

Bulletin

2024.1

Editorial	1
Veranstaltungen SoSe 2024	6
Dr. phil. Alice Holzhey-Kunz: Worin besteht jene grundlegende Freiheit, die uns Menschen immer bleibt, ob wir sollen oder nicht?	12
Dr. med. Christina Schlatter: Freier Wille? – Die Ambivalenz von Freiheit in der medizinischen Entscheidung	29
Vorstand GAD	39

Editorial

Alice Holzhey-Kunz

Bereits seit dem vergangenen Herbst stehen unsere Forumsveranstaltungen unter dem neuen Leitthema «Freiheit die ich meine». Doch erst jetzt habe ich gemerkt, dass das spezielle Motto, das wir dafür gewählt haben, zweideutig ist. Zuerst gefiel es mir darum, weil wir in der GAD nicht nur *die* Freiheit im Singular thematisieren wollen, über die sich Philosophen den Kopf zerbrechen, sondern auch Vertretern der Körpermedizin, der Psychiatrie und Psychotherapie das Worte geben wollen, die im täglichen Umgang mit Patienten auch ständig mit Fragen und Problemen rund um das Thema Freiheit konfrontiert sind. Unter anderem scheinen mir diesbezüglich die folgenden Fragen interessant: Was für ein Freiheitsverständnis liegt dem Einbezug des Patienten in den Prozess der Entscheidungsfindung angesichts unterschiedlicher Behandlungsmöglichkeiten zugrunde? Wird dem Patienten als Laien nicht zu viel Kompetenz unterstellt, wenn seine Meinung über die Wahl der Behandlung entscheidet? Welche Rolle spielt die unterschwellige Angst von Therapeuten, für den ausbleibenden Erfolg einer Behandlung vom Patienten verantwortlich gemacht und allenfalls deswegen sogar gerichtlich belangt zu werden? Wie stark wird der heute als «state of the art» geltende Ablauf von Entscheidungsprozessen, der zur Wahl der bestmöglichen Behandlung führen soll, von der Angst des Therapeuten und dem daraus entspringenden unbedingten Willen bestimmt, sich als Therapeut gegen eine solche, von einem unzufriedenen Patienten ausgehenden Bedrohung abzusichern?

Das Motto «Freiheit die ich meine» lässt sich aber auch anders auffassen, weil die gegebene Abfolge der Worte je nach Betonung einen ganz anderen Sinn ergibt. Betont man beim Lesen oder Sprechen dieses Satzes hauptsächlich das Substantiv «Freiheit» und allenfalls noch das Verb «meine», dann sagt man etwas ganz anderes, als wenn man die Betonung ausschliesslich auf das Personalpronomen «ich» legt. Tut man letzteres, dann meint man mit Freiheit nicht mehr jenes Freiheitsverständnis, das in der Gesellschaft, in der man selber lebt, vorherrscht und das man deshalb als Mitglied dieser Gesellschaft ebenfalls teilt, sondern ein Freiheitsverständnis, das sich davon sogar radikal absetzt. Wer das «ich» betont, sagt zunächst, dass er von seiner eigenen, subjektiven Meinung über Freiheit

spricht, er sagt aber zugleich auch, dass für ihn nur die eigene individuelle Vorstellung von Freiheit verbindlich sein kann.

Wer nur seine eigene Auffassung von Freiheit für sich selber gelten lässt und also beansprucht, auch in seinem sozialen Handeln dieser subjektiven Freiheit zu folgen, vertritt einen *verabsolutierten Individualismus*. In dieser Perspektive erscheint nun der Anspruch der Gesellschaft an den Einzelnen, sich in seinem Handeln nach dem kollektiv geltenden Freiheitsverständnis zu orientieren, als Zwang zur Unterwerfung des Individuums unter das Kollektiv und damit als erzwungenen Verzicht auf freie Selbstbestimmung.

Ist dieser einem verabsolutierten Individualismus entsprungene Anspruch auf das Recht, selber bestimmen zu können, nach welcher Freiheitsvorstellung ich als freies Individuum mein Leben ausrichten will, nur ein von mir entworfenen Phantom oder ist es ein durchaus reales Phänomen, das anzeigt, dass heute der bislang geltende Konsens darüber, wieviel individuelle Freiheit unter welchen bestimmten Bedingungen mit einem friedlichen Zusammenleben in einer Gesellschaft vereinbar ist, zunehmend erodiert? Dass letzteres der Fall ist, hat die Covid-Pandemie schlagartig ans Licht gebracht, formierten sich doch zu dieser Zeit die Impfgegner als Verteidiger der ihnen rechtens zustehenden individuellen Freiheit, zu der auch die Freiheit gehöre, selber über den eigenen Körper zu bestimmen und also eine Impfung unangesehen der möglichen (allenfalls tödlichen) Folgen für andere zu verweigern.

Doch der sich heute verbreitende Anspruch auf eine Freiheit, die man auch inhaltlich selber für sich definieren kann, ist nicht nur Gift für den sozialen Zusammenhalt, sondern auch Gift für die eigene Seele. Dass auch letzteres der Fall ist, hat mir die folgende psychiatrische *Diagnose* bewusst gemacht, die bereits seit einiger Zeit in den Medien herumgeistert. Sie trägt den Namen «posttraumatische *Verbitterungsstörung*», ist also der seit dem Vietnamkrieg ins Diagnosemanual aufgenommenen und heute sehr beliebten Diagnose der «posttraumatischen Belastungsstörung» nachgebildet. Es leuchtet mir ein, dass die Gefahr, zunehmend von einer Stimmung der Verbitterung erfüllt zu werden, umso

grösser ist, je mehr sich jemand einem radikal individualisierten Freiheitsbegriff verschreibt und entsprechend immer wieder Ablehnung provoziert. Das Gefühl der Verbitterung ist wohl niemandem ganz unbekannt, und von solchen Erfahrungen her wissen wir, dass es dann aufsteigt, wenn man sich verkannt oder ungerecht behandelt fühlt. Deshalb ist, wer von seinem Recht, die für ihn verbindliche Freiheit selber zu bestimmen, zutiefst überzeugt ist, zur Verbitterung geradezu prädestiniert.

Mit diesem Hinweis auf die reale Gefahr, aufgrund eines individualisierten Freiheitsverständnisses seelisch zu erkranken, sind wir wie von selbst schon bei jenen Themen gelandet, welche an den drei Forumsabenden des kommenden Sommersemesters zur Sprache kommen werden. Ich möchte sie hier kurz vorstellen. Gemeinsam ist ihnen, dass sie das Thema *Freiheit* in den Kontext der Psychoanalyse einerseits, psychiatrisch erkrankter Menschen und damit der Psychiatrie andererseits stellen. Den Auftakt macht am 4. April der Psychoanalytiker *Peter Widmer*. Er hat mit vielen Büchern und Aufsätzen nicht nur die Bekanntmachung der Psychoanalyse Lacans im deutschsprachigen Raum stark gefördert, sondern diese in den letzten Jahren auch weiterentwickelt. Seinen Vortrag am 4. April bezeichnet er als einen «Parcours», den er zusammen mit uns zweimal durchlaufen will. Er führt uns in der ersten Runde durch die verschiedenen Stationen der Frage, ob Freuds Grundregel der «freien» Assoziation überhaupt etwas mit Freiheit zu tun hat, um dann in der zweiten Runde die Sprache ins Spiel zu bringen, sodass sich nun die neue Frage stellt, ob und was das Sprechen mit der Freiheit zu tun hat. – Wir dürfen auf diese Ausführungen gespannt sein!

Die beiden folgenden Forumsabende vom 25. April und vom 6. Juni kreisen, wie ich mit Erstaunen gemerkt habe, um dasselbe Thema, nämlich die Rolle der Freiheit in der Psychiatrie, und zwar ohne vorherige Absprache. Dennoch glaube ich nicht, dass hier bloss der Zufall am Werk war. Die inhaltliche Koinzidenz scheint mir zu zeigen, dass es an der Zeit ist, dieses Thema, das allzu lange nur ganz einseitig abgehandelt worden ist, endlich umfassender zu diskutieren. *Laura Wolf* wird als klinische Psychologin am 25. April von jener «Freiheit» handeln,

welche Menschen, die als psychisch krank diagnostiziert sind, nicht, wie man erwarten würde, *verlieren*, sondern im Gegenteil dank ihrem «Ausnahmezustand» *gewinnen* – ein Gedanke, der in einer Zeit, in welcher psychisches Leiden sowohl bei Fachpersonen wie in der allgemeinen Öffentlichkeit ganz selbstverständlich als «Krankheit» und damit als eine defizitäre Abweichung von Gesundheit gilt, wahrlich «unerhört» ist im doppelten Sinne dieses Wortes. Ich freue mich darum auf diesen Vortrag.

Am 6. *Juni* wird der Psychiater und Philosoph *Paul Hoff* bei uns zu Gast zu sein, der seit 2021 die Zentrale Ethikkommission der Schweizerischen Akademie der Medizinischen Wissenschaften (ZEK) präsidiert. Wie die Ausschreibung zeigt, soll an diesem Abend ein Gespräch mit ihm stattfinden, bei dem ich den Part der Fragenden und allenfalls auch hartnäckig Nachfragenden spielen werde. Auch hier geht es, wie bereits am 25. April, um den Zugewinn an Freiheit von seelisch Kranken, diesmal aber in einem anderen Sinn. Zur Diskussion steht jetzt die Frage, wer denn daraus Nutzen zieht, dass den psychisch Kranken von Gesetzes wegen ein besonders hohes Mass an Freiheit qua Autonomie zugestanden wird, und wer hingegen den Preis dafür zu zahlen hat. – Diese Frage anzugehen mag vielen als ein «heisses Eisen» vorkommen, das man darum besser meidet, um sich daran nicht die Finger zu verbrennen. Paul Hoff hat meine Einladung zu diesem Gespräch jedoch gerne und, wie er mir sagte, auch aus eigenem Interesse angenommen, weil hier jene Frage zur Diskussion gestellt werde, die bei aller Brisanz berechtigt sei und auch ihn seit längerem beschäftige. Ich freue mich darum auf dieses Gespräch und hoffe sehr, dass es auf vielseitiges Interesse stösst, zumal im zweiten Teil alle Anwesende eingeladen sind, mitzudiskutieren.

Abschliessend möchte ich Sie noch auf jene Seite im GAD-Teil des Bulletins aufmerksam machen, auf der zwei Fotos von zwei jungen Frauen dominieren, denen je eine kurze Beschreibung des beruflichen Werdegangs angefügt ist. Es handelt sich um *Anita Horn* und *Jara Francalancia*, die sich auf diese Weise den Mitgliedern unserer Gesellschaft vorstellen, weil sie bereit sind, sich künftig in deren Vorstand mit zu engagieren, und die aus diesem Grunde an der am 6. Juni

um 19.00 Uhr stattfindenden ordentlichen Vereinsversammlung neu zur Wahl stehen werden. – Für mich ist das wieder, wie schon vor vier Jahren, eine überaus erfreuliche Nachricht, hängt doch die Zukunft der GAD davon ab, dass im Vorstand zunehmend junge, für neue Ideen aufgeschlossene Frauen und Männer den Ton angeben bzw. den Takt schlagen werden.

Forumsveranstaltungen Sommersemester 2024

Leitthema: «Freiheit die ich meine ...»

Die Forumsveranstaltungen sind öffentlich. Sie finden im Restaurant *Weisser Wind*, Oberdorfstrasse 20, 8001 Zürich, statt.

Eintritt: Die Vorträge sind für Mitglieder der GAD sowie für Studierende gratis.

Nichtmitglieder bezahlen Fr. 20.–

Donnerstag, 4. April 2024
20.00 – 21.30 Uhr

Die Grundregel der Psychoanalyse im Fokus der Freiheitsfrage

Dr. phil. Peter Widmer, Psychoanalytiker

Die Frage nach der Freiheit führt zu unterschiedlichen Antworten, teilweise bedingt durch die vielen Perspektiven, unter denen sie angegangen werden kann – kulturelle, psychologische, philosophische, die mit empirischen oder rein denkerischen Mitteln, mit Statistiken, Gesprächen oder Reflexionen angegangen werden.

Die Grundregel der Psychoanalyse, die den Analysanden auffordert, seine Einfälle ohne Rücksicht auf Konventionen zu artikulieren, stellt ein interessantes Studienobjekt für die Freiheitsfrage dar, denn einerseits wird sie mit dem freien Assoziieren gleichgesetzt, andererseits behauptet ihr Begründer, Sigmund Freud, das seelische Geschehen sei vom Unbewussten, von Triebkonstellationen determiniert, die im Ödipuskomplex ihren Ausdruck finden, psychische Freiheit sei deshalb eine Illusion.

Will man sich nicht mit dem Urteil begnügen, das sei doch widersprüchlich und lohne eine weitere Beschäftigung nicht, so gilt es, zunächst zur Kenntnis zu nehmen, dass Freud diese Widersprüchlichkeit nicht fremd war, was aber für ihn kein Grund war, eine der beiden Seiten als unhaltbar zu erklären.

In einem ersten Schritt gehen wir dem nach, zu was für Resultaten das Befolgen der Grundregel geführt hat, was nur summarisch geschehen kann. Daran schliesst sich an, wie Freud in seinen metapsychologischen Aussagen darüber urteilt.

Im zweiten Teil machen wir diesen Parcours noch einmal, aber mit einer anderen Ausgangslage: Wir gehen davon aus, dass die Grundregel auf Sprache verweist, genauer: auf das Sprechen. Dementsprechend stellt sich die Frage, was das Sprechen mit der Freiheit zu tun hat? Sind wir, wenn wir unsere Einfälle artikulieren, frei oder eben nicht frei, determiniert von unbewussten Konflikten, deren Aufdecken zeigt, dass psychische Freiheit eine Illusion ist?

Auch dazu ist eine Reflexion nötig, welche Auffassung der Sprache verwendet wird, ob die Wörter und Sätze die einzigen Wirkfaktoren im Sprechen sind, oder ob es auch solche gibt, welche die Sprache und das Sprechen beeinflussen.

Am Ende zeigt sich, dass die Frage nach der Freiheit eine überraschende Wende erfährt, weil die Antwort schon in der Frage beschlossen ist.

Donnerstag, 25 April 2024
20.00 – 21.30 Uhr

(Mit) Freiheit versorgen – eine klinische Praxis?

MSc Laura Wolf

Bei so mancher psychischen Krankheitsentwicklung scheint es einem paradox vorzukommen, dass Einschränkungen in Leistungs- und Genussfähigkeit mit mehr Freiheitsgraden einhergehen. Befreit von eben jenem Zustand, von dem es sich gerade auszunehmen gilt, birgt der Ausnahmezustand, ob als krankhafte Entwicklung in den Wahnsinn oder als eigentlich gesund zu betrachtende Reaktion auf die schier wahnsinnig machenden, umgebenden Verhältnisse, durchaus ein Freiheitsversprechen.

Gleichzeitig ist mit der Aufnahme einer psychotherapeutischen Behandlung auch immer symptomatisch der Wunsch nach Befreiung verbunden – doch auch nach Freiheit?

Dieser Grat an Freiheit soll im Vortrag zu klinischer Praxis als eine Bedingung jener Möglichkeit angegangen und dann insbesondere in gemeinsamer Diskussion bewandert werden.

Donnerstag, 6. Juni 2024
20.00 – 21.30 Uhr

Wem nützt es, dass den psychisch Kranken von Gesetzes wegen eine grösstmögliche Autonomie zugestanden wird, und wer bezahlt den Preis dafür?

Ein Gespräch von Alice Holzhey mit dem Psychiater und Philosophen Paul Hoff

Paul Hoff war bis 2021 stv. Direktor der Psychiatrischen Universitätsklinik Zürich und ist seit 2021 Präsident der Zentralen Ethikkommission der Schweizerischen Akademie der Medizinischen Wissenschaften.

Das Thema unseres Gesprächs mag vielen als ein heisses Eisen vorkommen angesichts der öffentlichen Meinung, soweit sie in den Medien vertreten wird. Denn wer sich heute als aufgeklärt und fortschrittlich versteht, klagt die frühere Entmündigung seelisch kranker Menschen (zu Recht) an und tritt darum für deren grösstmögliche Freiheit in der eigenen Lebensgestaltung ein. Entsprechend selbstverständlich reagieren heute auch die öffentlichen Medien mit Empörung, wo immer ihnen ein von Patienten eingeklagter Machtmissbrauch innerhalb der Psychiatrie bekannt wird.

Für mich ist das Gespräch mit Paul Hoff auch eine späte Anknüpfung an jenen Forumsvortrag, den er im April 2016 zum Thema «Macht und Machtmissbrauch in der Psychiatrie» gehalten hat. Zwei Jahre zuvor ist von ihm das Buch *Was darf die Psychiatrie?* erschienen.

Bei diesem Anlass möchte ich ihm anhand eines konkreten Beispiels folgende Fragen stellen:

- Gibt es auch eine Verantwortung der Psychiatrie jenseits dessen, was sie dank der freiwilligen Zustimmung des Patienten (ausser im Falle akuter Selbst- und Fremdgefährdung) tun darf?
- Welche Haltung nimmt die Psychiatrie heute seelisch Kranken gegenüber ein, die von sich über-

- zeugt sind, «gesund» zu sein, mit ihrem faktischen Verhalten aber ihre Umwelt stark belasten?
- Fokussiert die Psychiatrie heute zu stark auf die Selbstwahrnehmung und die allenfalls geschickt adaptierte «Performance» vieler psychisch Kranker und ignoriert dabei weitestgehend die unter deren faktischem Verhalten leidende Umwelt?
 - Oder sind der Psychiatrie selber aufgrund gesetzlicher Vorschriften die Hände gebunden und ginge es darum, die Gesetzesgrundlagen zur Diskussion zu stellen?

Donnerstag, 6. Juni 2024
19.00 – 20.00 Uhr

Ordentliche Vereinsversammlung der GAD

Am Donnerstag den 6. Juni 2024 findet vor der Forums-Veranstaltung mit Prof. Paul Hoff, welche um 20.00 Uhr beginnt, *um 19.00 Uhr ebenfalls in der Weggenstube* die alle zwei Jahre durchgeführte ordentliche Vereinsversammlung der Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse GAD statt.

Anschliessend findet bis 20.00 Uhr ein Apéro statt, gestiftet vom Verein. Die Mitglieder der GAD erhalten dazu noch eine gesonderte Einladung.

Zwei künftige Vorstandsmitglieder der GAD stellen sich vor

Jara Francalancia ist in Ausbildung zur psychoanalytischen Psychotherapeutin am Freud-Institut Zürich und arbeitet als Psychologin auf einer Psychotherapiestation für Persönlichkeitsstörungen und affektive Störungen. Mit existenziellen Fragen hat sie sich im Rahmen ihrer Masterarbeit zum Thema Angst vor dem Tod bei Patient:innen mit Multipler Sklerose auseinandergesetzt. Über Alice Holzhey-Kunz' Buch *Emotionale Wahrheit – Der philosophische Gehalt emotionaler Erfahrungen* begegnete sie der Schnittstelle von Philosophie und Psychologie und fand so einen Zugang zur Daseinsanalyse.



Anita Horn arbeitet als Psychotherapeutin und Psychoanalytikerin für Kinder, Jugendliche und Erwachsene in eigener Praxis. Sie ist Dozentin und Supervisorin am C.G. Jung-Institut Küsnacht. In Ihrer Tätigkeit als Politische Philosophin lehrt und schreibt sie zum

Schwerpunkt einer Kritisch-theoretischen Ethik der Digitalen Gesellschaft.



Worin besteht jene grundlegende Freiheit, die uns Menschen immer bleibt, ob wir wollen oder nicht? Zu Sartres *existentzialem* Freiheitskonzept

Alice Holzhey

Zunächst wollte ich für dieses Bulletin nur jenes Handout zu einem Fliesstext ausformulieren, das am Forum vom 3. November 2023 vorlag und die Grundlage für meine detaillierteren Ausführungen sowie für Rückfragen der Zuhörer und die gemeinsame Diskussion bildete. Doch das ist mir am Anfang dieses neuen Jahres bereits nicht mehr möglich, weil mich der Aufbau des damaligen Handouts nicht mehr überzeugt. Dort hatte ich noch geglaubt, dass ein Einstieg in Sartres Freiheitsverständnis am besten gelinge, wenn am Anfang zwischen einem ontologischen Freiheitsverständnis und den verschiedenen Arten ontischer Freiheitsbestimmungen, seien diese historischer, psychologischer, soziologischer, politischer oder auch neurowissenschaftlicher Art, unterschieden werde. Aufgrund einer nach dem Forumsabend durch einen Teilnehmer gestarteten Mail-Diskussion ist mir aber bewusst geworden, dass diese Unterscheidung gar nicht leicht nachzuvollziehen ist. Darum will ich jetzt anders anfangen, nämlich direkt mit jener Besonderheit, welche Sartres Freiheitskonzept von traditionell-metaphysischen Freiheitskonzepten grundlegend unterscheidet. Diese Besonderheit liegt darin, dass Sartre ein *existentzial-ontologisches Freiheitskonzept* vorgelegt hat, das sich radikal unterscheidet von den üblichen *metaphysischen Freiheitskonzepten*, welche eine philosophische *Wesensbestimmung* der Freiheit vorlegen.

Doch bevor ich damit beginne, möchte ich den Leser darüber informieren, auf welchen Text ich mich dabei einzig und allein beziehe und aus welchen Gründen.

Vorbemerkung: Zum Verhältnis von Sartres Werk «Das Sein und das Nichts» von 1943 und seinem Essay «Der Existenzialismus ist ein Humanismus» von 1946

Ich werde mich für meine Ausführungen zu Sartres Freiheitsverständnis nur auf sein frühes philosophisches Hauptwerk «Das Sein und das Nichts» von 1943 (im Folgenden SN) beziehen. Das ist deshalb wichtig zu betonen, weil in der Sekundärliteratur nicht selten ausschliesslich auf Sartres drei Jahre späteren Essay «Der Existenzialismus ist ein Humanismus» (im Folgenden EH) rekurriert wird oder dann undifferenziert auf beide Texte Bezug genommen wird. Der Grund liegt

darin, dass sowohl der Begriff der Existenz wie auch der Begriff der Freiheit beide Male abgehandelt wird, allerdings in ganz verschiedener Weise.

Das Freiheitsverständnis von SN geht auf *Sören Kierkegaard* zurück. Kierkegaard erkannte, dass es eine Emotion genannt «Angst» gibt, die im Unterschied zur konkreten «Furcht», die die verschiedensten Objekte haben kann, nur ein einziges Objekt hat, nämlich die menschliche Freiheit. Diese von Kierkegaard erstmals entdeckte und beschriebene Angst finden wir darum auch in SN (vgl. SN, S. 99; 955). Das bedeutet, dass die «Angst» vor der Freiheit auch bei Sartre eine *philosophische Erfahrung* ist, konfrontiert sie uns doch nie mit konkreten Gefahren wie die «Furcht», sondern mit jener grundlegenden Bedrohung, die zu uns als «existierenden» und darum «freien» Menschen gehört. Im Unterschied zu Sartre spricht Kierkegaard allerdings noch nicht davon, wir Menschen seien «als Menschen» zu dieser existenzialen Freiheit und damit zur Angst «verurteilt», weil es für ihn *als Christen* eine Erlösung von der Angst gibt, die einzig und allein darin bestehen kann, als je einzelner Mensch den Sprung in den Glauben an Gott zu wagen.

Auch für Sartre ist die Freiheit, zu der wir verurteilt sind, in SN nur in der «Angst» unverdeckt erfahrbar, und auch für ihn gilt, dass wir normalerweise «verzweifelt» vor der Angst in die Unaufrichtigkeit («mauvaise foi») fliehen, um sie nicht ertragen zu müssen. Doch Sartre hat es nicht bei diesem existenzialen Freiheitsverständnis belassen, sondern er hat 1946, also kurz nach dem Krieg und nur drei Jahre nach der Publikation von SN, seinen vorher für ein Laienpublikum bestimmten Vortrag «*Der Existenzialismus ist ein Humanismus*» publiziert, in dem nun der Existenzbegriff und folgerichtig auch der dazugehörige Freiheitsbegriff neu bestimmt und begründet werden.

Sartre trägt darum weitgehend selber die Schuld dafür, dass seither die meisten Leser mit der viel leichteren Kost des Essays über den «Existenzialismus» Vorlieb nehmen, weil sie glauben, sich so die nötige Zeit und die geistige Anstrengung ersparen zu können, die es braucht, sich in das existenzphilosophische Werk SN einzuarbeiten. Damit hat Sartre sich selber den denkbar schlechtesten

Dienst erwiesen, hat er es doch sogar unterlassen zu betonen, dass er in diesem Essay, wie schon der Titel ansagt, über den «*Existenzialismus*» als die *neue geistige Bewegung* spricht, die nach dem Krieg hauptsächlich in Frankreich Mode wird und entsprechend in aller Munde ist. Er hat es auch unterlassen, klarzustellen, dass er hier die Leser nicht über seine existenziale Philosophie informieren will, die man in SN findet, sondern über eine neue *Weltanschauung*, die zugleich einen neuen *Lebensstil* impliziert und im Grunde jedermann offensteht.

Indem Sartre vom «Existenzialismus» spricht, zu dessen Charakterisierung aber die beiden in SN zentralen Begriffe «Existenz» und «Freiheit» benutzt, suggeriert er, dass er selber auch nicht zwischen seiner in SN entwickelten Existenzphilosophie und der Bewegung des Existenzialismus unterscheidet, und er suggeriert zugleich auch, dass das, was er jetzt 1946 zu Existenz und Freiheit sagt, mit dem übereinstimmt, was er drei Jahre früher in SN ausgearbeitet hat. Sartre hat zwar bald gemerkt, welch philosophisches Kuddelmuddel er damit angerichtet hatte, und sich darum nachträglich von diesem Essay distanziert. Doch er konnte damit nicht mehr verhindern, dass seither und bis heute die meisten, die sich über Sartres Denken informieren wollen, mit dem kurzen, philosophisch anspruchslosen und zugleich unterhaltsamen Essay von 1946 begnügen.¹ Dass das auch der verbreiteten Denkfaulheit geschuldet ist, kann man Sartre zwar nicht anlasten, aber er hat diese doch unwillentlich gefördert. Wer sich hingegen das über tausend Seiten lange Buch SN vornimmt, merkt bald, dass dort weder der Begriff Existenzialismus noch der Begriff Atheismus vorkommt, dass der dort verwendete Begriff der Existenz in der Tradition von Kierkegaard und Heidegger steht und die Freiheit nicht etwas ist, was den Menschen zusätzlich charakterisiert, sondern in der «Existenz» selber liegt.

¹ Das zeigt leider auch schon ein Blick auf den entsprechenden Sartre-Artikel auf Wikipedia. Zitate aus SN und EH wechseln sich beliebig ab in der Annahme, dass an beiden Orten dasselbe gesagt werde, und so ist es denn auch nicht erstaunlich, dass ein Zitat über die Freiheit, das schon seinem Inhalt zufolge nur aus dem Existenzialismus-Aufsatz stammen kann und auch von dort stammt, als Zitat aus SN inklusive einer Seitenangabe ausgewiesen wird.

Fazit: Will man Sartre gerecht werden, muss man darum seit der Publikation des Existenzialismus-Vortrags von 1946 streng zwischen einem *existenzialen* und einem *existenzialistischen Existenzbegriff* unterscheiden, und analog ebenso streng zwischen einem *existenzialen* und einem *existenzialistischen Freiheitsbegriff*.

Weil ich mich im Folgenden streng an SN halte, will ich hier wenigstens kurz andeuten, worin der existenzialistische Existenz- und Freiheitsbegriff besteht.

a) *Die existenzialistische Definition von Existenz lautet:* «Die Existenz geht der Essenz voraus»; im Original: «l'existence précède l'essence» (EH, Rowohlt, S. 148). Hier verzichtet Sartre also darauf, dem Leser zu sagen, was den neuen, existenzialen Existenzbegriff vom traditionellen unterscheidet. Er kehrt lediglich die traditionelle Reihenfolge um: statt wie in der klassischen Metaphysik der Essenz (dem Wesen) den Vorrang zu geben vor der Existenz als dem realen Vorkommen in der Welt, soll jetzt im Existenzialismus die nackte Existenz (dass der Mensch vorhanden ist in der realen Welt) seiner Essenz vorausgehen. Um dies zu begründen, rekurriert Sartre jetzt neu auf die Nicht-Existenz Gottes: «Wenn Gott nicht existiert, dann gibt es zumindest ein Wesen, bei dem die Existenz der Essenz vorausgeht (...), und dieses Wesen ist der Mensch» (EH, S. 149). Damit nimmt Sartre in Kauf, dass ab 1946 «Existenz» zumindest im Existenzialismus wieder traditionell verstanden wird, was heisst, dass nun alles, was real vorkommt in der Welt, existiert, sei dies nun ein Tisch oder ein Mensch. Der neue Existenzbegriff bei Heidegger in «Sein und Zeit» (im Folgenden SZ) und bei Sartre in SN ist hingegen einzig und allein den Menschen vorbehalten: nur der Mensch «existiert».

b) *Die atheistisch-existenzialistische Definition von Freiheit lautet* entsprechend: «Wenn Gott nicht existiert, ist der Mensch verlassen (...). Wir sind allein, ohne Entschuldigungen. Das möchte ich mit den Worten ausdrücken, der Mensch ist dazu verurteilt, frei zu sein» (EH, S. 155).

I. Der Unterschied zwischen einer *Wesensbestimmung* und einer *existenzialen* Auffassung von Freiheit

1) *Die metaphysische Wesensbestimmung der Freiheit*

Kann man sich dem Phänomen der Freiheit auch anders nähern als mit der Frage: *Was ist die Freiheit?*? Ja, man kann, aber üblich ist es nicht. Üblicherweise nimmt man an, dass die Was-Frage die einzig angemessene ist, denn nur sie führt uns zum «Wesen» der Freiheit. Analog zielt die philosophische Grundfrage «Was ist der Mensch?» immer auf eine Wesensbestimmung des Menschen. Schaut man sich die antik griechische, aber keinesfalls veraltete Wesensbestimmung des Menschen als «zoon logon echon» an, die lateinisch «animal rationale» heisst, merkt man, dass bei einer Wesensbestimmung von jenem ausgegangen wird, was der Mensch mit anderen Lebewesen teilt, nämlich ein lebendiges Wesen zu sein, um dann das zu erwähnen, was nur ihm zukommt und ihn also von allen anderen Lebewesen unterscheidet. Als modernes Beispiel für eine solche Wesensbestimmung erinnere ich an Helmut Plessners bedeutendes Werk mit dem Titel «Die Stufen des Organischen und der Mensch». Es ist 1928, also nur ein Jahr nach Heideggers «Sein und Zeit» erschienen, bleibt aber im Ansatz metaphysisch, indem Plessner nachweist, dass der Mensch jenes Tier ist, das im Unterschied zu allen übrigen Tieren eine exzentrische Position zu sich selber einzunehmen vermag, worin auch seine Freiheit gründet. Damit will ich nicht bestreiten, dass Plessner eine grundlegende Erkenntnis über den Menschen gelungen ist. Mir geht es hier nur darum, den Unterschied zu erfassen, der zwischen einer Wesensbestimmung und einer existenzialen Bestimmung liegt – und dieser ist gewaltig.

Das merken wir erst dann, wenn wir fragen, von wem denn eigentlich die Metaphysik spricht, wenn sie von «dem Menschen» spricht. Wem attestiert sie, dass ihm Vernunft oder Sprache oder auch die Freiheit eigen sei? Attestiert sie es mir oder dir oder dem Nachbarn oder wem eigentlich? Sie attestiert es «dem Menschen als Menschen». Konkret begegnen wir allerdings, darauf hat zum ersten Mal Kierkegaard insistiert, nie «dem» Menschen, sondern immer nur diesem

oder jenem. Dieser oder jener ist aber auch in unserer westlich-demokratischen Gesellschaft, in der fast jeder einen gewissen Bildungsgrad erreicht, immer nur mehr oder weniger vernünftig und nicht so selten sogar hochgradig unvernünftig. Dasselbe gilt von der Freiheit: sogar in unserer liberalen Gesellschaft erreichen die allerwenigsten jene wesensmässig dem Menschen zugesprochene Offenheit und Freiheit, welche die metaphysische Wesensphilosophie dem Menschen als Menschen zuspricht, nicht zu reden von jenen, die sich im Status der Unfreiheit weit wohler fühlen und darum auch die Unmündigkeit der Mündigkeit vorziehen.

Vermutlich beginnen Sie als Leser jetzt zu ahnen, wo der Hase im Pfeffer liegt. Die Wesensphilosophie spricht immer im Singular von «dem» Menschen, und analog auch von «dem» menschlichen Glück oder «der» menschlichen Freiheit. Der einzelne konkrete Mensch kommt in der Metaphysik und auch in der philosophischen Anthropologie der 1920er Jahre gar nicht vor. Entsprechend spricht die moderne Metaphysik auch dann, wenn sie stark auf die menschliche Freiheit gesetzt hat, immer von einem *Ideal* von Freiheit, und nicht von der realen Freiheit, der wir bei uns selber und bei anderen rund um uns herum begegnen. Die Metaphysik liefert uns darum nur eine Idealnorm, an welcher der faktisch vorliegende Freiheitsgrad bis hinunter zur Unzurechnungsfähigkeit einzelner Individuen gemessen und entsprechend auch pathologisiert werden kann. Nennen wir kurz die hehren Attribute dieser Freiheit, nämlich die «*Autonomie*» als die Fähigkeit zur wahrhaft freien Selbstbestimmung, die «*Selbsttransparenz*» als die Fähigkeit zu umfassender und wahrhaftiger Selbsterkenntnis, sowie die «Selbstverwirklichung» als die Fähigkeit und Bereitschaft, das eigene Leben nach wahrhaft vernünftigen Prinzipien auszurichten.

2) Kierkegaards Überwindung der metaphysischen Wesensphilosophie

Das radikal Neue von Kierkegaards philosophischer Bestimmung des Menschen liegt darin, dass er darauf insistiert, dass es den Menschen nur gibt als «existierender». Dazu zwei Zitate aus seiner «Nachschrift» zu den philosophischen Brosamen:

- «Dass der erkennende Geist ein *existierender und jeder Mensch ein solcher für sich existierender ist*, kann ich nicht oft genug wiederholen» (Nachschrift, dtv, S. 329)
- Sich direkt gegen Hegels Idealismus wendend, den er hier als «die hohe Weisheit» bezeichnet, sagt er: «Die hohe Weisheit hat also bloss wieder in ihrer Zerstretheit vergessen, *dass es ein existierender Geist war*, der nach der Wahrheit fragte.» (ebd., S. 332)

Damit hat Kierkegaard den Weg frei gemacht für eine Bestimmung des Menschen, die nicht mehr auf sein «Was er ist» (sein «Wesen») abhebt, sondern auf sein pures «Sein»: *dass er «existiert»*. Damit hat er den Grundstein gelegt für eine Philosophie des Menschen, die ihn neu und anders in den Blick bringt: statt als abstraktes «Wesen» als den «Einzelnen», weil der Mensch immer nur als je Einzelner «existiert». *Odo Marquard* hat also einen entscheidenden Punkt der Existenzphilosophie getroffen, wenn er seine Vorlesungen zu Kierkegaard von 2013 unter den Titel *Der Einzelne* (Reclam) stellte.

3) Sartres Übernahme von Heideggers Bestimmung von «Existenz» als «Zu-sein-haben»

Sartre benutzt den Existenzbegriff in SN immer im Sinne von Heideggers «Sein und Zeit». Zwar hat bereits Kierkegaard den Existenzbegriff neu verwendet, indem er ihn ausschliesslich für den Menschen reservierte. Schon bei ihm gilt, dass *nur* der Mensch «existiert»: ein Stein, der auf dem Boden liegt, oder ein Tisch, an dem ich sitze, sind zwar, aber sie *existieren nicht*; und dasselbe gilt auch für alle lebendigen Organismen ausser dem Menschen.

Heidegger hat nun die meines Erachtens treffende Formulierung gefunden für das Charakteristische des «Existierens». Scheinbar ganz traditionell fragt er am Anfang von SZ, «was» der Mensch sei, um darauf zuerst zu antworten: «Das «Wesen» dieses Seienden [des Daseins] liegt in seinem Zu-sein» (SZ, S. 42), um dann ohne weitere Begründung denselben Satz zu wiederholen, nun aber

anstelle von «Zu-sein» Kierkegaards Begriff der «Existenz» einzusetzen. Seither lautet der entscheidende, für die traditionelle Philosophie unsinnig tönende Grundsatz einer existenzialen Anthropologie, den Heidegger deshalb kursiv setzt: «*Das <Wesen> des Daseins liegt in seiner Existenz*» (ebd.).

Erst dank Heidegger ist mir bewusst geworden, wie radikal sich die Existenzphilosophie von jeder Art von Metaphysik unterscheidet. Denn während auf die metaphysische Frage nach dem «Wesen» des Menschen die verschiedensten Antworten möglich sind und deshalb verschiedene philosophische Anthropologien nebeneinander bestehen können, die sich unter Umständen auch gegenseitig widersprechen, gibt es nur eine existenziale Antwort darauf, nämlich, dass der Mensch «existiert», was nun bedeutet, dass jeder einzelne Mensch alles, was er ist und hat und tut, *zu sein* hat.

Ganz im Sinne Heideggers heisst es bei Sartre, dass alles in der «Tatsache» gründe, «*dass ich nichts bin, ohne das zu sein, was ich bin*» (SN, S. 549). Diese Bestimmung von Existenz als *Zu-sein-haben* zwingt uns auch ein neues Denken, das uns zunächst unvertraut ist.

II. Der Unterschied zwischen einem wesensphilosophischen und einem existenzphilosophischen Denken

1) *Weg von einem Denken in Substantiven und Adjektiven hin zu einem Denken in Verben und Adverbien*

Das klassisch-metaphysische Denken ist beherrscht von Substantiven und Adjektiven, wie schon die antike Bestimmung des Menschen als «animal rationale» deutlich macht. Das hat damit zu tun, dass das «Wesen» nicht als substantiviertes Geschehen qua «Anwesen» vorgestellt wird, sondern als ein «Was» und damit als eine vorhandene ausgezeichnete Eigenart, die einer Gattung von Seiendem, sei es <dem> Menschen oder auch <dem> Tier oder <der> Vernunft oder der <Natur> usw. zukommt. Sobald nun der Mensch nicht mehr als eine bestimmte Gattung

von Seiendem vorgestellt wird, die sich durch besondere Merkmale von anderen Arten von Seiendem unterscheidet, sondern als jenes Seiende, das im Unterschied zu allem anderen Seienden «existiert», verändert sich die Art, wie dieses Seiende gedacht und entsprechend auch, wie von ihm gesprochen werden kann. Jetzt haben an die Stelle von Substantiven und Adjektiven *Verben* und *Adverbien* zu treten, und zwar darum, weil das «Sein» des Menschen nun keine vorhandene Gegebenheit mehr ist, sondern *ein dynamischer Vollzug*, den jeder Menschen «ist» – das heisst immerfort zu vollziehen hat.

Gehen wir, um dies zu verdeutlichen, nochmals von der traditionellen Wesensbestimmung des Menschen als «animal rationale» aus, um zu versuchen, diese traditionelle Wesensbestimmung *existenzial umzudenken*. Auch die Existenzphilosophie weiss natürlich, dass wir Menschen vieles mit den Tieren gemeinsam haben, und zwar aufgrund unserer Leiblichkeit, und sie weiss auch, dass Menschen nicht triebhaft gesteuert sind wie die Tiere, sondern «handeln» und sich darin irgendwie an ihrer Vernunft orientieren. Zurückgewiesen wird durch die Existenzphilosophie nur die bisherige metaphysische Auffassung, dass darin auch schon das eigentliche «Wesen» des *Menschen* bestehe, statt zu erkennen, dass – gemäss der Formulierung Heideggers in SZ – das Wesen des Menschen darin besteht, alles, also auch seine Leiblichkeit und seine (mögliche) Vernünftigkeit, in den eigenen Existenzvollzug zu übernehmen und beides so oder anders «zu sein».

Diesen Unterschied kann ich nicht genug betonen. Man findet dieses neue Denken schon bei Kierkegaard, und zwar dort, wo er die Frage, was der Mensch sei, zuerst scheinbar ganz traditionell beantwortet, indem er ihn als «Geist» bestimmt und den Geist wiederum substantivisch als «das Selbst» präzisiert, um aber dann unversehens radikal anders weiterzufahren, indem er auf die Frage «Was ist das Selbst?» die überaus erstaunliche Antwort gibt: «*Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält*» (siehe: Die Krankheit zum Tode, Reclam, S. 13). Mit Kierkegaard können wir also Heideggers Bestimmung der Existenz als «Zu-sein» auch als «ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält» bezeichnen.

Wir wissen ja schon, dass nur der Einzelne zu existieren vermag, denn nur jeder Einzelne vermag sich dazu, selber einen Körper zu haben und Leib zu sein, noch einmal zu verhalten und sich dazu irgendwie einzustellen – sei es so, dass er sich ganz mit ihm identifiziert und nichts als Leib sein will, oder aber so, dass er ihn als die «niedrige» und «primitive» Seite an ihm verachtet; analog: indem er seinen Leib pflegt und ihm viel Aufmerksamkeit schenkt, oder aber ihn vernachlässigt oder am liebsten als körperloses Wesen existieren würde usw. Analog vermag wiederum nur der Einzelne sich dazu, mit Vernunft begabt zu sein, so oder anders zu verhalten, sei es so, wie «man» es in seiner Kultur für angemessen hält, oder sei es so, dass er in unserer modern-westlichen Gesellschaft, die vom Einzelnen Mündigkeit und damit Vernünftigkeit erwartet, in die Unmündigkeit flieht und einen religiösen oder politischen Guru sucht, dem er blind nachfolgen kann.

Fazit: Weil die existenzphilosophische Perspektive sich nicht mehr auf Wesensmerkmale und damit auf vorhandene Eigenschaften des Menschen richtet, weil sie auch in diesen noch einen Existenzvollzug erkennt, der jedem Einzelnen als Einzelnen übertragen ist, ob er will oder nicht, nimmt ihr Denken unweigerlich neue Züge an: an die Stelle von Substantiven und Adjektiven treten Verben und Adverbien, nicht selten auch substantivierte Verben (bei Heidegger: das «Da-sein» oder das «In-der-Welt-sein usw.»; bei Sartre das «Für-sich-sein» und das «Für-Andere-sein» usw.). Man kann darum das existenzphilosophische Denken auch als ein *dynamisches* Denken bezeichnen, weil es, als auf den jeweiligen Vollzug des Selbstverhältnisses gerichtet, immer die Dynamik und damit auch den jederzeit möglichen Wandel des Vollzugs in den Blick nimmt.

2) *Nochmals: Der Gewinn der existenzphilosophischen Sprache liegt darin, die «Wirklichkeit» des Menschen als «je dieser Einzelne» in den Blick zu bringen*

Für mich liegt der Vorzug der Existenzphilosophie darin, dass sie und nur sie nicht von einem abstrakten «Wesen» des Menschen handelt, von dem der reale Einzelne, so wie er leibt und lebt, immer irgendwie abweicht, sondern immer schon

und nur vom je Einzelnen, der dazu «verurteilt» ist, sein Sein selber zu übernehmen und irgendwie zu vollziehen. Darum meine ich auch, dass sich die existenziale Anthropologie vor allem für psychoanalytische Psychotherapeuten als die Philosophie der Wahl anbietet. Dies deshalb, weil Analytiker den «unmöglichen Beruf» gewählt haben, ihre Patienten *nicht* wie heute üblich als Träger von Krankheitssymptomen aufzufassen, um letztere mittels erlernbarer und bloss noch auf den einzelnen Fall anwendbarer Techniken wegzuthereapieren, sondern ihren Analysanden als je Einzelnen zu begegnen, um mit jedem gemeinsam und mit jedem auch wieder anders sich in dessen Leiden, das immer zugleich ein «Leiden an Reminiszenzen» (Freud) und auch ein «Leiden am eigenen Sein» ist, zu vertiefen, was dem Patienten die Möglichkeit eröffnet, in diesem gemeinsamen Verstehens- und zugleich Beziehungsprozess seine Einstellung zu sich selbst zu verändern.

III. Die besondere Freiheit, zu welcher jeder Einzelne als Existierender «verurteilt» ist

1) Die in der Existenz beschlossenen Freiheit ist unhintergebar

Vermutlich haben Sie als aufmerksamer Leser bereits gemerkt, dass wir bereits bei den obigen Beispielen auf jene *existenziale Freiheit* gestossen sind, die uns immer bleibt, in welcher von aussen gesehen auch noch so unfreien Situation wir uns als Menschen auch befinden mögen. Sie besteht darin, dass das jeweilige *Wie* unseres «Zu-seins» von all dem, was wir *sind oder auch nicht sind*, was wir *haben* oder auch nicht haben, sowie von all dem, was wir *tun* und was uns *widerfährt*, immer unsere Sache bleibt und somit von jedem von uns zu «*wählen*» ist. Wir können gar nicht anders, als selber frei über das jeweilige «*Wie*» zu entscheiden, weil wir *alles*, was uns irgendwie betrifft, als Existierende unweigerlich *so oder anders* zu übernehmen und zu vollziehen haben. Darum ist, wie Sartre formuliert, jeder Mensch «gänzlich und immer frei» (S. 766), unabhängig davon, ob er ein Sklave

oder ein freier Mensch in einer freien Gesellschaft ist. Um es nochmals zu wiederholen: das hängt allein daran, dass das «Wie» des jeweiligen Vollzugs unseres Existierens immer von uns selbst entschieden wird, in welcher psychischen, sozialen und politischen Situation wir uns auch befinden mögen.

Daraus folgt aber auch schon, welcher Art jene Freiheit ist, der wir uns als Existierende in keiner Weise entziehen können und zu der wir darum «verurteilt» sind. Wir entscheiden unweigerlich durch unser jeweiliges Verhalten, *wie* wir unser Sein jeweils vollziehen. Es ist also immer und immer nur das jeweilige «Wie» des eigenen Seinsvollzugs, somit die eigene Antwort, die wir auf etwas geben, die in unserer Freiheit steht. Damit zeigt sich auch schon das grundlegende Charakteristikum der existenzialen Freiheit: Sie ist Freiheit der Wahl. Und weil wir gar nicht anders können, als diese Wahl zu vollziehen, indem wir so oder anders reagieren, ist diese unsere Wahlfreiheit *unhintergebar*. Darin und nur darin liegt die Radikalität von Sartres Freiheitsbegriffs, der er immer wieder mit geradezu verstörenden Formulierungen Ausdruck gibt. Ich präsentiere dazu drei Kostproben:

- «*In meinem Sein geht es um mein Sein – das soll heissen, dass mir nichts geschieht, was nicht gewählt ist*» (SN, S. 859, kursiv von mir). Weil auch alles, was uns geschieht, *mir geschieht* und also *auf mich* trifft, ist es unweigerlich an mir, zu wählen, *wie* es mich trifft respektive *wie* ich mich zu diesem Widerfahrnis einstelle.
- «*Was mir zustösst, stösst mir durch mich zu*» (SN, S. 951). Dieser Satz besagt dasselbe wie der vorherige. Weil alles, was mir *zustösst*, immer *mir* zustösst, kann ich nicht anders, als mich irgendwie dazu zu verhalten und damit zu wählen, *wie* es mir zustösst. Was also zur Wahl steht für mich, ist, *welche* Bedeutung und *welches* Gewicht ich dem, was mir zugestossen ist, gebe.
- «Wenn ich in einem Krieg eingezogen werde, ist dieser Krieg mein Krieg (...) Da ich mich ihm nicht entzogen habe, habe ich ihn gewählt» (ebd.). Ich wähle ihn dann, wenn ich mich einziehen lasse mit dem Argument, dazu sei ich als kriegstauglicher Mann dieses Landes verpflichtet und habe also keine Wahl.

Das aber stimmt nur so lange, als man am Leben bleiben will, denn im schlimmsten Falle bleibt jedem, der in einen Krieg eingezogen wird, die Wahl, sich entweder am Krieg zu beteiligen und dann zumindest vorläufig am Leben zu bleiben, oder sich als Verräter des Vaterlandes erschiessen zu lassen.

Sartre bezieht die existenziale Freiheit sogar auf die eigene Geburt. Dabei meint er die Tatsache, dass niemand darum herumkommt, sich später zu seinem eigenen Geborensein so oder anders einzustellen: diese Einstellung bewegt sich zwischen der Klage, überhaupt geboren zu sein, und der Dankbarkeit dafür, dass einem das Leben geschenkt worden ist. Analog unerwartet bezieht er die Freiheit auch darauf, durch das eigene Sprechen die Gesetze der Sprache zu «machen»: «Indem ich spreche, mache ich die Grammatik: die Freiheit ist die einzig mögliche Grundlage der Gesetze der Sprache» (SN, S. 891). Das steht nun in krassem Gegensatz zu Lacans Bestimmung des Verhältnisses von Sprache und Mensch, fasst Lacan doch den Begriff «Subjekt» seinem Wortsinne nach auf und definiert entsprechend den Menschen qua «Subjekt» also als das der Sprache unterworfenen Wesen. Sartre hingegen insistiert darauf, dass wir auch das eigene Unterworfen-sein unter die Sprache noch «zu sein» haben und also frei sind, *wie* wir uns zu dieser Unterwerfung einstellen. – Wird es nicht auf dem Rücken von Sartre möglich, die recht verbreitete Legasthenie oder auch andere kindliche Sprachstörungen wie das Stottern als kindliches Nein gegen die Zumutung, sich den Regeln der Sprache unterwerfen zu müssen, zu *verstehen*, statt sie wie üblich als eine «Störung» zu pathologisieren?

2) Warum wir die existenziale Freiheit der Wahl nur als beängstigende Zumutung erfahren können

Bis jetzt ist klar geworden, dass wir zur *Freiheit der Wahl* verurteilt sind, und dass diese Freiheit sogar *unhintergebar* ist, gehört sie doch zur *conditio humana*. Die Tatsache, dass sie unhintergebar ist, darf allerdings nicht mit grenzenloser Freiheit gleichgesetzt werden. Sartre betont in SN unablässig, dass die Freiheit im

konkreten Fall immer «*Freiheit in Situation*» sei. Das heisst, dass zwar jeder Mensch, in welcher Situation er sich auch befinden mag (in Gefangenschaft sein, versklavt sein, schwer erkrankt sein usw.), «frei» bleibt mit seiner Wahl, *wie* er sich zu dieser seiner Situation einstellt, und mit dieser Einstellung seine Situation immer auch mitgestaltet.

Weil die Situation von Individuum zu Individuum, aber noch mehr von Kultur zu Kultur sehr verschieden ist, ist der jeweilige Spielraum, innerhalb dessen dem einzelnen Menschen sein Seinsvollzug zur Wahl steht, *ganz unterschiedlich weit bzw. eng*. Das zu betonen ist deshalb wichtig, weil in der heute gängigen Rezeption von Sartres Freiheitsbegriff diese ihre situative Bedingtheit meist unterschlagen wird. Das führt leider dazu, dass Sartre für einen verabsolutierten, das heisst grenzenlosen Freiheitsbegriff verantwortlich gemacht wird. De facto trifft das Gegenteil zu, und zwar nicht nur wegen der situativen Bedingtheit der existenzialen Freiheit, sondern ebenso wegen ihres besonderen Charakters, immer und nur Freiheit der Wahl zu sein.

a) *Die Zumutung unausweichlichen Verzichts*

Jede Wahl stellt mich vor ein Entweder-Oder. Das aber heisst, dass ich mich auch dann, wenn viele Möglichkeiten zur Wahl stehen, nur für eine davon entscheiden kann, was mich zwingt, alle anderen Möglichkeiten aufzugeben – gemäss dem geflügelten schweizerdeutschen Wort, «man könne nicht den Fünfer und das Weggli haben». Darum fällt der Entscheid uns bekanntlich umso schwerer, je mehr Möglichkeiten uns zur Wahl stehen, weil dann die Diskrepanz zwischen dem, was uns möglich gewesen wäre und was wir durch unsere eigene Wahl unweigerlich verloren geben mussten, allenfalls so gross ist, dass der Verzicht schwerer wiegt als der Gewinn und uns darum in Verzweiflung stürzt, statt uns glücklich zu machen. Kommt hinzu, dass wir nicht so selten eine Wahl treffen, die wir nachträglich bedauern, sodass aus der «Freiheit» der Wahl nichts als Verlust resultiert.

b) Die Zumutung unausweichlicher Schuld

Weil wir nicht nur alles, was wir getan und gelassen, sondern auch, alles, was uns widerfahren ist, letztlich durch das «Wie» unserer Reaktion darauf selber «gewählt» haben, sind wir für ganz und gar alles, womit wir irgendwie Kontakt hatten, *verantwortlich*, haben wir alles durch die Wahl unserer Reaktion darauf mitgestaltet. Das drückt Sartre mit der Formulierung aus, dass «es die Eigenart der menschlichen Realität [ist], dass sie ohne Entschuldigung ist» (SN, S. 952).

Dass jede Wahl auch schuldig macht, irritiert nur solange, als man Schuld mit ontisch-moralischer Schuld gleichsetzt. Moralisch schuldig macht man sich tatsächlich immer nur dann, wenn man eine Wahl mit «böser», das heisst andere Menschen schädigender Absicht getroffen hat. Von der moralischen Schuld unterscheidet die Existenzphilosophie eine *vormoralisch-existenzialontologische* Schuld, die jeder durch jede Wahl unvermeidlich auf sich lädt, sodass man dieser Schuld auf keine Weise entgehen kann. – Diese Schuld ist deshalb unvermeidlich, weil jede Wahl jedem von uns einen Sprung ins Ungewisse zumutet. Dies ist deshalb der Fall, weil zum Zeitpunkt der Wahl die möglichen (negativen) Folgen der eigenen Wahl noch gar nicht abschätzbar sind. Doch das ist noch nicht alles, denn mit der eigenen Wahl verzichtet man zugleich auf alle anderen Wahlmöglichkeiten, die man gehabt hätte, und ist damit auch schuld daran, die möglicherweise weit positiveren Folgen einer anderen (besseren) Wahl verhindert zu haben.

Sartre fasst die Zumutung, welche uns jene Freiheit, zu der wir verurteilt sind, aufbürdet, lakonisch so zusammen: «Wenn ich mich mache [das heisst wähle], mache ich mich endlich» (SN, S. 938). Und entsprechend lautet sein Fazit: «Die menschliche Realität leidet an ihrem [Frei-]Sein. (...) Sie ist von Natur aus unglückliches Bewusstsein ohne mögliche Überschreitung des Unglückszustands» (SN, S. 970).

Schlussbemerkung zu Sartres «existenzieller Psychoanalyse»

Eine umfassende Darstellung von Sartres Freiheitskonzept konnte aufgrund der begrenzten Zeit nicht mein Ziel sein. Doch Sartres origineller Entwurf einer «exis-

tenziellen Psychoanalyse» verdient abschliessend wenigstens noch eine kurze Erwähnung. Sie verfolgt explizit keine therapeutische Absicht, weshalb sie jeder ausüben kann, der sich wie Sartre die Mühe macht, möglichst alle schriftlichen Zeugnisse eines Menschen zu nutzen und gemäss dem existenzialen Freiheitsbegriff zu interpretieren.

Sartres biographische Schriften insbesondere über Flaubert, dann aber auch über Genet und über Baudelaire, sind exemplarische Beispiele dafür, was eine «existenzielle Psychoanalyse» im Unterschied zu einer «normalen» Biographie zu enthüllen vermag: nämlich «das individuelle Geheimnis [seines] In-der-Welt-seins» (SN, S. 968). Dieses individuelle Geheimnis einer Person enthüllt sich nur dann, wenn man das, was einen Menschen zu diesem einmaligen Individuum macht, nicht substanzhaft als dessen «Charakter» auffasst, sondern dynamisch als seine «Grundwahl» (choix fondamental), welche jedes Individuum in und durch seine Abertausenden von einzelnen Entscheidungen trifft, die sich aber, eben weil es sich um eine stets neu vollzogene Wahl handelt, auch jederzeit verändern kann.

Sartre liess sich für seine existenzielle Psychoanalyse nicht nur von Freud, sondern auch von Adler inspirieren, gab ihm dessen Theorie des Minderwertigkeitskomplexes doch die Möglichkeit zu zeigen, dass auch das, was die Psychoanalyse «Komplexe» nennt, vom Individuum «frei gewählt» ist, nicht anders als die Furcht von furchtsamen Menschen gewählt wird (vgl. SN, S. 816 ff; 773). Nun mag man immer wieder staunen darüber, dass Sartre in SN so viele Beispiele aus der Psychopathologie bringt. Doch ihm kam gar nicht in den Sinn, dass es sich dabei im medizinischen Sinne um krankhaft-defizitäre Phänomene handelt. Dass der Mensch als existierender zur Freiheit «verurteilt» ist, gilt ausnahmslos für jedermann, unabhängig davon, ob er oder sie in medizinisch-psychiatrischer Perspektive als psychisch gesund oder krank beurteilt wird. Nur in einer einzigen Anmerkung spricht Sartre, bezogen auf die im Haupttext erwähnte sogenannte «Einflusspsychose», vom Verrückten (le fou). Diese Anmerkung zitiere ich, seit sie mir in die Augen gefallen ist, mindestens ebenso häufig wie jenen Satz Freuds am

Anfang der fünften Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse, dass man «eines Tages (...) die Entdeckung gemacht [habe], dass die Leidenssymptome gewisser Nervöser einen Sinn haben. Daraufhin wurde das psychoanalytische Heilverfahren begründet». Die Anmerkung von Sartre knüpft an diese Entdeckung an und deutet deren Sinn existenzphilosophisch statt wie Freud historisch-genetisch: «*Ein Wahnsinniger tut niemals etwas anderes, als die conditio humana auf seine Weise zu realisieren*» (SN, Anm. S. 654).

«Freier Wille? Die Ambivalenz von Freiheit in der medizinischen Entscheidung»

GAD Forum vom 7. 12. 2023

Dr. med. Christina Schlatter

Der Mensch weiss nicht, was er ist, er weiss nicht, was er denkt,
er weiss nicht, was er weiss. Wie sollte da verwunderlich sein,
dass er auch so oft nicht weiss, was er tut? Und weshalb sollte er
wissen, was er kann?

(Hans Blumenberg, Beschreibung des Menschen, Berlin 2014, 882.)

Einführung

Kürzlich hat sich mein Mann auf Anraten eines Freundes für eine präventive Darmspiegelung angemeldet. Das Aufklärungsprotokoll hat ihn beunruhigt. Darin wird gewarnt vor diversen Komplikationen, deren schlimmste Variante der Tod des Patienten ist. Wie sollte er sich entscheiden? Sollte er wirklich dem Rat seines Freundes folgen, dessen Schwester jung an Darmkrebs verstarb, oder doch eher seinem Instinkt, der von dieser Untersuchung nichts mehr wissen wollte? Ähnlich geht es manchem, der sich die Mühe nimmt, den Beipackzettel eines Medikamentes gründlich durchzulesen. Ist es wirklich sinnvoll, ein Antibiotikum zu schlucken, das so zahlreiche unerwünschte Wirkungen haben könnte?

Medizinische Entscheidungen sollten gegenwärtig nicht mehr paternalistisch einseitig durch den Arzt getroffen werden. Der sogenannte *informed consent* sieht vor, dass Ärztin und Patient gemeinsam entscheiden. Jede medizinische Handlung hat ihren Preis – nichts ist frei von Risiken. Juristisch liegt es in der Verantwortung der Ärztin, über mögliche Komplikationen aufzuklären. Der aufgeklärten Patientin kann in der Folge zugemutet werden, *im Wissen um ...* bewusst zu entscheiden. Sie ist in ihrer Entscheidung *frei*. Entsprechend liegt dann die Verantwortung für die Folgen dieser Entscheidung auch bei der Patientin als Entscheidungsträgerin. Die Patientin hat die Wahl – ob sie will oder nicht.

Wenn es um Belange der eigenen Gesundheit geht, so möchten wir gerne vor klaren Tatsachen stehen. Nirgendwo sonst sehnen wir uns so sehr nach dem «cartesischen Ideal der Abschliessbarkeit der Erkenntnis» (Blumenberg, Lebenszeit & Weltzeit, Berlin 2001, 207). Wir möchten wissen, woran wir sind und wir

möchten wissen, was zu tun ist. Wir erwarten, dass die Untersuchung des Körpers die Ursache der Störung zu Tage bringe und entsprechend zur richtigen Therapie führe. Zwei Probleme stehen der Erfüllung dieses Begehrens in Wege:

Erstens geht eine solche Erwartung von der Annahme einer absoluten Objektivität der Naturwissenschaften aus. Die medizinische Wissenschaft hat jedoch nichts zu tun mit Mechanik, sie ist viel komplexer. Je spezialisierter die Medizin, desto grösser wird ihr Auflösungsvermögen. Gleichermassen vergrössert sich aber auch die Grauzone der unklaren Ergebnisse. Mit tieferem Eindringen in die medizinischen Zusammenhänge ergeben sich nicht nur neue Antworten, sondern vor allem auch neue Fragen. Die Medizin geht als Wissenschaft experimentell vor. Sie sucht nicht nach der Erklärung eines Ganzen, sondern erforscht immer bloss Teilaspekte. Ihr Vorgehen ist fragend, beobachtend, analysierend, ohne dass zu Beginn schon klar wäre, in welche Richtung der Weg führt. Wissenschaftliche Ergebnisse entsprechen nicht allgemeingültigen Fakten. Sie sind stets provisorische Annahmen, beschränkt auf den spezifischen Kontext ihres Entstehens. Entsprechend kann die Medizin zwar chirurgisch oder medikamentös in das Funktionieren der Körperabläufe eingreifen, aber fast nie die Folgen solcher Handlungen präzise voraussagen.

Zweitens ist der Körper keine mechanische Maschine, kein blosses Räderwerk, das man einfach reparieren kann. Der Körper lebt – aber nicht ewig. Er unterliegt dem Wandel der Zeit. Das Leben nützt uns ab, und viele Beschwerden stehen mehr oder weniger in direktem Zusammenhang mit der ablaufenden Lebenszeit. Diese grosse Kränkung der Medizin wird jedoch selten thematisiert. Diese beiden Faktoren – die fehlende Voraussagbarkeit medizinischer Handlungen und die beschränkte Lebenszeit des menschlichen Körpers – machen medizinische Probleme komplexer und schwieriger beherrschbar als uns lieb ist. Weil die Erwartung an Ärztinnen heute Transparenz mitbeinhaltet, kann diese Komplexität nicht ausgeblendet werden. Zur Wahl stehen verschiedene Optionen, aber keine, die mit Sicherheit und risikofrei zum Heil führt. Wir sind zwar frei, zwischen den Optionen zu entscheiden, aber nicht frei, nicht zu entscheiden.

Im Folgenden werde ich in drei Schritten Hintergründe und Implikationen der medizinischen Entscheidungsfreiheit etwas vertiefter untersuchen.

Übersicht

Entscheiden/freier Wille alltäglich (Horizontale)

Entscheiden/Freier Wille unter Einbruch des Ereignisses (Vertikale)

Diese Freiheit, die ich meine

Dimensionen von Entscheiden im alltäglichen Kontext

Die Freiheit der Entscheidung beruht auf dem Mit-sich-zu-Rate-Gehen, dem Selbstverhältnis der Person.

(Thomas Fuchs, Verteidigung des Menschen, Berlin 2020, 210.)

Das Zitat von Thomas Fuchs geht von einer Idealsituation aus, in welcher nach sorgfältigem Abwägen der Argumente in Bezug auf sich selbst (dem Selbstverhältnis) die richtige Entscheidung getroffen wird. Innerhalb der Neurowissenschaften gibt es eine Gegenströmung, die behauptet, wir hätten keinen freien Willen, da wir roboterähnlich von unserem Gehirn gesteuert würden. Auf diese Kontroverse über den Status des freien Willens möchte ich nicht weiter eingehen. Aber ich halte es für wichtig, dass wir den *freien Willen* situiert in einem spezifischen Kontext betrachten.

Frau N. braucht Abwaschmittel. Sie geht zum Laden um die Ecke. Im Laden fällt ihr ein, dass sie am Abend Kartoffeln kochen könnte und deshalb geht sie auch in die Gemüseabteilung. Letztlich entscheidet sie sich doch für den schönen Broccoli, kauft dazu noch Reis und gönnt sich etwas Süßes. Obwohl sie ein Abwaschmittel kaufen wollte, steht Frau N. an der Kasse mit einem vollen Einkaufswagen. Was hat sie zu diesen Zusatzkäufen bewogen? War die Entscheidung bewusst, oder hat sie sich durch die Ausstellungsordnung im Geschäft verführen lassen? Dieses einfache Beispiel

zeigt, dass auch scheinbar banale Entscheidungen nicht rein rational («logisch») gefällt werden. Aus freiem Willen entscheiden heisst nicht, zufällig zu entscheiden (wie etwa Würfel zu werfen). Was passiert zwischen dem Verfassen des Einkaufszettels (dem rationalen Vorhaben) und dem Bezahlen an der Kasse?

Nach Luhmann orientieren sich Entscheidungen an unseren Erwartungen. Erwartungen können auf Werte festgelegt werden. Werte können sich aber auch gegenseitig widersprechen. Kaum ein Wert ist eindeutig positiv oder negativ: Die grossen Mandarinen sehen schön aus, aber sie sind nicht aus biologischem Anbau. Der eine Reis ist billig, der andere hat einen besseren Geschmack. Durch die Orientierung an Werten kann kein Urteil über die *Richtigkeit* unseres Handelns gefällt werden. Dies gilt auch für die Medizin. Je genauer bei der Darmspiegelung jede noch so kleine Darmfalte aufgedehnt und untersucht wird, desto besser ist die Aussagekraft, aber desto höher wird auch das Risiko für Komplikationen. Für eine Entscheidung nach rein rationalen Kriterien bräuchte es eine Güterabwägung zwischen verschiedenen Werten (in diesem Beispiel zwischen dem Benefit einer hohen Entdeckungsrate von verborgenen Krebsvorstufen und dem Komplikationsrisiko). Im Aufklärungsgespräch sollte das Abwägen zwischen Werten offengelegt und mit den Erwartungen der Patientin abgeglichen werden. Dabei kann sich zeigen, dass gewisse Erwartungen schlicht unrealistisch sind (zum Beispiel die vollständige Wiederherstellung eines alternden Körpers), vielleicht aber auch unbegründet (zum Beispiel die Angst vor bleibenden Folgen einer Narkose).

Luhmann unterscheidet des Weiteren zwischen kognitiven und normativen Werten. Über kognitive Werte lässt es sich streiten; sie sind anpassungsfähig und lernbereit. Kognitive Erwartungen lassen sich entsprechend durch sachliche Argumente aneinander angleichen. Normative Werte hingegen sind gemäss Luhmann «lernunwillig». Sie orientieren sich an dem, was man selbst für «normal» hält und in der Folge implizit vom Andern (zum Beispiel auch von der Ärztin) fordert. Entsprechend schwierig ist es, voneinander abweichende normative Erwartungen in

Deckung zu bringen, und es bedarf häufig viel an Aufklärungsbereitschaft und Wissensvermittlung, um normative Erwartungen von Patienten in kognitive umzuwandeln.

Ein Beispiel für solche inkommensurablen Erwartungen zeigte sich während der Pandemie. Die meisten Fachpersonen orientierten sich an kognitiven Erwartungen und nahmen in Kauf, dass die erhöhte Transparenz bezüglich der unklaren Einschätzung der Situation Verunsicherung nicht vermeiden konnte. Auf der Gegenseite orientierte sich jedoch ein Teil der Bevölkerung an normativen Erwartungen: Für diese Menschen war es nicht nachvollziehbar, dass man sie nicht einfach «normal», d.h. ohne Einschränkungen weiterleben liess.

In der Medizin sind wir oft in Versuchung, kognitive Erwartungen (zum Beispiel die Aufklärung über Komplikationsrisiken) gegen normative Erwartungen auszutauschen.

Medizinische Fakten können fast immer durch eine Gegenstudie relativiert oder widerlegt werden. Angesichts der komplexen Datenlage lassen sich Entscheidungen rein argumentativ (nach dem Kriterium der «Richtigkeit») selten lösen. Um den Entscheidungsprozess abzukürzen, halten wir uns letztlich oft an das Prinzip des Vertrauens und damit an persönliche, intuitive Faktoren: an die normative Erwartung, dass eine nette Person, eine renommierte Klinik es doch gut mit uns meine und dass sie wohl schon irgendwie recht habe. Eine Atmosphäre des Vertrauens ist deshalb sehr wichtig für die medizinische Entscheidungsfindung. Vertrauen kann nicht willentlich gefordert oder erzeugt werden, es beruht auf vorbewussten Faktoren, auf dem *Gefühl*, einer Person vertrauen zu können. Wir sprechen von *einer Atmosphäre* des Vertrauens.

Neben rationalen Argumenten spielen also auch Gefühle, Affekte für unsere Entscheidungen eine Rolle. Affekte werden auch beeinflusst durch die Art und Weise, wie informiert wird:

Ich bespreche mit einer krebskranken Frau die Möglichkeit einer Chemotherapie. Wenn ich selber davon überzeugt bin und finde, dass sie sich dafür entscheiden sollte, so werde ich sagen: 65% der Patientinnen sprechen auf die Therapie an. Genauso richtig wäre aber die Aussage: 5% der Patientinnen versterben an der Toxizität der Chemotherapie selbst.

Beide Situationen sind von der Faktenlage her identisch, und doch ist es viel weniger wahrscheinlich, dass die Patientin auf die zweite Information hin in die Therapie einwilligen würde. Der Grund dürfte darin liegen, dass die zweite Aussage mit der Betonung des Risikos eines vorzeitigen Versterbens viel furchterregender ist als die erste Aussage. Wie wichtig die Wahl der Standardeinstellung ist, zeigt sich an der Bereitschaft zur Organspende: In Ländern, in denen eine aktive Einwilligung erforderlich ist, werden viel seltener Organe gespendet werden als in Ländern, in welchen man sich aktiv weigern muss. Während in Deutschland bei einem plötzlichen Todesfall eines gesunden Menschen nur in 12 % der Fälle Organe für eine Transplantation freigegeben werden, sind in Österreich 99 % der Bevölkerung potentielle Organspender*innen. Eigentlich besteht freie Wahl. Weil aber die meisten Menschen diesen freien Willen nicht wahrnehmen, wird die Entscheidung durch die Standardeinstellung bestimmt.

Ist freier Wille etwa oft gar nicht erwünscht? Für unseren Belang ist es wichtig, einzusehen, dass Entscheidungen nie in einem *neutralen* Kontext stattfinden. Offensichtlich kümmert es die meisten Menschen nicht, wenn sie von Algorithmen ihres Handys oder der Art und Weise der Warenpräsentation im Supermarkt beeinflusst werden.

Auch körperliche Affekte, wie Erschöpfung oder der Blutzuckerspiegel haben auf unsere Entscheidungen einen erheblichen Einfluss:

Bei den Proceedings der National Academy of Sciences (PNAS) werden durchschnittlich nur 35% der Eingaben angenommen. Kahnemann untersuchte die

Resultate in Abhängigkeit des Sättigungsgefühls der Beurteiler: Nach dem Essen hat das Gremium 65% der Anträge angenommen, kurz vor der Mittagspause praktisch keine mehr. Kahneman, Thinking fast and slow, New York 2011, 43 f.

Zusammenfassend möchte ich unsere alltägliche Haltung mit dem Bild einer horizontalen Ebene symbolisieren: Beim Entscheiden sind wir nie nur in uns selber versunken, sondern immer gerichtet auf die Welt, in welcher wir mit anderen Menschen leben. Wir beziehen uns immer schon auf die Erwartungen der anderen. Unsere Einstellung zur Welt ist geprägt von gelernten und verkörperten Normvorstellungen und Werten. Das argumentative Abwägen von Kriterien geschieht in beständigem Rückbezug auf erinnerte Erlebnisse aus der Vergangenheit, ist aber auch ausgerichtet auf die Zukunft. In dem Ausmass, in welchem wir den Überblick über das Geschehen haben, fühlen wir uns in unserer Entscheidung frei. Dass wir unbewusst auch von irrationalen Faktoren beschäftigt und beeinflusst werden, bekümmert uns im Alltag jedoch kaum. Mit Herbert Spencer ausgedrückt: Wir sind frei, zu tun, was wir begehren, aber nicht frei in der Wahl unseres Begehrens.

Die existenzielle Dimension der medizinischen Entscheidung.

Wie unterscheidet sich nun das Entscheiden in medizinischen Belangen vom alltäglichen Entscheiden – und was bedeutet dieser Unterschied für den freien Willen? Die medizinische Entscheidung betrifft den eigenen Körper und potentiell das Leben als solches. Auf dem Spiel steht somit die Existenz des Menschen. Wider den eigenen Willen wird die betroffene Person aus der Ebene des alltäglichen Handelns und Interagierens mit der Welt herausgeworfen. Die Welt der Gründe und Kriterien fällt erstmals wie ein Kartenhaus zusammen. Dieser Moment, in welchem sich die Patientin vor der medizinischen Entscheidung findet, ist schwierig in Worte zu fassen. Der Grund, von dem aus ich mein Leben im Alltag überblicke und regle – alles, was bisher wichtig war – verliert plötzlich seine Selbstverständlichkeit. Er bekommt einen Riss, ein Loch. Der Mensch steht

vor dem Abgrund, das klare Denken versagt. Gleichzeitig sind die Emotionen von höchster Intensität. Wir alle wissen um unsere Vulnerabilität, wir wissen, was Leiden bedeutet, wir wissen um den Tod. Aber wer nicht direkt davon bedroht ist, muss sich nicht wirklich darum sorgen. Er denkt sich: «Vielleicht, irgendwie – wird es bei mir doch anders sein...». Diese illusionäre Abwehr ist die einzige Rettung vor dem Abgrund und zugleich die grösste Lüge. Sie gehört zum Menschsein genauso sehr wie das Wissen um den Tod. Am Abgrund drängt sich der Körper in seiner Trägheit auf. Gleichzeitig entsteht aber ein Sog in die vermeintliche Freiheit, weg vom Trägheitsmoment. Der Tod und die Unendlichkeit sind zwei mögliche Namen für diese aufdringlichen, nicht verbal einholbaren Intensitäten. Die Achse zwischen den beiden Polen steht der horizontalen Alltagsdimension vertikal entgegen. Der gewohnte Ablauf der Zeit hat seine Harmlosigkeit verloren. Fortschritt bedeutet nur noch Gefahr. Das Individuum ist in den Ausstand gezwungen.

Es herrscht Angst.

Die Patientin, welche konfrontiert ist mit einer kritischen medizinischen Entscheidung, kann nicht kühl «mit-sich-selbst-zu-Rate-gehen», sie ist von Angst beklemmt. Plötzlich geht es nicht mehr um diesen oder jenen Vor- oder Nachteil. Es geht um alles. Oder um nichts. Provokativ ausgedrückt, überdeckt die Angst das, was sie früher (alltäglich, unreflektiert) für ihren freien Willen hielt. Bei manchen Menschen gelangt jedoch die Angst als solche nicht ins Bewusstsein. Sie verleugnen die Faktizität der schlechten Nachricht. Indem sie sich einfach abwenden und so tun, als wären sie unverletzlich, entziehen sie sich der anstehenden Entscheidung. Angstbesetzt handlungsunfähig werden oder die Angst verleugnen sind die zwei unfreien Reaktionen auf die Zumutung der Vertikalen.

Die Realität des Verletzlich-Seins und das gleichzeitige Nicht-Wahrhaben-Wollen dieser Realität sind das Dilemma des Menschseins. Historisch hat man sich aus dem Dilemma zu retten versucht, indem die Sehnsucht nach dem Nie-Endlichen reifziert wurde. Die platonische, aber auch die jüdisch-christlichen Lehren schufen die Seele als Organ der Freiheit, welches das Gefängnis des Leibes aufbricht. Das

«Unendliche» konnte auf diese Weise dingfest gemacht werden in der unsterblichen Seele, die sich vom sterblichen Körper löst. Verzichtet die Patientin auf diese Vertröstung, so wird der unfreiwillige Auszustand angesichts der existenziellen Frage zu einer grossen Herausforderung. Er zwingt dazu, sich mit der tiefsten Wahrheit auseinanderzusetzen. Diese findet sich nicht in der Welt der Argumente, sondern dort, wo das Abwägen mit Kriterien, die Logik, die Ratio versagt. Dort treffen wir auch auf die Möglichkeit für «diese Freiheit, die ich meine...».

Im letzten Abschnitt lehne ich mich an das Konzept der *espérance* von Corine Pelluchon an (c.f. *L'espérance, ou la traversée de l'impossible*, Paris 2023).

An diesem Punkt angelangt dürfte es klar sein, dass die «Freiheit, die ich meine...» nichts zu tun hat mit der von Populisten inflationär angepriesenen Freiheit von all dem, das sich unbequem in den Weg stellt: Flüchtlinge, Klimaaktivisten, Steuern. Es geht auch nicht um eine Befreiung von der Last des Körpers oder die Freiheit des Geistes, die sich um die Sterblichkeit nicht mehr kümmern muss. Ich meine nicht das Frei-Sein von Angst – die Illusion der Unverletzlichkeit. Die Freiheit, die ich meine, ist gebunden an das und getragen vom Wissen, dass ich in einem vergänglichen, verletzlichen Körper lebe. Wer es wagt, sich der Angst zu stellen, kann gerade dort, wo alles verloren scheint, völlig unverhofft auch die positive Gegenkraft spüren. Sie führt aus der Vereinzelung hinaus in ein Gefühl der Weite, der Versöhnung mit dem Leben überhaupt, nicht nur dem eigenen. Dieser Gegenstrom ist nicht die illusionäre Verleugnung der Wahrheit, er überwindet die Angst nicht. Er entsteht vielmehr im Bewusstsein der Ausweglosigkeit. Pelluchon umschreibt diese Kraft auch als «l'énergie qui reste quand il ne reste plus rien».

«Diese Freiheit, die *ich* meine...» ist in mehrfacher Hinsicht eine paradoxe: sie entsteht dort, wo der alltägliche Weltbezug einen Riss bekommt, wo ich mich ganz alleine, rückhaltlos in meiner Wirklichkeit finde. Dort, wo es um die eigens-te Existenz geht, um die Möglichkeiten, die mir allein offenstehen: in einem Moment der grössten Vereinzelung und Verzweiflung. Dennoch ist sie immer schon

bezogen auf eine Umwelt. Sie wirft die betroffene Person *aus* dem Leben, aber nicht ohne Bezogenheit *auf* das Leben, auch auf *anderes* Leben als ihr eigenes. Die Auswirkungen ihrer Entscheidung betreffen nicht nur sie selbst, sie werden auch ihre Umwelt verändern. Mit der Freiheit, entscheiden zu können, geht die Verpflichtung einher, Verantwortung zu übernehmen. Diese Freiheit ist nicht nur selbstbezogen, sondern gleichzeitig solidarisch.

Als Fachpersonen können wir die betroffene Patientin auf beiden oben skizzierten Ebenen unterstützen: Auf der Sachebene (der Horizontalen in meinem Schema, der Ebene der Argumente) sollte die Ärztin die notwendige und sinnvolle Menge an Informationen und Sachwissen zur Verfügung stellen, damit sich die Patientin ein möglichst klares Bild der Situation machen kann. In einer verständlichen Sprache soll die Patientin die rationale Grundlage für ihre Entscheidung erhalten. Bezüglich der existenziellen vertikalen Achse liegt es an der Ärztin, für eine Atmosphäre zu sorgen, in welcher die Angst nicht lähmt, aber auch nicht mit einer scheinbaren Patentlösung verdrängt wird. Die Ärztin kann der Patientin ein Gesicht bieten, sie kann Gegenüber sein – kein allwissendes, sondern ein menschliches. Verletzlich und sterblich ist nicht nur die Patientin, sondern auch die Ärztin. Anstatt sich in Abgrenzung gegen den kranken Körper der Patientin als Retterin zu sehen, kann die Ärztin die sich offenbarende Vulnerabilität als eine geteilte anerkennen.

Die Freiheit, vor welche ein Mensch – in diesem Fall unsere Patientin – gestellt ist, überfordert. Sie kann zur Verzweiflung führen. Als Ärztin kann ich die Patientin von der Bürde dieser Freiheit nicht entlasten. Aber ich bin es ihr schuldig, da zu sein. Im Wissen darum, dass ein Gegenüber da ist, das ihr mit Wohlwollen begegnet, im Wissen darum, dass die andere weiss, was sie bewegt, dass sie weiss, was Leiden bedeutet, dass sie weiss und anerkennt, was es bedeutet, Mensch und vulnerabel zu sein – in diesem Wissen kann sie die Kraft finden, um die Energie zwischen dem Pol der Angst und dem Pol der Weite oszillieren zu lassen. So entsteht die Freiheit, für sich, aber in Bezogenheit zu den anderen, zu entscheiden. Das ist die Freiheit, die ich meine.

Gesellschaft für hermeneutische Anthropologie und Daseinsanalyse GAD

Vorstand

MSc Julian Hofmann,

Brüderhofweg 45, 8057 Zürich, 079 531 82 49,
julian.hofmann@uzh.ch

Dr. phil. Alice Holzhey

Sonneggstr. 82, 8006 Zürich, 044 422 11 17,
alice.holzhey@bluewin.ch

Lic. phil. Doris Lier

Sonneggstr. 82, 8006 Zürich, 044 261 03 45.,
doris.lier@bluewin.ch

Dr. med. Christina Schlatter Gentinetta

Frauenpraxis, Sonneggstr. 55, 8006 Zürich, 044 362 55 55,
christina.schlatter@hin.ch

PD Dr. phil. Donata Schoeller,

Köngengasse 2, 8001 Zürich, 078 383 64 84,
schoeller@uni-koblenz.de

Dr. sc. nat. Georg Schönbächler

Riedhofstr. 88, 8049 Zürich, 044 362 64 81,
georg@vandecaab.ch

Präsidentin

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

Aktuarin und Quästorin

Lic. phil. Doris Lier
doris.lier@bluewin.ch

www.gad-das.ch

Redaktionsschluss für das Bulletin 2024.2 ist am 15. Juli 2024.

Für die GAD sind Zusendungen erbeten an:
Christina Schlatter, Sonneggstrasse 55, 8006 Zürich
christina.schlatter@hin.ch