zu mir als *Mitmensch*, *als Person* (persona, Gesicht). "Schamröte steigt nicht aus dem Inneren hoch (und jene aufsteigende Röte der Scham von der man zuweilen spricht ist nicht in dem, der sich schämt), sondern von aussen, von oben her übergiesst sie den Beschämten und löscht in ihm die Schande und entzieht ihn zugleich den Schändern. Denn in jener dunklen Röte, mit der die Scham ihn übergiesst, entzieht sie ihn wie unter einem Schleier den Blicken der Menschen. Wer sich schämt, der sieht nichts, allein er wird auch nicht gesehen."¹¹ Scham ist nicht auf den Anderen bezogen. Sie ist intentionslose Gebärde, purer Ausdruck. Dazu steht nicht im Widerspruch, dass der Andere versteht, was mein Erröten zu bedeuten hat, er vielleicht sogar betroffen ist von meiner Scham und er, was häufig vorkommt, von ihr angesteckt wird – vielleicht hat er sich sogar erst in diesem Angestecktwerden in ein ihr adäquates Verhältnis gefunden und sie menschlich "verstanden": all dieses ist von der Scham nicht intendiert; es widerfährt sowohl dem Sich-Schämenden als auch dem, der ihn erkennt.

Die Beschämung überspringt dieses Intervall der Scham und setzt sich im Urteil fest. Von ihrem Einbruch lässt sie sich nicht rühren. Sie verleugnet die Wandlung, die sich in der Scham vollzieht, sie verweigert sie. Beschämung hält Scham von sich ab. Die Unmenschlichkeit triumphiert in der Beschämung über die Menschlichkeit. Die Scham liegt im Gegensatz zur Beschämung vor dem Akt des Urteils, der Bewertung und der Entscheidung; sie liegt deshalb in einem Jenseits von Gut und Böse und behauptet auf prekäre Weise einen Stand der Unschuld.

Aber welche Antwort gibt die Scham auf das erkennende Blicken?

Die Situation, die in die Scham hineinführt, wurde als Abbruch der Diskursivität des Verhältnisses charakterisiert. Als solche ist sie unbeantwortbar und unerfüllbar. Die Sprache und Gesten versagen, Handlungen fehlt die Orientierung zur Beantwortung. Der Mensch, der ständig in einem Bruch mit sich leben muss, sieht sich hier mit dem Bruch selbst konfrontiert. Er kann ihn nicht in einer Intention oder in einem Verhältnis überbrücken, der Bruch selber kommt ihm als Unterbruch, als Abbruch seiner sozialen Verhältnismässigkeit entgegen. Zwar pflegt der Unterbruch aus einer konkreten sozialen Situation heraus zu erfolgen, aber er bricht als Zäsur in uns ein, bricht aus uns hervor als menschliche Gebärde. Die Scham ist sowenig ein Ausdruck eines Innern, sowenig Gefühl, als Lachen und Weinen einer Stimmung oder einem Affekt Ausdruck geben. Wie in Lachen und Weinen ein "anonymer körperlicher Mechanismus" (PLESSNER) die Antwort auf die unbeantwortbare Situation übernimmt, so übernimmt in der Scham der Körper in der Form des Errötens die Antwort. "*Unbeantwortbare* und nicht *bedrohende* Lagen ... erregen *Lachen* oder *Weinen*. Der Mensch kapituliert als Leib-Seele-Einheit, d.h. als Lebewesen, er verliert das Verhältnis zu seiner physischen Existenz, aber er kapituliert nicht als Person. Er verliert nicht den Kopf. Auf die unbeantwortbare Lage findet er gleichwohl – kraft seiner exzentrischen Position, durch die er in keiner Lage aufgeht – die einzig noch mögliche Antwort: von ihr Abstand zu nehmen und sich zu lösen. Der ausser Verhältnis zu ihm getatene Körper übernimmt für ihn die Antwort, nicht mehr als Instrument von Handlung, Sprache, Geste, Gebärde, sondern als Körper."¹² "Durch das entgleitende Hineingeraten und Verfallen in einen körperlichen Vorgang, der zwanghaft abläuft und für sich undurchsichtig ist, durch die Zerstörung der inneren Balance wird das Verhältnis des Menschen zum Körper in eins preisgegeben *und* wiederhergestellt. Die effektive Unmöglichkeit, einen entsprechenden Ausdruck und eine passende Antwort zu finden, ist zugleich der einzig entsprechende Ausdruck, die einzig passende Antwort."¹³ Scham ist eine Grenzreaktion wie Lachen und Weinen. Ihre Gewalt ist eine andre als jene der Angst, gründet sie

60 doch nicht im Vitalen; sie hat ihre eigene Nähe, Intimität, ja Wärme, sie entspringt der Mitte der Person. Sie entspringt dem radikalen Riss, dem Grund und Abgrund der menschlichen Freiheit, der Grund ist dafür, dass der Mensch nie bruchlos im Leben aufgehen kann, dass er sich erst über Verhältnisse selber hat und gewinnen kann. Die Scham steht an der Stelle dieses Risses; sie verneint ihn nicht, noch flüchtet sie vor ihm, sie ist menschlicher Ausdruck für ihn.

Scham: eine Begegnung mit dem Nichts, mit einem absoluten Anderen, dem Reflex des Todes oder, religiös gesprochen, mit Gott? Scham: eine Bitte um Verzeihlichkeit? Scham: die schutzlose Gebärde, den feststellenden Blick in eine Berührung, in Zärtlichkeit zu verwandeln? Wie die Beschämung beweist, steht in der Scham die Menschlichkeit selbst auf dem Spiel, denn der Mensch kann nur im Bruch mit dem Absoluten das sein, was er ist, nämlich menschlich.

1 L. Wurmser: *Die Maske der Scham*. Berlin 1997, S. 133

2 G. Simmel: *Schriften zur Soziologie*, Frankfurt a. Main 1983, S. 141.

3 L. Wurmser, a.a.O., S. 148.

4 A.a.O., S. 87.

5 A.a.O., S. 122.

6 A.a.O.

7 A. Holzhey: *Unter dem Blick des Anderen*. Die Scham als Objekt und Subjekt der Philosophie. Manuskript des Vortrags am Tagesseminar „Die Scham in Philosophie und Psychoanalyse“ vom 24. September 2005.

8 Die Frage, ob die Scham nur das Erkennen des Mitmenschen umspielt oder ob das Erkennen als solches begleitet ist von einer Schamhaftigkeit, wäre eigens zu klären.

9 A. Holzhey, a.a.O.

10 G. Simmel, a.a.O., S. 157.

11 W. Benjamin: *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, Frankfurt a. Main 1985, S. 69f.

12 H. Plessner: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Frankfurt a. Main 1982, S. 276.

13 A.a.O., S. 274.

Rezension

Wenn die Liebe schwindet

Jürg Willi und Bernhard Limacher (Hrsg.)

Klett-Cotta, 2005

Beat Schaub

Es war eine Live-Supervision. Meine Supervisionsgruppe hatte sich hinter den Einwegspiegel gesetzt und ich sass mit meinem Paar wieder in der Klemme. Die beiden hatten sich wie so oft in den Sitzungen bei mir verkeilt in gegenseitigen Vorwürfen. Es ging um die Organisation des Alltags. Mit hoher Eloquenz verstiegen sich beide in heftige Kritiken und verharrten fest zementiert auf ihren Positionen. Wie zuvor abgesprochen setzte sich die erfahrene Supervisorin gegen Ende der Sitzung zu uns. Sie kam schnell zu folgender Feststellung: Sie frage sich die ganze Zeit, was sie beide verbinde und zusammenhalte, dann konkret: "Wie steht es denn um Ihre Liebe?" Das Gespräch nahm eine Wende und es war beeindruckend, wie es auch zu einer sofortigen Umkehr der Stimmung und in den restlichen Minuten des Gesprächs zu einer Reduktion der Spannung bei beiden kam, sodass ich mich fragte, weshalb ich nicht früher bei meinen Bemühungen auf dieses Thema gekommen war. Dabei fiel mir auf, dass die Liebe in meiner systemischen Ausbildung höchstens marginal behandelt wurde und auch in der damaligen erhältlichen systemtherapeutischen Literatur keinesfalls zentral war.

Mit dem Psychotherapiekongress *Paartherapie – im Fokus der Liebe*, der vom 23.- 25. September 2004 an der Universität Zürich stattfand, sollte im Kontext der Paartherapie das Phänomen Liebe, das sich unseren wie auch immer gelagerten Erklärungsversuchen so wundersam entzieht, aus dem Schattendasein, das es innerhalb der systemischen Therapie fristet, ans Licht geholt werden. Im vorliegenden Band sind die überarbeiteten Vorträge des vom *Institut für Ökologisch-Systemische Therapie* organisierten Kongresses zusammengestellt. Dabei ist eine Sammlung interessanter und beachtenswerter Darstellungen zustande gekommen. Die Beiträge sind gegliedert in einen Teil A Theoretische Konzepte und einen Teil B Therapeutische Praxis. Ich habe die Beiträge von JÜRIG WILLI und ALICE HOLZHEY herausgegriffen, da sie, wie ich meine, den Rahmen dieser Zusammenstellung abstecken.

Zunächst widmet sich JÜRIG WILLI der Sehnsucht nach der absoluten Liebe. Ausgehend von der Feststellung, dass sich die Liebe in ihrer Komplexität und

62 Widersprüchlichkeit nicht einfangen lasse, weil es sich bei ihr um kein einheitliches Phänomen handle, unterscheidet er drei Aspekte der Liebe: Die alltagspraktische Partnerliebe, die erotisch-sinnliche Liebe und die Sehnsucht nach der absoluten Liebe. Dabei geht es in dieser Sehnsucht um eine "Auflösung und Wiedergeburt des Selbst in der Liebe", um ein "Aufgehobensein im reinen Sein". Aufgehobensein meint Geborgensein als einen Zustand bedingungslosen Angenommenseins. Bei dieser dritten Form sind die Liebenden ineinander aufgehoben jenseits aller Alltagslast und zeitlicher Begrenzungen, weder ziel- noch zweckgerichtet. Eine "*unio mystica*". Ein Wunder also, von Gott geschenkt. Im Gegensatz zur psychoanalytischen Literatur, die die ersehnte absolute Liebe in einer Wiederherstellung des primären Narzissmus festmacht (FREUD) oder als regressiven Wunsch nach Rückkehr in den Mutterleib (FERENZCI) interpretiert, richtet JÜRIG WILLI den Blick auch nach vorne auf eine Sehnsucht nach dem Aufgehobensein im Tode. Er postuliert, dass die Sehnsucht nach der absoluten Liebe in jedem Menschen schlummert und es sich dabei nicht um eine Sublimierung oder Abwehrform der sexuellen Libido handelt.

Initiiert wird die konkrete Liebesbeziehung durch die Aufnahme des Blickkontakts, welche JÜRIG WILLI als Einladung zur Versenkung in die absolute Liebe beschreibt. Im Blickkontakt suchen und finden sich die Betroffenen ohne die Verbindlichkeit der gesprochenen Worte. Erst die verbale Sprache benennt die entstehende Liebesbeziehung und macht sie fassbar. Durch diese Konkretisierung werden die Sehnsüchtigen verbunden, aber gleichzeitig auch getrennt, da mit der gesprochenen Sprache Fakten in die Welt gesetzt werden, die nicht mehr lösbar sind. "Mit dem ersten gesprochenen Wort hört das fraglose Aufgehobensein auf und wird auch das Trennende in die Welt gesetzt." Die Beziehung entsteht als historisches Ereignis. Eine bewusste Differenzierung der Personen setzt nun ein. Verliebtheit entwickelt sich, wenn der Eindruck entsteht, dass der andere genau die Person ist, mit der sich all meine Sehnsüchte erfüllen lassen, respektive wenn ich selber die Person bin, die die Sehnsüchte des anderen zu erfüllen vermag. JÜRIG WILLI setzt den weiteren Prozess in Richtung auf ein partnerbezoge-

63 nes Selbst, durch den die Liebenden gehen, in eine Analogie mit der Bildung der Identität und der Entwicklung des Selbst, wie sie von der Psychoanalyse der 70er Jahre (MARGARET S. MAHLER) beschrieben wurde. Diese Entwicklung durchläuft als Individuationsprozess verschiedene Stadien: von einem "normalen Autismus" (beide genügen sich selbst und bilden den Nabel der Welt) über eine symbiotische Phase (in ihrer Fusion fühlen sie sich mächtig und omnipotent) in eine Differenzierungsphase des Selbst, in der sich die Partner wieder voneinander unterscheiden, aber aufeinander bezogen sind.

Die Sehnsucht nach der absoluten Liebe lässt sich im Alltag jedoch nicht erfüllen. Die Liebenden werden stets damit konfrontiert, zwei unterschiedliche und getrennte Wesen zu sein. Trotz laufender Verständigungsarbeit bleiben sie sich einander letztlich fern. Die Sehnsucht wird nicht nur durch die Unverständlichkeit des anderen, sondern auch durch uns selbst unerfüllbar gemacht, da neben ihr auch der Wunsch nach Freiheit, Ungebundenheit und Abwechslung besteht. Durch diesen Widerspruch wird die Liebe ambivalent, es entsteht ein Chaos von Gefühlen. Die keimende Erkenntnis der Unerfüllbarkeit einer absoluten Liebe wird aufs Massivste verstärkt, falls es zu sexuellen Aussenbeziehungen kommt. Beim Betrogenen, der aufs Tiefste verletzt ist, kann der Lebenssinn abhanden kommen. Die Liebe erlöscht zwar dadurch nicht, dennoch kommt es häufig zu Trennung oder Scheidung, weil der Schmerz über den Verrat der Liebe zu stark ist.

JÜRIG WILLI beschreibt in der Folge mögliche Umgangsweisen mit der Unerfüllbarkeit der absoluten Liebe. Die Möglichkeit, sich dem Schmerz darüber nicht aussetzen zu müssen, verdankt sich Abwehrmassnahmen wie z.B. der Rationalisierung und Intellektualisierung, der Hervorhebung der realistischen Seite der Liebe oder der entwertenden Distanzierung mittels Zynismus und Witzeln. Es können auch Versuche angestellt werden, die Erfüllung der absoluten Liebe dennoch zu erreichen, bspw. in der Harmonisierung und Streitvermeidung oder in der Wahl eines Partners, bei dem man die Sehnsucht nach der absoluten Liebe aufspüren und zur Erfüllung bringen möchte, ohne dafür eine Gegenleistung einzufordern. Die sich einstellende heftige Abwehr des geliebten Partners

64 wird vom liebenden Partner als Beweis für das Vorhandensein einer tief verborgenen Liebesehnsucht gedeutet, welcher sich der Geliebte gar nicht bewusst ist. Menschen, bei denen kindliche Verletzungen der Liebe z.B. durch Inzest stattgefunden haben, können versuchen, diese Verletzungen zu heilen, indem sie eine bedingungslose Liebe schenken. Dabei kommt allerdings der geliebten Person angesichts der versuchten Heilung eine untergeordnete Bedeutung zu. Von hier ist es nur noch ein kleiner Schritt zur krankhaften Liebe in Form des Liebeswahns und des Eifersuchtwahns.

Zusammenfassend sieht JÜRIG WILLI die unerfüllte Liebesehnsucht als Basis der Selbstentwicklung, im Sinne der Verwirklichung eines auf ein Du bezogenen Selbst. Als Konsequenz für die Therapie soll das Thema der Sehnsucht nach der absoluten Liebe, welches die intimsten Sehnsüchte betreffe, im Einzelgespräch sensibel, herantastend angegangen werden.

Mit ihrem Titel *Kann und soll die Liebe in den Fokus zweckrational konzipierter Paartherapie rücken?* stellt ALICE HOLZHEY in ihrem Beitrag eine in Bezug zum Kongressthema provokative Frage, welche sie sofort auch verneint. Die Verneinung dieser Titelfrage bildet eine vorläufige These, die sie im Anschluss relativiert, um später eine differenzierte Beurteilung folgen zu lassen. ALICE HOLZHEY folgt in ihren Darlegungen, wie könnte es auch anders sein, beeindruckend stringent einer hermeneutischen Herleitung ihrer Argumente. Da in der Vorankündigung zum Kongress von "Strategien und Techniken einer auf Liebe fokussierten Paartherapie" die Rede ist, unterstellt sie zunächst der Paartherapie, dass sie dem Paradigma der Zweckrationalität folgt. Nach MAX WEBER bezeichnet *zweckrational* ein Handeln, das durch rationale Abwägungen anstatt durch Tradition und Affekte gesteuert ist. Die Autorin zitiert in diesem Zusammenhang ULRICH BECK, der sagt, dass Liebe gerade das "Gegenmuster zur Zweckrationalität" bilde, und in der Liebe eine "irdische Religion" sieht, weil sie die Leere auffüllt, welche die Durchrationalisierung der Welt und des Menschen mit sich brachten. Die Zweckrationalität hat sich nach ALICE HOLZHEY auch der Psychotherapie bemächtigt: heute steht die klar definierte Störung des Patienten

an der Stelle eines Individuums mit seinem Leiden und die Anwendung einer wissenschaftlich geprüften Methode an der Stelle der Interaktion zweier Subjekte in einer Beziehung, in welcher der Therapeut mitsamt seiner Kreativität und Persönlichkeit gefragt ist. Der zweckrationalen Psychotherapie stellt ALICE HOLZHEY die Psychoanalyse gegenüber, in welcher als "Kern der Neurosen" der Ödipuskomplex, im Grunde ein Leiden an der Liebesproblematik, gesetzt wird. Somit stand die Liebe schon von Anfang an im Fokus der Psychoanalyse. Mit der Frage "Was will die Liebe?" geht sie einem anthropologischen Sinn oder einer Funktion der Liebe nach und beleuchtet zwei Sinnbestimmungen der Liebe, nämlich jene von JÜRIG WILLI *Psychologie der Liebe*, 2002, und jene von JEAN-PAUL SARTRE *Das Sein und das Nichts*, 1943. Nach JÜRIG WILLI geht es dem Menschen immer irgendwie um die "Verwirklichung des eigenen Potenzials". In verhaltensbiologischer Sicht zielt dieser Eigennutz beim Menschen im Gegensatz zum Tier nicht (nur) auf die Arterhaltung, sondern auf die Erhaltung und Entfaltung des Individuums. Dabei "stimuliert nichts die persönliche Entwicklung stärker als eine konstruktive Liebesbeziehung". Damit ist der von ULRICH BECK postulierte Gegensatz von Liebe und Zweckrationalität aufgehoben, weil die Liebe selber zweckrational definiert wird. Hier relativiert ALICE HOLZHEY ihre Eingangsthese, indem sie erklärt, dass so verstandene Liebe durchaus Gegenstand zweckrational ausgerichteter Paartherapie sein kann. An dieser Stelle greift sie aber die Frage "Was will die Liebe?" nochmals auf mit Blick auf die Existenzphilosophie SARTRES.

Nach SARTRE liebt der Mensch, um geliebt zu werden. Das Faktum, geliebt zu werden, erlöst von fundamentalen Bedrohungen. Zu den anthropologischen Grundtatsachen, die den Menschen ängstigen, gehören die eigene Freiheit, die eigene Kontingenz und die Freiheit des anderen. Die eigene Freiheit meint eine grundlegende Freiheit, "das eigene Leben zu übernehmen, selber Entscheide zu fällen, ohne ganz sicher sein zu können, ob die Wahl richtig war und welche Konsequenzen sie haben wird". Man glaubt von dieser Angst, der man entfliehen möchte, loszukommen, wenn man geliebt wird und mit dem anderen eine Einheit bildet.

66 Die Angst vor (der eigenen) Kontingenz könnte man auch Angst vor der Unverfügbarkeit oder Unbeeinflussbarkeit gewisser Umstände nennen, denen man ausgesetzt ist: wir sind nach HEIDEGGER in die Welt geworfen. Die eigene Existenz wird als zufällig erfahren. "Von dieser Angst wird man erlöst, wenn man geliebt wird". Denn dann wird man vom anderen als unverwechselbares Individuum "gemeint".

Die Angst vor der Freiheit des anderen Menschen liegt darin begründet, dass ich erfahre, dass der andere ebenfalls Subjekt ist wie ich, "frei wie ich" und somit niemals zum Objekt meiner Ansprüche werden kann. "Weil er selber Subjekt ist, kann er mich seinerseits zum Objekt machen – zum Objekt seines Blickes und damit seines Urteils", auf diese Weise hat der andere eine beängstigende Macht über mich. Wenn der andere mich aber liebt, gibt er freiwillig diese Macht über mich auf.

Was in der Konzeption von JÜRIG WILLI als Zweck der Liebe selbstverständlich erreicht wird – das gegenseitige Geliebtwerden dient der Selbstverwirklichung beider Partner –, bleibt in dieser von JEAN-PAUL SARTRE vertretenen Konzeption eine pure Illusion, denn auch eine gegenseitige Liebe vermag die in sie gesetzten Hoffnungen nicht zu erfüllen. Die Überwindung meiner Grundängste durch die Liebe bleibt eine scheinbare Überwindung, da ich letztlich für mein Leben ein allein verantwortliches Subjekt bleibe. Als Folge wird der andere mit meinem nicht erfüllbaren Anspruch überfordert und der Geliebte fühlt sich betrogen und bleibt ent-täuscht zurück, "ohne in der Regel zu erkennen, dass man von einer Täuschung befreit wurde".

Zum Abschluss ihres Beitrages kommt ALICE HOLZHEY, nachdem sie die Psychoanalyse als profundes Mittel würdigt, durch welches der Analysand die Unerfüllbarkeit seiner Liebessehnsucht erkennen lernt, zur Konklusion, dass sich Paartherapie nicht dafür eignet, die tiefen Motive des Leidens an der Liebe aufzudecken, und zwar deshalb, weil der Einzelne diese Motive nicht nur vor dem Partner sondern auch vor sich selber verbirgt. Ebenso verhindert die zweckrational aufs "Machen" ausgerichtete Paartherapie und das Setting eines Dreier-

gesprächs, dass zu diesen Motiven vorgestossen werden kann. Als Therapeut, der immer wieder mit Paaren arbeitet, bin ich geneigt zu bemerken, dass man sich auch mit Paaren innerhalb der Begegnung aufs Verstehen ausrichten kann, ohne primär Lösungen herbeiführen zu wollen, was vielleicht einem reinen Zweckrationalismus entgegenläuft.

Es gäbe auch über die anderen Beiträge vieles zu berichten, z.B. über denjenigen von GUNTHER SCHMIDT, der den gesellschaftlichen Hintergrund paartherapeutischer Arbeit mit Hilfe einer Studie beleuchtet, in welcher 776 Frauen und Männer im Alter von 30, 45 und 60 Jahren in Hamburg und Leipzig zu ihrer Beziehungs- und Sexualgeschichte befragt wurden, oder über jenen von ARNOLD RETZER, welcher die Funktion von Liebesmythen beleuchtet. ASTRID RIEHL-EMDE beschreibt u.a. die unterschiedlichen Eigenschaften von Liebe und Partnerschaft. Daneben gibt es verschiedene Berichte aus der therapeutischen Praxis von beinahe esoterisch anmutenden Techniken und Konzepten (MONIKA SCHÄPPI) bis hin zur Thematisierung der Liebe in der Verhaltenstherapie (GUY BODENMANN).

Es fehlt der Raum, alle näher vorzustellen, und es bleibt daher der Tipp: Es lohnt sich, lesen Sie selbst.

Mailadresse des Autors:
brschaub@hin.ch

Daseinsanalytisches Seminar DaS

68 Seminarleitung

lic. phil. David Bürgi	Dorfstr. 10, 8560 Märstetten	071 657 16 50
Dr. med. Karola Dürr	Steinbrüchelstr. 14c, 8053 Zürich	044 350 24 26
Barbara Halbheer	Attenhoferstr. 17, 8032 Zürich	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
bhalbheer@freesurf.ch

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

Homepage www.daseinsanalyse.ch

**Therapie-
vermittlungs-
stelle** Dr. med. Perikles Kastrinidis
Frankengasse 6, 8001 Zürich
044 251 73 81
pkastrinidis@hin.ch