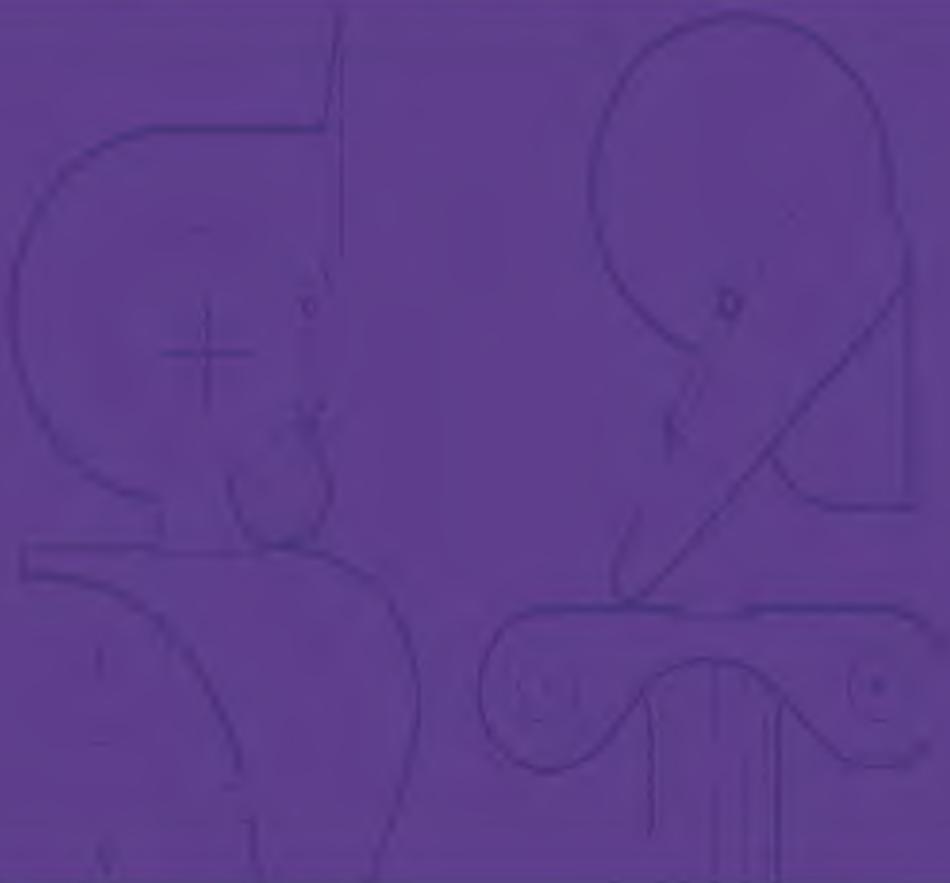


Matthias Richter

Psychotherapie zwischen Neurowissenschaften und Kunst der Begegnung

Eine Standortbestimmung in Zeiten der Technisierung



Psychosozial-Verlag

Matthias Richter
Psychotherapie zwischen Neurowissenschaften
und Kunst der Begegnung

Forschung Psychosozial

Matthias Richter

Psychotherapie zwischen Neurowissenschaften und Kunst der Begegnung

**Eine Standortbestimmung
in Zeiten der Technisierung**

Psychosozial-Verlag

Zugl. Diss., Philosophische Fakultät Heidelberg, 2018

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Originalausgabe

© 2019 Psychosozial-Verlag, Gießen

E-Mail: info@psychosozial-verlag.de

www.psychosozial-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung
des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet,
vervielfältigt oder verbreitet werden.

Umschlagabbildung: Oskar Schlemmer, *Die beiden Pathetiker*, 1932

Umschlaggestaltung & Innenlayout nach Entwürfen von Hanspeter Ludwig, Wetzlar

Satz: metiTec-Software, me-ti GmbH, Berlin

www.me-ti.de

ISBN 978-3-8379-2863-1 (Print)

ISBN 978-3-8379-7483-6 (E-Book-PDF)

Inhalt

Vorwort	11
Einleitung	15
1 Die Herausforderung der Neurowissenschaften	15
2 Der Einfluss der Neurowissenschaften auf die Psychotherapie	23
3 Zum Aufbau dieses Buchs	35
I Was verrät uns die Hirnforschung?	39
1 Ist Bewusstsein nur die Innenseite der Hirnprozesse?	40
2 Das Gehirn als Integrationsorgan	55
3 Offene Fragen	69
II Die Methode der pragmatischen Reflexion	79
1 Der empirisch-technische Ansatz	80
2 Der theoretische Ansatz	84
2.1 Das Menschenbild in der Hirnforschung	85
2.2 Grenzen des theoretischen Ansatzes	90
3 Die pragmatische Reflexion	99
3.1 Durchgang – Erkenntnistheoretische Verortung der Naturwissenschaften	102
3.2 Ausgang – Existenzialismus: Vom Menschenbild zur konkreten Person	103
3.3 Zugang – Selbstreflexion: Das Verhältnis von Theorie und Praxis	113
4 Zur Fragestellung	116

III	Der Mensch als Gegenstand der Neurowissenschaften	121
1	Das technische Erkenntnisinteresse der Naturwissenschaften	122
1.1	Die Entstehung der Naturwissenschaften	122
1.2	Transzendentalpragmatische Wissenschaftstheorie	129
1.3	Das relative Recht des Pragmatismus	136
2	Psychophysischer Zustand – Der Mensch aus Sicht der Wissenschaft	142
IV	Die Person als Teilnehmer zwischenmenschlicher Praxis	151
1	Zwischenmenschliche Praxis	152
1.1	Praxis als Selbstzweck und Begegnung	153
1.2	Person, Anerkennung und Identität	167
1.3	Exkurs: Dialektik der Beziehung	185
1.4	Praxis der Freiheit	195
2	Personales Verstehen und Transzendenz	216
3	Psychotherapie als zwischenmenschliche Praxis	231
V	Zum Verhältnis von instrumentellem Handeln und zwischenmenschlicher Praxis	249
1	Vernünftige Verhältnisse	251
1.1	Instrumentelles Handeln gründet in der zwischenmenschlichen Praxis	252
1.2	Sinnvolles Handeln in der Psychotherapie	260
2	Verkehrte Verhältnisse	276
2.1	Technisierung der Lebenswelt	276
2.2	Kolonialisierung der Psychotherapie und die Frage der Emanzipation	293
VI	Technisierung der Psychotherapie	307
1	Zweckrationalisierung durch die quantitative Psychotherapieforschung	308
2	Technisierung durch die Neurowissenschaften	319
VII	Fazit zum Nutzen der Neurowissenschaften	333
1	Anwendung von Biotechnologien	334
2	Neurobiologische Diagnostik	336

3	Die Ausrichtung therapeutischen Handelns an neurobiologischen Kriterien	339
4	Weitere Nutzenvorstellungen für die Psychotherapie	343
5	Wissenschaftlich-konzeptuelle Erkenntnisse	350
6	Helfen die Neurowissenschaften, besser zu verstehen?	352
7	Fazit zum Nutzen der Neurowissenschaften	354
VIII	Die Herausforderung: Psychotherapie als Kunst	359
1	Technik als Dispositiv – Mechanismen der Entfremdung	360
2	Heidegger: Technikkritik als Besinnung auf die Kunst	375
3	Psychotherapie als Kunst der Begegnung	391
	Schluss	407
	Literatur	419

»Mensch unter Menschen zu sein und es auch immer zu bleiben, das ist der Sinn des Lebens, das ist seine Aufgabe.«

*(Fjodor M. Dostojewski,
Brief an seinen Bruder Michail)*

Vorwort

Was mich zu diesem Buch bewegt hat: Während meines Studiums der Psychologie und Philosophie hat mich die humanistische Haltung von Carl Rogers, Martin Binswanger, Viktor Frankl und Erich Fromm sehr angesprochen. Im Bereich der Philosophie interessierten mich insbesondere der Existenzialismus, der Dialogiker Martin Buber und später auch die Frankfurter Schule. Durch diese theoretische Auseinandersetzung – aber auch aufgrund persönlicher Erfahrungen – wuchs in mir die Überzeugung, dass das, was Personen in Krisen hilft, vor allem die gelingende Gestaltung von zwischenmenschlichen Beziehungen ist. Gleichzeitig wurde ich am Psychologischen Institut und dem Universitätsklinikum mit einer quantitativen Psychotherapieforschung konfrontiert, deren Methode zur Erfassung gerade dieser zwischenmenschlichen ›Wirkweise‹ durchaus fraglich erscheinen kann. Die von Psychotherapeuten tagtäglich praktizierte zwischenmenschliche Beziehung wird hier nach mehr oder weniger psychologistischen und gegenständlichen Vorstellungen modelliert und muss damit weitgehend unverstanden bleiben. Dabei könnte eine diesbezüglich adäquate Begrifflichkeit nicht nur die zwischenmenschliche Praxis in der Psychotherapie bewusster zu kultivieren erlauben, sondern den beziehungsorientierten Psychotherapeuten zudem einen wissenschaftlich selbstbewussteren bzw. wissenschaftstheoretisch eigenständigen Standpunkt ermöglichen. Hierzu ließe sich an Philosophen wie Martin Buber, Max Scheler, Martin Heidegger oder Peter Sloterdijk anknüpfen, die die Existenz des Menschen als ein In-Beziehung-Sein in bereichernder Weise reflektiert haben.

In meiner Ausbildung zum tiefenpsychologisch fundierten Psychotherapeuten lernte ich dann das Selbstverständnis der zwischenmenschlichen Praxis in der Psychoanalyse schätzen. Dazu gehören insbesondere das Bewusstsein für die

Bedeutung der therapeutischen Beziehung, die forschende, nicht wertende und selbstkritische Haltung des Psychotherapeuten sowie der offene Ausgang des therapeutischen Prozesses. Als wertvoll empfinde ich auch die ursprünglich gesellschaftskritische Dimension der Psychoanalyse, die insbesondere Erich Fromm in einer für mich überzeugend humanen Weise vertreten hat. Nicht zuletzt in meiner täglichen Arbeit mit Patienten heute wird deutlich, wie sehr Menschen in unserer Gesellschaft unter Leistungsdruck, entfremdenden Lebensverhältnissen und dem vergleichend-objektivierenden Blick einer allgegenwärtigen Selbstvermarktung leiden – psychisches Leid demnach auch Folge der Fragmentierung unserer zwischenmenschlichen Praxis ist, wie sie zum Beispiel Hannah Arendt, die Frankfurter Schule oder Gernot Böhme als Technisierung und Ökonomisierung kritisieren.

So bieten insbesondere Kritische Theorie, Existenzphilosophie und Leibphänomenologie wichtige, anschlussfähige Begriffe für die Psychotherapie: Ihre Anwendung auf die psychotherapeutischen Konzepte würde diesen ermöglichen sich mit geistesgeschichtlich bodenständigen Begriffen wieder in gesellschaftliche Diskurse einzubringen und umgekehrt die gesellschaftlichen Prozesse vom therapeutischen Standpunkt aus kritisch zu beleuchten. Dieser Weg wird aber aktuell nicht beschritten. Stattdessen erhofft sich selbst die Psychoanalyse, ihre gesellschaftliche Geltung durch den Brückenschlag zu den Neurowissenschaften zu erhalten. Prominente Neurowissenschaftler wie Eric Kandel und Gerhard Roth reichen ihr dazu die Hand. In der vorliegenden Studie soll begründet werden, warum mit dieser Annäherung gerade das >Gold< der Psychoanalyse, nämlich ihr Empfinden für eine freie zwischenmenschliche Praxis, verspielt werden könnte.

Die Reflexion der psychotherapeutischen Praxis in Auseinandersetzung mit den Neurowissenschaften vollzieht die vorliegende Studie unter Bezug auf verschiedene Wissenschaftsdisziplinen – was auch bedeutet, dass sie sich keinem dieser methodologischen Ansätze unterwirft. Dies ist keine streng philosophische Arbeit im akademischen Sinne der analytischen Philosophie. Dies ist auch keine soziologische Arbeit im engeren Sinne und schon gar nicht ein empirischer Beitrag zur Psychotherapieforschung oder Neurowissenschaft. In diesem methodologischen >Mängelwesen< der vorliegenden Studie liegt aber zugleich ihr Potenzial: eine Universalität, die den umfassenden wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und persönlichen Zusammenhang der gestellten Nutzenfrage überhaupt erst erkennen lässt. So folgt das vorliegende wissenschaftliche >Grenzgängertum< nicht nur persönlichen Vorlieben, sondern versucht durchaus mit Methode, seinem Gegenstand gerecht zu werden. Die wissenschaftliche Leistung liegt in dem Versuch, eine umfassende Perspektive zu eröffnen, unter deren Hin-

sicht die zu behandelnden Themen sinnvoll verortet werden können. Am ehesten entspricht diese Studie damit wohl dem Bereich der >praktischen Philosophie<. Sie richtet sich an jeden, der mit Reflexionsbegriffen aus Philosophie, Soziologie und Psychotherapie über die psychotherapeutische Praxis nachdenken möchte.

Das vorliegende Buch entspricht meiner Dissertation auf dem Philosophischen Seminar der Universität Heidelberg, 2018 erschienen unter dem Titel: *Psychotherapeutische Praxis. Psychotherapie im Spannungsfeld von Neurowissenschaften und Kunst der Begegnung*. Das Stipendium für die Ausarbeitung dieser Studie wurde finanziert durch das Interdisziplinäre Forum für Biomedizin und Kulturwissenschaften (IFBK) im Rahmen der Exzellenzinitiative des Marsilius-Kollegs der Universität Heidelberg. Thomas Fuchs hat als Inhaber der Karl-Jaspers-Professur die dafür erforderlichen Strukturen und Bedingungen geschaffen. Auch der philosophische Ansatz dieser Studie ist aus einer bereichernd-kritischen Auseinandersetzung mit dessen Arbeit hervorgegangen. Inhaltlich waren die philosophischen Gespräche mit Ralf Gleide und Oliver Florig von besonders großem Wert. Dank auch an Angelika Gilliard, die mich durch ihre berufliche und menschliche Unterstützung in dieser Arbeit bestärkt hat. Ich danke vor allem Manuela Jähmig, die dies alles durch viel Geduld, Verzicht und kluge Textarbeit mitgetragen hat.

Einleitung

»Von jeher hat die Psychiatrie im Ganzen der medizinischen Wissenschaft und der ärztlichen Heilkunst eine Sonderstellung inne [...]. Als ärztliche Kunst steht sie immer nur an der Grenze zur Wissenschaft und lebt von ihrem unauflösliehen Zusammenhang mit der »Praxis«. Praxis aber ist nicht bloß eine Anwendung von Wissenschaft [...]. So liegt es tief begründet, daß der Arzt seinen Beruf nicht nur als Forscher oder Wissenschaftler versteht, aber auch nicht als ein bloßer Techniker, der die Wissenschaft und ihre Erkenntnisse für das Gesundmachen zur Anwendung bringt. Es ist ein Moment der Nähe zur Kunst darin.«

(Hans Georg Gadamer, 1993, S. 17)

1 Die Herausforderung der Neurowissenschaften¹

Der Anlass zu dieser Studie war die Frage nach dem möglichen Nutzen der Neurowissenschaften für die Psychotherapie. Was können die Neurowissenschaften leisten und wo liegen ihre Grenzen? Welche Maßstäbe können wir bei dieser Fragestellung heranziehen und was wäre ein geschicktes Vorgehen?

Nun könnte man meinen, dass es sich hierbei um eine höchst spezielle Fragestellung handelt, die nur einen kleinen Ausschnitt unserer Lebenswelt zu ihrer Beantwortung in Betracht zu ziehen hätte. Dem aber ist nicht so. Die Neurowissenschaften stellen als neue wissenschaftliche Leitdisziplin in ihrem weitgehenden Erklärungsanspruch die Kulmination eines gesamtgesellschaftlichen Modernisierungsprozesses dar. Auch die Psychotherapie ist nicht einfach nur eine Tätigkeit, wie es eine Vielzahl anderer Berufe ist. Psychotherapie ist in der säkularisierten Lebenswelt jener institutionelle Bereich, in dem die menschliche Existenz als Ganzes zur Aufgabe wird – eine Art moderne »Seelsorge«, wie sie früher dem Schamanismus, den Mythen, Religionen und Weisheitslehrern vorbehalten war. Wenn nun die aktuelle Leitwissenschaft in jenen besonderen Bereich Einzug hält, in dem sich für eine Person die Frage des gelingenden Lebens als Ganzes stellt,

¹ Zur flüssigeren Darstellung wird in der Einleitung auf wissenschaftliche Belege verzichtet. Die zentralen Aussagen werden im Verlauf der vorliegenden Arbeit aufgegriffen, ausführlicher argumentiert und selbstverständlich auch entsprechend belegt.

dann konkretisiert sich in den dadurch entstehenden Fragen eine zentrale *Aufgabe unserer Zeit*.

Aber kommen wir zurück zur Fragestellung. Die konkrete Frage lautet nicht, was die Neurowissenschaften >so alles können<, sondern inwiefern sie im spezifischen Kontext der Psychotherapie von Nutzen sein können. Wenn die Neurowissenschaften ermöglichen, Hirnprozesse zu beobachten, sie nach allgemeinen Wirkmechanismen zu erklären und womöglich auch gezielt in sie einzugreifen, dann wäre hier die Frage, inwiefern dies alles *für die Psychotherapie von Nutzen* sein kann. Bisher sind die Neurowissenschaften kaum in die Psychotherapie integriert, es gibt jedoch die verschiedensten Bestrebungen, sie in der Zukunft mehr in die psychotherapeutische Praxis einzubinden. Wir können also nicht von empirischen oder phänomenologischen Tatsachen ausgehen, da diese noch gar nicht eingetreten sind – und selbst wenn sie bereits eingetreten sein sollten, müssen sie ja nicht genau so fortbestehen. So lautet die Nutzenfrage also genauer: *Wie sollte der Umgang mit den Neurowissenschaften wünschenswerterweise gestaltet werden, damit er für die Psychotherapie von Nutzen sein kann?*

Jeder Nutzen von etwas kann nur im Hinblick auf einen Zweck oder Wert beurteilt werden. Der Nutzen der Neurowissenschaften im psychotherapeutischen Kontext muss folglich nach dem Zweck oder Wert von Psychotherapie beurteilt werden. Aber was ist eigentlich Psychotherapie, wie wirkt sie genau und worin liegt ihr Wert? Die Herausforderung der Neurowissenschaften für die Psychotherapie könnte nicht zuletzt in einer solchen *Besinnung auf die psychotherapeutische Tätigkeit* selbst liegen. Psychotherapeuten könnten sich auf ihre psychotherapeutische zwischenmenschliche Praxis besinnen, ihre eigene Haltung und Wirkweise dabei reflektieren und, was sie im praktischen Vollzug als besonders wertvoll erleben. Dies wäre meines Erachtens eine Voraussetzung dafür, die Frage nach dem Nutzen der Neurowissenschaften in der Psychotherapie überhaupt sinnvoll zu beantworten – verwunderlich ist nur, dass eine solche Besinnung bislang kaum stattfindet.

Der Raum zur Selbstreflexion scheint wie versperrt durch die rege Betriebsamkeit der empirisch-quantitativen Psychotherapieforschung. Psychotherapie als kassenfinanzierte Institution unserer Gesellschaft ist nach dem Sozialgesetzbuch bzw. den Psychotherapierichtlinien >zweckmäßig< und >wirtschaftlich< zu organisieren. Die Gewähr hierfür soll vor allem der statistisch nachweisbare Effekt psychotherapeutischer Interventionen auf empirisch beobachtbare Kriterien der Symptomreduktion und Funktionalität sein. Im Sinne dieser >evidence-based medicine< wäre nun auch der Nutzen von neurowissenschaftlichen Techniken und Erkenntnissen schlicht am Effekt auf die Symptomreduktion und Funktionalität zu bemessen.

Die Neurowissenschaften sollen aber nicht nur therapeutisch effektive Interventionen, sondern darüber hinaus auch das Instrument zur Messung des gefragten Effekts liefern. Sofern sich moderne Psychotherapie als ein *wissenschaftlich fundiertes Verfahren* versteht, leidet sie gegenüber den >hard facts< anderer Wissenschaften immer schon an ihrer wenig messbaren Empirie und ihren mehrdeutigen Konzepten. Wenn die Neurowissenschaften erlauben sollten, psychotherapeutische Konzepte und Ziele neurobiologisch zu definieren, den Nutzen der Psychotherapieforschung empirisch zu erhärten und so das wissenschaftliche Selbstverständnis aufzuwerten, dann wird man sich dieser Aussicht gegenüber kaum verschließen können, nach dem Motto: »Ich mache Psychotherapie weiter wie bisher, schließlich gab es auch vor den jüngeren neurowissenschaftlichen Erkenntnissen schon gute Psychotherapeuten.« Ein solcher psychotherapeutischer Konservatismus wäre erstens kein gutes Argument und zweitens würde er der raumgreifenden Dynamik gegenwärtiger Verwissenschaftlichung wohl früher oder später weichen müssen.

An dieser Stelle gilt es, noch einmal einen *Schritt zurückzutreten* und den Blick darauf zu lenken, wie wir in unserer Gesellschaft mit technischen Innovationen und wissenschaftlichen Erkenntnissen für gewöhnlich umgehen. Es ist in diesem Zusammenhang wichtig zu verstehen, dass die Neurowissenschaften und die damit verbundenen Biotechnologien kein isoliertes Ereignis und auch kein neutrales Instrument darstellen. Die Entwicklung der Neurowissenschaften und Biotechnologie ist Teil eines gesamtgesellschaftlichen Prozesses, dessen kulturelle Strömung ich >wissenschaftliche Aufklärung< nennen möchte.

Ursprünglich bedeutete >Aufklärung< der Appell an den Einzelnen, sich seines Verstandes zu bedienen bzw. eine *kritische Urteilsfähigkeit* zu bilden und sich darüber von traditionellen Dogmen und autoritären Machtstrukturen zu emanzipieren. Wo früher noch Mythen, Dogmen und Traditionen herrschten, machten sich Menschen fortan eigene Gedanken und begannen, das gesellschaftliche Leben entsprechend zu organisieren. Ehemals in sich geschlossene Machtstrukturen brachen auf und verschiedene Systeme wie Recht, Kultur und Wirtschaft differenzierten sich aus. Diese >Ausdifferenzierung< oder auch >Rationalisierung< unserer Gesellschaft ist eine grundlegende Bedingung dafür, dass Personen ihr Leben seither selbstbestimmter leben konnten. Bei dieser Entwicklung standen die Naturwissenschaften für die nicht mehr elitäre Möglichkeit und das Recht, sich selbst Gedanken zu machen. Wie durch Galilei demonstriert, hat die empirisch ausgerichtete Methodologie der Naturwissenschaften ermöglicht, die Deutungs-
hoheit von Kirche und Staat infrage zu stellen. Noch heute assoziieren deshalb viele Menschen die naturwissenschaftliche Weltanschauung überaus eng mit der

Emanzipation von herrschenden Ideologien bzw. mit Individualismus, Demokratie und Liberalismus.

Im Zuge der bald einsetzenden wissenschaftlichen Erfolge weitete sich der *Geltungsanspruch der Naturwissenschaften* aus und das Projekt der Aufklärung wurde weitgehend mit ihnen *identifiziert*. Heute sollen uns vor allem die Naturwissenschaften darüber >aufklären<, wie die Welt eigentlich beschaffen ist oder wie eine Gesellschaft zu ihrem Wohle am besten zu organisieren sei. Wie wenig das noch mit Aufklärung im ursprünglichen Sinne zu tun hat, erkennen wir daran, wie stark heute die individuelle Urteils- und Kritikfähigkeit in weiten Bereichen der Gesellschaft und insbesondere gegenüber den Wissenschaften zurückgegangen ist. Die Aufklärung als individuell zu leistende Aufgabe wurde gewissermaßen an die anonyme Verfahrensweise der naturwissenschaftlichen Methode delegiert. Dies ist problematisch, weil Werte wie Individualismus, Demokratie und Liberalismus tatsächlich nur in der Kultur einer freien zwischenmenschlichen Praxis als individuelle Aufgabe verwirklicht werden können. Wesentliche Aspekte der modernen Aufklärung wie Demokratie und Selbstbestimmung können nur gelingen, wenn Personen eine entsprechende Beziehungs- und auch Streitkultur miteinander pflegen und sich im öffentlichen Leben engagieren. Indem wir uns über Werte verständigen, sie uns gegenseitig vorleben und so erfahrbar machen.

Die naturwissenschaftliche >Aufklärung< selbst aber muss für die Gestaltung einer solchen *Öffentlichkeit im Sinne eines politisch-praktischen Lebens* einen blinden Fleck haben. Denn die Naturwissenschaften, aber auch die quantitativen Verhaltenswissenschaften sind auf einer kategorial anderen Handlungsebene angesiedelt als die erwähnte >zwischenmenschliche Praxis<. Die quantitativen Wissenschaften geben uns Handlungssicherheit durch Konzepte und Innovationen im Funktionskreis des >technischen< bzw. >zweckrationalen Handelns<. Ereignisse der zwischenmenschlichen Praxis wie Beziehung, Verantwortung, Identität oder Freiheit aber können nicht nach der zweckrationalen Logik der quantitativen Wissenschaften rekonstruiert oder gar hergestellt werden. Weil aber in weiten Bereichen der Öffentlichkeit die Naturwissenschaften dennoch mit Aufklärung assoziiert werden, ist heute das kategoriale Missverständnis verbreitet, Aufklärung lasse sich durch wissenschaftliche oder auch technische Innovationen umsetzen – zum Beispiel als könne das Wirtschaftswachstum unsere Freiheit oder ein >gutes Leben< sichern.

Diese Gleichsetzung von >Wissenschaft< mit >Aufklärung< und eine damit verbundene Verflachung des öffentlichen Lebens hat als kulturelle Strömung eine gesamtgesellschaftliche Entwicklung begünstigt, die auch als >Technisierung<

und ›Ökonomisierung‹ unserer Lebenswelt beschrieben wird. Bereits in der Mitte des letzten Jahrhunderts vermochte die Frankfurter Schule diesbezüglich treffende Analysen zu liefern, indem sie zeigt, wie Personen als Teil der gesellschaftlichen Systeme in ihrem Handeln durch Systemzwänge quasi von außen geleitet und selbst noch zwischenmenschliche Beziehungen gemäß Effizienz und Funktion organisiert werden. Ein wesentliches Merkmal der Technisierung und Ökonomisierung ist hierbei, dass die *Personen selbst aus dem Blick geraten* und stattdessen bloße Effizienz und Steigerung zu einem Pseudo-Selbstzweck des gesellschaftlichen Lebens mutieren.

Die Dynamik der ›Verdinglichung‹ ist heute keinesfalls entschärft, nur weil sich die ehemals autoritären Organisationsformen hin zu einer subtileren Vergesellschaftung des Subjekts verändert haben. Mit Blick auf die neuen Technologien wie das Internet der Dinge oder die Industrialisierung 4.0 und in Anbetracht einer weitgehend entkoppelten, unser Leben aber durchaus bestimmenden Kapitaldynamik könnte dieser Prozess nur eine neue, andere Form der Totalität angenommen haben. Entsprechend können wir heute erleben, dass bei der Einführung neuer Technologien oft gar *nicht mehr die Frage nach der Sinnhaftigkeit bzw. ihrem Wert für ein gelingendes oder gutes Leben gestellt wird*. Wissenschaftliche Erfindungen wie auch ihr Einsatz in der Lebenswelt folgen einer gesamtgesellschaftlichen Dynamik, bei der man sich oftmals verwundert fragen muss: Wer hält das alles für sinnvoll? Und: Treffen wir überhaupt noch Entscheidungen oder ›passiert‹ das einfach alles?

Für den Zusammenhang mit unserer Fragestellung ist auffallend, dass gerade die populären *Neurowissenschaftler und quantitativen Psychotherapieforscher* gern mit dem besagten Impetus der wissenschaftlichen Aufklärung argumentieren. Nach Meinung dieser Forscher sollen uns die Neurowissenschaften zum Beispiel darüber ›aufklären‹, ob es wirklich eine Willensfreiheit gibt, oder wie effektiv die Psychotherapie tatsächlich ist. Oft lässt sich bei ihnen hierbei auch dieselbe kurzschlussige Verbindung von wissenschaftlicher Aufklärung mit den Werten einer humanen Gesellschaft erkennen. Wenn Gerhard Roth oder Wolf Singer zum Beispiel auf Grundlage der neurowissenschaftlichen Forschung die Willensfreiheit und damit auch unseren Schuldbegriff infrage stellen, dann meinen sie, dies sei nicht nur rational, sondern eben auch human. Wir treffen also auch hier auf das kategoriale Missverständnis, Fragen aus dem Bereich der zwischenmenschlichen Praxis und des gelingenden Lebens durch quantitativ-wissenschaftliche Erkenntnisse erklären und zweckrational organisieren zu wollen.

Mit dieser Art *technischen Denkens* treffen die populären Neurowissenschaften auf ein Gesundheitswesen, in dem die Technisierung und Ökonomisierung

bereits in vollem Gange ist. Immer offensichtlicher werden im medizinischen Bereich auch bei Diagnose und Intervention finanzielle Kriterien handlungsleitend. Immer öfter verirren sich Patienten in formal organisierten Behandlungsabläufen und technisch komplexen Verfahrensweisen, ohne dass sich noch jemand umfassend ihrer individuellen Situation annehmen könnte. Die individuellen Entscheidungen werden sowohl den Therapeuten als auch den Patienten von technisierten Abläufen, standardisierten Behandlungsmanualen und Evaluationsmethoden zunehmend abgenommen und in manchen Verläufen stellen sich auch hier die Fragen: Wo liegt hier noch der Sinn? Und wer hat sich dafür eigentlich entschieden? Die Gremien der Krankenkassen und Krankenhäuser, die diese Technisierung und Ökonomisierung zumindest zulassen, werden in Zukunft auf institutioneller Ebene über die Integration der Neurowissenschaften in die Psychotherapie entscheiden. Wenn dabei das technische Denken der wissenschaftlichen >Aufklärer< maßgebend werden sollte, ist zu befürchten, dass sich die *Integration der Neurowissenschaften nach der Schablone des gesamtgesellschaftlichen Technisierungs- und Ökonomisierungsprozesses* gestaltet.

Damit kommen wir zurück zur mangelnden *Besinnung auf den Wert und die Wirkweise der psychotherapeutischen Praxis*. Sollte die Integration der Neurowissenschaften möglichst effizient an Zwecken wie Symptomreduktion und Funktionalität ausgerichtet werden, dann bedarf es eines psychotherapeutischen Selbstverständnisses mit dem Bewusstsein dafür, dass für Personen weder Symptomreduktion noch Funktionalität einen Selbstwert darstellen. Denn die betroffenen Patienten wollen sich nicht einfach nur besser fühlen oder funktionieren, sie wollen als Personen einen >Grund< im Leben haben, sich besser zu fühlen. Sie wollen eigene >Werte< finden und diese leben. Personen möchten ihre zwischenmenschliche Beziehung und auch gesellschaftliche Verhältnisse selbstbestimmt gestalten. Ein solches Leben kann nur innerhalb der psychotherapeutischen Praxis thematisiert und in der zwischenmenschlichen Praxis jeder einzelnen Person individuell verwirklicht werden.

Aus der naturwissenschaftlichen Perspektive der Neurowissenschaften aber kann die Person als Teilnehmer der zwischenmenschlichen Praxis mit ihren Gründen und Werten gar nicht erscheinen. Sollte also in Zukunft die psychotherapeutische Praxis an neurobiologischen Kriterien ausgerichtet werden, dann könnte das Empfinden für die Einzigartigkeit und die Existenzweise der jeweiligen Person hinter die neurobiologischen Beobachtungen und Erklärungen zurücktreten. Psychotherapie würde mit Zwecken wie Symptomreduktion und Funktionalität dann nur noch einen Anpassungsprozess an bestehende gesellschaftliche Verhältnisse fördern. Das konfrontiert denn auch die Psychotherapie

mit dem für die Technisierung typischen Dilemma: *Mit der Zunahme biotechnologischer Möglichkeiten geht die Gefahr einher, die jeweilige Person aus den Augen zu verlieren, auf die hin der Sinn und Wert dieser neuen Mittel überhaupt nur beurteilt werden kann.*

Wenn der Eindruck entsteht, dass sich Menschen in der immer schneller getakteten Eigendynamik der Systeme verlieren, ist das Wiederbemühen um *konservative Werte* eine herkömmliche Gegenbewegung dazu. Als Gegenpol zu blindem Fortschrittsglauben und wissenschaftlichem Weltbild werden dann rückwärtsgewandte Traditionen und vergangene Weltbilder auf den Plan gerufen. Personen treten auf, die angeblich wissen, was der Mensch oder ein gutes Leben ist, und die daraus Maßstäbe für Andere behaupten wollen. Werte, die auf solch dogmatische und unreflektierte Weise vertreten werden, stellen in aller Regel nur mehr Phrasen ohne eine lebendige Anschauung dar. Tatsächlich könnte sich die kulturgeschichtliche Lage zwischen wissenschaftlichen >Aufklärern< einerseits und wertkonservativen Standpunkten andererseits auch in der Psychotherapie widerspiegeln: Psychotherapeuten mit einem eher naturwissenschaftlichen Selbstverständnis scheinen dazu zu neigen, die neurowissenschaftliche Forschung mit Aufklärung zu assoziieren und ihren Nutzen für die Psychotherapie unkritisch vorauszusetzen. Dagegen tendieren manche streng einsichts- und beziehungsorientierte Psychotherapeuten dazu, einen Nutzen der Neurowissenschaften für ihre Tätigkeit kategorisch auszuschließen. Aber *weder naive Wissenschafts- und Fortschrittsgläubigkeit noch dogmatisch vertretene Werte können der Herausforderung der Neurowissenschaften gerecht werden.* Denn in beiden Fällen werden allgemeine Vorstellungen in ideologischer Weise auf die existenzielle Situation einer Person angewandt.

Dennoch haben sowohl die wissenschaftliche Aufklärung als auch der Wertkonservatismus einen Punkt. So gilt es den aufklärerischen, liberalen Beitrag der naturwissenschaftlichen Methode, aktuell in Form der Neurowissenschaften, für die Psychotherapieforschung zu wahren. Am Konservatismus wiederum kann zumindest der grundsätzliche Bezug auf Werte als sinnvoll erlebt werden, schließlich verweist er im Umgang mit den Neurowissenschaften auf eine Wertorientierung. Wie aber können die Neurowissenschaften in einer humanen Weise genutzt werden, ohne in einen wertblinden Technisierungsprozess abzurutschen? Und wie können Orientierung gebende Werte für den kritischen Umgang mit den Neurowissenschaften gefunden werden, die nicht dogmatisch und hohl sind?

Wenn populäre Neurowissenschaftler und Psychotherapieforscher mit dem Impetus der wissenschaftlichen Aufklärung alte Zöpfe der Psychotherapie ab-

schneiden und diese effizienter gestalten wollen, dies gar für den Inbegriff von Professionalität halten, dann denken sie jedenfalls auf eine völlig falsche Weise darüber, was Personen sind und was die psychotherapeutische Praxis letztlich gelingen lässt. Sie *denken zu >technisch<* – und das ist eben nicht *>praktisch<*. Psychotherapeuten können sich mit der Neurowissenschaft, den Leitlinien der evidence-based medicine, psychotherapeutischen Schulzugehörigkeiten und allgemeinen Menschenbildern *>wappnen<*. Sie werden dadurch womöglich Symptome lindern und Funktionen wiederherstellen, nur eines fördern sie beim Patienten damit kaum: Einsicht und Emanzipation, den Aufbau eines gelingenden Beziehungslebens.

Wir sollten uns von der herrschenden Denkweise über technische Anwendungen, von gesellschaftlichen Systeminteressen und dem wissenschaftlichen Menschenbild nicht restlos vereinnahmen lassen. So trivial es klingen mag, man muss es in der verwissenschaftlichten und technisierten Lebenswelt heute betonen: *Die Person selbst ist der Wert!* Die Person als Selbstwert ist nun aber ein *>Wert<* von kategorial anderer Art als die Effizienz der Fortschrittsgläubigen und auch als die phrasenhaften Dogmen der Werttraditionalisten. In Bezug auf diesen lebendig zu erfahrenden Wert gilt es, völlig *anders zu denken*. Um das Gegenüber in seinem Selbstsein als unmittelbaren Wert erleben zu können, müssen wir die eigenen festgefahrene Vorstellungen zurückstellen oder gar loslassen, unsere Haltung kritisch hinterfragen und in eine offene gemeinsame Praxis eintreten, bei der wir am Anfang noch nicht wissen, was am Ende herauszukommen hat. Die so ermöglichte zwischenmenschliche Begegnung ist in Abgrenzung zum Wertkonservativismus eine echte, *zukunfts offene Wert-Erfahrung*.

Die *Reflexion des psychotherapeutischen Handelns* ist somit auch das geeignete methodische Vorgehen für die Frage nach dem möglichen Nutzen der Neurowissenschaften: Anstatt von einem fixierten wissenschaftlichen Paradigma oder einem festen Weltbild auszugehen, sollen die Handlungen und zwischenmenschlichen Bedingungen reflektiert werden, unter denen der jeweils konkrete Andere sich von sich selbst her zeigen und entfalten kann. In diesen Zusammenhang gehört es auch, die *gesellschaftlichen Verhältnisse kritisch zu beleuchten*, in denen Psychotherapie als Institution immer steht. Inwiefern erlauben es die gesamtgesellschaftliche Technisierung und Ökonomisierung noch, die Person als Selbstwert geltend zu machen? Gibt es schon Bereiche im Gesundheitswesen, wo bereits die personale Beziehung zum Patienten durch Rationalisierungsprozesse verhindert wird? Selbst die Frage nach den technischen Möglichkeiten der Neurowissenschaften stellt sich so als eine selbstkritisch praktische und auch *ethische Aufgabe* gegenüber der jeweils konkreten Person. Denn aus der Offenheit für

den Selbstwert des jeweiligen Patienten würde ein Gespür dafür erwachsen, was bei ihm wirklich zum Gelingen seines Lebens dient, und wie Techniken bzw. die Neurowissenschaften dahingehend eingesetzt werden können. So – und nicht etwa wie Techniker – handeln beziehungsorientierte Psychotherapeuten; man könnte sagen, »es ist ein Moment der Nähe zur Kunst darin« (Gadamer, 1993, S. 17).

Die Herausforderung der Psychotherapie durch die Neurowissenschaften liegt noch vor den technisch-statistischen Anwendungsfragen und normativen Regelungen in der Besinnung auf die Wirkweise der psychotherapeutischen Praxis und die Existenzweise von Personen. Gerade mit der Steigerung technischer Mittel könnten wir umso mehr eine Anschauung dessen benötigen, was die Einzigartigkeit, Unverfügbarkeit und auch Unantastbarkeit von Personen ausmacht.

2 Der Einfluss der Neurowissenschaften auf die Psychotherapie

Die Erforschung der Gehirnaktivität mithilfe der neuen Bildgebungstechnologien löste im ausgehenden 20. Jahrhundert einen regelrechten Boom aus, wie nur wenige Jahre zuvor die Gen- und Molekularbiologie. Vielfältige Fantasien zu technologischen Anwendungen bei Krankheit, zu Regelungen und der Vermeidung von menschlichem Leid, zur Leistungssteigerung gesunder Personen bis hin zur Prognose und Steuerung von menschlichem Verhalten, zum Beispiel dem von Straftätern, Konsumenten oder Soldaten, gingen nun auf die Neurowissenschaften über. Bereits 1990 rief George Bush als Präsident der Vereinigten Staaten eine *decade of the brain* aus. Inzwischen gelten die Neurowissenschaften als die neue ›Leitwissenschaft‹ (vgl. Hagner, 2006) – schließlich basiere jegliche Tätigkeit des Menschen, auch die wissenschaftliche, auf Hirnprozessen. Die Folge ist ein seither überstrapazierter Gebrauch des Präfixes ›Neuro-‹. So gibt es inzwischen eine ›Neuroästhetik‹, eine ›Neurophilosophie‹ oder auch eine ›Neurotheologie‹. In manchen wissenschaftlichen Bereichen, die ursprünglich gar nicht mit den Neurowissenschaften in Verbindung standen, ist es schwer geworden, sich als Wissenschaftler Renommee und Forschungsgelder zu verschaffen, ohne sich das Präfix ›Neuro-‹ auf die Fahnen zu schreiben. In Allianz mit der Wirtschaft sind die Neurowissenschaften ein Industriezweig mit eigenem Finanzindex (NASDAQ) geworden. Entsprechend stärken heute wirtschaftliche, wissenschaftsstrategische und politische Interessen die Bedeutung der neurowissenschaftlichen Forschung an den Universitäten (vgl. Hasler, 2013).

Dieser Boom – eine regelrechte ›Neurophorie‹ (Greiner, 2007) – wirkt sich auch auf das Gebiet der Psychotherapie aus. Bedeutsam wurden die Neurowissenschaften hier insbesondere durch die Entwicklung der bildgebenden Verfahren und die Entdeckung der *Neuroplastizität*. Diese wurde zunächst an der Wandelbarkeit und Kompensationsfähigkeit von neuronalen Strukturen gemäß übergeordneten Funktionen entdeckt. Als basaler Mechanismus der neuronalen Plastizität sorgt sie dafür, dass Neuronen bzw. Synapsen, die während einer bestimmten Tätigkeit gemeinsam aktiv sind, ihre Eigenschaften und Verbindungen zueinander ändern. Als Entdecker dieser neurophysiologischen Grundlage von Lernvorgängen gilt unter anderen der Biopsychologe Donald O. Hebb mit seiner viel zitierten Formulierung aus dem Jahr 1949: »What fires together, wires together«. Damit beschrieb er den neurobiologischen Anpassungsmechanismus des zentralen Nervensystems an Entwicklungserfordernisse, auf dessen Grundlage sich der Mensch Fähigkeiten aneignet und ein Gedächtnis erwirbt. Wie genau nun diese Bahnungen und Hemmungen bei Lernvorgängen zwischen den Neuronen ablaufen, und über welche neurobiologischen Mechanismen sich die Hirnstrukturen verändern, untersuchte dann Eric Kandel (Kandel & Schwartz, 1982) und erhielt dafür im Jahr 2000 den Nobelpreis. Er konnte zeigen, wie *nachhaltige Lernerfahrung über die Genexpression* zu strukturellen Veränderungen führt (Barco et al., 2006), indem sich zwischen bestehenden Neuronen neue Verbindungen bilden und sogar neue Neuronen wachsen können.

Die zentrale Bedingung für die aktuellen neurowissenschaftlichen Entdeckungen sind die jüngeren technologischen Entwicklungen bei der Datenverarbeitung, die zu immer exakteren und schnelleren Messungen insbesondere der *Bildgebungsverfahren* führen. Auf dem Gebiet der Neurowissenschaften sind hier die funktionelle Magnetresonanztomografie (fMRT), die Positronen-Emissions-Tomografie (PET) oder auch die Einzelphotonen-Emissionscomputertomografie (SPECT) zu nennen. Diese Technologien messen die Neuronenaktivität, während eine Person zum Beispiel eine Rechenaufgabe löst, Angst hat oder meditiert. Mithilfe entsprechender Forschungsdesigns können dann systematische Korrelationen zwischen der lokalen Hirnaktivität einerseits und den psychischen Funktionen bzw. Erlebnisweisen andererseits statistisch berechnet werden. Die Korrelationen werden dann meist durch Farbgebung in einem grauen Standardgehirn symbolisiert und erscheinen als bunte Hirnbilder unüberschbar in den wissenschaftlichen Fachzeitschriften zu Psychiatrie und Psychotherapie.

Mithilfe dieser Bildgebungstechnologien kann die Neuronenaktivität während einer Tätigkeit dargestellt werden, es können aber auch die damit verbundenen strukturellen Veränderungen im Gehirn vor und nach bestimmten

Erfahrungen oder zwischen zwei Personengruppen mit unterschiedlichen Erfahrungen verglichen werden. So wurde bereits eine deutliche Zunahme an Vernetzungsdichte und Volumen von Gehirnarealen beobachtet, die bei der regelmäßigen Ausübung spezifischer Tätigkeiten besonders aktiv sind. So haben zum Beispiel Taxifahrer in London durch die ständige Gedächtnisleistung bei der Orientierung einen vergrößerten Hippocampus (Maguire et al., 2006); regelmäßige Fingerübungen am Klavier wiederum führen zur Vergrößerung des entsprechenden kortikalen Areals (Pascual-Leone et al., 2005). Die bildgebenden Verfahren bestätigen also eindrucksvoll die *Neuroplastizität*. Es entsteht der Eindruck, als könne man durch sie dem Gehirn bei den neurobiologischen Prozessen des Lernens – manche glauben sogar beim Denken selbst (Haynes & Rees, 2006) – regelrecht >zuschauen<.

Im psychotherapeutischen Prozess geht es, abstrakt gesehen, ebenfalls darum, langfristige Lernvorgänge anzuregen. Gelten also die neurobiologischen Mechanismen für Lernprozesse im Allgemeinen, so liegt es nahe, diese auch im spezifischen Bereich der Psychotherapie zu erforschen. Kandel, einer der Protagonisten bei der *Erforschung neuroplastischer Mechanismen des Lernens*, hatte schon immer ein reges Interesse an der Psychoanalyse und so übertrug er seine neurobiologischen Erkenntnisse bald auch auf diese:

»Insofar as psychotherapy or counselling is effective and produces long-term changes in behaviour, it presumably does so through learning, by producing changes in gene expression that alter the strength of synaptic connections and structural changes that alter the anatomical pattern of interconnections between nerve cells of the brain« (Kandel, 1998, S. 460).

Indem prominente Neurobiologen wie Kandel, Joseph LeDoux oder auch Roth betonen, dass wirksame Psychotherapie die Synapsenverbindungen nachhaltig zu verändern habe (LeDoux, 2003; Roth, 2003), scheint sich die Möglichkeit zu eröffnen, den *Erfolg von Psychotherapie* erstmals nach streng naturwissenschaftlichen Kriterien zu überprüfen: »As the resolution of brain imaging increases, it should eventually permit quantitative evaluation of the outcome of psychotherapy« (Kandel, 1998, S. 460). Die Neurowissenschaften also sollen nun die psychotherapeutische Tätigkeit durch ihre Methoden und Erklärungsmodelle *wissenschaftlich fundieren*.

Was im Konkreten damit gemeint ist, hängt dann wiederum vom jeweiligen *wissenschaftlichen Selbstverständnis und Menschenbild* des Forschers ab. Forscher wie Kandel sind jedenfalls der Meinung, dass die Psychotherapie sich erst durch

die Neurowissenschaften als ernst zu nehmende Wissenschaft legitimieren könne.² Andere Forscher hingegen sehen durchaus einen kategorialen Unterschied zwischen der neurowissenschaftlichen Methode und dem ›Gegenstand‹ der Psychotherapie. Sie identifizieren nicht wie etwa Kandel die Wissenschaftlichkeit schlechthin mit der naturwissenschaftlichen Methode, sondern sehen die neue Möglichkeit, psychotherapeutische Konzepte mit den Neurowissenschaften kritisch zu überprüfen, in einer deutlich differenzierteren Weise (Beutel, 2009a; Beutel & Huber, 2008; Fuchs, 2004).

Tatsächlich gibt es inzwischen einige Befunde dafür, dass psychische Symptome mit bestimmten neurobiologischen Prozessen einhergehen, und es begann bald die Suche nach messbaren *neurobiologischen ›Markern‹ für spezifische psychische Störungen und deren Heilung*. Bereits in den 1990er Jahren entstanden erste Studien, die die neurobiologischen Korrelate und Wirkmechanismen von psychischen Störungen anhand der bildgebenden Verfahren erforschten (Liggan & Kay, 1999). Inzwischen konnten zu zahlreichen Störungen, wie zum Beispiel der Depression und der Zwangs- oder auch der Angststörung, typische funktionelle Veränderungen der Gehirnaktivitäten festgestellt werden (Beauregard et al., 1998; Beutel & Huber, 2008; Grawe, 2004; Schiepek et al., 2011). Während die Bildgebungsstudien zu psychiatrischen und psychischen Störungen sowie der Pharmakotherapie heute zum dominierenden Forschungsweig der Psychiatrie gehören, sind differenzierte neurobiologische Studien zum psychotherapeutischen Prozess selbst aber noch vergleichsweise selten (vgl. Schiepek et al., 2011).³

Um die Frage nach dem Einfluss und Nutzen der Neurowissenschaften für die Psychotherapie im Folgenden sinnvoll bearbeiten zu können, muss auf die klinisch wichtige Unterscheidung zwischen Psychotherapie einerseits und Neurochirurgie, Neurologie sowie biologischer Psychiatrie andererseits hingewiesen

-
- 2 »Most important, and most disappointing, psychoanalysis has not evolved scientifically. Specifically, it has not developed objective methods for testing the exciting ideas it had formulated earlier. As a result, psychoanalysis enters the twenty-first century with its influence in decline« (Kandel, 1999, S. 505). »Pavlov thus developed powerful paradigms for associative learning that led to a permanent shift in the study of behavior, moving it from an emphasis on introspection to an objective analysis of stimuli and responses. This is exactly the sort of shift we are looking for in psychoanalytic investigations of psychic determinism« (ebd., S. 510).
 - 3 Von den bisher abgeschlossenen Psychotherapiestudien umfasst die Mehrzahl standardisierte Verfahren der kognitiven Verhaltenstherapie, während einsichts- und beziehungsorientierte Psychotherapien (z. B. Buchheim et al., 2008) weniger vertreten sind.

werden. Die Letzteren verstehen sich als medizinische Heilberufe bei Funktionsstörungen mit vorwiegend *organischen Ursachen*. Dagegen widmet sich die Psychotherapie psychischen Störungen, für deren Entstehung vorwiegend *seelische bzw. zwischenmenschliche Gründe* vorliegen. Der unmittelbare >Gegenstand< der Psychotherapie ist also nicht der >Organismus< wie in der Medizin, es sind nicht die neurobiologischen Wirkmechanismen, sondern es ist die biografische Person als Teilnehmer unserer geschichtlichen Lebenswelt. Wenn für die Genese einer Störung eher von organischen Ursachen wie zum Beispiel einer Schilddrüsenunterfunktion auszugehen ist, konzentriert sich die Therapie auf diesen organischen Aspekt, für den sich Neurochirurgie, Neurologie und biologische Psychiatrie unterschiedlich spezialisiert haben. Sind dagegen mehr lebensweltliche Gründe und unbewusste Motive für die Störung ausschlaggebend, dann eignet sich dazu die Psychotherapie (Richter, 2013a).

Diese Unterscheidung der Bearbeitung von lebensweltlichen Gründen in der Psychotherapie und organischen Ursachen in der Medizin ist für die Frage nach dem Nutzen der Neurowissenschaften essenziell. Denn je nach dem, von welchem *Anamnesemodell* man ausgeht, ob von lebensweltlichen Gründen oder organischen Ursachen, sind die Neurowissenschaften diesbezüglich von verschiedener Bedeutung: Die Neurowissenschaften untersuchen die neurobiologischen Wirkmechanismen – Neurochirurgie, Neurologie oder biologische Psychiatrie beziehen sich auf eben diese Ebene und deshalb sind die Neurowissenschaften hier auch von unmittelbarer Relevanz. Gleiches kann in Bezug auf die Psychotherapie jedoch nicht selbstverständlich geltend gemacht werden. Denn Psychotherapeuten thematisieren primär die lebensweltlichen Gründe und Motive, ihr Instrument ist das Gespräch bzw. die therapeutische Beziehung und es ist nicht geklärt, wie die neurobiologischen Wirkursachen im Verhältnis dazu stehen.

Nun könnte aber gerade die gegenwärtige Erforschung der neurobiologischen Korrelate von psychischen Störungen zur *Aufweichung dieses klinischen Dualismus* zwischen der Therapie von >organischen Wirkursachen< einerseits und >seelischen Gründen< andererseits führen.⁴ Einige Vertreter der biologischen

4 Der klinische Dualismus ist ein pragmatischer und noch kein ontologischer Dualismus, er trifft eine Aussage zur vermuteten Verursachung und leitet daraus eine entsprechende Ursachentherapie ab. Es soll sich noch zeigen, dass gerade die begriffliche Unterscheidung von >Gründen< und >Wirkursachen< nicht in einen ontologischen Dualismus münden muss, sondern eine differenzierte Vermittlung der beiden Ebenen miteinander zu denken erlaubt.

Psychiatrie zum Beispiel sehen in den entdeckten Korrelationen eine Bestätigung dafür, dass auch psychische Störungen im Prinzip nichts anderes als eine Stoffwechselstörung bzw. Organerkrankung sind – eine *Erkrankung des Organs* »Gehirn« (Insel & Quirion, 2005; Maier, 2006).⁵ Umgekehrt sehen sich manche Psychosomatiker und Psychotherapeuten darin bestätigt, dass pathologisch veränderte Stoffwechselprozesse durchaus auch *psychodynamisch oder zwischenmenschlich bedingt* sein können – und dann womöglich auch über diese Ebene therapierbar sind.

Wie auch immer die genaue Interpretation der neurobiologischen Beobachtungen ausfallen mag, die Neurowissenschaften sollen in Zukunft für die praktische Psychotherapie zunehmend relevant werden. Mit der Erforschung neurobiologischer Wirkmechanismen bei psychischen Störungen entstehen neue Möglichkeiten, durch *biotechnologische Eingriffe* wie Psychopharmaka und Hirnstimulation gezielt auf den psychophysischen Zustand einzuwirken (Linden, 2008; Mayberg et al., 2005). *Neue Konzepte* werden erarbeitet und es wird dazu geforscht, wie sich neurobiologische Eingriffe und psychotherapeutische Interventionen womöglich gegenseitig ergänzen könnten. Aber auch ohne konkrete biotechnologische Anwendungen sind die Neurowissenschaften auf dem besten Weg, die psychotherapeutische Praxis nachhaltig zu prägen. So sollen sie einen wichtigen Ansatz in der *quantitativen Psychotherapieforschung* bieten. Die Interventionen und Konzepte, die über Fachbücher, Behandlungsmanuale und Leitlinienempfehlungen an den Psychotherapeuten herangetragen werden, könnten zukünftig auch mithilfe von neurobiologischen Kriterien entwickelt und evaluiert werden (Bohus et al., 2009; Grawe, 2004). Weiter erhofft man sich, durch die Erforschung der neurobiologischen Mechanismen innovative *psychotherapeutische Techniken* zu entwickeln.⁶

Die Neurowissenschaften könnten zudem die *Rahmenbedingungen* der Psychotherapie, also »Indikation, Dauer und Intensität ihrer Interventionen«

-
- 5 »Sollte es der neuropsychologisch fundierten Psychotherapie darüber hinaus gelingen, das probate therapeutische Vorgehen dank theoriegestützter Überlegungen empirisch erfolgreich zu optimieren, dann dürften in Zukunft immer mehr psychische Störungen dem Anwendungsbereich »Hirnorganische Störungen« zuzurechnen sein« (Pawelzik, S. 258, Kommentar in Gauggel, 2003).
 - 6 »Advances in neuroscience research have led to a more sophisticated understanding of how psychotherapy may affect brain activity. These developments point the way towards a new era of psychotherapy research and practice in which specific modes of psychotherapy can be designed to target specific sites of brain function« (Gabbard, 2000, S. 117).

(Gauggel, 2006, S. 135) begründen (vgl. auch Linden, 2008). So erlauben sie womöglich messbare Kriterien zur Indikationsstellung zu identifizieren, die zu differenzierteren nosologischen Einheiten und entsprechend gezielteren Therapien führen (Dannowski et al., 2010). Neben einer *neurobiologisch fundierten Diagnostik* zur Bildung von klinisch relevanten Untergruppen (Beutel & Huber, 2008; Davidson et al., 2002) sollen die bildgebenden Verfahren auch den differenzialdiagnostischen Ausschluss von organischen Erkrankungen verbessern. Einige Autoren betonen, dass eine neurowissenschaftliche Diagnostik objektiver und genauer als die verbale Selbstausskunft des Patienten sei (Walter et al., 2009), Manfred Spitzer spricht sogar vom »Beginn einer neuen Grundlegung der allgemeinen Psychopathologie« (Spitzer, 1997, S. 21). Weiter könnten neurobiologische Kriterien auch zur *Evaluation* des psychotherapeutischen Prozesses (Linden, 2008) bzw. zur *Prognose* der Rückfallwahrscheinlichkeit dienen. Nach Absicht einiger Forscher soll die psychotherapeutische Tätigkeit in Zukunft insgesamt an neurobiologischen Kriterien ausgerichtet werden (Berger & Caspar, 2009) und so die Beziehung zum Patienten »professioneller« und »effizienter« gestalten (vgl. Grawe, 2004).⁷

Neben diesen eher organisatorischen Aspekten der Psychotherapie könnten die Neurowissenschaften auch eine Funktion im psychotherapeutischen Gespräch selbst einnehmen. So sollen die neurobiologischen Erklärungen dem Patienten Fachkenntnis der entsprechenden Mechanismen seiner Störung vermitteln und womöglich auch eine diesbezügliche *Veränderungsmotivation* und Zuversicht. Darüber hinaus würden die neurobiologischen Erklärungen zur »Destigmatisierung« (Berger & Caspar, 2009) des Patienten beitragen. Manche Psychotherapieforscher meinen sogar, die neurobiologischen Beobachtungen könnten im konkreten Fall helfen, den Patienten *besser zu verstehen*« (vgl. Hertertz, 2009; Leuzinger-Bohleber et al., 2011; Walter et al., 2009). Kurzum: Erstmals in der circa 100-jährigen Geschichte der Psychotherapie sollen die Neurowissenschaften *für die psychotherapeutische Praxis selbst unmittelbar relevant* werden.

7 Kandel et al. resümieren in einem Übersichtsartikel: »We also consider the possible role for neuroimaging in refining clinical diagnoses and predicting treatment outcome, which would benefit clinical decision making« (Kandel et al., 2005, S. 145). »We now need to focus on the best neuroimaging approaches in three areas: to guide individualized therapeutic choices, to track patients' progress, and to use this information to predict recovery and likelihood for relapse« (ebd., S. 156).

Auf dem Gebiet der Psychiatrie bestimmen die Neurowissenschaften das professionelle Selbstverständnis und Krankheitskonzept inzwischen weitgehend. Hier verdrängen die neurobiologischen Erklärungsansätze letzte Überbleibsel sozialpsychiatrischer und psychoanalytischer Zugänge. Aber auch in der Psychotherapie und selbst noch in manchen psychoanalytischen Kreisen scheinen die Neurowissenschaften die Tendenz mit sich zu bringen, die Psyche auf ihre biologischen Wirkmechanismen zu reduzieren.⁸ Die Neurowissenschaften oder besser gesagt manche Neurowissenschaftler scheinen eine »Definitionsmacht über psychiatrische, anthropologische und erkenntnistheoretische Grundbegriffe« (Holzhey-Kunz, 2003, S. 217) für sich zu beanspruchen. Das hat bereits zu einer noch ausgeprägteren Dominanz der naturwissenschaftlichen bzw. quantitativen Ansätze in der Psychotherapieforschung geführt, als sie davor schon bestand. Aktuell werden psychotherapeutische Lehrstühle und leitende Positionen an Universitätskliniken vielerorts nach dem Renommee in der neurobiologischen Psychotherapieforschung vergeben. Immer lauter wird die Forderung auch unter Psychotherapeuten, man habe sich ein neurobiologisches Fachwissen anzueignen. Manche Forscher empfinden die neurobiologischen Erkenntnisse für die Psychotherapie gar als so grundlegend, dass nun auch sie das Präfix »Neuro-« tragen wollen und fortan eine »Neuropsychotherapie« (Guggel, 2006; Grawe, 2004; Walter et al., 2009) bzw. eine »Neuropsychanalyse« (Kaplan-Solms & Solms, 2003) betreiben möchten.

Vor dem Einsatz der bildgebenden Verfahren in der Psychotherapieforschung galt es als selbstverständlich, dass sich der Psychotherapeut allein auf das Verstehen der lebensweltlichen Gründe, der psychodynamischen Motive oder auf die Erklärung des Verhaltens nach lerntheoretischen Ursachen konzentriert. Auch fühlte sich die Mehrheit der einsichts- und beziehungsorientierten Psychotherapeuten durch die quantitative Logik der akademischen Psychotherapieforschung bisher nur wenig angesprochen (Protz et al., 2011, S. 70). Zwischen der Psychotherapieforschung an den Universitäten und der täglichen Praxis von Psychotherapeuten bestand immer eine »Kluft« (Fäh & Fischer, 1998, S. 28). Nun aber zeigen sich selbst einsichts- und beziehungsorientierte Psychotherapeuten auf einmal erstaunlich aufgeschlossen gegenüber den Neurowissenschaften – und zwar ohne

8 »While the proponents of neuropsychanalysis argue that they are not reducing the psychological domain to the biological one, nevertheless, neuropsychanalysis, in effect, ascribes to biology a kind of significance that does away with the value of meaning and psychic truth which is at the foundation of psychoanalysis« (Blass & Carmeli, 2007, S. 36).

dass die neurobiologischen Psychotherapiestudien bis heute zu klinisch relevanten Hilfestellungen geführt hätten.⁹

Warum, so mag man sich fragen, nehmen Psychotherapeuten auf einmal an Kongressen zur ›Neurobiologie der Psychotherapie‹ teil und lesen naturwissenschaftliche Fachbücher, deren Gegenstand erst einmal weit entfernt von ihrer Profession zu sein scheint? Man dürfe sich nicht verschließen vor den Methoden und der neuen Entwicklung durch die Neurowissenschaften, so ist zu hören, sonst werde man eines Tages sowohl aus der scientific community als auch dem kassenfinanzierten Gesundheitssystem gänzlich ausgeschlossen (Protz et al., 2011, S. 77f.). Es gelte nun, wichtige einsichts- und beziehungsorientierte *Konzepte der Psychotherapie neurobiologisch zu validieren* und ihre spezifische Wirksamkeit nach naturwissenschaftlichen Kriterien empirisch zu beweisen – und tatsächlich gibt es hierfür inzwischen wohl auch einige neurobiologische Hinweise (vgl. Beutel, 2009a; Schiepek, 2011). So betont zum Beispiel der Neurowissenschaftler Roth aufgrund seiner Forschung den psychoanalytischen Allgemeinplatz, dass die emotionale zwischenmenschliche Beziehung das zentrale Agens bei Veränderungen im psychotherapeutischen Prozess sei (Roth, 2003, S. 430ff.). Auch scheinen die Neurowissenschaften die neurobiologischen Mechanismen zur Wirkung unbewusster Motive und Prozesse aufzeigen zu können und haben damit dem psychoanalytischen Konzept des ›Unbewussten‹ zu unerwarteter Renaissance verholfen (Leuzinger-Bohleber & Solms, 2017).

Nicht zuletzt wegen der Hoffnung, dass die jeweils eigenen, verfahrensspezifischen Konzepte aufgrund solcher empirischen Belege auch in Wissenschaftskreisen ernst genommen werden, ist selbst bei psychodynamischen und beziehungs-

9 Aus der bloßen Feststellung, dass Beziehungsarbeit auch neurobiologisch wirksam ist oder dass verschiedene psychodynamische Konzepte wie das Unbewusste durch neurobiologische Studien scheinbar bestätigt werden, folgt noch keine konkrete Hilfestellung für die psychotherapeutische Praxis. Solche Ergebnisse bestätigen nur noch einmal auf neurobiologischer Ebene, was erfahrene Psychotherapeuten schon lange wahrnehmen und in Bezug auf klinisch hochrelevante Kriterien wie die Symptomreduktion bereits vielfach unter Beweis gestellt haben (Beutel & Huber, 2008). So sollen z.B. die Erkenntnisse der Neurowissenschaften beweisen, dass rein kognitive Deutungen wenig Effekt haben, da wichtige subkortikale Strukturen davon unverändert blieben (Roth, 2005b). Dies war aber schon lange vor den Neurowissenschaften eine zentrale klinische Erfahrung von Psychoanalytikern, die genau aus diesem Grund bereits vor Jahrzehnten den therapeutischen Fokus zunehmend auf das emotionale Hier und Jetzt der zwischenmenschlichen Beziehung verlegt haben (Blass & Carmeli, 2007; Ermann, 2014).

orientierten Psychotherapeuten immer öfter von Gehirnprozessen die Rede. In ihre Formulierungen zum zwischenmenschlichen und psychodynamischen Geschehen fließen auf einmal neurowissenschaftliche Modelle und Begriffe ein und so vermischen sie Kategorien zweier grundsätzlich verschiedener Sprachspiele. Da werden zwischenmenschliche Prozesse auf einmal mit neurobiologischen Begriffen umschrieben oder zwischenmenschliche Beziehungen mehr oder weniger mit ›Assoziationen‹ zwischen Nervenzellen gleichgesetzt (z. B. Doidge, 2010, S. 47). Im Gehirn sollen biografische Inhalte oder ›Informationen‹ vorkommen, die verschiedenen Gehirnzentren würden sogar miteinander ›kommunizieren‹. In den Schilderungen der Psychotherapeuten erscheint immer häufiger das *Gehirn als handelndes Subjekt*, Psychoanalytiker verfassen Artikel, die zum Beispiel den Titel »Was für ein Mensch ist mein Gehirn?« (Strauss & Röckerath, 2010) tragen.

Als Psychologischer Psychotherapeut, der seine Tätigkeit vorwiegend als Beziehungsarbeit begreift, sehe ich diese Entwicklung kritisch. Damit meine ich weniger die neuen Möglichkeiten biotechnologischer Interventionen und auch nicht die zusätzlichen Diagnosekriterien – das alles kann – vorausgesetzt, es wird richtig verortet – helfen. Jedoch fällt auf, dass die neue ›Biowissenschaftlichkeit‹ einiger Kollegen zur Verflachung therapeutischer Reflektionen und Diskurse beiträgt – insbesondere wenn sie mit den erwähnten kategorialen Begriffsverwirrungen einhergehen. Aber selbst diesbezüglich gab es bisher eine Art ›traumwandlerischen Schutz‹ um unsere gelebten Beziehungen: In der konkreten zwischenmenschlichen Praxis handeln wir nämlich implizit anders, als uns das explizite naturwissenschaftliche Menschenbild eigentlich nahelegt. So sprechen wir anderen Menschen in der Lebenspraxis durchaus Verantwortung und Freiheit zu, obwohl es dafür in einer determinierten Welt eigentlich keinen Begriff geben kann. Und ähnlich verhält es sich auch in der Psychotherapie: Die meisten Psychotherapeuten nehmen den Patienten durchaus als Gegenüber bzw. eine individuelle Person wahr – und nicht als ein Gehirn, auf das sie zweckrationale Techniken anwenden, auch wenn Sie manchmal so sprechen.

Im Bereich der zwischenmenschlichen Praxis – und es soll noch ausführlich gezeigt werden, inwiefern eben auch *Psychotherapie im Wesentlichen eine zwischenmenschliche Praxis* darstellt – ist es wohl ein Segen, dass die naturwissenschaftliche Denk- und Handlungsweise nicht vollständig und systematisch unser Handeln leitet. Meine Beobachtung oder Sorge ist jedoch, dass durch die Integration der Neurowissenschaften dieser traumwandlerische Schutz in der psychotherapeutischen Praxis verloren gehen könnte, dass die psychotherapeutische Tätigkeit durch die systematische Integration der Neurowissenschaften einen zunehmend zweckrationalen und technischen Charakter bekommt.

Schon seit geraumer Zeit herrscht seitens der akademisch-quantitativen Psychotherapieforschung der Trend, nicht nur einzelne Interventionen, sondern die gesamte psychotherapeutische Praxis als ein zweckrationales Handeln zu konzipieren. Psychotherapie soll im Sinne des organmedizinischen Diagnose-Interventions-Schemas wie ein zweckrationales Vorgehen nach den neuesten Erkenntnissen der evidence-based medicine gestaltet werden. Alice Holzhey-Kunz nennt dies die ›Medizinalisierung‹ oder auch ›Zweckrationalisierung‹ der Psychotherapie (Holzhey-Kunz, 2002). Dieser bereits bestehende Trend könnte durch die aktuelle Integration der Neurowissenschaften weiter verschärft werden. Und tatsächlich zeigen viele Protagonisten der neurowissenschaftlichen Psychotherapieforschung *kaum ein Verständnis für die spezifische Wirkweise der zwischenmenschlichen Praxis*. Besonders deutlich äußert sich dies zum Beispiel bei Klaus Grawe, wenn er betont,

»dass Neuropsychotherapie als ein geplantes, strukturiertes Vorgehen aufzufassen ist. Sich mit einem Patienten zusammensetzen, ihn von seinen Problemen erzählen zu lassen, verständnisvoll darauf einzugehen, ihn mit gelegentlichen Interventionen zu neuen Gedanken und Verhaltensweisen zu stimulieren und ihn dazu zu ermuntern, seine wahren Gefühle zum Ausdruck zu bringen, ist fern von dem, was ich unter Neuropsychotherapie verstehe. Weder die Wahl der Therapieziele noch den Ablauf der einzelnen Therapiesitzungen kann ein Neuropsychoterapeut dem Patienten überlassen« (Grawe, 2004, S. 432).

In despektierlicher Weise spricht Grawe hier über die offene Beziehungsarbeit von Psychotherapeuten. Seine Forderung nach Wissenschaftlichkeit zeigt in ihrer Art und Weise, dass er nicht verstanden hat, inwiefern die Unplanbarkeit des psychotherapeutischen Prozesses dem spezifischen Gegenstand der Psychotherapie, nämlich der einzigartigen Person, und ihrer spezifischen Wirkweise, nämlich der zwischenmenschlichen Beziehung, geschuldet ist. Umgekehrt überschätzt er wohl den Wirkungsbereich dessen, was durch ein geplantes und strukturiertes Vorgehen im Leben überhaupt erreicht werden kann. Diese Verknüpfung von einer *Abwertung der freien zwischenmenschlichen Praxis mit einer Überschätzung dessen, was ein neurobiologisch geregeltes Vorgehen leisten kann*, ist kein Einzelfall und könnte sich künftig zunehmend durchsetzen.

Besonders problematisch an der Medizinalisierung und Zweckrationalisierung durch die Neurowissenschaften erscheint mir, dass neurobiologische Prozesse und Kriterien zu Zwecken der psychotherapeutischen Praxis erklärt werden. Bisher waren die Symptomreduktion, die Lebensbewältigung und Lebenszufrie-

denheit – oder, wie es ungleich schöner in Anlehnung an Freud formuliert wird, die ›Arbeits-, Genuss- und Liebesfähigkeit‹ – die Kriterien für den Erfolg psychotherapeutischer Tätigkeit. Nun aber sollen die *neurobiologischen Kriterien bzw. das Gehirn zum Ziel der psychotherapeutischen Praxis* werden.¹⁰ Selbst wenn der gewöhnliche Psychotherapeut kaum Zugang zu entsprechenden biotechnologischen Messverfahren haben dürfte, wird ihm über einschlägige Kongresse, Fortbildungen und Veröffentlichungen ein bestimmtes Bild seiner zwischenmenschlichen Tätigkeit vermittelt: Die psychotherapeutische *Beziehung selbst wird als ein zweckrational einzusetzendes Instrument* konzipiert, mit dem ein bestimmter neurobiologischer Effekt erzielt werden soll.¹¹ Die Tragweite einer solchen Entwicklung kann an dieser Stelle der vorliegenden Studie noch nicht deutlich werden. Vielleicht mag der Leser aber schon den Eindruck nachempfinden, dass mit der Ausrichtung der psychotherapeutischen Beziehungsarbeit an neurobiologischen Kriterien die therapeutische Beziehung in eine Schräglage kommen würde. Die Person des Patienten als ursprüngliches Gegenüber und Mitgestalter der therapeutischen Beziehung würde, bildlich gesprochen, hinter deren Gehirn zurücktreten und zu einem Hirnzustand ›verdinglicht‹ werden, über dessen kausale Beeinflussung der Therapeut als neurowissenschaftlicher Fachmann entscheidet.

Wie bereits erwähnt steht die Zweckrationalisierung der Psychotherapie im Kontext des gesamtgesellschaftlichen Trends zur *Ökonomisierung und Technisierung*. Auf der Ebene der zwischenmenschlichen Praxis bedeutet dies konkret, dass Menschen in Verhältnissen arbeiten und leben, die kaum noch Muße gewähren, zum Gegenstand des Handelns in eine achtsame Beziehung zu treten

10 Auch jenseits des psychotherapeutischen Kontextes wird das Gehirn zum Ziel zwischenmenschlicher Praxis. So sind inzwischen zahlreiche Veröffentlichungen zur ›Hirnentwicklung‹ erschienen (Caspary, 2006; Spitzer, 2002), in denen Zwecke der ›Bildung‹ oder ›Persönlichkeitsentwicklung‹ nicht mehr mit ›Werten‹, sondern mit neurobiologischen Kenntnissen gerechtfertigt werden (Roth, 2015; Spitzer et al., 2012). Gerald Hüther liefert gleich die »Bedienungsanleitung für ein menschliches Gehirn«, in der Achtsamkeit und Liebe empfohlen werden, »um sein Gehirn fortan umfassender, komplexer und vernetzter zu benutzen als bisher« (Hüther, 2007, S. 123f.).

11 So z. B. Roth: »Therapie wäre dann die Induktion der Bildung dieser kompensatorischen Netzwerke. Der für die psychoanalytische Therapie wichtige Prozess der Übertragung und Gegenübertragung könnte hierfür günstige emotionale Bedingungen schaffen in dem Sinne, dass es dabei zu neurochemischen Zuständen kommt, in denen eine Neubildung von kompensatorischen Netzwerken [...] ermöglicht wird« (Roth, 2003, S. 440).

und dabei zunehmend unter Funktions- und Nutzenkriterien miteinander verkehren. Genau dieser gesamtgesellschaftliche Trend könnte auch eine Ursache für die gesellschaftlich verbreitete Sinnkrise und Zunahme von psychischen Störungen darstellen. Ist dies der Fall, dann sollten Psychotherapeuten dem allerdings in ihrer Profession nicht einfach folgen. Vielmehr wäre es wünschenswert, dass gerade die Psychotherapie einen alternativen Raum freihält – einen Raum, der *nicht zweckrational effizient durchorganisiert* ist, einen Raum, in dem der Patient erst einmal nicht funktionieren muss, sondern sich in der zwischenmenschlichen Beziehung ausprobieren und von sich selbst her neu erfahren kann.

3 Zum Aufbau dieses Buchs

Im *ersten Kapitel* werden zwei Interpretationsansätze zu den Beobachtungen der Hirnforschung vorgestellt. Zunächst wird die >Identitätstheorie<, wie sie zum Beispiel Michael Pauen vertritt, skizziert, nach der das subjektive Erleben mehr oder weniger >identisch< mit den neurobiologischen Prozessen sein soll. Es wird sich zeigen, dass Pauens diesbezügliche Aussagen an den entscheidenden Stellen nur dann Sinn ergeben, wenn man das naturalistische Weltbild bereits voraussetzt. Ohne weltanschauliche Implikationen kommt dagegen die >phänomenologisch-ökologische Konzeption< des Gehirns als ein >Beziehungsorgan< von Thomas Fuchs aus. Ausgehend von der natürlichen Entität des Lebewesens vermag er dieselben neurowissenschaftlichen Erkenntnisse deutlich nüchterner zu interpretieren und mit den Evidenzen unserer Lebenswelt in Einklang zu bringen. Allerdings bleiben bei Fuchs zentrale Fragen zum Bewusstsein und der Existenzweise von Personen ungeklärt. Weder die Identitätstheorie noch die phänomenologisch-ökologische Konzeption als die beiden in der Wissenschaft am meisten vertretenen Ansätze helfen bei praktischen Fragen in der Psychotherapie wirklich weiter.

Im *zweiten Kapitel* soll deshalb auf einer grundsätzlichen, methodologischen Ebene reflektiert werden, wie bei der Beurteilung des Nutzens der Neurowissenschaften in der Psychotherapie überhaupt sinnvoll vorgegangen werden kann. Hier zeigt sich, dass der >quantitativ-empirische Ansatz< der Psychotherapieforschung ungeeignet ist, weil er auf Voraussetzungen beruht, die innerhalb seines Paradigmas nicht reflektiert werden können. Für gewöhnlich soll die Interpretation und damit auch der Nutzen neurowissenschaftlicher Erkenntnisse dann durch einen >theoretischen Ansatz< mit Bezug auf allgemeine Gesetze oder ein allgemeines Menschenbild geleistet werden – wie dies bei der Darlegung der

Identitätstheorie und der phänomenologisch-ökologischen Konzeption bereits vorgestellt wurde. Bei einem existenziellen Verständnis von Personen aber ist ein solches Vorgehen nicht adäquat. Wir können nicht sagen: ›So ist der Mensch und deshalb ist dieses oder jenes richtig oder falsch‹. Wir müssen uns auch fragen, was der Mensch sein kann, wer er sein möchte bzw. sein soll und welche Handlungszusammenhänge für die Entwicklung von Personen günstig sind. So ergibt sich die Notwendigkeit einer ganz eigenen Methode für die Fragestellung dieser Arbeit, nämlich die Methode der ›pragmatischen Reflexion‹. Die pragmatische Reflexion möchte mithilfe von Reflexionsbegriffen den Vollzug der zwischenmenschlichen Existenz in Handlungszusammenhängen und die diesbezügliche Rolle der Psychotherapie erhellen.

Im Zuge der dann zu vollziehenden pragmatischen Reflexion soll im *dritten Kapitel* mithilfe der transzendentalpragmatischen Wissenschaftstheorie gezeigt werden, inwiefern die Neurowissenschaften ihren Sinn im Funktionskreis des ›technischen Handelns‹ haben. Die Naturwissenschaften bilden nicht etwa objektive Wirklichkeit ab, sondern untersuchen aufgrund ihrer Methode die Wirklichkeit in Hinsicht auf ihre technische Verwendbarkeit. Dieses ›technische Erkenntnisinteresse‹ der Naturwissenschaften zeigte sich zum Zeitpunkt ihrer historischen Entstehung noch explizit. Auch kann unter wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkten demonstriert werden, inwiefern das technische Erkenntnisinteresse die naturwissenschaftliche Methode und die daraus hervorgehende Erfahrung konstituiert. Mit den Neurowissenschaften wird nun diese naturwissenschaftliche Einstellung auf den Menschen angewandt, der dadurch auf seinen ›psychophysischen Zustand‹ reduziert werden muss.

Im *vierten Kapitel* wird die Handlungsweise der Praxis in ihren zentralen Momenten, nämlich der Wertbeziehung, personalen Identität und Freiheit, charakterisiert. ›Personen‹ können sich nur als Teilnehmer der ›zwischenmenschlichen Praxis‹ verwirklichen und zu dieser gehört wesentlich der Akt der Begegnung. Aus der Begegnung stiftet sich echte Identität und nur aus der Begegnung heraus kann sich Freiheit als Akt verwirklichen. Insofern als Beziehungsgestaltung, Identität und Freiheit auch zu den Kernaufgaben einer gelingenden Psychotherapie gehören, erscheint es durchaus sinnvoll, Psychotherapie im Wesentlichen als zwischenmenschliche Praxis zu verstehen. Wir werden sehen, inwiefern sich dies in bestehenden psychotherapeutischen Konzepten auch abbildet.

Bis hierher also können die Neurowissenschaften dem Handlungszusammenhang ›technisches Handeln‹ und die Psychotherapie dem Handlungszusammenhang ›zwischenmenschliche Praxis‹ zugeordnet werden. Wenn in dieser Arbeit nun der Nutzen der Neurowissenschaften für die Psychotherapie beurteilt werden

soll, handelt es sich folglich auch um die Frage nach dem Verhältnis dieser beiden Handlungszusammenhänge zueinander. Dem wird im *fünften Kapitel* nachgegangen. Mit Bezug auf die Kritische Theorie, Hannah Arendt und Martin Buber wird reflektiert, wie sich ein vernünftiges bzw. wünschenswertes Verhältnis von ›technischem Handeln‹ und ›zwischenmenschlicher Praxis‹ in der Gesellschaft gestalten müsste. Auf diesem Weg wird ein differenziertes Gefüge der verschiedenen Handlungsweisen zueinander aufgezeigt, das letztlich im Akt der Begegnung gipfelt. Vor dem Hintergrund eines solchen vernünftigen Gefüges kann dann auch dessen Verkehrung im gesamtgesellschaftlichen Prozess der Technisierung und Ökonomisierung kritisiert werden. Die Idee von vernünftigen Verhältnissen sowie die Kritik an deren Verkehrung werden dann jeweils auf die Situation der Psychotherapie übertragen bzw. angewandt.

Im *sechsten Kapitel* wird gezeigt, inwiefern sich die Zweckrationalisierung der Psychotherapie bereits vor dem Einfluss der jüngeren Entwicklungen in den Neurowissenschaften über die quantitative Psychotherapieforschung im Sinne der evidence-based medicine vollzogen hat. Ein unkritischer Einsatz der Neurowissenschaften könnte nun diesen Prozess der Zweckrationalisierung weiter zementieren und emanzipatorische Zwecke wie Einsicht oder eine gelingende Beziehungsgestaltung zunehmend in Vergessenheit geraten lassen. Dementsprechend deuten sich mit dem Einsatz der Neurowissenschaften in der Psychotherapie wesentliche Aspekte der Technisierung, wie zum Beispiel die wertblinde Eigendynamik und die Zweck-Mittel-Verkehrung, auch innerhalb der psychotherapeutischen Praxis an.

Anhand unterschiedlicher Vorschläge von Psychotherapieforschern zum Einsatz der Neurowissenschaften kann im *siebten Kapitel* nun ein Fazit gezogen werden. Und zwar werden die Vorschläge vor dem Reflexionshintergrund des dargelegten vernünftigen Gefüges der Handlungszusammenhänge beleuchtet. Dabei verdeutlicht sich die Tendenz zahlreicher neurowissenschaftlicher Psychotherapieforscher, die Wirkweise der zwischenmenschlichen Praxis und ihre personalen Anforderungen zu verkennen, während sie umgekehrt den Wirkungsbereich der neurowissenschaftlichen Methode deutlich überhöhen. Zwischenmenschlich-ethische Ansprüche der therapeutischen Profession werden verleugnet und auf die Ebene von technischen Verfahren und Regelungen verschoben. Auf diese Weise aber wird das therapeutische Handeln keinesfalls ›professioneller‹, sondern lediglich ›eindimensionaler‹ – und der Situation des Patienten nicht gerecht.

Eine Aufgabe der pragmatischen Reflexion ist, mithilfe von Reflexionsbegriffen den individuellen Sinn für den inneren Handlungsvollzug im Gefüge der

geschilderten Handlungszusammenhänge zu steigern. Deshalb soll nun im *achten Kapitel* reflektiert werden, wo bzw. wie im Lebensvollzug für uns ›Technisierung‹ einsetzt. Die moderne Technik leitet unsere Lebensvollzüge als Dispositiv auf eine bestimmte Art und Weise. Mit Heideggers Technikkritik wird diese Technisierung dann auf ihren Ursprung, eine kulturell spezifische Haltung des Menschen zurückgeführt, die als Selbstbezüglichkeit charakterisiert werden kann. Über die Rückführung auf die menschliche Haltung lässt sich mit Heidegger auch die richtige Antwort auf die Technisierung finden: die Handlungsweise der ›Kunst‹. Gerade in der zwischenmenschlichen Beziehung – und damit auch in der Psychotherapie – erscheint diese Handlungsweise besonders sinnvoll: Während die Technisierung eine Engführung des therapeutischen Handelns bedeutet, öffnet Psychotherapie als ›Kunst der Begegnung‹ den Beziehungsraum. Während die Technisierung zur Verdinglichung des Patienten führt, lässt die künstlerische Offenheit diesen wieder als Selbstwert erscheinen. Mit einem künstlerischen Handeln, so die Hoffnung, kann die Eigendynamik der Institutionen, Systeme und eben auch der Neurowissenschaften so transformiert werden, dass sich Psychotherapie als ein vielfältiges ›Entbergen‹ gelingender Seinsweisen vollzieht.

I Was verrät uns die Hirnforschung?

Läsions-, Manipulations- und Korrelationsstudien demonstrieren, dass die aus der naturwissenschaftlichen Einstellung bzw. Dritte-Person-Perspektive (DPP) beobachteten neurobiologischen Prozesse mit spezifischen Erlebnissen der Erste-Person-Perspektive (EPP) bzw. Teilnehmerperspektive einhergehen. Anders als bei Erfahrungen innerhalb einer Einstellung gibt es hier aber keinen beobachtbaren Zusammenhang in einem übergreifenden Erfahrungsraum, wie das zum Beispiel bei zwei Ereignissen innerhalb der geschichtlichen Lebenswelt oder auch zwei Ereignissen innerhalb der physikalischen Welt der Fall wäre. Die Verbindung zwischen den Erfahrungen der naturwissenschaftlichen Einstellung und denen der Teilnehmerperspektive besteht allein in ihrer zeitlichen Folge bzw. in der Korrelation der Ereignisse beider Einstellungen miteinander. Die Bedeutung dieses rein zeitlichen Zusammenhangs muss dann in einem zweiten Schritt interpretiert werden. Dabei zeigt sich, dass dieselben Studien bzw. korrelativen Zusammenhänge durchaus unterschiedlich interpretiert werden können. Einige Hirnforscher wie zum Beispiel Singer, Roth oder Hans J. Markowitsch behaupten angesichts der Läsions-, Manipulations- und Korrelationsstudien, dass unser Bewusstsein durch die neurobiologischen Prozesse determiniert sei und es folglich auch keine Willensfreiheit geben könne. Sie behaupten das, weil sie als Vertreter der >Identitätstheorie< das Gehirn mit dem Bewusstsein >identifizieren<. Für sie ist das Bewusstsein die subjektiv erlebte Innenseite der objektiv determinierten Hirnprozesse. Mit seiner ökologisch-phänomenologischen Konzeption bietet Fuchs eine alternative Interpretation an. Er versteht Bewusstsein als das Integral eines übergreifenden Lebensprozesses, in dem das Gehirn als ein zentrales Vermittlungsorgan fungiert.

Im Folgenden wird die besagte Identitätstheorie anhand der elaborierteren Aussagen des analytischen Philosophen Michael Pauen diskutiert (1) und ihr im Anschluss die ökologisch-phänomenologische Konzeption von Fuchs gegenübergestellt (2). Im letzten Abschnitt sollen noch einige diesbezüglich offene Fragen angesprochen werden (3).

1 Ist Bewusstsein nur die Innenseite der Hirnprozesse?

Der *Identitätstheorie*¹² zufolge sind ›Geist‹ und ›Gehirn‹ zwei Aspekte ein und derselben Entität. Aus der Erste-Person-Perspektive (EPP) erscheint diese Entität als ›mentaler Zustand‹ und aus der Dritte-Person-Perspektive (DPP) als objektiv messbare Hirnprozesse bzw. als ›neurobiologischer Zustand‹. Identitätstheoretiker wie Pauen behaupten, »dass die geistigen Prozesse, die wir aus der ersten Person erfahren, identisch sind mit neuronalen Prozessen, die uns aus der Perspektive der dritten Person zugänglich sind« (Pauen, 2007b, S. 117; 2008). Die eigenständige Qualität der subjektiven Erfahrung aus der EPP wollen die Identitätstheoretiker keinesfalls negieren oder durch objektive Beschreibungen ersetzen. Pauen betont sogar die Gleichberechtigung der Erfahrung aus der EPP und der DPP. Beide Perspektiven seien gleichermaßen »zutreffend« und es gebe keinen absoluten Maßstab für die »wahre Beschaffenheit« der Realität (Pauen, 2007b, S. 117).

Genauer betrachtet bleibt bei dieser Form des ›Aspektualismus‹ aber völlig unklar, auf welcher *Grundlage eine solche Identitätsbehauptung* beruht. Schließlich hat noch niemand beobachten können, wie die objektiven Hirnprozesse in subjektive Erfahrungen umschlagen. Dies ist aus kategorialen Gründen des ›erkenntnistheoretischen Dualismus‹ auch gar nicht möglich. Denn wie bei einer Münze können wir immer nur die eine oder die andere Seite erleben. Entweder wir beobachten die Hirnprozesse aus der DPP oder wir haben subjektive Erfahrungen in der EPP. Als identisch aber können zwei Erfahrungen nur dann identifiziert werden, wenn sie beide innerhalb einer Einstellung bzw. innerhalb eines übergeordneten Erfahrungsraumes liegen. Das Erscheinen zweier Phäno-

12 Die Identitätstheorie wird als explizit philosophische Position nur von wenigen Hirnforschern wie u. a. Roth vertreten (Pauen & Roth, 2008). Implizit scheint die Identitätstheorie aber vielen populärwissenschaftlichen Darstellungen zugrunde zu liegen und entspricht als naturalistisches Interpretationsschema wohl am ehesten dem aktuellen wissenschaftlichen Mainstream.

mene »unter dem gleichen Blick«, ist nach Fuchs »die Voraussetzung für ihre Identifizierung« (Fuchs, 2008a, S. 227). An zwei Erfahrungen aus derselben Einstellung verdeutlicht denn auch Pauen die Möglichkeit der Identitätsbehauptung: Man könne zum Beispiel nach einer längeren Reise den veränderten Schreibtisch mit jenem »identifizieren«, den man vor der Reise zurückgelassen hat; oder den Klang eines Cellos mit demselben identifizieren, das man gerade auf der Bühne sieht. Wir sollen an diesen Beispielen verstehen, inwiefern sich zwei unterschiedliche Erfahrungen »auf dasselbe Objekt beziehen« (Pauen, 2007b, S. 116ff.) können.

Will Pauen mit diesen Beispielen die Identitätstheorie untermauern, verfehlt er damit jedoch sein Ziel. Denn zwischen der subjektiven Erfahrung (EPP) und den damit einhergehenden Hirnprozessen (DPP) erfolgt ein *kategorialer Einstellungswechsel*. Es ist der kategoriale Wechsel zwischen der Teilnehmerperspektive in der geschichtlichen Welt und der naturwissenschaftlichen Einstellung (DPP) gegenüber der physikalischen Welt. In Pauens Beispielen aber erfolgt das Identitätsurteil bezüglich zwei verschiedenen Erfahrungen aus ein und derselben Einstellung und innerhalb eines übergeordneten Sinnzusammenhangs. Seine Beispiele sind nicht nur missverständlich, sondern sogar irreführend, weil sie den grundsätzlichen Einstellungswechsel und die damit verbundenen kategorialen Probleme eines diesbezüglichen Identitätsurteils verschleiern.¹³

Selbstverständlich ist auch den Identitätstheoretikern dieses Argument des »erkenntnistheoretischen Dualismus« bekannt und ihnen die bloße Behauptung von Identität zu unterstellen, entspräche einer unlauteren Vereinfachung ihrer Position. Genau genommen sagen sie auch nur, dass sich die Erfahrung der DPP und jene der EPP *auf dasselbe Objekt* »beziehen« (ebd., S. 116, 118). Diese Formulierung nimmt auf eine Unterscheidung von Identitätsbehauptungen nach Gottlob Frege Bezug, nämlich die Unterscheidung zwischen Intension (Sinn) und Extension (Referent). So unterscheide sich zum Beispiel die Venus als Morgenstern in der Art ihrer Gegebenheit von der Venus als Abendstern (unterschiedliche Intension), dennoch beziehen sich beide Erfahrungen auf denselben Planeten (identische Extension bzw. Referent). Analog zu diesem Verhältnis von

13 Dies ist umso verwunderlicher, weil er an anderer Stelle bekennt: »Der Gebrauch des Identitätsbegriffs innerhalb einer Beschreibungsebene dürfte recht unproblematisch sein [...]. Weit schwieriger ist der Gebrauch des Begriffes zu bestimmen, wenn es sich wie im vorliegenden Falle um das Verhältnis zweier unterschiedlicher Perspektiven handelt. Offensichtlich lässt sich auch bei stabiler Korrelation nur von einer hypothetischen Identität sprechen« (Pauen, 1996, S. 95).

unterschiedlicher Intension bei identischer Extension soll sich nun das erlebte Bewusstsein (EPP) auf denselben extensionalen Referenten wie die gemessene Hirnaktivität (DPP) beziehen (Pauen, 1996; 2008).

Die Identität von Morgen- und Abendstern soll also nachvollziehbar machen, wie sich zwei unterschiedliche Erfahrungen auf denselben Gegenstand beziehen, nämlich diesen einen identifizierbaren Planeten in seiner Umlaufbahn um die Sonne. Lassen wir einmal beiseite, dass bei der Identitätstheorie die Identität zweier Erfahrungen kategorial unterschiedlicher Einstellungen behauptet wird und es sich auch bei dem Planeten-Beispiel wiederum um zwei Erfahrungen innerhalb eines Erfahrungsraumes handelt. Wie ließe sich der Bezug einer naturwissenschaftlichen Beobachtung und einer subjektiven Erfahrung auf denselben extensionalen Gegenstand sinnvoll denken? In der physisch-sinnlichen Welt kann sich an einem Raum-Zeit-Punkt immer nur ein materieller Gegenstand befinden. Deshalb können wir einen Gegenstand der subjektiven Erfahrung unserer natürlichen Lebenswelt nehmen und aus der naturwissenschaftlichen Einstellung, zum Beispiel unter dem Mikroskop, untersuchen, ohne dass dabei die Identität ernsthaft angezweifelt werden müsste. So ließe sich zum Beispiel aus der naturwissenschaftlichen Einstellung die Zellstruktur desselben Baumes untersuchen, den ich zuvor noch im Wald sinnlich erfahren und bestaunt habe. Würde der Identitätstheoretiker also behaupten, meine subjektive Erfahrung des Baumes (EPP) beziehe sich auf denselben Gegenstand wie die biologische mikroskopische Beobachtung der Zellstruktur des Baumes (DPP), wäre das durchaus nachvollziehbar.¹⁴

Merkwürdigerweise behauptet der Identitätstheoretiker aber etwas ganz Anderes, denn die naturwissenschaftliche Einstellung des Hirnforschers hat ja nicht den Baum zum Gegenstand – sondern mein Gehirn! Gemäß der Identitätstheorie sollen sich mein subjektives Erleben, zum Beispiel des Baumes, und die dabei gemessenen Hirnprozesse auf dieselbe Entität >beziehen<. Doch wie ist das möglich? Wie kann der Blick des Wissenschaftlers in mein Gehirn sich auf dieselbe Entität beziehen wie mein intentionales Erleben des Baumes im Wald? Subjektive Erfahrung ist intentional auf etwas in der Welt gerichtet. Der Neurowissenschaft-

14 In diesem Fall ist richtig, was Pauen mit Verweis auf den Unterschied zwischen subjektiver und wissenschaftlicher Welterfahrung irrtümlicherweise für die Identität von Geist und Gehirn beansprucht: »Festhalten lässt sich also: Wenn wir also unterschiedliche Perspektiven bei der Beschreibung und Erklärung unserer Welt akzeptieren, dann müssen wir auch akzeptieren, dass sich mehrere Beschreibungen auf einen Gegenstand beziehen können« (Pauen, 2007b, S. 118).

ler aber misst nicht etwa diesen anvisierten Gegenstand, sondern meinen mit dem Anvisieren einhergehenden neurobiologischen Zustand. *Wo aber ist hier noch der gemeinsame Referent* auszumachen, auf den sich die Erfahrungen der EPP und DPP beziehen, so wie der Morgen- und der Abendstern auf den Planeten Venus?

Die Identitätstheoretiker gehen aber sogar noch einen Schritt weiter. Sie behaupten, die subjektive Erfahrung jedes x-beliebigen Gegenstands beziehe sich auf denselben Referenten wie die jeweils damit einhergehende Beobachtung der Hirnprozesse. Dies würde bedeuten: Ich schaue auf den Baum und der Hirnforscher misst meine Hirnaktivität, ich schaue auf das Wasser und der Hirnforscher misst immer noch meine Hirnaktivität – in beiden Fällen sollen sich nach der Identitätstheorie meine EPP und die DPP des Hirnforschers auf denselben Referenten >beziehen<. Bei unbefangener Betrachtung lässt sich spätestens an dieser Stelle einsehen, dass die Behauptung einer solchen Identität kontraintuitiv und *alles andere als selbstverständlich* ist.

Tatsächlich macht die Suche nach einem gemeinsamen Referenten in dieser Form nur Sinn, wenn man von einer ganz spezifischen Weltanschauung und einer daraus abgeleiteten Erkenntnistheorie ausgeht: dem *Neurokonstruktivismus*.¹⁵ Die zentrale These des Neurokonstruktivismus lautet: »Die Wirklichkeit wird in der Realität durch das reale Gehirn hervorgebracht« (Roth, 1997, S. 325). Metzinger formuliert dies noch etwas >abgespaceder<: »wir [befinden] uns immer schon in einem biologisch erzeugten >Phenospace< [...]. Innerhalb einer durch mentale Simulation erzeugten virtuellen Realität« (Metzinger, 1999, S. 243).¹⁶ Der Neurokonstruktivist klärt uns also auf: Das, was du da draußen im Wald bestaunt hast, ist gar kein Baum. Wir denken das nur, weil wir sozusagen den erkenntnistheoretisch naiven Standpunkt der >natürlichen Einstellung< haben. Wir meinen uns nur auf einen Baum in der Welt zu beziehen, tatsächlich bewegen wir uns in einer vom Gehirn erzeugten Realität. In der Vorstellung der Neurokonstruktivisten nehmen wir in Wirklichkeit nur eine >neuronale Repräsentation< bzw. nur unseren Gehirnzustand wahr (vgl. Markowitsch & Welzer, 2005; Metzinger, 2010; Roth, 1997).

15 Der Grund dafür, dass viele Menschen diese kontraintuitive Identitätsaussage nicht seltsam finden, liegt vor allem darin, dass die naturalistische Weltanschauung und die ihr entsprechende Erkenntnistheorie die öffentliche Meinung heute weitgehend prägen.

16 Diese erkenntnistheoretische Position stellt eine moderne Variante des Konstruktivismus dar, die anders als der >radikale Konstruktivismus< jedoch der Naturwissenschaft bzw. Neurowissenschaft gegenüber einen naiven Erkenntnisstandpunkt einnimmt.

Der Neurokonstruktivismus wirft somit ein ganz anderes Licht auf die Frage nach dem gemeinsamen Referenten: Wenn die Erfahrung des Baumes nur ein Konstrukt des Gehirns sein soll, dann wäre der Wahrnehmungsgegenstand des Subjekts nicht der Baum auf dem Feld, sondern eigentlich nur der aktuelle Zustand des eigenen Gehirns. Die intentionale Wahrnehmung des Baumes wird so zu einer Art *Selbstwahrnehmung des Gehirns*. Dies zumindest würde der Logik folgen: Wie bei der Erfahrung des Abend- und des Morgensterns derselbe Planet wahrgenommen wird, so nehme ich bei der Erfahrung des Baumes aus der EPP eigentlich nur mein Gehirn wahr, dasselbe Gehirn, dessen Aktivität der Hirnforscher aus der DPP an mir messen kann. Es zeigt sich: Um der Analogie mit dem gemeinsamen Referenten folgen zu können, muss man offensichtlich das neurokonstruktivistische Weltbild zugrunde legen.

Die erkenntnistheoretische Position des Neurokonstruktivismus wiederum hat das *naturalistische Weltbild zur Voraussetzung*: Der Naturalismus hält die naturwissenschaftliche Methode für den exklusiven Wirklichkeitszugang zur Welt. Deshalb versteht er die Welt als Ganze auch annähernd so, wie es uns die Naturwissenschaften beschreiben. Für den Naturalismus sind letztlich alle Ereignisse und damit auch unsere Subjektivität und Lebensvollzüge durch kausale Wirkmechanismen determiniert bzw. hinreichend bedingt (vgl. Keil & Schnädelbach, 2000). Nach dem darwinistischen Prinzip von Zufall und Notwendigkeit entstanden in der Evolution immer höher entwickelte Lebewesen mit zunehmender Lernfähigkeit. Dabei bildeten sie im Dienste der Anpassung über selbstorganisierende Prozesse neuronale Netzwerke als Kopplungen von bestimmten Umweltreizen mit bestimmten Reaktionen aus. Bei zunehmender Komplexität und Plastizität ermöglichen die neuronalen Netzwerke höher entwickelter Lebewesen eine gewisse Selbstreferenzialität, die subjektiv mit einem Selbstempfinden einhergeht und einen psychischen Innenraum eröffnet, der nun psychische Zwischenschritte wie Erinnerung und Fantasie bei der Reizverarbeitung erlaubt (vgl. z. B. Roth, 2003).

So gibt es Lebewesen in einer physikalisch oder biologisch beschreibbaren äußeren Welt und manche von den Lebewesen verfügen zudem noch über ein inneres Erleben. Wie wird dieses subjektive Erleben vorgestellt? Bei der Wahrnehmung (EPP) treffen kleinste bewegte Teilchen auf die Sinnesorganisation und lösen im Organismus eine Kausalkette der Reizverarbeitung aus, die im Gehirn zentral verarbeitet wird. Das Gehirn wäre somit die kausale Endstelle der Reizverarbeitung: »Dem Gehirn als einem neuronalen System sind nur seine Erregungen gegeben« (Roth, 1997, S. 104). Das subjektive Erleben soll dann eine Art Innen- oder Selbstwahrnehmung des Gehirns sein: »Geistzustände als sub-

ktiv erlebte Zustände sind also Kennzeichnungen spezifischer Gehirnprozesse, die das Gehirn sich selber gibt, um sich in seiner eigenen ungeheuren Komplexität zurechtzufinden« (ebd., S. 275). Das intentionale Erleben der Welt wird zur Selbstwahrnehmung eines Gehirnzustands, der durch die äußere Welt kausal determiniert ist. Ähnlich dem Schmerz, den man verspürt, wenn man zu nahe ans Feuer kommt, soll im Bewusstsein eine kausale Wirkung der äußeren Realität quasi von innen erlebt werden. Wie der Schmerz lediglich ein Empfinden der kausalen Wirkung des Feuers auf Haut und Nerven darstellt, aber das Feuer an sich nicht wahrnimmt, so könne das subjektive Erleben prinzipiell keine Wirklichkeit an sich wahrnehmen.

Die Identitätstheorie ergibt also nur Sinn unter der Voraussetzung des naturalistischen Weltbildes bzw. des daraus hervorgehenden Neurokonstruktivismus. Damit aber vertreten die Identitätstheoretiker gar keinen Aspektdualismus in dem bekundeten Sinne, dass beide Perspektiven gleichermaßen »zutreffend« seien und es keinen Maßstab für die »wahre Beschaffenheit« der Realität gebe (Pauen, 2007b, S. 117). Tatsächlich müssen sie der naturwissenschaftlichen Einstellung bzw. DPP einen exklusiven Zugang zur objektiven Wirklichkeit unterstellen, während sie dem subjektiven Erleben bzw. EPP nur den Stellenwert einer mehr oder weniger nützlichen, subjektiven Beschreibung zugestehen. Im Grunde vertreten die Neurokonstruktivisten gegenüber der naturwissenschaftlichen Erfahrung jenen naiven Realismus, den sie als Erkenntnistheoretiker an der natürlichen Einstellung gerade kritisieren. Sie denken nicht darüber nach, wie die naturwissenschaftliche Erfahrung sich konstituiert, und argumentieren damit auf jenem *erkenntnistheoretisch naiven Fundament*, das sie an der natürlichen Einstellung gerade widerlegen wollen.¹⁷

Eine weitere Klärung kann der Blick auf die wohl differenzierteste – um nicht zu sagen: am meisten verklausulierte – Formulierung der Identitätstheorie bieten:

17 Würden die Identitätstheoretiker den physikalischen Messungen bzw. der naturwissenschaftlichen Einstellung *nicht* diesen exklusiven Wirklichkeitszugang einräumen, wiese die Behauptung des gemeinsamen Referenten einen logischen Fehler auf: Wenn alle Wahrnehmungsgegenstände und selbst noch mein Ich nur »Konstrukte« meines »realen Gehirns« (Roth, 1997, S. 331) sein sollen, dann müsste dies doch auch für jenes Gehirn gelten, das der Wissenschaftler gerade erforscht. Dann aber ginge der gemeinsame Referent der EPP und DPP doch wieder verloren. Der Proband würde nur seinen Gehirnzustand wahrnehmen, während er einen Baum sieht, und der Hirnforscher mit Blick auf das Gehirn des Probanden ebenfalls nur seinen eigenen Gehirnzustand. Sich selbst wahrnehmende Gehirne, mehr gäbe es nicht.

die ›Typen-Identität‹. Bei der »Typen-Identität« müsse zur Identitätsbestimmung erstens

»gezeigt werden, dass ein bestimmter Typ neuronaler Zustände immer am gleichen Ort und zur gleichen Zeit stattfindet wie ein bestimmter Typ geistiger Prozesse. Zweitens müsste nachgewiesen werden, dass physische Prozesse eines bestimmten Typs auch genau die kausale Rolle spielen, die man den geistigen Zuständen des korrespondierenden Typs zuschreibt« (ebd., S. 120).

Diese Formulierung ist insofern klug gewählt, als sie die Identitätsbehauptung zweier Erfahrungsbereiche weitgehend relativiert, und damit das voraussetzungsreiche Problem des identischen Referenten zu umschiffen versucht. Im Grunde zieht sich die Identitätstheorie hier auf eine möglichst defensive Position zurück, muss aber zugleich die zentrale Voraussetzung ihrer Annahmen in den Vordergrund stellen. Sie kommt vor allem in der zweiten Bedingung explizit zum Ausdruck,¹⁸ nach der ein Typ geistiger ›Zustände‹ (EPP) und ein Typ neuronaler Prozesse (DPP) ein und dieselbe kausale Rolle einnehmen sollen.

Tatsächlich ist es alles andere als selbstverständlich, dass unser subjektives Erleben *genau dieselbe kausale Rolle* wie die neuronalen Prozesse einnehmen soll. Zum Erfahrungsbereich der EPP gehört auch die Möglichkeit, über Zusammenhänge in der historischen Lebenswelt nachzudenken, Möglichkeiten abzuwägen, ihnen nachzuspüren und sich aus guten Gründen für oder gegen etwas zu entscheiden. Solche Gründe können Sinnerfahrungen sein wie Werte, Ziele, zwischenmenschliche Beziehungen, aber auch spontane Empfindungen wie Stimmigkeit oder Zuneigung, die ja durchaus explizierbare Werturteile enthalten können. Im gemeinsamen Gespräch vermögen wir uns solche Sinnzusammenhänge gegenseitig mitzuteilen und in den Beweggründen einander zu verstehen. Möglich ist dies durch unsere *intentionale Gerichtetheit* aus der EPP auf Sinneinheiten oder Werte in übergeordneten Sinn- und Handlungszusammenhängen der gemeinschaftlichen, geschichtlichen Welt.

18 Bereits die erste Bedingung, dass ein neuronaler Zustand am gleichen Ort stattzufinden habe wie ein geistiger Prozess, ist problematisch. Damit wird suggeriert, man könne geistige Prozesse prinzipiell im Gehirn verorten, die Frage wäre nur noch, wo. Die Annahme einer prinzipiell möglichen Lokalisation des Bewusstseins ist bereits ein Aspekt der Identitätstheorie, der nur denkbar ist, wenn der geistige Prozess mit dem neuronalen Zustand bereits identifiziert wird. Schon in der ersten Bedingung unterläuft Pauen also ein Zirkelschluss, indem er in seiner Definition implizit eine Identität voraussetzt, die er mit dieser Definition eigentlich erst beweisen will.

Bei neuronalen Prozessen in der physikalischen Welt aber gibt es keine Beziehung zu geschichtlichem Sinn oder persönlich erfahrbaren Werten – hier folgt ein Zustand nach allgemeinen Wirkursachen auf den nächsten. Ereignisse können wir aus der DPP der Naturwissenschaften nicht ›verstehen‹, sondern nur nach kontingenten Bedingungen und allgemeinen Gesetzen ›erklären‹. Aufgrund dieser kategorial verschiedenen Zusammenhänge gibt es in der Philosophie und Erkenntnistheorie den erkenntnistheoretischen Dualismus von ›Verstehen aus Gründen‹ und ›Erklären nach Ursachen‹. Diese Unterscheidung folgt nicht zwangsläufig einem ontologischen Dualismus, sondern sie ist zunächst und vor allem eine *Unterscheidung verschiedener Wirkweisen*, das heißt, hier wird gerade auf die *Unterschiedlichkeit der Verursachung* durch Gründe einerseits und Ursachen andererseits hingewiesen (Apel, 1955; 1979; Binswanger, 1927; Habermas, 1973; Janich, 2009; Jaspers, 1923).

Wenn wir sagen, jemand handle aus guten Gründen, dann gehen wir für gewöhnlich davon aus, dass diese Person etwas von sich und der Welt verstanden hat, das heißt, Gründe resultieren aus einem *Erkenntnisverhältnis*. Beim Entscheiden nach Gründen ist die Person als Subjekt aktiv beteiligt (vgl. Bieri, 2005). Zunächst einmal muss das Subjekt überhaupt auf Gründe achten bzw. diese aktiv erwägen. Der Entscheidungsprozess selbst folgt bei dem rationalen Abwägen von Gründen dem ›zwanglosen Zwang des besseren Argumentes‹ (vgl. Habermas, 2004) oder einem ganzheitlicherem Nachspüren bzw. Vorfühlen von antizipierten Situationen (Fuchs, 2005b). Schließlich handelt nur dann jemand aus guten Gründen, wenn er auch den Ausgang des Entscheidungsprozesses durch einen *aktiven Entschluss* für sein Handeln in einer immer auch widrigen Welt bindend macht. Das alles gilt für die Art der Kausalität von *Wirkursachen* nicht. Sie wirken gewissermaßen hinter dem Rücken des Subjekts: Ein Zustand folgt mit physikalischer Gesetzmäßigkeit auf den nächsten. Hier ist zumindest nach der naturalistischen Weltanschauung der Ausgang aller Ereignisse durch die alles bedingende Wirkursachenkette von vornherein determiniert.

Im Widerspruch zum deterministischen Naturalismus kommt durch das intentionale Bewusstsein des Menschen eine völlig neue Wirkweise in die Welt. Wir nennen sie unter anderem ›zwischenmenschliche Beziehung‹, ›Erkenntnis‹ oder ›Freiheit‹ und sie folgt einem *grundsätzlich anderen Wirkprinzip* (siehe Kapitel IV). Laut Robert Spaemann kann das Gründeabwägen nicht nach dem naturwissenschaftlichen Modell von Kräfteverhältnissen rekonstruiert werden¹⁹

19 ›Es ist eine falsche Vorstellung, Gedanken und Wünsche als wirksame ›Motive‹ in einem psychischen Kräfteparallelogramm zu denken« (Spaemann, 1996, S. 223).

und Jürgen Habermas betont explizit, dass der determinierende Zwang der Wirkursachen im »Raum der Gründe« (Habermas, 2006, S. 673) aufgehoben werde. Gemeinhin aber bleibt bei der alternativen Wirkweise des Gründeabwägens unterbelichtet, inwiefern sich dieses immer im sozialen Raum als »zwischenmenschliche Praxis« vollzieht bzw. darin fundiert ist. So sind die wirklich ausschlaggebenden Entscheidungsprozesse in unserem Leben wohl auch weniger eine Frage der Logik als vielmehr der persönlichen Gewichtung von existenziell und zwischenmenschlich zu erlebenden Werten. Womöglich öffnet sich erst in der zwischenmenschlichen Praxis, durch Akte wie Vergeben und Verzeihen, jener Raum der Beziehung, in dem der kausale Zwang wirklich aufgehoben werden kann (siehe Kapitel IV.1.4).

Eine solche Unterschiedlichkeit der Wirkweisen bzw. Verursachungsprinzipien von blinden Wirkursachen und Erkenntnis- bzw. Wertbeziehungen muss Pauen in seiner Behauptung von »derselben kausalen Rolle« leugnen. Und tatsächlich zeigt er keinen elaborierten Begriff von Intentionalität und Beziehung, sondern beschreibt Subjektivität, wie zahlreiche andere Vertreter der analytischen Philosophie des Geistes, lediglich als »mentalen« bzw. »geistigen Zustand«. Pauen naturalisiert die menschliche Intentionalität und zwischenmenschliche Beziehung zu einer *propositionalen Einstellung gemäß subjektiver »Präferenzen«* (Pauen & Roth, 2008, S. 29ff.), die noch keine intentionale Struktur im engeren Sinne, geschweige denn eine Erkenntnisbeziehung, beinhaltet und grundsätzlich auch höheren Tieren zugesprochen werden kann (vgl. Spaemann, 1996, S. 67). Auf dieser Ebene aber gibt es noch kein wirkliches Gründeabwägen oder eine Entscheidung, die von einem freien Akt der Beziehung abhinge.²⁰

Die Frage der Freiheit wird in Kapitel IV noch ausführlicher behandelt – an dieser Stelle soll vorerst näher auf Pauens Behauptung »derselben kausalen Rolle« durch mentale wie physische Zustände eingegangen werden. Inwiefern Pauen die Ebene der Intentionalität und der Gründe weitgehend verkennt, lässt sich an seiner folgenden Argumentation (Pauen, 2007a, S. 425ff.) anschaulich demonstrieren: Pauen will am *Beispiel des Taschenrechners* zeigen, dass dessen mathematische

20 Bei der Frage nach der Willensfreiheit vertritt Pauen die kompatibilistische Position, der zufolge die vollständige Bestimmung der personalen Lebensvollzüge durch kausale neurobiologische Wirkmechanismen die Freiheit bzw. das Menschenbild nicht antastet, da dasselbe Ereignis hier nur auf einer anderen Ebene beschrieben werde (Pauen, 2007a, S. 418ff.). Es sei für die Freiheit völlig unerheblich, ob die Lebensvollzüge durch Gründe oder durch neurobiologische Prozesse beschrieben bzw. erklärt würden (Pauen, 2007a; 2007b). Wir werden am Beispiel des Taschenrechners von Pauen sehen, inwiefern diese Behauptung unsinnig ist.

Rechenoperationen gleichermaßen sowohl nach der mathematischen Logik (Ebene der Gründe) als auch durch physikalische Wirkursachen beschrieben werden können. Dies überträgt er analog auf das Verhältnis von Gründen und neurobiologischen Ursachen: So wie die mathematischen Operationen des Taschenrechners durch physikalische Aktivitäten der Mikrochips >realisiert< würden, würde unser Gründeabwägen durch neuronale Prozesse >realisiert<. Wie die Prozesse des Taschenrechners sowohl auf der Ebene der mathematischen Logik als auch auf der Ebene der physikalischen Prozesse beschrieben werden können, so könne man auch personale Lebensvollzüge auf der Ebene des Gründeabwägens oder der neuronalen Prozesse beschreiben.

Wollte Pauen hier nur zwei *Beschreibungsebenen* gemäß dem erkenntnistheoretischen Dualismus unterscheiden, wäre seine Aussage allerdings recht trivial, denn natürlich kann man so vorgehen. Auch wenn Pauen das an dieser Stelle so explizit nicht ausführt, kann seine Argumentation nur eine Bedeutung haben, wenn sie auf die Aussage abzielt, man könne dasselbe Ereignis durch beide Beschreibungsebenen nicht nur beschreiben, sondern als Ereignis auch >erklären< – womit gemeint ist, dass beide Ebenen im Sinne der >Typen-Identität< dieselbe kausale Rolle hätten. Nehmen wir nun dieses Beispiel zum Anlass, um zu fragen: Soll beim Taschenrechner die mathematische Logik etwa dieselbe kausale Rolle einnehmen wie die physikalischen Wirkmechanismen in den Mikrochips? Übertragen auf unsere Fragestellung: Soll das Gründeabwägen (EPP) in der geschichtlichen Welt etwa dieselbe kausale Rolle einnehmen wie die neuronalen Prozesse im Gehirn (DPP)?

In seinem Beispiel betrachtet Pauen den Taschenrechner sozusagen in Funktion – hierbei kann er demonstrieren, dass der >identische< Prozess auf unterschiedlichen Ebenen beschrieben werden kann. Allerdings klammert Pauen dabei aus, wie der Taschenrechner entstanden ist. Hätte er die *Konstruktion* des Taschenrechners einbezogen, dann hätte er auch etwas über die Verschiedenheit der kausalen Rollen von Gründen und Ursachen erfahren können: Der Taschenrechner funktioniert nämlich so, als könne er rechnen, weil ein Konstrukteur, der sich auf die Logik der Mathematik versteht, dieses System unter Kenntnis der physikalischen Funktionsweise der Mikrochips usw. konstruiert hat. Die mathematische Logik ist bei der Konstruktion des Taschenrechners >leitend< gewesen, weil der Konstrukteur diese in einem freien Akt hat verstehen können. Nur deshalb können die physikalischen Wirkursachen zu Ermöglichungsbedingungen für mathematische Operationen werden – sodass Pauen nun auf beiden Ebenen den identischen Prozess beschreiben kann. Pauen vergisst also das *intentionale Bewusstsein des Konstrukteurs*, der diesen Taschenrechner für andere Personen,

die sich auf die Bedeutung des Rechnens verstehen, in der gemeinschaftlichen Welt konstruiert hat.²¹

Wird der Taschenrechner in seiner Konstruktion betrachtet, erweisen sich nicht die determinierenden Wirkursachen, sondern sein Zweck in der gemeinschaftlichen Welt und im konkreten natürlich die mathematischen Gesetze als das, aristotelisch gesprochen, »der Entstehung nach Erste«. Hier haben die intentionalen Inhalte des Konstrukteurs, in diesem Fall die mathematischen Gesetze, eben *nicht* dieselbe kausale Rolle wie die physikalischen Wirkursachen. Analog verhält es sich mit den Hirnprozessen: Wenn wir aus guten Gründen, einer Werthaltung bzw. aus Erkenntnis handeln, leitet diese Beziehung bzw. leiten diese Gründe unsere neurobiologischen Prozesse. Durch das intentionale Bewusstsein der Person werden Gründe in der neurobiologischen oder auch physikalischen Welt kausal wirksam, so wie ja auch die mathematischen Gesetze durch das intentionale Bewusstsein des Konstrukteurs in der physikalischen Welt des Taschenrechners kausal wirksam werden. Wir werden im nächsten Abschnitt mit Fuchs dieses »Primat der Funktion« und eine entsprechende *Abwärtskausalität* noch genauer kennenlernen. Weder die physikalischen Prozesse, die beim Bedienen des Taschenrechners in Gang gesetzt werden, noch die neuronalen Prozesse, die sich zum Beispiel beim Gründeabwägen ereignen, dürfen den jeweiligen Prozess von der Entstehung her determinieren. Durch das intentionale Bewusstsein können sich kausale Wirkursachen in der Welt gemäß übergeordneter Sinn- und Funktionszusammenhänge formieren. Damit aber haben Gründe nicht dieselbe kausale Rolle wie Ursachen.

21 Auch Peter Janich kritisiert die Identitätstheorie bzw. Emergenztheorie am Beispiel der Konstruktion von technischen Geräten wie z. B. einer Uhr. Wer nur auf die Uhr schaut, könnte meinen, aus den kausalen Wirkmechanismen »emergiere« quasi die Uhrzeit. Tatsächlich aber liegt diese Information auf der lebensweltlichen Ebene eines Konstrukteurs, der sich auf den lebensweltlichen kommunikativen Zweck der Uhr versteht und sie nach technischem Wissen konstruiert (Janich, 2009, S. 168ff.). Mit Blick auf den Entstehungsprozess emergiert nicht die Zeit aus dem Uhrwerk, sondern die Funktion geht der Struktur zeitlich voraus. Zumindest in Bezug auf solche Beispiele »löst sich der scheinbare Kategoriensprung vom Körper zum Geist auf in ein Zweck-Mittel-Verhältnis« (Janich, 2008, S. 47). Ein solches Verhältnis kann mit Einschränkungen auch auf das von intentionalen Lebensvollzügen und neurobiologischen Prozessen übertragen werden; so nennt Jaspers z. B. das Gehirn auch »Werkzeug des Seelenlebens« (Jaspers, 1965, S. 16). Selbstverständlich kommt die Rede vom Organismus bzw. Gehirn als Werkzeug auch schnell an die Grenzen dieser Analogie, lediglich in der umgrenzten Zweck-Mittel-Relation bezüglich des »Primats der Funktion« (Fuchs, 2008a) vermag sie etwas zu verdeutlichen.

Zugegebenermaßen hinkt das Beispiel mit dem Konstrukteur ein wenig, insofern wir zu unseren neurobiologischen Prozessen natürlich nicht das zweckrational-äußere Verhältnis eines Konstrukteurs haben, jedoch ist das hier nicht der Punkt. Es geht darum, dass die Identitätstheorie ihre *Überzeugungskraft einzig aus dem naturalistischen Weltbild* bezieht, zu dem sich Pauen auch explizit bekennt (Pauen, 2007b). Er kann dieselbe kausale Rolle von Gründen und Ursachen nur deshalb behaupten, weil er Bewusstsein nicht als eine Erkenntnisbeziehung denkt, durch die eine neue Wirkweise und kontrafaktische Möglichkeiten in die Welt kommen. Alle Ereignisse der Welt und damit auch unser intentionales Bewusstsein müssen nach der naturalistischen Weltanschauung durch kausale Wirkmechanismen hinreichend bedingt sein (Pauen & Roth, 2008, S. 116ff.). Nur so kommt Pauen von der selbstverständlichen Tatsache, dass auch Handeln aus Gründen prinzipiell neurobiologisch realisiert werden muss, zu dem weltanschaulichen Schluss, dass die neurobiologischen Ursachen auch das Handeln aus Gründen »vollständig bestimmen« (Pauen, 2007a, S. 427).²² Dieselbe Position bringt Roth zum Ausdruck, wenn er zum Beispiel äußert, »dass mentale Zustände physikalische Zustände sind, da sie – soweit wir wissen – von anderen physikalischen Zuständen hervorgebracht werden« (Roth, 2005a).²³ Noch prä-

-
- 22** Ist der Taschenrechner erst einmal konstruiert, leitet die Eigendynamik der Mikrochips dessen Prozesse und – wohlgemerkt unter Ausklammerung sowohl des Konstrukteurs als auch des Benutzers – beschreiben dann tatsächlich beide Ebenen im weitesten Sinne denselben Prozess. Eine Eigendynamik aber haben auch in der Vergangenheit erworbene neurobiologische Dynamiken bzw. in der Vergangenheit erworbene subjektive »Präferenzen«. Etablierte Stressreaktionen können z. B. so eigenständig ablaufen, dass selbst das betroffene Subjekt dies als etwas befremdend Automatisches empfindet. Sogar die subjektiven Präferenzen, mit denen wir uns bekanntlich identifizieren, können insofern automatisch ablaufen, als sie gegenüber der Umwelt und den Mitmenschen inadäquat werden. Nur in diesen Momenten, wenn wir also wirklich durch unsere erworbenen neurobiologischen Strukturen und Gewohnheiten weitgehend determiniert zu sein scheinen, hätte Pauen mit seinen Beschreibungsebenen bzw. mit der Behauptung derselben kausalen Rolle im weitesten Sinn recht. Für eine Widerlegung von Pauen reicht es allerdings, darauf hinzuweisen, dass wir in entscheidenden Momenten unseres Lebens prinzipiell die Möglichkeit haben, aus der Beziehung bzw. guten Gründen heraus selbstbestimmte Impulse im Leben bzw. in der Welt zu setzen.
- 23** Ähnlich äußert sich der Hirnforscher Singer: »Auch wenn es sich bei Gehirnzuständen, die den verschiedenen kognitiven Akten zugrundeliegen, um dynamische Zustände eines hoch nicht-linearen Systems handeln sollte – was wahrscheinlich ist – gälte nach wie vor, daß der jeweils nächste Zustand die notwendige Folge des jeweils unmittelbar Vorausgegangenen ist« (Singer, 2005, S. 708).

gnanter formuliert das Singer: »Hirnforscher behaupten, daß Entscheidungen vom Gehirn getroffen werden« (Singer, 2004, S. 52). In einer Welt, in der jedes Ereignis durch kausale Wirkmechanismen hinreichend bedingt sein soll, kann die Entität »Gehirn« nur noch ein kausalursächlicher Endeffekt sein, aus dem subjektives Erleben für uns »emergiert«, ohne dass diese Emergenz irgendeine Eigenständigkeit hätte (Roth, 1997, S. 291ff.). Das intentionale Bewusstsein wird so zu einem »Epiphänomen« des Gehirns bzw. mit diesem identifiziert und leistet keinesfalls noch einen eigenständigen Beitrag zum Lauf der Welt. Bewusstsein wäre sozusagen »ontologisch irrelevant« (Spaemann, 1996, S. 61). Dann aber hätten die beiden Beschreibungsebenen, hätten Gründe und Wirkursachen tatsächlich dieselbe kausale Rolle.

Wenn die Identitätstheorie ihre ganze Überzeugungskraft aus dem naturalistischen Weltbild bezieht, muss sich eine kritische Argumentation letztlich auf die Fragwürdigkeit des Naturalismus konzentrieren: Ein erstes Argument wäre, dass sich Begriffe wie Freiheit und Verantwortung im naturalistischen Weltbild nicht sinnvoll rekonstruieren lassen. Diese Begriffe sind aber die implizite Voraussetzung unserer alltäglichen zwischenmenschlichen Praxis und wesentliche Bestandteile unseres Selbstverständnisses – insbesondere auch der Psychotherapie.²⁴ Egal, ob wir vom Freund enttäuscht sind oder dem psychisch Leidenden eine selbstbestimmte Entwicklung zutrauen – immer setzen wir dabei die Möglichkeit der Freiheit und damit auch Schuld und Verantwortung implizit voraus. Das erste Argument betrifft somit die *Frage der Beweislastverteilung*: Nicht wer gegen das naturalistische Weltbild verstößt, sollte die Beweislast tragen, sondern wer zentrale Voraussetzungen unseres gemeinschaftlichen Lebens infrage stellt: »Da der materialistische Monismus in all seinen Varianten kontraintuitiv ist und das Selbstverständnis des Erlebenden als Selbstmißverständnis erklären muß, trägt er ganz allein die Beweislast« (Spaemann, 1996, S. 60).

24 »Dieser Determinismus ist allerdings mit dem alltäglichen Selbstverständnis handelnder Subjekte unvereinbar. Im Alltag kommen wir nicht umhin, uns gegenseitig und bis auf weiteres verantwortliche Urheberschaft für unsere Handlungen zuzuschreiben« (Habermas, 2005b, S. 156). Eine ähnliche Argumentation gegen den Naturalismus hat Fuchs im Bereich der Psychotherapie formuliert: »The restitution of autonomy and agency is the aim of therapy, and it seems hardly plausible that this should only be the reestablishment of a »healthy illusion«. For psychotherapy in particular, the attribution of responsibility and freedom is an essential factor of effectiveness [...]. To regard freedom only as a useful illusion could undermine the patients' will to overcome their difficulties and result in a detrimental fatalism on both the patient's and the therapist's side« (Fuchs, 2006a, S. 604).

Weiter gründet der Naturalismus in einer *erkenntnistheoretischen Naivität* bezüglich der naturwissenschaftlichen Methode, indem er einfach voraussetzt, sie sei ein besonders objektiver Zugang zur Wirklichkeit. Es wird weder bedacht, dass die naturwissenschaftliche Methode den Gegenstand der Beobachtung, wie zum Beispiel die Hirnaktivität, konstituiert, noch dass prinzipiell jede Erfahrung und damit auch die neurobiologische Beobachtung immer eine Erfahrung des subjektiven, intentionalen Bewusstseins bleibt. Es ist die Aufgabe der Erkenntnistheorie, die impliziten Voraussetzungen des Bewusstseins und der wissenschaftlichen Erkenntnisse im Konkreten zu reflektieren. Erst die Reflektion der transzendental-begrifflichen (Kant), geschichtlichen (Hegel), existenziellen (Heidegger) und transzendentalpragmatischen (Habermas) Bedingungen des Bewusstseins fundiert den Geltungsanspruch von Erkenntnissen wie jenen der Neurowissenschaften. Dieses Fundierungsverhältnis der Wissenschaft in der Erkenntnistheorie verkennt der Naturalismus bzw. leugnet dies explizit. Man glaubt, die erkenntnistheoretische Selbstreflexion durch naturwissenschaftliche Messungen ersetzen zu können und strapaziert die Hirnforschung zu einer Art »Pseudo-Selbstreflexion« (Gehring, 2004). Ein konsequenter Naturalismus erklärt die Erkenntnistheorie sogar umgekehrt zu einem Teilbereich der Hirnforschung,²⁵ sodass den Neurowissenschaften fortan das »Primat [...] bei der Aufklärung von Erleben und Verhalten« (Holzhey-Kunz, 2003, S. 217) zukommen soll.

Als letztes logisches Argument kann darauf hingewiesen werden, inwiefern sich der Naturalismus bzw. Neurokonstruktivismus in einem *performativen Selbstwiderspruch* (vgl. Spaemann, 1996, S. 222ff.) verstricken muss: Gemäß dem Naturalismus wäre Bewusstsein bloß das subjektive Empfinden des neurobiologischen Zustandes als kausalursächlicher Endeffekt in Wechselwirkung mit der Umwelt. Dann aber kann das Erleben des eigenen kausal bedingten Zustandes auch keine Geltung in Bezug auf eine Wirklichkeit beanspruchen. Wendet man dies auf die Aussagen des Naturalisten selbst an, wären auch diese nur gegenstandsloser Ausdruck seines neurobiologischen Zustandes und könnten keinerlei Geltung für etwas außerhalb des neurobiologischen Zustandes beanspruchen. Die Aussagen des Naturalisten zur naturalistischen Weltanschauung wären demnach mit »einem Rülpsen vergleichbar, das er nicht unter Kontrolle hat« (Ferber, 2003,

25 So ist für Janich auch die Umkehrung des Fundierungsverhältnisses, bei dem die erkenntnistheoretische Selbstreflexion in die »Selbstbezüglichkeit empiristisch-naturwissenschaftlich verstandener Erkenntnistheorie« (Janich, 2006, S. 227) gewendet wird, ein wesentlicher Zug des »Naturalismus«.

S. 185). Indem sich der Naturalist in Aussagen dieser Art die Geltungsgrundlage bzw. den Wahrheitsanspruch jeglicher Aussagen entzieht, verstrickt er sich in den logischen Zirkel eines performativen Widerspruchs: Er sagt inhaltlich etwas über die Welt, das ihm die Voraussetzung entzieht, etwas inhaltlich über die Welt zu sagen.²⁶

Hinter allem aber steht die lebensnahe, weniger logische als vielmehr existenzielle Frage, ob es eine grundsätzlich *andere, ontologisch relevante Wirkweise* als die von den Naturwissenschaften beschriebenen Wirkursachen gibt. Auf eine solche grundsätzlich andere Wirkweise verweist diese Studie bei der ›zwischenmenschlichen Praxis‹ mit den Aspekten der Werterfahrung, Identität und Freiheit und es wird gezeigt, inwiefern diese Akte letztlich aus einem Akt der Begegnung hervorgehen. Womöglich ist die Erhellung der Begegnung das trefflichste, wenn auch kein zwingendes Argument gegen die naturalistische Weltanschauung.

Zusammenfassend: Pauen denkt über das Geist-Gehirn-Problem in einer Weise nach, als wolle er eine Art Sprachrätsel lösen. Dieses Vorgehen wirkt auf den ersten Blick besonders sachlich, tatsächlich aber zeigen sich an entscheidenden Stellen seiner Gedankengänge logische Brüche, irreführende Vereinfachungen und kategoriale Fehler. Es wurde demonstriert, inwiefern die Identitätsannahme überhaupt nur Sinn ergibt, wenn Pauen die Weltanschauung des Naturalismus in seiner Argumentation bereits voraussetzt. Was also auf den ersten Blick besonders sachlich erscheint, birgt tatsächlich weitgehende weltanschauliche Implikationen. Wenn Identitätstheoretiker wie Roth, Singer oder Pauen dann zu dem Schluss kommen, unser Leben sei durch neurobiologische Prozesse determiniert und es gebe keine Willensfreiheit, finden sie in ihren Interpretationen letztlich nur vor, was sie von vornherein schon hineingelegt haben. Für uns aber hat sich die alles entscheidende Frage nach der alternativen Wirkweise einer zwischenmenschlichen Praxis angedeutet oder anders formuliert, die Aufgabe: Beziehung zu denken.

26 Janich argumentiert ähnlich, wenn er betont, dass die Naturwissenschaften eine kulturelle Leistung von Menschen seien. Wenn die Naturwissenschaften sich dann auf das Objekt Mensch richten, dürfe nicht vergessen werden, dass der Mensch nicht nur Objekt, sondern auch Subjekt der naturwissenschaftlichen Tätigkeit sei. Daraus folgt sein ›kulturalistisch anthropisches Prinzip‹ als Forderung nach performativer Selbstkonsistenz: Die Naturwissenschaften vom Menschen können »für keine Ergebnisse Geltung beanspruchen, welche eben diese Naturwissenschaften vom Menschen als unmöglich auszeichnen« (Janich, 2008, S. 41).

2 Das Gehirn als Integrationsorgan

Fuchs bietet mit seiner ›phänomenologisch-ökologischen Konzeption‹ (Fuchs, 2008a) eine zu Pauen alternative Interpretation der Hirnforschung an. Dem phänomenologischen Aspekt seiner Konzeption entsprechend geht er dabei von der natürlichen Entität des leiblichen Lebewesens aus.²⁷ Fuchs beschreibt das Lebewesen in seiner leiblich vermittelten Beziehung zur Welt mit Bezug auf die von Merleau-Ponty geprägte Leibphänomenologie (Merleau-Ponty, 2011) einerseits ›phänomenologisch‹ und rekonstruiert dies andererseits ›ökologisch‹ mithilfe der systemischen Modelle des Gestaltkreises (Weizsäcker, 1950) bzw. Situationskreises (Uexküll, 1968).

Im Zentrum von Fuchs' Ansatz steht die leibphänomenologische *Unterscheidung von ›Leib‹ und ›Körper‹*. Mit ›Leib‹ ist, vereinfacht formuliert, die Fülle der leiblich vermittelten Wahrnehmungen und leiblichen Ausdrucksformen gemeint. Leib ist der ›gelebte‹ und ›erlebte Leib‹, das natürliche und implizite Medium unserer subjektiven Lebensvollzüge und damit gerade kein ›Körperding‹ der physikalischen Welt. Weil der Mensch zu seinem Leib aber auch eine ›exzentrische Positionalität‹ (vgl. Plessner, 1928) einnehmen, den Leib kraft seines intentionalen Bewusstseins reflexiv gewissermaßen von außen betrachten kann, erscheint der subjektiv gelebte Leib auch als objektiver »Körper« (Fuchs, 2008a, S. 101). Dieser ›Blick von außen‹ ist die Bedingung dafür, dass wir uns den Leib aus der naturwissenschaftlichen Perspektive als einen Körper in der physikalischen Welt bzw. in einem abstrakten Raum-Zeit-Kontinuum vorstellen können.

Die Unterscheidung von ›Leib‹ und ›Körper‹ verweist somit nicht auf zwei getrennte Welten, sondern zeigt dasselbe Lebewesen je nach Perspektive oder Einstellung von einer jeweils anderen Seite. Aus der, wie Fuchs es in Anlehnung an Husserl nennt, »personalistischen Einstellung« (Fuchs, 2008a, S. 99f.) erscheint das Lebewesen als intersubjektiver Ausdrucksleib und subjektives Leibempfinden. Die Leibphänomenologie bietet dabei eine Methode zur begrifflich differenzierten und nachvollziehbaren Beschreibung dieser Erfahrungsdimension. Im Unterschied dazu erscheint aus der »naturalistischen Einstellung« (ebd.) das Lebewesen als Organismus bzw. Wirkursachengefüge in der physikalischen Welt. Somit tritt an die Stelle des Aspektdualismus von Bewusstsein (EPP) und Gehirn (DPP) nach Pauen bei Fuchs der »Doppelaspekt« (ebd., S. 100) vom

27 Dabei liegt ihm mit Bezug auf die ›ökologische Biologie‹ (Uexküll, 1920), die ›philosophische Biologie‹ (Jonas, 1973) und die ›biologische Anthropologie‹ (Plessner, 1928) an einem nicht reduktionistischen ganzheitlichen Begriff des Lebewesens.

Leib aus der personalistischen Einstellung einerseits und dem Körper aus der naturalistischen Einstellung andererseits.

Auch Fuchs denkt den Doppelaspekt nicht symmetrisch. Anders als die Identitätstheoretiker gesteht er der naturwissenschaftlichen Einstellung allerdings keinen Erkenntnisvorrang gegenüber dem subjektiven Erleben zu, sondern dreht die Gewichtung um, indem er das »Primat der Lebenswelt« (ebd., S. 86ff.) gegenüber den Naturwissenschaften betont.²⁸ Fuchs weist darauf hin, dass die Naturwissenschaft und ihre objektive Methode eine aus der leiblich-zwischenmenschlichen Praxis heraus kulturell erworbene Perspektive ist und die Bedeutung der naturwissenschaftlichen Erfahrung auch immer in dieser fundiert bleibt (ebd., S. 91). Die personalistische Einstellung sei »erkenntnistheoretisch unhintergebar«, weil jeglicher Naturalisierungsversuch von »Leben, Bewusstsein, Intentionalität, Personalität« durch Wissenschaftler in ihrer eigenen Tätigkeit *als* Wissenschaftler voraussetzt, »an einer gemeinsamen Lebensform teilzunehmen und einander als Personen wahrzunehmen und anzuerkennen« (ebd., S. 292). Damit verweist Fuchs' Kritik auf eine weitere Variante des im vorherigen Abschnitt erwähnten performativen Selbstwiderspruchs von Naturalisten. Auch wenn Fuchs aus seiner leibphänomenologischen Perspektive heraus wenig Interesse für die transzendentalen und transzendentalpragmatischen Erkenntnisbedingungen zeigt, erweist sich sein Ansatz gegenüber dem Naturalismus als erkenntnistheoretisch deutlich reflektierter.

Fuchs' phänomenologischer Ansatz geht vom natürlichen Lebewesen als in einem leiblich vermittelten Verhältnis zur Welt stehend aus. Dieses Verhältnis ist der übergeordnete Zusammenhang, in dem sich das Gehirn entwickelt und folglich auch der Hintergrund, vor dem die Funktion des Gehirns erklärt werden muss. Aus der »naturalistischen Einstellung« kann dieses Verhältnis dann als systemische *Interaktion mit der Umwelt* rekonstruiert werden. Wie sich die komplexen Zusammenhänge des Organismus in Interaktion mit der Umwelt genau organisieren und welche Funktion dabei dem Gehirn zukommt, beschreibt Fuchs mithilfe seines systemisch-ökologischen *Modells der zirkulären Kausalität*. Die »zirkuläre Kausalität« unterscheidet er in eine »vertikale« und eine »horizontale Kausalität« (ebd., S. 121ff.). Die »horizontale Kausalität« umfasst auf der obersten Ebene die Interaktion des Organismus mit der Umwelt, wobei das Gehirn bei

28 Unter diesem Primat wäre auch die oben erwähnte Beweislastverteilung wieder auf der richtigen Seite verortet: Nicht wir Teilnehmer der Lebenswelt müssen dem Naturalismus beweisen, dass es Freiheit und Verantwortung in unserer Lebenswelt gibt, sondern der Naturalismus muss beweisen, dass das naturwissenschaftliche Weltbild ungebrochen und hinreichend auch im Reich der zwischenmenschlichen Beziehung gilt.

Wahrnehmung und Bewegung die dazu notwendigen efferenten und afferenten Neuronenbahnen koppelt. Bei der ›vertikalen Kausalität‹ vermittelt das Gehirn als Transformations- bzw. Regulationsorgan die dazu notwendigen Organisationsebenen innerhalb des Organismus von den basalen Stoffwechselprozessen bis hinauf zu komplexen psychischen Funktionen. Das Gehirn fungiert dabei als *das zentrale Vermittlungsorgan* der zirkulären Kausalität, ist sozusagen ›eingebettet‹ in die Interaktion des Lebewesens mit seiner Umwelt.

Was aus der ›naturalistischen Einstellung‹ als Interaktion des Organismus mit der Umwelt rekonstruiert werden kann, erscheint aus der ›personalistischen Einstellung‹ als subjektives Erleben des *intentional-leiblichen Zur-Welt-Seins*. In den leiblichen Lebensvollzügen sind Personen intentional gerichtet auf etwas oder jemanden, was von leiblichen bzw. ›zwischenleiblichen‹ Resonanzphänomenen begleitet wird. Als leibliche Lebewesen sind wir im lebendigen Kontakt mit der Welt bzw. anderen leiblichen Lebewesen und im Medium dieser ›Zwischenleiblichkeit‹ (Fuchs, 2003) zeigen sich uns auch Sinn und Wert von etwas oder jemandem. Weil das Gehirn hierbei als Vermittlungsorgan fungiert und durch seine Plastizität und Komplexität die entsprechenden neurobiologischen Bedingungen bereitstellt, bezeichnet Fuchs das Gehirn auch als ›Beziehungsorgan‹ (Fuchs, 2008a).

Der leibliche Lebensvollzug als Beziehung zur Welt ist die übergeordnete ›Funktion‹, die ›systemisch‹ als horizontale Kausalität und ›phänomenologisch‹ als leiblich vermittelte Erfahrung erscheint. Zur Ermöglichung dieser Funktion werden die dazu notwendigen Prozesse auf den darunterliegenden Ebenen in einer ›Abwärtskausalität‹ geformt. So wird zum Beispiel der Aufbau eines Organs bis in die Zellstruktur durch die übergeordneten Funktionen bestimmt, die das Organ im Kontext des gesamten Organismus zu erfüllen hat. Fuchs spricht in diesem Zusammenhang von einem »Primat der Funktion« (ebd., S. 233ff.). Wenn jemand zum Beispiel eine Mathematikaufgabe löst, müssen sich

»die neuronalen Prozesse eines Menschen [...] den logischen und mathematischen Gesetzmäßigkeiten unterordnen [...]. Die plastischen Mikrostrukturen des Gehirns dienen als Matrize für die logischen, semantischen, ebenso aber auch die gestalthaften, assoziativen und motivationalen Verknüpfungen, die ein Individuum im Verlaufe seiner Lerngeschichte erlernt« (ebd., S. 255f.).²⁹

29 Wir sehen, dass Fuchs im Gegensatz zu Pauen die Rolle der Gründe und damit des intentionalen Bewusstseins philosophisch richtig von ihrer Wirksamkeit her begreift, das heißt, inwiefern sie die neurobiologischen Prozesse formen, und nicht nur, wie Pauen bei seinem Taschenrechner-Beispiel, die bereits geformten Prozesse fokussiert.

Bei dem Primat der Funktion kommt dem Gehirn eine zentrale Position zu. Aufgrund seiner Plastizität kann es über die ›Abwärtskausalität‹ ähnlich einer Matrize durch Beziehungserfahrungen und Interaktionen mit der Umwelt geprägt werden und dadurch die neurobiologische Grundlage für Gedächtnis und Fähigkeiten ermöglichen (ebd., S. 288). So erscheinen bei Fuchs die neurobiologischen Wirkmechanismen prinzipiell als ›Ermöglichungsbedingungen‹. Das Gehirn ist, so gesehen, ein »Organ der Möglichkeiten« (ebd., S. 246) für die leiblichen Lebensvollzüge als intentionales Zur-Welt-Sein. Es ist nicht mehr der weltlose Zustand als kausalsächlicher Endeffekt wie im Naturalismus bzw. der Identitätstheorie (siehe Kapitel I.1).

Mit der Formulierung eines ›Primats der Funktion‹ und der neurobiologischen Prozesse als diesbezügliche ›Ermöglichungsbedingungen‹ verdeutlicht Fuchs seine *Gegenposition zur Emergenztheorie* (ebd., S. 233ff.): »Die Form des Lebendigen emergiert nicht aus dem Stoff, sie organisiert ihn« (ebd., S. 235). Es sei deshalb wichtig, »auf konzeptueller Ebene Raum für andere Ursachenbegriffe zu schaffen, insbesondere für eine Top-down-Kausalität, die nicht nur metaphorisch gemeint ist, also für eine reale Veränderung des biologischen Substrats im Zuge psychologischer und kultureller Prozesse« (Fuchs, 2010a, S. 238). Intentional-leibliche Lebensvollzüge sollen die neurobiologischen Ursachen im Sinne der aristotelischen Formursachen³⁰ als Abwärtskausalität leiten (Fuchs, 2008a, S. 123): »Intentionale, semantische und andere seelisch-geistige Beziehungen werden von Personen in kausal relevante Bereitschaften ihrer organischen Basis transformiert [...]. Damit werden zugleich Gründe kausal wirksam« (ebd., S. 246).³¹

Das Modell vom Gehirn als Vermittlungsorgan der zirkulären Kausalität mit der Betonung des Primats der Funktion dient Fuchs insbesondere

30 Das Primat der Funktion bzw. die Abwärtskausalität stellt bei Fuchs eine Art systemische Rekonstruktion der aristotelischen Form- oder auch Zweckursachen dar. Allerdings scheint mir fraglich, ob die Systemtheorie eine solche Rekonstruktion zu leisten vermag. Denn für Personen hat das Leben keine ›Funktion‹ in Funktionszusammenhängen, sondern vielmehr ›Sinn‹ oder ›Wert‹ in der geschichtlichen Welt. So betont z. B. Spaemann in der Auseinandersetzung mit Luhmanns Systemtheorie, dass diese eben nur den Zweck der Selbsterhaltung oder Funktionalität kenne (Spaemann, 1990). Er spricht diesbezüglich an anderer Stelle sogar explizit von der »Inversion der Teleologie« durch den »Systemfunktionalismus« (Spaemann, 1998, S. 68f.).

31 Ähnlich formuliert auch Habermas eine »Abwärtskausalität vom Geist zum Gehirn« (Habermas, 2006, S. 676), insofern als Gedanken, Intentionen und Handlungen vom Gehirn »nur realisiert« und nicht »determiniert« (ebd. S. 680) werden.

zur Kritik an zwei für die Hirnforschung zentralen Interpretationsschemata: der Identifizierung von Hirnprozessen mit psychischen Funktionen als ›Lokalisationstheorie‹ und der Redensart vom ›Hirn als Subjekt‹: Läsions- und Stimulationsstudien demonstrieren, inwiefern die lokale Veränderung der Hirnstrukturen bzw. -prozesse psychische Funktionen beeinträchtigen. Auch die Korrelationsstudien belegen, dass subjektives Erleben mit spezifischen lokalisierbaren Hirnprozessen einhergeht. Die lokale Zuordnung von psychischen Funktionen ist möglich aufgrund der Modularität bzw. Regionalität der neurobiologischen Hirnfunktionen, das Gehirn ist sozusagen »regional spezialisiert, verschiedene neuronale Module, Areale und Zentren erfüllen unterschiedliche Funktionen« (ebd., S. 69). Diesen regelhaften Zusammenhang zwischen psychischen Funktionen und spezialisierten Hirnzentren interpretiert die *Lokalisationstheorie* dahingehend, dass sie nicht nur die spezifische Gehirnfunktion am jeweiligen Ort lokalisiert, sondern zugleich auch den damit einhergehenden Bewusstseinsprozess. So soll zum Beispiel die Angst im Mandelkern ›sitzen‹ (zur Kritik vgl. Thomä et al., 2003) und Roth verortet Freuds Instanzen ›Ich‹, ›Es‹ und ›Über-Ich‹ in bestimmten Hirnregionen (Roth, 2004).³²

32 Freud selbst schien die Möglichkeit einer solchen Lokalisation abzulehnen: »Es ist ein unerschütterliches Resultat der Forschung, daß die seelische Tätigkeit an die Funktion des Gehirns gebunden ist wie an kein anderes Organ [...]. Aber alle Versuche eine Lokalisation der seelischen Vorgänge zu erraten, alle Bemühungen, die Vorstellungen in Nervenzellen aufgespeichert zu denken und die Erregungen auf Nervenfasern wandern zu lassen, sind gründlich gescheitert. [...] Es klafft hier eine Lücke, deren Ausfüllung derzeit nicht möglich ist« (Freud, 1915, S. 273). Wohlgermerkt relativiert Freud diese Aussage mit der Einschränkung »derzeit«. Denn er selbst hing als Wissenschaftler wohl einem naturalistischen Weltbild an und sah insbesondere in der Annahme eines räumlich ausgedehnten psychischen Apparates die Möglichkeit, Psychologie auf eine naturwissenschaftliche Grundlage zu stellen (vgl. Böker, 2006). Er schien davon auszugehen, dass zukünftige naturwissenschaftliche Erkenntnisse einen naturwissenschaftlichen Zugang auch zur Psyche zulassen könnten (vgl. Habermas, 1973, S. 300ff.). Auf Freuds naturwissenschaftliches Selbstverständnis und insbesondere auf seinen Versuch, eine Neurobiologie der Psyche zu formulieren (Freud, 1895), bezieht sich dann Roth, wenn er meint, dass mit den modernen Bildgebungsverfahren heute die technologischen Voraussetzungen für einen naturwissenschaftlichen Zugang zur Psyche erfüllt seien (Roth, 2004, S. 30). Roth verkennt, dass die Lücke zwischen Psyche und Neurobiologie a priori in kategorial verschiedenen Einstellungen gründet und deshalb auch nicht durch eine Technik a posteriori überwunden werden kann.

Für das *Verständnis und den Umgang mit psychischen Störungen* dürfte eine solche Lokalisation von zentraler Bedeutung sein. Wenn die Lokalisationstheorie zum Beispiel das Gefühl ›Angst‹ an einem bestimmten Ort im Gehirn lokalisiert, wird diese mit den sich dort vollziehenden Hirnprozessen mehr oder weniger ›identifiziert‹. So erscheint das Phänomen der Angst wie eine kausal verursachte Funktion der lokalisierten Hirnprozesse und es wird nahegelegt, sich dann auch klinisch auf die identifizierten neurobiologischen Ursachen zu konzentrieren – zumal diese eindeutiger zu bestimmen und zu handhaben sind als neurotische Konflikte und aufwendige Beziehungsarbeit in der Psychotherapie.³³ Schon heute hat die Hirnforschung in Verbindung mit der lokalisations- bzw. identifikationstheoretischen Interpretation das Pendel wieder zur biologistisch-psychiatrischen Erklärung hin ausschwenken lassen und tendiert zunehmend zu der Position, psychische Störungen seien im Grunde Erkrankungen des ›Organs Gehirn‹.³⁴ Aber auch ohne gleich einen solchen biologistischen Reduktionismus vertreten zu müssen, könnte die Lokalisations- und Identitätstheorie das implizite Interpretationsmuster sein, wenn zum Beispiel neurobiologische Normwerte zu Zielen psychotherapeutischer Interventionen werden sollen (Berger & Caspar, 2009; Grawe, 2004).

Weil mit der Lokalisation von psychischen Funktionen im Gehirn zugleich Vorstellungen zu konkreten Anwendungen in Psychiatrie und Psychotherapie einhergehen, ist es wichtig, die zweifellos bestehenden regionalen Zusammenhänge differenziert zu interpretieren. Fuchs bringt nun als Argument gegen diesen Lokalisationismus ein, dass *Bewusstseinsprozesse vom Gehirn als Ganzem bedingt* seien (Fuchs, 2008f; 2011a). Die entsprechenden psychischen Funktionen verwirklichen die regional spezialisierten Hirnzentren nie allein, sondern

33 Jaspers hat dies bereits vor hundert Jahren in Auseinandersetzung mit der damaligen Lokalisationstheorie kritisiert: »Das Seelenleben wird vorgestellt als in seinen Elementen und Zusammenhängen identisch mit den Elementen und Strukturen des Gehirns. Die Seele ist räumlich repräsentiert. Hat man solche Auffassung, so wird man sich im Prinzip nicht mehr dem Seelenleben, sondern lieber dem Gehirn und der Neurologie zuwenden, um Psychopathologie zu begreifen« (Jaspers, 1965, S. 448).

34 »Die grundlegenden Konzepte von Lernen, Denken, Vorstellen, Wahrnehmen werden ebenso wie die Abweichungen von physiologischen Verarbeitungsmustern als Störungen der Hirnfunktionen verständlich und mit Mitteln der Bildgebung [...] darstellbar. Psychische Störungen werden damit zunehmend Gehirnfunktionsstörungen und unterscheiden sich nicht mehr grundsätzlich von anderen ZNS-Erkrankungen« (Maier, 2002, S. 97).

stets im Verbund mit anderen Hirnprozessen. So ist auch immer das gesamte Gehirn mehr oder weniger aktiv und zeigt eine Art ›neuronales Grundrauschen‹, das in den bildgebenden Verfahren nur deshalb nicht erscheint, weil es durch die statistischen Methoden quasi herausgerechnet wird.³⁵ Die Läsionsstudien können nur beweisen, dass regional spezialisierte Hirnzentren eine *notwendige Bedingung* für bestimmte psychische Funktionen sind. Das bedeutet aber nicht, dass diese die entsprechende Funktion auch *hinreichend* verwirklichen.

Aber selbst das Gehirn als Ganzes ist nicht die Bedingung, geschweige denn der ›Ort‹, von Bewusstsein:

»Die Lokalisation der verschiedenen Sinnesgebiete auf die Hirnrinde [...] bedeutet nur, daß die Organe intakt sein müssen, damit ein bestimmter seelischer Vorgang möglich sei; jedoch im Prinzip nicht anders als auch das intakte Funktionieren des Auges, der motorischen Mechanismen usw. dazu notwendige Werkzeuge sind« (Jaspers, 1965, S. 16).

In Fuchs' Auffassung des Gehirns als zentrales Vermittlungsorgan im Kontext der zirkulären Kausalität ist am Bewusstseinsprozess nicht nur das gesamte Gehirn, sondern *der gesamte Organismus in Interaktion mit der Umwelt* (vgl. Fuchs, 2008a, S. 73) beteiligt.³⁶ Wie die Herzfunktion nicht im Herzen, sondern durch den Blutkreislauf des gesamten Organismus ermöglicht wird, so ist auch die Bewusstseinstätigkeit nicht an einen Ort im Gehirn, sondern mit dem gesamten, mit der Umwelt interagierenden Organismus verbunden. Nur weil die Veränderung zum Beispiel des Schmerzzentrums im Gehirn Einfluss auf das Schmerzempfinden hat oder dieses bei Schmerzempfindungen aktiv sein muss, findet der Schmerz – zum Beispiel wenn ich mich anstoße – nicht im Gehirn statt. Der Schmerz ist in diesem Fall Ausdruck eines schädlichen Verhältnisses der Umwelt zum Organismus und alle dabei beteiligten Aspekte stellen notwendige Bedingungen dieses Empfindens dar.

35 Dafür, dass an Bewusstseinsprozessen in der Regel das gesamte Gehirn beteiligt ist, spricht auch die lokale Variabilität von komplexen neurobiologischen Wechselwirkungen (Edelman & Tononi, 2002) und dass eine ›Synchronizität‹ zwischen verschiedenen Hirnarealen über das gesamte Gehirn hinweg zu bestehen scheint (Singer, 2011).

36 Scheler kritisiert ähnlich wie Fuchs: »Es ist der ganze Körper, der [...] das physiologische Parallefeld der seelischen Geschehnisse geworden ist, keineswegs nur das Gehirn« (Scheler, 2007, S. 81).

Die Lokalisationstheorie verkennt aber nicht nur das Verhältnis von Teil (Hirnzentrum) und Ganzem (Organismus in Interaktion mit der Umwelt). Indem sie Aspekte des Bewusstseins mit lokal spezialisierten Hirnmodulen identifiziert, begeht sie zudem einen Kategorienfehler, eine *metabasis eis allo genos*: Sie überträgt mit der Lokalisation von Bewusstseinsaspekten im Gehirn die räumlichen Kategorien der physikalischen Welt bzw. des Gehirns auf das Bewusstsein. In der Folge wird Bewusstsein wie ein Ding aus einzelnen Teilen bzw. Modulen zusammengesetzt vorgestellt. So meint zum Beispiel der Neurowissenschaftler Roth: »Bewusstsein ist modular, d.h. in Bausteine gegliedert« (Roth, 2003, S. 198). Hier setzt denn auch ein weiteres Argument von Fuchs gegen den Lokalisationismus an, indem er zeigt, dass diese Behauptung einer phänomenologischen Beschreibung des Bewusstseins nicht standhält. Phänomenologisch gesehen ist der Strom des Bewusstseins ein einheitlicher, nicht modularer Prozess:

»So sind alle Wahrnehmungen nicht nur in ein leibliches Hintergrunderleben eingebettet, sondern auch mit Gefühlen, Erinnerungen und Sprachkonzepten verbunden. Einen reinen Schmerz, ein reines Sehen oder Hören gibt es nicht. Bewusstes Erleben setzt sich nicht aus Teilkomponenten zusammen, es ist umgekehrt ein primär einheitlicher Prozess« (Fuchs, 2008a, S. 70).

Die komplexe Verbundenheit der physikalischen und neurobiologischen Wirkmechanismen im Modell der zirkulären Kausalität einerseits und die holistische Einheit des Bewusstseins andererseits zeigen aus ihrer jeweiligen Einstellung: *Der gesamte Organismus in Interaktion mit der Umwelt ist das Korrelat zum einheitlichen subjektiven Bewusstsein.*

Neben der Kritik am Lokalisationismus führt Fuchs auch jene des sogenannten »mereologischen Fehlschlusses« (ebd., S. 65ff.) an. Als »mereologischen Fehlschluss« bezeichnen Bennett und Hacker, dass dem Gehirn in populärwissenschaftlichen Darstellungen oftmals Fähigkeiten zugesprochen werden, die grundsätzlich nur in Handlungszusammenhängen mit Personen Sinn ergeben (Bennett & Hacker, 2003). Wenn Identitätstheoretiker und einige Neurowissenschaftler heute formulieren, das Gehirn »denke«, »fühle« oder »handle«, dann liege hierbei eine Verwechslung von Teil und Ganzem vor, da ja nicht das Gehirn, sondern das leibhaftige Subjekt als Ganzes denke, fühle oder handle. Im leiblichen Subjekt einen Teilbereich »Gehirn« zu konzipieren, der das Ganze des Subjekts als Entscheidungszentrale quasi von innen steuere, sei eine materialistische Neuauflage des cartesianischen Dualismus. An die Stelle einer immateriellen »Seele« trete nun das »Gehirn« und aus dem cartesianischen Dualismus von »Geist« und

›Körper‹ werde eine neue Variante, nämlich der »Gehirn-Körper-Dualismus« (Fuchs, 2008a, S. 229).³⁷

Über die Reflexion des lokalisatorischen und des mereologischen Fehlschlusses kommt Fuchs schließlich zu seiner *Kritik der Identitätstheorie* (ebd., S. 225ff.): Wie angeführt, sollen sich nach der Identitätstheorie sowohl die subjektiven Erfahrungen (EPP) als auch die objektiven Gehirnprozesse (DPP) auf einen gemeinsamen extensionalen Referenten als ›psychophysischen Hirnzustand‹ beziehen. Fuchs betont nun, dass sein Ansatz des Doppelaspekts von Leib und Körper den ›Aspektualismus‹ der Identitätstheorie zwar teile, sich aber von ihr wesentlich darin unterscheidet, dass der extensionale Referent nicht ein ›psychophysischer Hirnzustand‹, sondern das »Lebewesen bzw. die Person als Ganzes« (ebd., S. 226) sei. Bewusstsein sei also keine Eigenschaft von Gehirnen, sondern habe seine Entsprechung »im Organismus als Ganzem«. Das Gehirn integriere dabei »die gesamten vegetativen, affektiven und sensomotorischen Vorgänge im Organismus-Umwelt-System« (ebd., S. 228).

Hier gilt es, noch etwas genauer hinzuschauen: Wenn Fuchs in seiner Kritik der Identitätstheorie die »Einengung des Referenten« (ebd., S. 226) betont, ist hierfür wohl weniger der ›Umfang‹ entscheidend als vielmehr, dass sein Referent von »ganz anderer Art«³⁸ ist als jener der Identitätstheorie. Der Referent

37 Allerdings scheint mir die Bezeichnung ›mereologischer Fehlschluss‹ in dieser Argumentation selbst nah am kategorialen Fehlschluss zu liegen: ›Mereologie‹ ist die Wissenschaft vom Verhältnis zwischen dem Ganzen und seinen Teilen. Die Rede vom Gehirn als Subjekt soll hier mit dem Argument des mereologischen Fehlschlusses kritisiert werden. Kategorial betrachtet ist das ›Gehirn‹ aber nicht Teil des ›Subjekts‹, sondern zunächst nur Teil des ›Organismus‹. Der ›Organismus‹ als Ganzer ist Gegenstand der Beobachterperspektive, während das ›Subjekt‹ nur aus der Teilnehmerperspektive erfahren werden kann. Hier wird also ein Teil-Ganzes-Verhältnis zwischen zwei Begriffen aus kategorial jeweils unterschiedlichen Einstellungen behauptet. Genauso aber wie eine Identifizierung zweier Phänomene nur »unter dem gleichen Blick« (Fuchs, 2008a, S. 227) möglich ist, gilt dies wohl auch für die Bestimmung eines Teil-Ganzes-Verhältnisses. Die Bezeichnung ›mereologischer Fehlschluss‹ wäre hier nur sinnvoll, wenn das ›Gehirn‹ ein ›Teil des Subjekts‹ wäre, dadurch aber würden Bennett und Hacker bzw. Fuchs indirekt das Subjekt mit seinem Organismus identifizieren. Zumindest bei Personen aber stehen Organismus und Subjekt in ›ontologischer Differenz‹ zueinander, das heißt, Personen ›sind‹ nicht ihr Organismus, sondern ›haben‹ einen Organismus (siehe Kapitel II.3.2).

38 Fuchs merkt an, man könne seinem »Konzept der biologischen bzw. personalen Aspektualität‹ vorhalten, dass es ja ebenso von einer extensionalen Identität der beiden Aspekte ausgehe. Doch der gemeinsame Referent, nämlich das Lebewesen bzw. die lebendige Person, ist hier von ganz anderer Art« (Fuchs, 2008a, S. 228).

von Fuchs ist als Lebewesen bzw. lebendige Person eine *natürliche leibliche Entität* unserer Lebenswelt, während es sich beim Gehirn lediglich um einen Teil des ›Körpers‹ handelt bzw. beim psychophysischen Hirnzustand sogar nur um ein Gedankenkonstrukt.³⁹ Damit verweist Fuchs wieder auf jene natürliche Entität, die allein subjektive Erfahrungen machen und anderen mitteilen kann. Bewusstsein ist immer das Bewusstsein eines leiblichen Subjekts. Bewusstsein ist ›leiblich vermittelt‹ und dieser ›Leib‹ kann aus der naturwissenschaftlichen Einstellung als ›Körper‹, wie zum Beispiel die neurobiologischen Prozesse in der Hirnforschung, untersucht werden. Leiblich vermitteltes Erleben (EPP) und neurobiologische Beobachtungen (DPP) beziehen sich so auf dasselbe Lebewesen als natürliche Entität.

Zum genaueren Verständnis des Verhältnisses von Bewusstsein und Leib müssten das personale Bewusstsein, seine Sphäre und sein Geltungsanspruch allerdings noch weiter ausgearbeitet werden. Diesbezüglich bleibt Fuchs jedoch vage, indem er *nicht trennscharf zwischen ›Bewusstsein von Lebewesen‹ und ›personalem Bewusstsein‹ unterscheidet*.⁴⁰ In seinen Beispielen zum ›Doppelaspekt‹ bezieht er sich meist auf basale Leibempfindungen wie zum Beispiel den Schmerz, die eine wenig intentionale Struktur haben und sich daher vom Bewusstseinsleben höherer Lebewesen auch nur wenig unterscheiden dürften. Auf der Ebene solcher basalen Leibempfindungen leuchtet der Doppelaspekt auch tatsächlich

39 So betont Fuchs auch treffend, dass die Identitätstheorie den gemeinsamen Referenten hier nur dadurch suggeriere, »dass man von ›mental en Zuständen‹ und von ›Hirnzuständen‹ spricht, so als ob es sich dabei jeweils um den gleichen ›Zustand‹ handeln könnte« (Fuchs, 2008a, S. 227).

40 Das zeigt sich bereits am Aufbau seines Buchs *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*: Hier beschreibt Fuchs zunächst die Einheit des leiblichen Lebensvollzugs am ›Lebewesen‹ allgemein – um dies später auch auf die Person zu übertragen. Bei der Beschreibung der personalen Existenz betont er zwar die soziale Entwicklung und Sprache bzw. die damit einhergehende Abstraktionsfähigkeit und Objektivität des Bewusstseins. Überraschenderweise scheint dies aber die Einheit des leiblichen Lebensvollzugs, wie sie am Lebewesen zuvor allgemein dargestellt wurde, für Personen nicht zu erschüttern. Fuchs äußert zwar an vereinzelter Stelle, dass sich die Person unter dem Doppelaspekt von Leib und Körper nicht vollständig erfassen lasse, weil Personen sich intentional noch auf überindividuelle geistige Objektivitäten richten. Die »Sphäre der geistigen Objektivität« sei als Milieu, in dem sich der subjektive Geist erst bildet, »konstitutiv«. Jedoch wird mit dem bloßen Verweis, »dass der Vollzug (nicht der Gehalt) seiner intentionalen oder geistigen Akte in seine Lebensäußerungen eingebettet bleibt« (Fuchs, 2008a, S. 107), der konstitutive Charakter von geistigen Akten für die personale Existenz nicht ausreichend ergründet (siehe Kapitel II.3.2).

sofort ein: Das leibliche Schmerzerleben aus der EPP, lässt sich hier sagen, kommt an demselben Lebewesen vor wie die aus der DPP beobachtbare Verletzung oder Hirnprozesse.

Fuchs' Bezeichnungen für das Bewusstsein wie zum Beispiel »Integral der Organismus-Umwelt-Interaktion« (Fuchs, 2008a, S. 149, 229) oder »Eigenschaft von Lebewesen« (ebd., S. 67) sind Formulierungen, die für Lebewesen allgemein zutreffen und nicht auf die intentionale, reflexive Struktur des personalen Bewusstseins hinweisen. So liegt die bei Fuchs beschriebene Art des Verhältnisses zwischen Bewusstsein und Lebewesen auch relativ nahe an den Formulierungen der Identitätstheorie. Auch die Identitätstheoretiker beschreiben schließlich Bewusstsein als »Eigenschaft« oder »Integral« – nur eben des eingegengten Referenten »Gehirn«. Will Fuchs in seiner Kritik der Identitätstheorie also wirklich nur den Referenten vom »Gehirn« auf das »ganze Lebewesen« erweitern oder folgt daraus auch etwas für das Bewusstsein als Erkenntnisbeziehung bzw. die spezifisch menschliche Art und Weise des In-der-Welt-Seins?

Ob sich Bewusstsein auf den Referenten »Gehirn« oder das »Lebewesen« als eine natürliche Entität bezieht, ist vor allem deshalb so entscheidend, weil daraus weitgehende *Konsequenzen für die Art des Verhältnisses von Bewusstsein und Welt* folgen. Ein Gehirn ist ein kausal determinierter Teilprozess im Ganzen des Organismus und stellt für sich gesehen natürlich keine Beziehung zur Welt und den Mitmenschen dar. Sollte das Bewusstsein also nur eine Eigenschaft des Gehirns sein, wie es die Identitätstheorie in etwa behauptet, wäre dies eben der erkenntnistheoretische Standpunkt des Neurokonstruktivismus. Wir hätten als bewusste Subjekte keine Erkenntnisbeziehung zur Welt und würden uns nur in mehr oder weniger funktionalen Illusionen bewegen, selbst unser Ich soll unter diesen Vorannahmen zur Illusion werden (Metzinger, 2010). Denken und Handeln wäre nur noch der »Output einer informationsverarbeitenden neuronalen Apparatur« (Fuchs, 2008a, S. 9).

Wenn Fuchs betont, dass der Referent des Bewusstseins kein Gehirn, sondern ein leiblich-autonomes Lebewesen ist, so dient ihm dies nicht zuletzt als Argumentation gegen einen solchen neurokonstruktivistischen Alptraum. Fuchs zeigt aus einer leibphänomenologischen Perspektive, wie das Bewusstsein über den Leib mit der Welt verbunden ist (Fuchs, 2011b), wobei er sich insbesondere auf die *Koextension von Leib und Körper* im Sinne des Doppelaspekts konzentriert: Zwischen dem subjektiven Leibempfinden und dem beobachtbaren Organismus bestehen Isomorphien und Strukturähnlichkeiten wie lokale Übereinkunft oder auch Parallelen im Zeitverlauf. Ich spüre subjektiv meinen Leib – zum Beispiel bei Schmerzempfinden – und kann an der Koextension

erfahren, dass dieser mit dem Körper identisch ist, den ich aus der Beobachterperspektive als meinen Körper unter anderen Körpern in der Welt erlebe, wenn ich mich zum Beispiel schmerzhaft anstoße. Der Leib wäre dann so etwas wie der Anker für meine Subjektivität in der Welt. Das Argument wird noch stärker, wenn man mit Fuchs darauf verweist, dass sich der Leibkörper in einem intersubjektiven Raum befindet: Den Schmerz, den ich aus der EPP erlebe, spüre ich an derselben Stelle, an welcher auch der Arzt aus der DPP die Verletzung feststellen kann.

Eine weitere Dimension der Wirklichkeitserfahrung ist das phänomenologisch beschreibbare leibliche *Raumerleben*, und zwar nicht nur das Selbstempfinden des eigenen Körpers, sondern vor allem das leibliche Einspüren und Mitschwingen in die Räumlichkeit und Dynamiken der Welt, von Lebensprozessen und gegenüber Mitmenschen (Fuchs, 2000a). Mein Gegenüber oder auch die Berge erlebe ich besonders >real<, wenn ich achtsam im Hinblick auf die zwischenleiblichen Resonanzphänomene bin und so die Welt regelrecht am eigenen Leib zu spüren vermag bzw. mich in die Räumlichkeit der Welt einfinde (ebd.). Wenn Bewusstsein im impliziten Leiberleben gründet und dieses wiederum im leiblichen Lebensvollzug mit der Welt eng vertraut ist, dann scheint die Verbindung von erlebendem Subjekt und Welt wieder gewährleistet. Bewusstsein entsteht dann nicht etwa nur >im Kopf<, wie es der Neurokonstruktivismus behauptet, sondern als eine Form des leiblichen >Zur-Welt-Seins< (Merleau-Ponty, 2011). Fuchs bezeichnet Bewusstsein denn auch an entsprechenden Stellen als »Beziehung zwischen Subjekt und Welt« oder gar als »Licht, in dem sich Welt zeigt« (Fuchs, 2008a, S. 68).⁴¹

So changieren Fuchs' Formulierungen zum Bewusstsein auf recht verschiedenen kategorialen Ebenen von >Eigenschaft< oder >Integral< des Organismus bis hin zu einem >Licht< im Sinne der Erkenntnis. Die fehlende Eindeutigkeit von Fuchs' Bewusstseinsbegriff gründet wohl in der betonten Nähe des Bewusstseins zur Leiblichkeit, sodass sich hier gewissermaßen die Ambiguität des Leibes zwischen selbstbezüglichem Zustand und schwingungsfähigem Resonanzmedium auf das leiblich vermittelte Bewusstsein überträgt.⁴² Entsprechend

41 »Die Grundproblematik der neurobiologischen Bewusstseinsforschung besteht letztlich in der Verdinglichung des Bewusstseins selbst. In ihrem Paradigma erscheint es nicht mehr [...] als Beziehung von Subjekt und Welt, nicht mehr als >Licht<, in dem sich Welt zeigt« (Fuchs, 2008a, S. 68).

42 Mal ist unser leiblich vermitteltes Erleben mehr Ausdruck des aktuellen subjektiven Zustands und mal sind wir im Erleben mehr beim Anderen bzw. in der Welt. In der

problematisch ist dann auch Fuchs' Argumentation, die Wirklichkeitserfahrung in Abgrenzung zum Neurokonstruktivismus durch die Betonung der Nähe des Bewusstseins zur Leiblichkeit verbürgen zu wollen – eine Nähe, die nebenbei bemerkt, prinzipiell auch für höhere Lebewesen gilt. Dem *erkenntnistheoretischen Problem* dürfte er mit dieser Argumentation kaum gerecht werden. Menschen zweifeln nicht an der Wirklichkeit, wenn sie gerade die Welt am eigenen Leib spüren – würde Fuchs nur darauf hinweisen wollen, verträte er einen naiven Leibrealismus, bestenfalls eine Art Leibkultur der Achtsamkeit. Menschen zweifeln an der Wirklichkeit, wenn sie kraft ihres intentionalen Bewusstseins auf ihre leiblich vermittelte Welterfahrung reflektieren und womöglich bemerken, dass sie manchmal nur oberflächlich wahrnehmen und sich sogar irren können.

Bei der konkreten Erkenntnis von etwas oder jemandem sind wir immer auch auf *Erkenntnisbegriffe* und *Urteile* angewiesen. Diese gehören implizit zu jeder bewussten Erfahrung – und zwar ohne dass sie dabei als ein explizites Denken oder Schlussfolgern im Bewusstsein erlebt werden müssten. Mit Erkenntnisbegriffen, wie zum Beispiel dem Begriff der ›Kausalität‹, aber auch Begriffen der zwischenmenschlichen Praxis wie zum Beispiel ›Schuld‹ abstrahieren wir nicht zwangsläufig von unseren leiblich vermittelten Wahrnehmungen, sondern können Letztere auch vertiefen. Mit diesen Begriffen erst stellt sich die Frage nach den richtigen Urteilen und sind damit auch Irrtümer möglich. Leiblichkeit ist, was sie ist. Durch die Erkenntnisbegriffe aber ändert sich die Art der Beziehung von Leib und Bewusstsein kategorial. So haben geistige Inhalte wie zum Beispiel historische Zusammenhänge oder Werte wie der Begriff von ›Gerechtigkeit‹, aber auch das Wertempfinden gegenüber anderem Selbstsein bzw. das personale Verstehen nicht mehr dieselbe Nähe zum Leib, wie Fuchs es noch am Schmerzempfinden oder dem Raumerleben demonstrieren konnte. Hier gibt es *kaum Isomorphien und Strukturähnlichkeiten* mehr zwischen dem leiblich vermittelten Bewusstsein und der sinnlichen Welt bzw. dem Leibkörper. In dieser Dimension intentionalen Bewusstseins hat es keinen Sinn zu sagen, sie kämen wie der Schmerz ›am‹ lebendigen ›Lebewesen als Ganzem‹ vor.

Wenn Fuchs in seiner Kritik der Identitätstheorie äußert, Bewusstsein beziehe sich auf das ›Lebewesen als Ganzes‹, so kommt doch alles darauf an, wie

Gier erleben wir leibliche Selbstbezüglichkeit, im liebevollen Genuss wird der Leib zum Wahrnehmungsorgan für die Welt. Mal ist unser leibliches Erleben mehr eine Reaktion wie der Schmerz und mal eine Erkenntnisbeziehung.

er das eigentlich genau meint.⁴³ In Bezug auf das umweltgebundene, *zentrische Leiberleben des Lebewesens*, in dem alles relativ zum aktuellen organismischen Zustand erlebt wird, wäre eine solche Formulierung zutreffend. In diesem Fall könnte Bewusstsein tatsächlich eine Art Integral oder eine Eigenschaft des leiblichen Lebensvollzugs darstellen. Aber ließe sich in Bezug auf das intentionale Bewusstsein von Personen ebenfalls sagen, es sei ein ›Integral‹ oder eine ›Eigenschaft‹ bzw. käme ›am Leib‹ vor? Fuchs jedenfalls konzentriert sich in seiner phänomenologisch-ökologischen Konzeption auf einen niedrigschwelligen Bewusstseinsbegriff, bei dem das leibliche Lebewesen im Zentrum seiner Überlegungen steht.⁴⁴ Argumentationsstrategisch allerdings könnte dies eine geschickte Vorgehensweise sein. Denn mit seiner Minimaldefinition des Bewusstseins vermag Fuchs die Bedeutung der Subjektivität bzw. des leiblichen Zur-Welt-Seins über die Abwärtskausalität bis auf die Ebene der neurobiologischen Prozesse zu verdeutlichen und bleibt dabei für Naturalisten dennoch anschlussfähig.

Dass sich mit dem Schritt vom Lebewesen zur Person aber die *Art der Beziehung* sowohl zum Leib als auch zur Welt kategorial ändert, bleibt in Fuchs' diesbezüglichen Überlegungen unausgelotet.⁴⁵ Für nicht personale Lebewesen ist das Bewusstsein im

-
- 43** Die Beschreibungen von Fuchs sind diesbezüglich gleichermaßen komplex wie vage. Leibsubjekt und Leibkörper seien in ihrer Einheit »ineinander verschränkt, und damit weder identisch noch radikal voneinander verschieden« (Fuchs, 2008a, S. 286). Das Verhältnis sei eine »dialektische Einheit von Einheit und Verschiedenheit« (ebd., S. 106). Im Sinne des Doppelaspekts »korrespondieren« die leiblichen Lebensvollzüge aus der personalistischen Einstellung mit den Organismus-Umwelt-Interaktionen aus der naturalistischen Einstellung, »ohne sich identifizieren zu lassen« (ebd., S. 153). An neuralgischen Punkten in Fuchs' systemischen Modell der zirkulären Kausalität fungieren mehrdeutige Begriffe wie »Koextension«, »Korrespondenz«, »Isomorphie« (vgl. hierzu Fuchs, 2000a, S. 135ff.) oder »Transformation« (Fuchs, 2008a), deren genauere Auslegung eigentlich erst erlauben würde, den erkenntnistheoretischen und ontologischen Standpunkt von Fuchs näher zu bestimmen.
- 44** Verfolgt man Fuchs' Beschreibungen der Beziehung von Mensch und Umwelt in den systemischen Ansätzen wie auch in seinen Schriften zum Leibgedächtnis, fällt auf, dass die meisten Formulierungen ebenso auf höher entwickelte Lebewesen übertragbar sind (Fuchs, 2006b; 2011c). Insbesondere in der dargestellten phänomenologisch-ökologischen Konzeption vermeidet er weitgehend Begriffe wie ›Begegnung‹, ›Erkenntnis‹ oder ›Freiheit‹, die auf die spezifisch menschliche und damit zugleich ethische Seinsweise verweisen. Stattdessen verwendet er metaphysisch weniger aufgeladene Begriffe wie ›Resonanz‹, ›Lern- oder Reifungsprozesse‹, ›Funktion‹ oder ›Autonomie‹, die eben nicht der spezifisch menschlichen Seinsweise vorbehalten sind.
- 45** Die Veränderung in der Art der Beziehung zum Leib versteht Fuchs vor allem als ›exzentrische Positionalität‹ (Plessner, 1928), womit er die Fähigkeit meint, ›sich zu sich

Leiberleben zentriert und das Gehirn ein diesbezügliches Integrationsorgan. Durch das intentionale Bewusstsein der Person ändert sich jedoch alles. Es kommt zu einem Bruch im leiblich-natürlichen Lebensvollzug, in dem Personen sich zu all ihren Bedingungen, selbst zu ihrer Leiblichkeit noch einmal verhalten können. Durch diesen Bruch konstituiert sich überhaupt erst personale Existenz als Geschichtlichkeit, zwischenmenschliche Praxis und ›Welftoffenheit‹. Bildlich gesprochen, vollzieht sich die personale Existenz in diesem Bruch zwischen Bewusstsein und Leibsein, zwischen Sein und Sollen. Diese existenzielle Dimension bleibt in Fuchs ganzheitlicher Konzeption des Bewusstseins aber weitgehend unerschlossen (siehe Kapitel II.3).

Zusammenfassend: Fuchs bietet mithilfe seiner ›phänomenologisch-ökologischen Konzeption‹ ein ganzheitliches Modell, das eine deutlich nüchternere Erklärung und Integration der neurowissenschaftlichen Beobachtungen erlaubt als die Identitätstheorie. Anstatt von einer naturalistischen Weltanschauung geht er in phänomenologischer Tradition von der natürlichen Entität des Lebewesens und der Unhintergebarkeit unserer Lebenswelt aus. Er betont in seiner ›phänomenologisch-ökologischen Konzeption‹ die Einheit der Subjektivität und das ›Primat der Funktion‹, unter dem die neurobiologischen Prozesse ›Ermöglichungsbedingungen‹ für unsere Lebensvollzüge darstellen. Seine Kritik der Identitätstheorie lässt allerdings einige Fragen offen und es zeigt sich an seinem Bewusstseinsbegriff, dass die existenzielle Dimension des personalen Lebensvollzugs zumindest nicht im Zentrum seiner Überlegungen steht.

3 Offene Fragen

Bei der Kritik der Identitätstheorie wurde dargestellt, inwiefern sowohl sie als auch der Neurokonstruktivismus ihre Überzeugungskraft letztlich aus dem Glau-

selbst und seiner Leiblichkeit in ein Verhältnis zu setzen, sich ›von außen‹, d. h. zugleich vom möglichen Blickpunkt der anderen aus zu sehen, und sich in der Reflexion selbst gegenüberzutreten« (Fuchs, 2008a, S. 101). Für Fuchs ist die exzentrische Positionalität damit vor allem Abstraktion vom Lebensvollzug und die Objektivierung des ›Leibes: zum ›Körper‹. Dies aber scheint mir eine zu enge Auffassung zu sein. Auf einer grundsätzlicheren Ebene bedeutet die exzentrische Positionalität die Möglichkeit der Objektivität oder – wie die Existenzphilosophen es formulieren – ›Welftoffenheit‹. Dies ist nicht nur der Standpunkt des verdinglichenden, zergliedernden Verstandes, sondern auch das Licht der Vernunft und damit ein Verhältnis zur Freiheit und Wahrheit, das gerade keine Abstraktion vom Leib bzw. Leben bleiben muss.

ben an den *geschlossenen Determinismus* im Sinne des naturalistischen Weltbildes beziehen. Eine entsprechende Kritik muss sich folglich darauf konzentrieren nachzuweisen, dass bzw. inwiefern eben noch andere Wirkweisen im menschlichen Lebensvollzug als die kausalen Wirkursachen existieren. Auf den ersten Blick scheint Fuchs mit dem ›Primat der Funktion‹, nach dem die Hirnprozesse übergeordnete Lebensfunktionen nicht determinieren, sondern ›Ermöglichungsbedingungen‹ für diese darstellen, eine solche Gegenposition auch einzunehmen. Tatsächlich aber dringt er mit dem systemischen Begriff der ›Funktion‹ nicht wirklich in den Bereich der personalen Existenz vor.

Fuchs' Primat der Funktion und eine damit verbundene Abwärtskausalität erlauben, den *Mechanismus der Organisation* neurobiologischer Prozesse zum Beispiel beim Handeln aus guten Gründen systemisch zu rekonstruieren – für sich gesehen bedeutet dies aber noch keine Alternative zum Determinismus, denn in seinem auf das allgemeine Lebewesen bezogene Modell der zirkulären Kausalität bleibt völlig ungeklärt, ob es eine Erkenntnisbeziehung und freies Handeln aus guten Gründen überhaupt gibt. Prinzipiell können auch die übergeordneten Funktionen von Lebensprozessen als determiniert vorgestellt werden.⁴⁶ Es würde lediglich der ›Down-up‹-Determinismus des Materialismus durch einen komplex-systemisch gedachten ›Top-down‹-Determinismus ergänzt. In diesem Fall wäre das subjektive Erleben von Menschen tatsächlich nichts anderes als die ›Funktion‹ bzw. das ›Integral‹ eines Systems, gleich, ob es sich bei den übergeordneten Funktionen nun um die Gesellschaft oder die Natur handelte. Ohne das intentionale personale Bewusstsein gäbe es womöglich wirklich keine andere Wirkweise in der Welt als mehr oder weniger komplex organisierte kausale Wirkmechanismen – ganz so, wie es uns die Weltanschauung des Naturalismus glauben machen möchte.

Ein wirkliches Gegenargument zum Determinismus bzw. Naturalismus müsste zunächst einmal zeigen, inwiefern subjektives Bewusstsein gerade *keine* Funktion von übergeordneten Prozessen ist. Eine diesbezügliche Bedingung wäre, dass sich Personen von aktuell leitenden, übergeordneten Funktionen in Gesellschaft

46 So haben Deterministen auch kein Problem mit komplexen Systemen – im Gegenteil: Das Systemdenken fungiert in den Verhaltenswissenschaften häufig dahingehend, am Determinismus des naturalistischen Standpunkts festzuhalten, auch wenn Prozesse nicht mehr in einfachen linearen Modellen abgebildet werden können. Dass mit dem Primat der Funktion der naturalistische Determinismus keinesfalls aufgebrochen wäre, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass Neurodeterministen wie z.B. Singer gegen einen systemischen Funktionsbegriff prinzipiell nichts einzuwenden haben (Singer, 2011).

oder Natur prinzipiell distanzieren können und im Umgang damit Freiheitsgrade erlangen können. Dass Personen sich zwischen verschiedenen ›Funktionen‹ ihres Handelns entscheiden können – ob zum Beispiel jemand seinem Bedürfnis nach einer guten Mahlzeit nachgehen oder sich weiter im Gespräch dem Freund widmen will. Hierbei reicht es nicht, ein Primat der Funktion durch das Gehirn anzunehmen. Das Gehirn müsste zudem erlauben, *übergeordnete Funktionen und Impulse zu hemmen*. Und tatsächlich gibt es auch Hinweise, dass gerade das Gehirn in seiner selbstreferenziellen Struktur eine solche Distanz bzw. Reflexion gegenüber Lebensprozessen und übergeordneten Systemen ermöglicht.⁴⁷ Diese Hemmung des Lebensprozesses könnte eine Bedingung dafür sein, dass Personen eben keine Funktion, sondern in gewissem Sinne »kontextunabhängig« (Spaemann, 1996, S. 134) sind und sich aus der Distanz heraus zu etwas entscheiden können. Wenn die neurobiologischen Prozesse bzw. der Organismus sinnvoll als ›Ermöglichungsbedingungen‹ bezeichnet werden können, dann doch nur, weil sie darin eine Funktion *für* die Person erfüllen – ein abstraktes systemisches Primat der Funktion ließe aber die Person selbst als eine Art Funktion erscheinen und sie damit hinter einem blinden Prozess verschwinden.

Dabei scheint mir die Hemmung übergeordneter Funktionen kein abstrakter Vorgang oder Beschluss zu sein, auf den im zweiten Schritt erst eine Entscheidung für etwas oder jemanden folgt. Oft sind Personen erst aus der Notwendigkeit einer existenziellen Situation, beispielsweise durch die Übernahme von Verantwortung oder aus Wohlwollen gegenüber anderen Personen, mit solchem Ernst in der zwischenmenschlichen Wirklichkeit angekommen, dass sie sich von übergeordneten Funktionen wie zum Beispiel Erwartungen der Gesellschaft oder alten Gewohnheiten distanzieren können.⁴⁸ Das Gebiet der Beziehung und zwischenmenschlichen Praxis ist jene Sphäre, in der sich Menschen nach eigenen Werten

47 So könnte gerade die ›periphere Hemmung‹ von organismischen und psychodynamischen Bedürfnissen oder spontanen Impulsen durch das Gehirn ermöglicht werden und darin eine notwendige Bedingung der Willensfreiheit darstellen (vgl. Scheurle, 2007). Scheler hat in Abgrenzung zum geschlossenen Funktionskreis tierischer Instinkte dann auch nicht die ›Assoziation‹, sondern die ›Dissoziation‹ als menschliches Grundprinzip betont – entsprechend versteht er den Cortex nicht als Assoziations-, sondern als »Dissoziationsorgan« (Scheler, 2007, S. 24).

48 So betont Spaemann, dass Freiheit der Person auch »frei von ihrer eigenen Natur« (Spaemann, 1996, S. 230) bedeuten könne. Dies vermag die Person »nicht von sich aus, sondern nur durch die Begegnung mit anderen Personen. Erst die Bejahung anderen Selbstseins – als Anerkennung, Gerechtigkeit, Liebe – erlaubt uns jene Selbstdistanz und Selbstaneignung, die für Personen konstitutiv ist« (ebd.).

entscheiden können und im engeren Sinne ›handeln‹. In diesem personalen ›Zwischen‹ wären die Wirksamkeit und der Ort jenseits des Determinismus zu suchen. Dies gilt es im Folgenden weiter auszuarbeiten, als es die Systemtheorie und Leibphänomenologie vermag (siehe Kapitel IV).

Die zwischenmenschliche Praxis oder personale Beziehung als eine Sphäre jenseits der Funktionalität zu ergründen, kann auch etwas beitragen zu einem bisher weitgehend übersehenen logischen Problem der Hirnforschung: Indem Personen etwas denken oder wahrnehmen, bilden sie die dazu notwendigen Hirnprozesse und -strukturen aus, so die ›frohe‹ oder auch mahnende Botschaft von der Plastizität des Gehirns (Hüther, 2007; Spitzer, 2009). Bei genauerer Betrachtung aber zeigt sich hier ein *logisches Problem der Verursachung*: Wenn eine Person etwas denkt oder wahrnimmt und die neurobiologischen Prozesse dafür eine notwendige Bedingung darstellen – dann wird der neurobiologische Prozess nicht erst gebahnt, sondern muss bereits stattfinden! Die bewusste Erfahrung selbst kann die neurobiologischen Prozesse nicht leiten oder verursachen, weil Letztere ja die Voraussetzung für ihre Bewusstheit sind. Zumindest bei neuen Erfahrungen und dem Lernen aber gilt: Vor der bewussten Erfahrung liegen die entsprechenden Hirnstrukturen noch nicht vor und bei Bewusstsein müssen die dazu notwendigen Gehirnprozesse bereits stattfinden.

Wenn Bewusstsein keine bloße Funktion bzw. Innenwahrnehmung eines determinierten neurobiologischen Zustands ist, wie es uns der Naturalismus erklärt,⁴⁹ muss es eine Art ›Sekundärphänomen‹ gegenüber einer ursprünglicheren vorbewussten Beziehung sein. Wenn wir zum Beispiel eine andere Person verstehen wollen, muss dem verstehenden Subjekt die Person schon in Form einer *existenziellen Beziehung* ahnungsvoll gegeben sein. Selbst wenn jemand den Begriff des Dreiecks denkt, muss es eine Art vorbewusste Anschauung ebendieses Begriffs geben, dem der Verstehende im wahrsten Sinne des Wortes ›nach-denkt‹. In einem gewissen Sinne gilt das selbst noch für die sinnliche Wahrnehmung. Zur Bewusstwerdung der vorbewussten Anschauung müssen wir nach Erkenntnisbegriffen suchen und uns entsprechende Vorstellungen bilden. Dabei können

49 Für die Identitätstheorie bzw. den Naturalismus besteht hier kein Problem der Verursachung, da sie das Verhältnis zwischen Subjekt und intentionalem Gegenstand nicht als eine Erkenntnisbeziehung verstehen, sondern diese auf eine ›kausale Interaktion‹ reduzieren, bei der Bewusstsein nur die Selbstwahrnehmung eines kausalursächlichen Endeffekts im Gehirn sein soll. Das mag für reflexartige Reaktionen, Automatismen und blinde Gewohnheiten zutreffen, erklärt aber nicht die Möglichkeit von Begegnung, Freiheit und Erkenntnis.

wir aufgrund der ahnungsvollen Beziehung zu etwas oder jemandem durchaus eindeutige Urteile zur *Stimmigkeit* der zur Bewusstwerdung nötigen Begriffe, Vorstellungen oder anderen Ausdrucksformen geben. So ungewöhnlich dies auch klingen mag, es entspricht durchaus unserem subjektiven Erleben: Gerade wenn wir eine echte eigenständige Anschauung von etwas haben, mit jemandem in einer authentischen Beziehung stehen, fällt es uns oftmals schwer, hierfür die richtigen Worte und Ausdrucksformen finden. Wir spüren in solchen Momenten intuitiv, wie mangelhaft unsere in der Vergangenheit erworbenen Urteile, Vorstellungen und Schemata gegenüber der erlebten Gegenwärtigkeit von etwas oder jemandem sind.

Lediglich für die in der Vergangenheit bereits erlernten Vorstellungen, Fähigkeiten, Schemata usw. können im gewordenen neurobiologischen Organismus die Ermöglichungsbedingungen zur Bewusstwerdung bereits vorliegen. Für die Frage der Verursachung bei neuen Erkenntnissen und freien Handlungen aber bedeutet dies: Der Erkenntnisgegenstand muss in einer Art vorbewusster innerer Anschauung bereits anwesend sein und für das Erkenntnissubjekt aus dieser Beziehung heraus die zur Bewusstwerdung notwendigen Hirnprozesse durch eine Abwärtskausalität als »Formursache« (Spaemann, 1996, S. 220) leiten. Die vorbewusste Anschauung ist »Form« von einer bestimmten Qualität, Sinn und Gestalt, die sich mit dem Begriff der Funktion nicht mehr rekonstruieren lässt. Eine Art und Weise solcher vorbewussten ahnungsvollen Beziehungen beschreibt wohl Fuchs mit der »Zwischenleiblichkeit« bzw. »zwischenleiblichen Resonanz« (vgl. z. B. Fuchs, 2003). Bei der Frage, wie nun genau ein solches »Leiten« der neurobiologischen Wirkmechanismen aus der vorbewussten Beziehung heraus denkbar ist, könnten Ansätze wie die »morphologischen Felder« (Sheldrake, 2003) und der Quantenmechanik (Eccles, 1994; Searle, 2004) weiterhelfen. Diesbezügliche Spekulationen sind natürlich weitreichend und können hier nicht annähernd adäquat behandelt werden.

Scheler gibt uns jedoch noch einen Hinweis, in welchem Verhältnis die physikalischen bzw. neurobiologischen Prozesse zur bewussten Erfahrung des intentionalen Gegenstands stehen könnten: Die empirisch beobachtbaren Prozesse, zu denen auch die neurobiologischen Prozesse gehören, stellen ihm zufolge notwendige »ontische Bedingungen« (Scheler, 1999, S. 243f.) der bewussten Erfahrung dar. Kausale Prozesse wie zum Beispiel die Schallwellen von gesprochenen Worten wirken auf einen Organismus ein und lösen in ihm weitere Wirkmechanismen aus, die schließlich im Gehirn zentral verarbeitet werden. Tatsächlich würden die beobachtbaren empirischen Ereignisse aber nicht den Akt des Verstehens determinieren und auch keinen »Sinn« transportieren. Sie würden lediglich den Akt

der bewussten Erfahrung bzw. die *Auswahl ihres intentionalen Inhaltes* auslösen. Zu diesen kausalen Prozessen gehören auch die Hirnprozesse. Wie die Schallwellen der gesprochenen Worte nicht etwa Sinn in das Bewusstsein transportieren, sondern auf Sinn bzw. den intentionalen Gegenstand in der geschichtlichen Lebenswelt gewissermaßen >zeigen<, so gilt dies auch für die neurobiologischen Wirkursachen des Organismus: Die Gehirnprozesse ermöglichen die bewusste Erfahrung des intentionalen Gegenstands, indem sie seelische Akte auslösen, in denen sich der intentionale Gegenstand der Erfahrung gewissermaßen >zeigen< kann.

Als notwendige Bedingung für den Akt der Erfahrung und die Auswahl ihres Inhalts stellen sich die kausale Abhängigkeit und der zeitliche Ablauf von neurobiologischen Prozessen und subjektivem Erleben immer noch so dar, wie sie in der aktuellen Hirnforschung auch beobachtet werden.⁵⁰ Mit jedem bewussten Akt muss eine neurobiologische Ermöglichungsbedingung notwendig einhergehen. Im Unterschied zur naturalistischen Interpretation aber wird >Sinn< hier nicht aus den kausalen Wirkmechanismen >konstruiert<, sondern diese sind nur *Bedingungen der Bewusstheit*. In Karl Poppers Bild des Klavierspielers gesprochen (Popper et al., 1994) wäre das Gehirn nicht der Komponist der Musik und auch nicht die Musik selbst – die Gesetze der Harmonie bestehen ganz unabhängig vom Gehirn. Das Gehirn wäre lediglich ein Instrument – oder eine Art »Spiegel« (Brotbeck, 2007, S. 96) –, durch das die Musik in der sinnlichen Welt zur bewussten Erfahrung werden kann.

Die Unterscheidung von intentionalem Gegenstand und den Bedingungen, derer es bedarf, damit dieser bewusst erlebt werden kann, verweist noch auf einen weiteren Punkt, der für die *Aussagekraft der neurobiologischen Korrelate* von seelischen Akten wichtig ist. Die Hirnforschung hat in den letzten Jahren zu zahlreichen psychischen Funktionen und Erlebnisweisen spezifische neurobiologische Korrelate bestimmen können. Offensichtlich gibt es hier eine Korrespondenz. Aber was genau korreliert eigentlich mit den neurobiologischen Prozessen bzw.

50 »Der Vorgang, durch den dem Individuum A ein Erlebnis des Individuums B gegeben wird, muß in diesem Spielraum ganz so verlaufen, »als ob« dieses Erlebnis zuerst gewisse körperliche Veränderungen in B hervorrufen müßte, diese aber körperliche Veränderungen in A, an die sich ein dem Erlebnis des B gleiches oder ähnliches Erlebnis des A schlosse (als Wirkung) – während de facto die innere Wahrnehmung des A das Erlebnis des B von vornherein unmittelbar zu fassen vermag, und jene Kausalprozesse nur die Auslösung des Stattfindens jenes Aktes und zugleich die Auswahl des bestimmten Inhalts innerhalb der möglichen Sphäre der inneren Fremdwahrnehmung bedingen« (Scheler, 1999, S. 243).

welche Schlüsse lassen die neurobiologischen Korrelationen auf unser Seelenleben zu?

In diesem Zusammenhang scheint mir eine Unterscheidung wichtig, die Spaemann bei seiner Kritik des Naturalismus vornimmt – nämlich zwischen »psychischem Zustand« und »intentionalem Akt« (Spaemann, 1996, S. 62ff.).⁵¹ Der *objektive Sinn eines intentionalen Gegenstandes*, der sich aus Zusammenhängen der Natur oder Handlungszusammenhängen der geschichtlichen Welt konstituiert, lässt sich von der *jeweiligen Erlebnisweise des Subjekts* unterscheiden. So kann ich beispielsweise einen Stuhl sehen oder mich an ihn erinnern, verschiedene Personen können genau diesen einen Stuhl subjektiv in ganz unterschiedlicher Weise erleben – der intentionale Gegenstand ist aber immer derselbe Stuhl, den eine bestimmte Person in der Welt so getischelt hat, dass er sich nun zum Sitzen eignet.

Der *intentionale Akt ist dann unsere geistige Beziehung* zu diesem Stuhl, die ja auf ganz unterschiedliche Weise leiblich-seelisch zum Ausdruck gebracht werden kann. Der intentionale Akt wird besonders explizit, wenn wir uns auf einen geistigen Inhalt richten wie zum Beispiel einen geometrischen Satz oder einen historischen Sinn – denn hier ist das Verstehen zugleich die Bewusstheit des intentionalen Akts. Im intentionalen Akt richten wir uns auf einen Gegenstand, dennoch aber müssen dieser Gegenstand und der diesbezügliche Akt nicht bewusst reflektiert werden, es kann sich hier auch um eine vorbewusste Beziehung oder lebenspraktische Ausrichtung wie zum Beispiel auf einen impliziten Wert handeln. Man könnte dies auch als »praktische Intentionalität« bezeichnen. Sofern wir uns in den unterschiedlichsten psychischen Zuständen auf denselben intentionalen Inhalt richten können, wären also der intentionale Akt und der psychische Zustand begrifflich zu unterschieden – auch wenn sie im Lebensvollzug natürlich nicht voneinander getrennt sind.⁵²

Mit dieser Unterscheidung kann die Aussagekraft der neurobiologischen Korrelate nun weiter differenziert werden: Intentionale Akte, bezogen auf einen

51 Holzhey-Kunz unterscheidet in einem ähnlichen Sinne zwischen »neuronalen Zuständen« und »geistigen Akten«. Sie problematisiert, »dass der neurowissenschaftlich thematisierte Geist durch Zustände definiert wird«, denn »mit dem Wort Zustand ist die Gleichschaltung von Gehirn und Geist vorprogrammiert« (Holzhey-Kunz, 2003, S. 219).

52 »Intentionalität ist nicht etwas Seelisches, sondern etwas Geistiges. Sie gehört so wenig zur Innenwelt von Subjekten wie zur Außenwelt« (Spaemann, 1996, S. 63). Dadurch aber ist »das Seelische etwas potenziell Geistiges, und es kann gar nicht gesagt werden, was es an sich selbst ist, ohne auf diese Potentialität Bezug zu nehmen« (ebd., S. 65).

Gegenstand bzw. Inhalt, können nur in leiblich-seelischen Aktvollzügen bewusst werden. Zu Letzteren gehören ein *psychisch qualitativer Zustand* wie zum Beispiel Ängstlichkeit oder eine andere Stimmung und ein *psychischer Akt* wie zum Beispiel Wahrnehmen, Erinnern usw. Psychischer Zustand und psychischer Akt zusammen wären sozusagen die ›Erlebnisweise‹ des intentionalen Gegenstandes. Diese Erlebnisweise ist nun jene Schicht, die immer auch durch die *leiblich-seelische und körperliche Verfassung* des Subjekts bedingt ist und zu der es zweifellos *neurobiologische Korrelate* geben muss. Dieselbe Bedingtheit aber gilt für den intentionalen Akt nicht in gleicher Form – vielmehr kann dieser sogar erstaunliche Freiheitsgrade gegenüber dem neurobiologischen bzw. psychischen Zustand aufweisen, was sich phänomenologisch auch beobachten lässt: So kann ich in unterschiedlich günstigen psychischen Zuständen jedes Mal zum Beispiel den identischen Begriff des Dreiecks denken. Egal, auf welche Weise ich einen intentionalen Akt letztlich schaffe zu vollziehen, der darin zur Bewusstheit kommende intentionale Gegenstand ist strikt derselbe.

Sicherlich müssen gewisse notwendige Bedingungen für den Aktvollzug auf der leiblich-seelischen Ebene erfüllt sein und deshalb besteht auch ein *indirekter Zusammenhang zwischen der Erlebnisweise und dem intentionalen Gegenstand*, der durchaus entsprechende Rückschlüsse zulässt: Einzelne Inhalte sind an bestimmte Erlebnismodi gebunden, so werden zum Beispiel Mathematikaufgaben durch eine Rechentätigkeit erfasst. Solche Erlebnismodi haben natürlich ein neurobiologisches Korrelat, bereits heute können Forscher anhand der Gehirnaktivität bestimmen, ob jemand rechnet, und womöglich lässt sich eines Tages sogar die Art der Rechentätigkeit einer spezifischen Hirnaktivität zuordnen. Eine andere Form des Zusammenhangs zwischen Erlebnisweise und Erlebnisinhalt hängt mit unserem leiblich-praktischen Umgang zusammen: Wenn jemand zum Beispiel eine Zange wahrnimmt oder erinnert und sich auf den Umgang mit Zangen versteht, dann wird bei diesem seelischen Akt der Tonus von zur gewohnten Handhabung notwendigen Muskelstrukturen messbar erhöht. All diese leiblichen Prozesse werden vom Gehirn integriert und gehen folglich auch mit einer spezifischen Hirnaktivität einher. Es ist deshalb kein Wunder, dass es durch entsprechende Vorstudien mit einem Probanden möglich wird, zum Beispiel eine spezifische Hirnaktivität bei der Wahrnehmung einer Zange von der eines Hammers zu unterscheiden (Shinkareva et al., 2012; Wang et al., 2013).

Durch den indirekten Zusammenhang zwischen dem intentionalen Akt und entsprechenden Erlebnisweisen können die neurobiologischen Korrelate höchstens auf Klassen von Inhalten hinweisen, die mit bestimmten Erlebnisweisen eng assoziiert sind – nicht dagegen auf den jeweiligen konkreten Inhalt bzw. das

jeweils historische Faktum. Wir können aufgrund von Korrelationsstudien auf Erlebnisweisen wie ›Angst‹ oder ›Freude‹ schließen und womöglich sind in Zukunft neurobiologische Korrelate zu deutlich differenzierteren Erlebnisweisen bestimmbar – es wird aber nie möglich sein, daraus abzulesen, *wovor* genau jemand Angst hat bzw. *worauf* sich diese Erlebnisweise intentional richtet: »Denken und Erkennen« unterliegen als seelische Akte »der psychologischen und bis zu einem gewissen Grade auch hirnpfysiologischen Erforschung, ihre »objektiven Inhalte [...] tun das nicht« (Holzhey-Kunz, 2003, S. 220). Ein ›Gedankenlesen‹ im engeren Sinne, wie es manche Hirnforscher oder das Unternehmen Google Inc. heute in Aussicht stellen (Bode et al., 2012; Haynes & Rees, 2006), kann aus kategorischen Gründen a priori ausgeschlossen werden.⁵³

Zusammenfassend: Vertreter der Identitätstheorie wie Pauen oder Roth interpretieren die neurowissenschaftlichen Korrelationsstudien als kausale Determination des Bewusstseins durch neurobiologische Wirkursachen und verstricken sich darüber in kontraintuitive und widersprüchliche Aussagen. Fuchs beantwortet dies in seinem phänomenologisch-ökologischen Ansatz folgerichtig, indem er mit dem leiblichen Zur-Welt-Sein und dem Primat der Funktion alternative Verursachungsprinzipien beschreibt. Es zeigt sich jedoch, dass Fuchs' Ansatz noch kein ausreichendes Argument gegen den Determinismus darstellen kann, insofern er wesentliche Dimensionen der personalen Existenz, wie die zwischenmenschliche Praxis, Erkenntnis und Begegnung, weitgehend ungeklärt lässt. Die Reflexionen zur Formursache als auch zur Aussagekraft der Korrelationen haben zuletzt angedeutet, dass es auch bei der Interpretation der Hirnforschung sehr darauf ankommen könnte, wie personale Beziehung und Bewusstsein genau, und das heißt eben auch personal, zu denken sind.

53 Die Suche nach neurobiologischen Korrelaten zu möglichst differenzierten Erlebnisweisen könnte forschungslogisch und pragmatisch bald an Grenzen stoßen: Je differenzierter die zu untersuchenden Erlebnisweisen sind, desto komplexer und spezifischer ist die entsprechende Hirnaktivität. Für globale Hirnzustände wie ›Angst‹ gibt es typische Erregungsmuster, aber gibt es die auch für z.B. ›ängstliche Sorge um einen geschätzten Menschen in der nahen Zukunft?‹ Je spezifischer und differenzierter Hirnfunktionen sind, desto variabler werden sie über die Zeit und über verschiedene Personen hinweg neurobiologisch verwirklicht. Forschungspragmatisch wäre die Bestimmung solcher hochdifferenzierten Korrelate ohne Nutzen, denn sie wären aufgrund ihrer Variabilität nicht mehr zwischen den Personen übertragbar. Dies aber wäre die Voraussetzung z.B. für die Möglichkeit eines ›Gedankenlesens‹.

II Die Methode der pragmatischen Reflexion

»Hieraus folgt, daß das Psychiatersein in seinem Sein den ganzen Menschen aufruft und beansprucht [...]. Diese »Freiheit« läßt nun aber auch verstehen, daß und inwiefern in der Psychiatrie der wissenschaftliche Sachverhalt, die ihn artikulierenden Grundbegrifflichkeiten und die mit ihnen arbeitenden Forschungsmethoden nicht in einem starren, sondern in einem besonders beweglichen lebendigen Verhältnis stehen müssen.«

(Ludwig Binswanger, 1955, S. 278)

In dieser Studie soll der Frage nach dem Nutzen der Neurowissenschaften für die Psychotherapie nachgegangen werden. Die Einschätzung des Nutzens wird auch von der jeweiligen Interpretationen der Hirnforschung abhängen und deshalb wurden ja auch im vorherigen Kapitel bereits zwei diesbezügliche Ansätze vorgestellt. Zuletzt kündigte sich diesbezüglich allerdings an, dass weder die Identitätstheorie noch der phänomenologisch-ökologische Ansatz bei dieser Frage wirklich weiterhelfen können, wenn sie die personale Existenz in ihren Überlegungen außen vor lassen. »Nutzen« meint nämlich nicht nur so etwas wie Funktionalität für Lebewesen, sondern letztlich den konkreten Nutzen für einzigartige Personen in der geschichtlichen Lebenswelt.

Im Folgenden soll reflektiert werden, wie ein adäquater methodischer Zugang zu der hier zu behandelnden Fragestellung nach dem Nutzen der Neurowissenschaften in der Psychotherapie aussehen könnte. Im Mainstream der Wissenschaft existieren zwei unterschiedliche Ansätze. Es handelt sich zum einen um den empirisch-technischen Ansatz, in unserem Fall repräsentiert durch die quantitative und neurobiologische Psychotherapieforschung (1). Zum anderen gibt es den theoretischen Ansatz, wie er zum Beispiel in der Geist-Gehirn-Debatte verfolgt wird (2). Beide Ansätze stehen nicht in Konkurrenz zueinander, sondern sollen sich in ihrer unterschiedlichen Vorgehensweise gegenseitig ergänzen. Sie werden im Folgenden vorgestellt, um in Abgrenzung dazu den hier verfolgten Ansatz der »pragmatischen Reflexion« einzuführen (3).

1 Der empirisch-technische Ansatz

»Die Entscheidung darüber jedoch, ob innerhalb der Medizin die naturwissenschaftliche Forschungsmethode legitimer Weise ein wahrhaft unbedingtes Recht beanspruchen darf, oder ob ihr nicht doch nur eine bedingte Berechtigung zugewilligt werden kann, ist für diese Wissenschaft von fundamentaler Bedeutung.«

(Medard Boss, 1975, S. 23)

Zunächst liegt es nahe, die Beurteilung des Nutzens der Neurowissenschaften in der Psychotherapie für eine *Frage der quantitativen Prozess-Outcome-Forschung* zu halten. Die quantitative Psychotherapieforschung folgt dem Leitbild der evidence-based medicine, die den Nutzen psychotherapeutischer Methoden und Interventionen durch ihre Auswirkung auf empirisch beobachtbare Kriterien des Therapieerfolgs bestimmt. Als solche Kriterien werden insbesondere Leistungsfähigkeit, Wohlbefinden und Symptomatik durch standardisierte Testverfahren wie zum Beispiel MMPI, SKID, SCL-90 oder BDI operationalisiert und quantitativ erfasst. Eine nützliche Innovation oder Methode in der Psychotherapie sollte demnach mit den operationalisierten Kriterien für Therapieerfolg positiv korrelieren. Überträgt man diese Logik auf die Frage nach dem Nutzen der Neurowissenschaften, dann wäre zu untersuchen, wie der Einsatz von Biotechnologien in Diagnostik und Evaluation, aber auch konkrete biotechnologische Eingriffe wie zum Beispiel die Tiefenhirnstimulation mit den empirischen Kriterien des Therapieerfolgs korrelieren.

Voraussetzung für ein solches Vorgehen in der quantitativen Psychotherapieforschung bleibt immer die *Operationalisierung und Quantifizierung des Therapieerfolgs* durch empirische Kriterien. Dies ist in Bezug auf verhaltensnahe Symptome, die man gezielt abfragen oder beobachten kann, wenig problematisch. Dahingegen eignen sich psychodynamische und beziehungsorientierte Ziele der Psychotherapie wie >Einsicht<, >Emanzipation< oder eine >gelingende Beziehungsgestaltung< weniger zur quantitativen Messung nach standardisierten Testverfahren. Einsicht, Emanzipation oder eine gelingende Beziehungsgestaltung sind keine nach allgemeinen Kriterien zu beurteilenden Eigenschaften, sondern eine spezifische Form des In-der-Welt-Seins, eine bestimmte Beziehungsqualität, die individuell ausgestaltet ist und nur in einem verstehenden qualitativen Ansatz exploriert werden kann. In Bezug auf die Fragestellung nach dem Nutzen der Neurowissenschaften bedeutet das: Wir können über den quantitativen Forschungsansatz lediglich erfahren, wie sich neurowissenschaftliche Techniken auf verhaltensnahe Symptome

auswirken, ihr Einfluss auf Zwecke wie Emanzipation oder Beziehungsgestaltung bliebe im Dunkeln. Letztere sind für die einsichts- und beziehungsorientierten Psychotherapien jedoch die zentralen Therapieziele (vgl. Richter, 2013b).

Die Frage, was die operationalisierten und gemessenen Kriterien konkret bedeuten, stellt sich bei der quantitativen Psychotherapieforschung nicht nur im Hinblick auf therapeutische Zwecke wie Einsicht oder Emanzipation. Mit dem empirisch-technischen Ansatz sollen auch konkrete therapeutische Prozesse wie zum Beispiel die therapeutische Beziehung untersucht werden, die dazu ebenfalls operational definiert werden müssen. Die *operationale Definition* bestimmt, durch welche Verhaltensweisen bzw. empirischen Kriterien der zu untersuchende Aspekt der therapeutischen Tätigkeit definiert ist (Opp, 1976). So entsteht eine Art Zuordnungsregel, die besagt: Wenn dieses oder jenes empirische Kriterium vorliegt, kann auf diese oder jene Eigenschaft bzw. Ereignis geschlossen werden.⁵⁴ Es ist wichtig zu verstehen, dass prinzipiell alle Interpretationen der quantitativen Studien inhaltlich an die operationalen Definitionen gebunden bleiben – auch wenn dies in wissenschaftlichen Veröffentlichungen oft nicht ausreichend reflektiert wird. Wenn quantitative Studien zum Beispiel belegen, dass ›Empathie‹ mit ›Therapieerfolg‹ korreliert, verbindet der Leser implizit seine eigene alltagssprachliche Begrifflichkeit mit dieser Aussage. Tatsächlich aber bedeutet ›Empathie‹ hier nur jenes Verhalten, wie es zuvor in der jeweiligen Studie durch spezifische Fragebögen oder Schätzskalen operationalisiert wurde. Es kann durchaus sein, dass der umgangssprachliche Begriff eine ganz andere Bedeutung als seine operationale Definition besitzt.⁵⁵

Auch in der Hirnforschung zu psychotherapeutischen Prozessen müssen solche operationalen Definitionen methodisch eingesetzt werden. Wenn Grawe

54 Die operationale Definition durch empirische Kriterien ist für eine naturwissenschaftliche, quantitative Verhaltenswissenschaft essenziell (Westmeyer, 2011). Sie soll die Falsifikation der Hypothesen durch empirische Beobachtungen erlauben und damit ihre Wissenschaftlichkeit gewährleisten (Popper, 1994).

55 In der Testtheorie taucht diese Problematik als die Frage nach der ›Konstruktvalidität‹ auf, womit die Gültigkeit des Schlusses vom Testverhalten auf das theoretische Konstrukt, welches die Operationalisierung repräsentieren soll, gemeint ist. Hier fragt sich der Forscher, was der Test oder die Operationalisierung eigentlich bedeutet, inwieweit sie dem ursprünglichen Begriff entspricht (Groeben, 1986, S. 111). Es ist nach wie vor erstaunlich, dass das Problem der Konstruktvalidität in der Psychotherapieforschung kaum Beachtung findet (vgl. Richter, 2005, S. 185ff.). Psychologen und quantitative Psychotherapieforscher veröffentlichen seitenweise Tabellen mit Daten, während die inhaltliche Diskussion über die Bedeutung und Gültigkeit der operationalen Definitionen bzw. Testkonstruktionen unter den Tisch fällt.

zum Beispiel neurobiologische Studien anführt, in denen sich Empathie positiv auf diesen oder jenen neurobiologischen Prozess auswirkt (vgl. Grawe, 2004), dann wurde Empathie in diesen Studien durch bestimmte Kriterien operational definiert. Insofern als der Empathie-Begriff in den Veröffentlichungen dann aber weitgehend ungeklärt bleibt, nutzen diese Studien dem Psychotherapeuten praktisch nur wenig (vgl. Richter, 2005). Denn im Grunde ist für ihn nicht nachvollziehbar, was in dieser Studie mit Empathie genau praktiziert wurde, geschweige denn, wie er diesen Prozess selbst befördern kann. Es ist ein prinzipielles Problem der quantitativen Wirksamkeitsforschung, dass sie zwar Techniken auf ihren Effekt hin überprüft (*efficacy*), gleichzeitig aber wenig über die genaue Wirksamkeit und die konkrete therapeutische Umsetzung der Techniken in der therapeutischen Situation verrät (*effectiveness*).

Wenn bereits die Operationalisierungen und Quantifizierungen die Frage nach der klinischen Bedeutsamkeit der Daten aufwerfen, so gilt dies erst recht für die *Berechnung von deren Korrelation*. Bei ausreichend großer Stichprobe können zum Beispiel auch Veränderungen eine signifikante Korrelation aufweisen, die klinisch gar kein relevantes Ausmaß haben. Weiter lässt die Feststellung der Korrelation keine Aussage über das kausalursächliche Verhältnis der beiden Ereignisse zueinander zu. Beobachtet wird lediglich, dass die systematische Veränderung des einen Ereignisses eine zeitlich nachfolgende Auswirkung auf das andere hat. Prinzipiell wäre es auch möglich, dass hier eine unerkannte Drittvariable im Spiel ist, die mit den Bedingungen systematisch variiert und die eigentliche Ursache darstellt. So könnte der Effekt des Einsatzes von aufwendigen biotechnologischen Verfahren auch in einem Placeboeffekt gründen, wenn der Patient zum Beispiel mit moderner Technik eine große Effektivität assoziiert bzw. für ihn moderne Technik gleichbedeutend mit Professionalität und Fachkenntnis ist.

Die fragwürdige Operationalisierung von zentralen therapeutischen Zielen wie Einsicht oder Emanzipation, das grundsätzliche Bedeutungsproblem im Operationalismus sowie die fragwürdige klinische Bedeutung der abstrakten Korrelationsmaße – diese Aspekte zusammen machen deutlich, dass die quantitative Psychotherapieforschung die *klinische Bedeutung* der Neurowissenschaften für die konkrete psychotherapeutische Praxis zu weiten Teilen *ungeklärt* lassen muss.

Nun kann die kritische Frage nach der klinischen Bedeutung aber durch einen rein *zweckrationalen Pragmatismus* des empirisch-technischen Ansatzes umgangen werden: Vorausgesetzt, es ließen sich empirische Kriterien für eine erfolgreiche Psychotherapie eindeutig bestimmen, muss sich der Forscher womöglich gar nicht fragen, was seine Ergebnisse im Einzelfall klinisch genau bedeuten. Es wäre ausreichend, wenn die quantitative Psychotherapieforschung Anwendungsgeseln

im Sinne der evidence-based medicine generierte. Der Psychotherapeut müsste den jeweiligen Patienten dann nur einer bestimmten diagnostischen ›Gruppe‹ zuordnen, zu der empirische Studien über wirksame Interventionen vorliegen, und könnte dann die Anwendungsregeln wie in der Leitlinienmedizin gezielt einsetzen. Das genaue Verstehen der inneren bzw. kausalen Zusammenhänge würde so durch den äußeren statistischen Zusammenhang zwischen Intervention und Symptomreduktion in einem rein zweckrationalen Vorgehen ersetzt.

Wenn kein Verständnis für den inneren Zusammenhang besteht, stellen die Behandlungsempfehlungen aus quantitativen Studien jedoch nur mehr *Wahrscheinlichkeitsregeln* dar, die sich auf eine bestimmte Gruppe von Merkmalsträgern beziehen. Der Therapeut weiß: In diesem oder jenem Fall bzw. bei einem bestimmten Typ von Störung oder Patient führt diese oder jene Intervention mit einer bestimmten Wahrscheinlichkeit zur Symptomreduktion. Ein derartiges Vorgehen nach Wahrscheinlichkeiten aufgrund weniger Kriterien mag für die evidence-based medicine in der Organmedizin insofern geeignet sein, als hier der Arzt einen ›Organismus‹ behandelt, der nach allgemeinen Gesetzen funktioniert, sodass die beobachteten Zusammenhänge von einem auf den anderen Fall mehr oder weniger übertragen werden können bzw. nur wenige Kriterien dabei berücksichtigt werden müssen. In der Psychotherapie ist ›Gegenstand‹ der Behandlung aber nicht der ›Organismus‹ mit allgemeinen Gesetzmäßigkeiten, sondern eine ›Person‹ in einer einzigartigen Lebenssituation.⁵⁶ Hier weiß der Psychotherapeut von dem jeweiligen Patienten deutlich mehr therapeutisch relevante Einzelheiten und Zusammenhänge, als quantitative Psychotherapiestudien zur Generierung von Anwendungsregeln auch nur annähernd in ihren statistischen Testgruppen berücksichtigen können. Dass psychodynamisch orientierte Psychotherapeuten gegenüber einzigartigen Personen in existenziellen Krisen nicht nach Wahrscheinlichkeitsregeln auf der Grundlage von wenigen Kriterien operieren möchten (Protz et al., 2011), dürfte ein Hauptgrund für die Kluft zwischen der akademischen quantitativen Psychotherapieforschung einerseits und der klinischen Psychotherapie andererseits sein (Fäh & Fischer, 1998, S. 28).

In gewissem Sinne können die Neurowissenschaften in der Psychotherapie auch als Antwort auf diese *Kluft zwischen der individuellen klinischen Bedeutung und der statistischen Abstraktion* verstanden werden: Sollte die psychotherapeuti-

56 Sicherlich gibt es auch im seelischen Bereich Temperamente und typische Charaktere, die die Anwendung von Methoden in übertragbaren ›Fällen‹ ermöglichen. Gerade neurotische Charaktere weisen solche typischen Regelmäßigkeiten im Verhalten auf (König, 2012; Mentzos, 2008).

sche Tätigkeit in Zukunft tatsächlich am neurobiologischen Zustand des Patienten ausgerichtet und evaluiert werden, dann würde die Frage nach der subjektiven individuellen Bedeutung des psychischen Leids immer weiter in den Hintergrund treten. Wie nach dem Vorbild der Organmedizin gäbe es dann nur noch Abweichungen von neurobiologischen Normwerten und therapeutische Interventionen, die diese über erforschte neurobiologische Wirkmechanismen wieder normalisieren. Das Vorgehen nach Wahrscheinlichkeitsregeln würde sich somit auch nicht mehr als Problem darstellen. Denn im Grunde erscheint aus der neurowissenschaftlichen Perspektive keine Person mehr, die in einer einzigartigen sozialen bzw. biografischen Lebenssituation steht und deren Verständnis von therapeutischer Relevanz wäre.

Insgesamt lässt sich sagen: Entscheidend bei der Reflexion darüber, ob der Nutzen der Neurowissenschaften für die Psychotherapie quantitativ-empirisch beantwortet werden kann, ist, dass der empirisch-technische Ansatz aus seiner inneren Logik heraus keine Reflexion der Nützlichkeit selbst zulässt. Es lässt sich immer nur beurteilen, mit welcher Wahrscheinlichkeit ein *bereits vorausgesetzter Nutzen* wie eben die Symptomreduktion durch eine bestimmte Intervention eintritt. Wir wissen nicht, welche Bedeutung dieses oder jenes empirisch beobachtbare Kriterium in der einmaligen Lebenssituation des Patienten besitzt, geschweige denn, wie es sich auf beziehungsorientierte Zwecke wie Einsicht, Emanzipation und eine gelingende Beziehungsgestaltung auswirkt. Der empirisch-technische Ansatz der quantitativen Psychotherapieforschung eignet sich nicht zur Beurteilung des Nutzens der Neurowissenschaften für die Psychotherapie, weil es *keinen >Sinn< hat, nach dem Nutzen der Neurowissenschaften zu fragen und dabei mit Maßstäben zu arbeiten, deren Sinn und Nutzen selbst wieder im Dunkeln liegen.*

2 Der theoretische Ansatz

»Wer meint, die Philosophie ausschalten und sie als belanglos beiseitelassen zu können, wird von ihr in ungeklärter Gestalt überwältigt. Philosophie kann daher kein >Hobby< einiger weniger Psychiater sein, sondern geht jeden an, der in diesem Fach tätig ist.«

(Karl Jaspers, 1965, S. 643)

Die Neurowissenschaften ermöglichen die Beobachtung, Prognose und Veränderung der neurobiologischen Prozesse. Soll beurteilt werden, welcher Nutzen

davon für die Psychotherapie ausgehen kann, gilt es zu verstehen, welche Bedeutung die neurobiologischen Prozesse und deren Veränderung für den Patienten haben. Dies kann der empirisch-technische Ansatz der Naturwissenschaften aus den angeführten methodischen Gründen nicht leisten – und es ist auch gar nicht seine Aufgabe. Die Interpretation der Neurowissenschaften und die Beurteilung ihres Einsatzes werden für gewöhnlich als die Aufgaben einer theoretischen Grundlagenwissenschaft angesehen. Somit kommen wir zum ›theoretischen Ansatz‹, nach dem in der Wissenschaft gewöhnlich die methodischen Voraussetzungen und praktischen Konsequenzen des empirischen Ansatzes bedacht werden.

2.1 Das Menschenbild in der Hirnforschung

Neurowissenschaft und Psychotherapieforschung basieren, so wie jede andere Wissenschaft, auf methodologischen Grundlagen, die erkenntnistheoretische und auch weltanschauliche Implikationen besitzen. Erst die Klärung dieser Implikationen erlaubt, die neurowissenschaftlichen Beobachtungen auf einem differenzierten Niveau zu interpretieren und die Geltungsansprüche bzw. Anwendungen in der Lebenswelt kritisch zu reflektieren. Die Notwendigkeit einer solchen *philosophischen Grundlagenwissenschaft* zeigt sich in der Psychotherapie in besonderer Weise: Als angewandte Wissenschaft changiert die Psychotherapie nämlich zwischen verschiedenen Paradigmen wie der ›biologischen Psychiatrie‹, ›klinischen Psychologie‹, Psychoanalyse oder Sozialpsychiatrie und damit einhergehend auch zwischen verschiedenen Methoden wie der neurowissenschaftlichen, psychologischen, hermeneutischen oder soziologischen Methode (vgl. Fuchs, 2010a).

In jedem dieser verschiedenen ›Sprachspiele‹⁵⁷ bzw. Einstellungen werden psychische Störungen im *Kontext jeweils unterschiedlicher Handlungszusammenhänge* verortet. So erklärt die biologische Psychiatrie psychische Störung vor allem als Folge von neurobiologischen Wirkmechanismen und versucht, auf dieser Ebe-

57 Der Begriff des »Sprachspiels« (Wittgenstein, 1999, S. 237ff.) weist darauf hin, dass Sprache bzw. Sprachgewohnheiten immer in einen Handlungszusammenhang eingebunden sind. Die Bedeutung der jeweiligen Begriffe bzw. die jeweilige Spezialsprache wie eben jene der biologischen Psychiatrie oder auch Psychoanalyse konstituieren sich im jeweiligen Handlungszusammenhang und folgen darin spezifischen praktischen Motiven und entsprechenden Einstellungen.

ne einzugreifen. Die Psychoanalyse hingegen betrachtet psychische Störungen im Kontext von unbewussten Motiven und Beziehungserfahrungen. Sie will dem Patienten helfen, diese besser zu verstehen, damit er sich so von ihnen emanzipieren und Beziehungen wieder gelingender gestalten kann. Für die Sozialpsychiatrie ist die psychische Störung wiederum vor allem Folge der gesellschaftlichen Verhältnisse, weshalb ihr Fokus auch auf der Veränderung der sozialen Situation liegt und sie die gesellschaftlichen Verhältnisse entsprechend kritisiert. *In jedem dieser Handlungszusammenhänge nehmen die neurobiologischen Wirkursachen einen anderen Stellenwert ein.* So haben die neurobiologischen Prozesse für die biologische Psychiatrie eine unmittelbare Relevanz bei der Erklärung und Behandlung psychischer Störungen, während dies innerhalb der Psychoanalyse und Sozialpsychiatrie weniger der Fall ist.

Die Beurteilung des Nutzens der Neurowissenschaften für die Psychotherapie kann deshalb nicht innerhalb einer dieser regionalen Ansätze oder Methoden selbst beantwortet werden, sondern es bedarf dazu eines Reflexionsstandpunkts außerhalb der jeweils spezifischen Handlungszusammenhänge. Leisten könnte dies ein *ganzheitliches Menschenbild*, das die unterschiedlichen Paradigmen ineinander zu integrieren erlaubt bzw. sie im Gesamtzusammenhang differenziert zu verorten vermag. Erst dann wäre der Einsatz der Neurowissenschaften nicht einfach der Gesinnung eines Therapeuten, vorherrschenden Menschenbildern oder aktuellen Forschungstrends überlassen, sondern könnte sich auf einem reflektierten und differenzierten Niveau nach der jeweiligen Notwendigkeit des konkreten Patienten richten.

Nun wird in der Psychotherapie das Menschenbild aber kaum entsprechend differenziert reflektiert. Nur wenige Psychotherapeuten wie Medard Boss, Ludwig Binswanger oder auch Viktor Frankl verbinden sowohl ihre Konzeption der Psychotherapie als auch ihr therapeutisches Selbstverständnis mit einer philosophisch reflektierten Anthropologie.⁵⁸ Im Kontext der empirischen Forschung

58 Boss (1975) oder auch Binswanger (1955; 1993) beziehen sich hierbei insbesondere auf die Daseinsanalyse nach Heidegger und Frankl bestimmt die spezifisch menschliche Seinsweise mit Verweis auf Scheler als ›Selbst-Transzendenz‹ (Frankl, 2009). Andere Psychotherapeuten wie Rogers gingen zwar nicht von einem Menschenbild auf philosophischem Niveau aus, waren sich aber bezüglich der anthropologischen Voraussetzungen, von denen sie ausgingen, durchaus bewusst und versuchten, diese auch zu explizieren (Rogers, 1980). Freud wiederum wurde in seiner Triebtheorie stark vom naturwissenschaftlichen Menschenbild beeinflusst, das allerdings im Widerspruch zu seinem klinischen und emanzipatorischen Selbstverständnis steht (vgl. Habermas, 1973). Die systemische Therapie und die Verhaltenstherapie vertreten zwar keine

versucht man für gewöhnlich, die Problematik eines Menschenbildes mit dem ›biopsychosozialen Modell‹ zu umgehen. Das biopsychosoziale Modell folgt dem quantitativen Paradigma, wobei biologische, psychische und soziale Kriterien erhoben und ihre Korrelationen zu einem bestimmten Merkmal untersucht werden. Die relevanten Kriterien auf den jeweils unterschiedlichen Ebenen werden dann in eklektizistischer Weise zusammen aufgeführt, ohne dass sich auf Grundlage der Forschung sagen ließe, worin ihr Zusammenhang untereinander eigentlich besteht. Das biopsychosoziale Modell will explizit keine der Ebenen auf die jeweils anderen reduzieren und betont, dass sowohl biologische als auch psychische als auch soziale Kriterien relevant seien. Auch wenn es trivial klingt, für viele Wissenschaftler scheint dies heute der Inbegriff eines differenzierten und ganzheitlichen Forschungsansatzes zu sein (vgl. z. B. Egger, 2005).

Tatsächlich aber bleibt es in den wissenschaftlichen Veröffentlichungen oftmals nicht bei einer nüchternen bzw. eklektizistischen Aufzählung unterschiedlicher Kriterien und Korrelationen. Insbesondere bei den Publikationen der neurowissenschaftlichen Forschung schleichen sich immer wieder diverse Formulierungen zum Verhältnis von neurowissenschaftlichen Prozessen und personalen Lebensvollzügen ein, die durchaus ein Menschenbild implizieren: So sollen die neurobiologischen Prozesse Bewusstsein ›determinieren‹, ›bedingen‹, ›erklären‹, zu ihm ›beitragen‹, für es ›Grundlage sein‹, es ›ermöglichen‹ usw. Mit Formulierungen wie diesen werden dem Leser mehr oder weniger eindeutige Interpretationen angetragen, die *implizit meist dem naturalistischen Menschenbild folgen* (siehe Kapitel I.1).

Tatsächlich aber gründet dieses Vorgehen in einer *methodischen Konfusion*. Methodologisch wäre zu unterscheiden zwischen quantitativen Studien von Neurowissenschaftlern einerseits und wissenschaftstheoretischen bzw. philosophischen Interpretationen dieser Daten andererseits. Sicherlich kann beides durch ein und denselben Autor innerhalb einer Publikation geschehen, nur müsste hier nachvollziehbar gemacht werden, wann der Autor als Neurowissenschaftler seine Daten präsentiert und wann er sie als Wissenschaftstheoretiker bzw. Philosoph interpretiert. Genau dies ist meist nicht der Fall. Die Präsentation von allgemeinen Wirkmechanismen im Gehirn, wenn also der Neurowissenschaftler streng in seinem Fachgebiet bleibt, wäre schließlich auch ziemlich trocken und unsppek-

explizite Anthropologie, sondern einen scheinbar rein pragmatischen, funktionellen Standpunkt – bei genauerer Betrachtung müssen sie aber das bloße ›Funktionieren‹ zum Wert überhöhen und dies wiederum verweist auf ein naturalistisches Menschenbild.

takulär. So erhalten insbesondere jene Neurowissenschaftler große Beachtung, die wie Singer, Roth, Spitzer oder Markowitsch in Publikationen weitreichende Interpretationen gemäß ihrer naturalistischen Weltanschauung darbieten. Problematisch an den Interpretationen dieser »Neurometaphysiker«⁵⁹ ist, dass sie ihre Weltanschauung mit dem Impetus naturwissenschaftlicher »hard facts« vertreten und dabei lebensweltliche Fragen zum Beispiel zu Freiheit und Verantwortung klären wollen, für die sie tatsächlich aber nicht mehr »Fachmann« sind als jeder andere philosophisch denkende Mensch (vgl. auch Janich, 2008, S. 35).

Entsprechend dieser methodischen Konfusion und der ungeklärten philosophischen Grundlage müssen die Interpretationen der neurowissenschaftlichen Studien häufig den Eindruck der Beliebigkeit erwecken. So fühlen sich aktuell sowohl Psychoanalytiker (z. B. Beutel, 2009a; Leuzinger-Bohleber & Bohleber, 2008) als auch streng biologisch orientierte Psychiater (z. B. Maier, 2006) in ihren jeweils ganz unterschiedlichen Ansätzen gleichermaßen von der neurobiologischen Psychotherapieforschung bestätigt. Insgesamt kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, die Neurowissenschaften seien eine regelrechte *Wundertüte*, aus der jeder herauszieht, was er vorher selbst hineingelegt hat.⁶⁰ Solange der Geltungsanspruch der Neurowissenschaften und das implizit vorausgesetzte Menschenbild nicht angemessen reflektiert werden,⁶¹ können die neurobiologischen Erkenntnisse so lanciert werden, dass sie die Geltung beliebiger Werte und Zwecke scheinbar wissenschaftlich-objektiv begründen.

Die Reflexion des Menschenbildes bzw. des darin angenommenen Verhältnisses von neurobiologischen Wirkursachen und personalen Lebensvollzügen ist also eine theoretische Aufgabe. Ein solcher »theoretischer Ansatz« wurde bereits

59 Von vielen Neurowissenschaftlern fühlen sich nur wenige exponierte Repräsentanten zu einer naturalistischen Interpretation ihrer Ergebnisse berufen. Als »Neurometaphysiker« (Brotbeck, 2007, S. 129) wird nur jener Hirnforscher zu bezeichnen sein, der von seiner naturalistischen Weltanschauung weitgehendere Theorien und Konsequenzen ableitet, als es die Neurowissenschaften eigentlich gestatten (vgl. Gehring, 2004).

60 Grawe z. B. wiederholt am Ende seines Buches *Neuropsychotherapie* (Grawe, 2004) exakt jenes Therapiekonzept, das er bereits ein knappes Jahrzehnt zuvor schon formulierte (Grawe, 1999) – damals jedoch ganz ohne die Erkenntnisse der Neurowissenschaften.

61 Wenn das Menschenbild auch nicht aus der naturwissenschaftlichen Forschung direkt abgeleitet werden kann, so muss es sehr wohl in der Lage sein, die empirischen Beobachtungen der Naturwissenschaften logisch konsistent zu integrieren. Daher können neurobiologische Beobachtungen unter Umständen auch zum Überdenken eines Menschenbildes herausfordern.

mit der Identitätstheorie nach Pauen sowie Fuchs' phänomenologisch-ökologischer Konzeption vorgestellt. Je nach ihrem jeweils unterschiedlichen Welt- bzw. Menschenbild haben sie die Funktion der neurobiologischen Prozesse anders interpretiert. Und so kommen sie auch bei der Frage nach dem Nutzen der Neurowissenschaften zu jeweils unterschiedlichen Schlussfolgerungen:

Die Vertreter der *Identitätstheorie* gehen davon aus, dass letztlich alles Erleben und Verhalten durch neurobiologische Wirkmechanismen determiniert wird (Pauen & Roth, 2008; Roth, 2003; Singer, 2003). Angewendet in der Psychotherapie, würde diese Sichtweise das neurotische Erleben des Patienten als die erlebte Innenseite von abnormen neurobiologischen Prozessen erscheinen lassen. Als therapeutisches Ziel würde die Identitätstheorie dann die Wiederherstellung eines psychophysischen Normzustandes nahelegen. Entsprechend sollen zum Beispiel in Grawes Konzeption einer >Neuropsychotherapie< (Grawe, 2004) die therapeutischen Interventionen in Zukunft an neurobiologischen Kriterien ausgerichtet werden. Psychotherapeutische Interventionen hätten gemäß dieser Sichtweise ihre Bedeutung vor allem im Effekt auf den neurobiologischen Zustand. Ob dieser Effekt durch Psychopharmaka, lerntheoretische Konditionierung, Beziehungserfahrungen oder Selbstreflexion zustande kommt, wäre nur noch ein Unterschied hinsichtlich der Wirkweise, nicht mehr in Bezug auf das Resultat. Die Frage nach dem Sinn psychischer Störungen, die therapeutische Aufgabe der Emanzipation und Beziehungsgestaltung würden mit Blick auf den neurobiologischen bzw. psychophysischen Zustand womöglich verdrängt.

Für die Psychotherapie ganz andere Konsequenzen ergeben sich aus dem *phänomenologisch-ökologischen Ansatz* von Fuchs. Für ihn ist der leibliche, intentionale Lebensvollzug die übergeordnete >Funktion< und die neurobiologischen Prozesse sind diesbezügliche >Ermöglichungsbedingungen<. In dieser Funktion können die neurobiologischen Prozesse die menschlichen Lebensvollzüge zwar nicht hinreichend erklären oder verwirklichen, ihre nachhaltige Störung aber kann bei entsprechender Eigendynamik deren Verwirklichung durchaus verhindern. Deshalb kann auch die Erforschung neurobiologischer Prozesse und Eingriffsmöglichkeiten für die Psychotherapie einen Nutzen haben. Wie Fuchs selbst betont, ist hierbei zu beachten, dass der Eingriff auf der neurobiologischen Ebene, zum Beispiel durch Psychopharmaka, gelingende Lebensvollzüge durch die Veränderung der notwendigen Bedingungen nur ermöglichen, nicht aber verwirklichen kann. Es bleibt immer noch Aufgabe des Patienten, sein Leben und neue Erfahrungen selbst aktiv zu gestalten (Fuchs, 2011a). Weiter betont Fuchs die *Bedeutung der Subjektivität* und Zwischenleiblichkeit bei der Entstehung und Aufrechterhaltung psychischer Störungen (Fuchs, 2000b; 2001; 2006a; 2008f)

und warnt davor, Psychiatrie und Psychotherapie vom Verstehen dieser Subjektivität abzukoppeln (Fuchs, 2010b).

Fuchs will seine phänomenologische Perspektive der naturwissenschaftlichen bzw. neurobiologischen Perspektive nicht in gegenseitiger Ausschließlichkeit gegenüberstellen. Vielmehr zeigt er die relative Berechtigung beider Ansätze auf und möchte »ätiologische Modelle ebenso wie therapeutische Interventionen auf ganz unterschiedlichen Ebenen zu integrativen Konzepten« *verbinden* (Fuchs, 2010a, S. 238). Nach seinem Modell der zirkulären Kausalität können sich sowohl neurobiologische Eingriffe als auch zwischenmenschliche psychotherapeutische Erfahrungen über die Transformationen der Auf- und Abwärtskausalität miteinander verbinden und *gegenseitig ergänzen* (vgl. auch Fuchs, 2008a, S. 276). Damit bietet Fuchs für den klinischen Zusammenhang einen *ganzheitlichen integrativen Ansatz*, der den Geltungsanspruch der Neurowissenschaften einschränkt – und zwar ohne dabei ihren relativen Nutzen verneinen zu müssen.

2.2 Grenzen des theoretischen Ansatzes

Inwieweit aber vermag die theoretische Konzeption von Fuchs nun bei der Beantwortung der Frage nach dem Nutzen der Neurowissenschaften für die Psychotherapie zu helfen? Wenn das phänomenologisch-ökologische Modell dem Psychotherapeuten die möglicherweise synergetischen Effekte eines integrativen Ansatzes verdeutlicht hat, so steht der praktizierende Psychotherapeut nun vor ganz *konkreten Fragestellungen*: Sollen neurobiologische Eingriffe in der Psychotherapie prinzipiell eingesetzt werden, um synergetische Effekte zu erzielen, oder kann es in bestimmten Situationen auch sinnvoll sein, darauf zu verzichten? Dienen neurobiologische Eingriffe immer dem Gelingen von Lebensvollzügen oder gibt es auch Gründe, den rein psychotherapeutischen Ansatz zu praktizieren – womöglich selbst dann, wenn ein neurobiologischer Eingriff die Symptome schnell und effizient lindern würde? Kann der Einsatz von neurowissenschaftlichen Erkenntnissen in der Psychotherapie diese auch verflachen und den Patienten von der inneren Aufgabe nach Selbstbestimmung und einem »gelingenden Leben« entfremden?

Je konkreter sich der Psychotherapeut solche therapeutisch relevanten Fragen stellt, desto deutlicher zeigen sich die Grenzen des Modells der zirkulären Kausalität auf. Bei der Fragestellung, wann und wie die Neurowissenschaften im Einzelfall von Nutzen sind, hilft Fuchs' Konzeption als allgemeines Modell nämlich nur wenig. Der Grund hierfür liegt nicht in einem spezifischen Mangel

oder Fehler der ökologisch-phänomenologischen Konzeption, sondern in ihrer *Allgemeinheit und Abstraktion als eine >Theorie<*. Es sind die kategorialen Beschränkungen, die mit einem theoretischen Ansatz grundsätzlich einhergehen und auf die am Beispiel von Fuchs' Konzeption kurz eingegangen werden soll.

Worin genau besteht also das >Theoretische< dieses >theoretischen Ansatzes<? Das Modell der >zirkulären Kausalität< ist theoretisch-abstrakt, weil es das Verhältnis von subpersonalen neurobiologischen Prozessen und personalen Lebensvollzügen über alle Menschen bzw. über alle Lebensvollzüge eines Menschen hinweg *grundsätzlich und damit eben auch theoretisch* zu beantworten versucht. In expliziter Abgrenzung zum theoretischen Weltbild des Naturalismus betont Fuchs das >Primat der Funktion< bzw. die >Abwärtskausalität<. In dieser Gegenposition zum naturalistischen Determinismus könnte aber ebenfalls eine gewisse Einseitigkeit liegen, die die relative Berechtigung des Naturalismus verkennt. Denn die offensichtliche Tatsache, dass die in der Vergangenheit erworbenen Schemata und neurobiologischen Bahnungen nicht nur eine ermöglichende Funktion, sondern als Aufwärtskausalität *genauso* eine verschließende und einengende Eigendynamik mit sich bringen können, werden bei Fuchs nicht ausreichend beachtet. In seiner theoretischen Darstellung kann man den Eindruck gewinnen, als hätten die in der Vergangenheit gebahnten neurobiologischen Strukturen immer *Ermöglichungsfunktion*, als würden sie prinzipiell Fähigkeiten realisieren.

Das Gehirn aber ist nicht nur ein besonders plastisches >Beziehungsorgan<, das heißt offen für die gegenwärtige Situation, es ist in seiner Vergangenheitsprägung und relativen Kontextunabhängigkeit genauso ein >Isolationsorgan<, das uns von der Gegenwärtigkeit des Anderen bzw. der Situation isoliert und in >verkopften< Vorstellungen regelrecht gefangen halten kann. In solchen Fällen sind die neurobiologischen Prozesse eben keine >Ermöglichungsbedingungen<, sondern schränken den Patienten durch ihre Eigendynamik in seinen Möglichkeiten ein – sie >determinieren< ihn zwar nicht im naturalistischen Sinne, können aber zum Beispiel als festgefahrene Verhaltensweisen, schlechte Gewohnheiten oder enge Vorstellungen durchaus einen gewissen Zwang auf seine Lebensvollzüge ausüben.

Auch Fuchs kennt diese einengende Kehrseite, in der sich die neurobiologischen Prozesse im Gesamtgefüge der kausalen Zirkularität »partikularisieren« und so zum »führenden Aspekt« (Fuchs, 2008a, S. 263ff.) werden.⁶² Aller-

62 Fuchs betont zu Recht, dass auch in solchen Fällen die neurobiologischen Prozesse nicht im engen Sinne einer »linear wirksamen Ursache« (Fuchs, 2008a, S. 271) determinieren, sondern durch das Selbst- und Weltverhältnis vermittelt werden.

dings scheint er diese Tendenz zur Isolierung und Partikularisierung nicht für ein menschlich-existenzielles Prinzip, sondern nur für den Fall pathologischer Entwicklungen vorzusehen – zumindest erwähnt er die bedrängende ›Aufwärtskausalität‹ nur im Zusammenhang mit somatischen und psychischen Störungen (Fuchs, 2008a). Das mag eine starke Position gegen den Determinismus darstellen, führt aber gleichzeitig zur ungewollten *Ontologisierung und Pathologisierung* von psychischen Störungen. Es würde demnach eine Art ›gesunden‹ Zustand geben, in dem die neurobiologischen Prozesse grundsätzlich Ermöglichungsbedingungen darstellen, und einen ›kranken‹ Zustand, in dem die neurobiologischen Prozesse Lebensvollzüge verhindern. Beim Patienten würde somit ein Verhältnis von intentionalen Lebensvollzügen und neurobiologischen Prozessen angenommen, das ihn grundsätzlich von der Konstitution des Therapeuten zu unterscheiden scheint.⁶³

Die Frage, ob neurobiologische Prozesse den Menschen grundsätzlich determinieren oder Ermöglichungsbedingungen darstellen, ob also das Gehirn ein Isolations- oder ein Beziehungsorgan ist, diese Frage ist *theoretisch nicht zu beantworten*. Theoretisch diskutiert werden kann lediglich, ob das Gehirn in einzelnen Akten eine selbstbestimmte Beziehung und freie Lebensvollzüge *prinzipiell ermöglichen* kann. Wer dies als Möglichkeit theoretisch einräumt, für den wird die Frage der Selbstbestimmung fortan zu einer für jeden Einzelnen immer wieder neu zu verwirklichenden, *praktischen Aufgabe*. Weder ist der Mensch grundsätzlich frei oder determiniert noch sind einzelne Personen entweder frei oder determiniert. *Frei oder im weiteren Sinne ›determiniert‹ sind einzig und allein personale Akte* des Lebensvollzugs.⁶⁴ Die Frage der Freiheit stellt sich für Personen als die

63 Eine solche Aufteilung folgt den Kategorien von ›krank‹ und ›gesund‹ aus der Organmedizin bzw. der biologischen Psychiatrie, die für den Gegenstand der Psychotherapie, der Existenzweise von Personen, aber grundsätzlich infrage gestellt werden muss (vgl. Holzhey-Kunz, 2002). Sie entspricht noch nicht einmal dem modernen psychodynamischen Selbstverständnis, nach dem alle Menschen mehr oder weniger in ihren Übertragungen gefangen sind und mehr oder weniger neurotische Neigungen zeigen.

64 Jeder kann selbst im Leben nachvollziehen, dass sowohl zwischen Personen als auch zwischen den Handlungen einer Person durchaus große Unterschiede in Freiheit und ›Weltoffenheit‹ bestehen. Nur weil der Mensch sich selbst im Lebensvollzug mal mehr und mal weniger frei erleben kann, vermag er auch theoretisch nach der Freiheit zu fragen (Jaspers, 1973, S. 177ff.). Letztlich könnte noch vor allem anderen das eigene praktische Leben den Ausschlag für die eine oder andere persönliche Weltanschauung geben. Eine Nähe zur Theorie des Determinismus wird jemand dann empfinden, wenn er sich im Leben stark fremdbestimmt oder die Idee der Determination als Ent-

Lebensaufgabe, freie Akte immer wieder neu zu vollziehen und darüber so etwas wie eine ›Könnerschaft des Vollzugs‹ auszubilden.

Wenn Freiheit so als Akt begriffen wird, verdeutlicht dies zugleich die *Relevanz der kulturell-historischen Handlungszusammenhänge*, in denen wir uns entwickeln und das Leben konkret vollziehen. Biografisch entscheidet sich die Verwirklichung unserer Freiheit vor allem im Vollzug der zwischenmenschlichen Praxis – dadurch, wie wir uns als Menschen begegnen, gegenseitig ansprechen, miteinander umgehen, voneinander denken (siehe Kapitel IV.1) – und inwiefern wir dabei die bestehenden gesellschaftlichen Entfremdungsprozesse und zwischenmenschlichen Machtverhältnisse zu gestalten bzw. zu transzendieren vermögen (siehe Kapitel V und VIII).

Wenn wir nicht in abstrakten Menschenbildern über den Menschen denken, sondern Personen im existenziellen Lebensvollzug betrachten, erscheint die personale Existenz *im Spannungsfeld zwischen Determinismus und Freiheit*, zwischen Vergangenheitsbestimmtheit und selbstbestimmter Beziehung. Die weltanschaulichen Einseitigkeiten des Determinismus und des Libertarismus werden zu dem dialektischen *Entwicklungsgedanken*⁶⁵ vereint, in der jemeinigen personalen Exis-

lastung von Verantwortung erfährt. Die Möglichkeit der Freiheit wiederum wird vor allem jener einräumen wollen, der sich der Zumutung der Freiheit zu stellen vermag bzw. das befreiende Entwicklungspotenzial von echten Idealen empfinden kann. In einem ähnlichen Sinne meinte wohl auch Fichte in seiner ersten Einleitung zur Wissenschaftslehre: »Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was für ein Mensch man ist« (Fichte, 1954).

- 65** Die in der Geistesgeschichte bisweilen bestehende Kopplung des Entwicklungsgedankens an Ideologien und Machtansprüche hat zu einer postmodernen Scheu vor jeglichem Entwicklungsbegriff geführt. Er weckt bei vielen Zeitgenossen die Assoziation, jemand würde von einem dogmatischen oder ideologischen Standpunkt aus Deutungshoheit beanspruchen und Einzelnen diktieren wollen, wohin sie sich zu entwickeln haben und was ›gut‹ für sie ist. Nun gibt es aber Gegenbeispiele genug, die belegen, dass ein adäquater Entwicklungsbegriff nicht nur dem Menschen gemäß ist (Sloterdijk, 2009), sondern darüber hinaus eine substanzielle Ideologiekritik überhaupt erst ermöglicht. Beispiele hierfür wären der Emanzipationsbegriff der Frankfurter Schule (Fromm, 2014b; Horkheimer & Adorno, 1969) oder auch die »Selbstaktualisierung« (Rogers, 1989b) in der humanistischen Psychotherapie. Es wird darauf ankommen, dass Entwicklung und ihre Beurteilung als Selbstverwirklichung auf die radikale Individualität des Einzelnen gestellt werden. Ein solch existenzieller Entwicklungsbegriff scheint mir weder dogmatisch noch instrumentalisiert werden zu können. Er könnte vielmehr die Grundlage einer kritischen Reflexion der gesellschaftlichen Verhältnisse hinsichtlich der Frage bilden, inwiefern sie die Entwicklung des Einzelnen zulassen oder gar begünstigen.

tenz freie Akte zu kultivieren. Überträgt man diese existenzielle Perspektive auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen neurobiologischen Prozessen und intentionalen Lebensvollzügen, dann würde das bedeuten, dass sich im Leben jedes Einzelnen immer wieder neu entscheidet, ob Handlungen von in der Vergangenheit gebahnten neurobiologischen Prozessen weitgehend determiniert werden (Aufwärtskausalität) oder ob die bestehenden Bahnungen eine solche Flexibilität und Plastizität bewahren, dass sie durch innere Regsamkeit aus der gegenwärtigen Beziehung heraus ermöglichend integriert und geformt werden können (Abwärtskausalität).⁶⁶

Auch für den Psychotherapeuten zeigt sich die Bestimmung des Verhältnisses zwischen intentionalem Lebensvollzug und den neurobiologischen Prozessen damit als *praktische Aufgabe*. Die Aufgabe besteht darin, den Patienten dabei zu unterstützen, sich seine Lebensvollzüge nicht von dem jeweils aktuellen psychophysischen Zustand und bestehenden Abhängigkeiten diktieren zu lassen, sondern sich diese durch Verstehen und selbstbestimmte Lebensvollzüge wieder mehr >anzueignen< – den Patienten dabei zu unterstützen, dass sein neurobiologischer bzw. psychischer Zustand in den entscheidenden Momenten des Lebens wirklich eine Ermöglichungsbedingung sein kann. Damit wäre nicht nur die theoretische Perspektive um einen praktischen Entwicklungsbegriff erweitert, sondern zudem die pathologisierende Perspektive aufgehoben. Denn die verstehende Aneignung der Eigendynamik unseres Gewordenseins, die sinnvolle Gestaltung und Offenheit für Andere ist nicht nur Aufgabe für psychisch Kranke, sondern eine allgemeine und nie abgeschlossene lebenspraktische *Entwicklungsaufgabe* – für jede einzelne Person. Jetzt stehen sich nicht mehr der gesunde Psychotherapeut und der kranke Patient gegenüber, sondern zwei Personen, die beide die Aufgabe haben, sich zu entwickeln. Es könnte geradezu konstitutiv für eine gelingende zwischenmenschliche Praxis wie auch Psychotherapie sein, dass sich die beteiligten Personen in einer solchen Offenheit für Entwicklung einander begegnen.

Der Hinweis auf die Persönlichkeitsentwicklung innerhalb der zwischenmenschlichen Praxis führt uns nun zur *zweiten pragmatischen Einschränkung* von Fuchs' theoretischem Modell. Das Modell der zirkulären Kausalität unterscheidet nämlich nicht zwischen der Wirkweise des >technischen Handelns<

66 Im letzten Fall fungiert das Gehirn, eigentlich der gesamte Organismus, als >Instrument< nicht im Sinne eines tumben Werkzeugs, sondern eines virtuos bespielten Musikinstruments, das sich die Person in weltoffener Ausrichtung künstlerisch aneignet und das so zum Medium des personalen Ausdrucks wird.

und der Wirkweise der ›zwischenmenschlichen Praxis‹. Ob eine Veränderung beim Patienten durch den zweckrationalen Einsatz von Methoden instrumentell hervorgebracht wird oder durch Einsicht und freie Beziehungsgestaltung entsteht, lässt sich innerhalb des Modells der zirkulären Kausalität nicht abbilden. Hier wird jede Wirkweise unter der Kategorie ›Kausalität‹ subsumiert (Fuchs, 2008f; 2011a).⁶⁷ Habermas hingegen sieht die Notwendigkeit der *Unterscheidung von verschiedenen Wirkweisen* deutlich. Ähnlich wie Fuchs betont auch er, dass »Kommunikation und geistige Operationen, die über Vorgänge im Gehirn realisiert werden, aus einem ›Zusammenwirken‹ von kulturellen Programmen und neuronalen Prozessen, also nicht-reduktionistisch erklärt werden müssen«. Allerdings hält Habermas dies solange für »nichtssagend, wie wir für die ›Interaktion‹ zwischen Vorgängen, die auf verschiedenen Beschreibungsebenen mithilfe verschiedener Kategorien von ›Verursachung‹ beschrieben werden, keinen Begriff [...] haben« (Habermas, 2006, S. 298).

Eine solche begriffliche Unterscheidung wird in der vorliegenden Arbeit mit den beiden Handlungszusammenhängen ›technisches bzw. zweckrationales Handeln‹ und ›zwischenmenschliche Praxis‹ eingeführt. Es ist bereits angeklungen und wird noch ausführlicher darzustellen sein, inwiefern die Integration der Neurowissenschaften zur weiteren *Zweckrationalisierung* der psychotherapeutischen Praxis führen könnte und dies durchaus als problematisch einzuschätzen ist. Die abstrakte Betonung der Abwärtskausalität nach Fuchs vermag dieser Zweckrationalisierung der psychotherapeutischen Praxis jedoch kaum etwas entgegenzusetzen.⁶⁸ Tatsächlich könnten sich gerade systemische Modelle dazu anbieten, die zwischenmenschliche Praxis inadäquat nach zweckrationalen Handlungsschema-

67 Innerhalb des Lebewesens bzw. der zirkulären Kausalität vollzieht sich die Wirkung technischer Eingriffe mehr über die Aufwärtskausalität und die Wirkung der zwischenmenschlichen Praxis als über Abwärtskausalität. Die horizontale Kausalität wiederum kann eine Interaktion zwischen Organismus und Umwelt sein, ebenso wie eine Erkenntnisbeziehung oder zwischenmenschliche Begegnung. Prinzipiell aber scheint es mir irrtümlich, eine Erkenntnisbeziehung oder zwischenmenschliche Begegnung als ›Kausalität‹ zu bezeichnen – zumindest bei dem neuzeitlichen, auf Wirkmechanismen reduzierten Begriff von Kausalität.

68 Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass Psychotherapeuten wie Grawe oder Günter Schiepek, die anders als Fuchs eine grundsätzlich zweckrationale Auffassung von therapeutischer Beziehung vertreten, die neurobiologische Wirksamkeit von zwischenmenschlichen Erfahrungen über die Abwärtskausalität ebenfalls betonen (Grawe, 2004; Schiepek & Basar-Eroglu, 2003). Gerade Vertreter einer zweckrationalen Auffassung von Psychotherapie zeigen eine ausgesprochene Vorliebe zu systemischen Konzepten wie jenem der zirkulären Kausalität.

ta zu konzeptualisieren. Für Janich jedenfalls ist die Rede von ›Systemen‹ und ›Funktion‹ methodologisch an das zweckrationale Herstellen gebunden (vgl. Janich, 2009, S. 165ff.) und Apel betont, dass die funktionale systemische Erklärung von Handlungen inadäquat sei, weil Personen Systeme in ihrer Entwicklung zu einer vernünftigen und wertorientierten Lebensführung »transzendieren« (Apel, 1979, S. 313) können.⁶⁹

Damit kommen wir zur *dritten pragmatischen Einschränkung* des theoretischen Ansatzes bei der Beantwortung der Frage nach dem Nutzen der Neurowissenschaften für die Psychotherapie. Es handelt sich um die *Ausklammerung der gesellschaftlichen Verhältnisse und Werte*, die unsere zwischenmenschliche Praxis prägen und die zur Beurteilung des Nutzens der Neurowissenschaften für die Psychotherapie einbezogen werden müssen. Schließlich ergibt sich der Nutzen der Neurowissenschaften nicht zuletzt durch die gesellschaftlichen und institutionellen Handlungszusammenhänge, in denen Psychotherapie als Institution stattfindet.

Wie unerlässlich im konkreten Umgang mit Menschen die Reflexion von Werten ist – sei es hinsichtlich des Menschenbildes oder der gesellschaftlichen Verhältnisse –, zeigt sich an folgendem Gedankenspiel: Ein biologisch reduktionistischer Psychiater könnte auf Fuchs' Betonung der Subjektivität und Leiblichkeit in Abgrenzung zu der von ihm kritisierten Verdinglichung durch die Neurowissenschaften (vgl. Fuchs, 2008c) schlicht erwidern: ›Gut, dann mache ich meinen Patienten eben zu einem manipulierbaren Ding, aber letztlich kann ich ihm effektiv sein Leid nehmen und helfe dabei noch, Sozialkosten einzusparen.‹ Wie will man gegen diese Argumentation ankommen – zumal sich mancher Patient im Zuge seiner Entfremdung, neurotischen Abwehr oder Verzweiflung selbst wünscht, sein Leid möglichst abgenommen zu bekommen? Man müsste zeigen, inwiefern der biologische Psychiater mit seiner Perspektive Werte der Psychotherapie wie die Emanzipation bzw. selbstbestimmte Beziehungsgestaltung aus den Augen verliert. Vielleicht sollte sogar darauf hingewiesen werden, dass eine Psychotherapie, deren Zweck nur das Funktionieren und die Symptomfreiheit verfolgt, ungewollt zum Handlanger von ökonomischen und technischen Interessen gesellschaftlicher Systeme werden kann (Richter, 2013b). Psychotherapie und der Einsatz von Neurowissenschaften in der Psychotherapie müssten

69 Auch Habermas macht darauf aufmerksam, dass die Systemtheorie ganz der Eindimensionalität instrumentellen Handelns und Denkens folgt und andere der Lebenswelt folgende soziale, ethische und ästhetische Handlungsweisen nicht zu rekonstruieren erlaubt (Habermas, 1987, S. 473).

also hinsichtlich ihrer Zwecke und der damit verbundenen Werte bedacht werden.

Oft begegnet einem der Standpunkt, dass Werte in der Psychotherapie keine Rolle spielen dürften, und häufig wird dies mit einer Auffassung von Wissenschaftlichkeit im Sinne von Max Webers ›Werturteilsfreiheitspostulat‹ begründet. Was würde Weber zu unserer Fragestellung nach dem Nutzen der Neurowissenschaften in der Psychotherapie wohl sagen? Eine Stelle kann uns dazu Aufschluss geben: »Alle Naturwissenschaften geben uns Antwort auf die Frage: Was sollen wir tun, wenn wir das Leben technisch beherrschen wollen?« (Weber, 2014, S. 35). Die naturwissenschaftliche Forschung verfolgt und ermöglicht technische Zwecke. Werden diese allgemein erst einmal vorausgesetzt, impliziert die Forschung selbst so wenig ein Menschenbild bzw. Werte wie die Entwicklung von technischen Mitteln prinzipiell. Weber führt das erwähnte Zitat dann aber folgendermaßen fort: »Ob wir es [das Leben] aber technisch beherrschen sollen und wollen, und ob das letztlich eigentlich Sinn hat: – das lassen sie [die Naturwissenschaften] ganz dahingestellt oder setzen es für ihre Zwecke voraus« (ebd., S. 35). Wir müssen demnach zwei Ebenen trennen: die Entwicklung von Technik als eine wissenschaftliche Frage des ›instrumentellen Verstands‹ und die Frage nach Sinn und Wert der in den Naturwissenschaften vorausgesetzten technischen Zwecke als eine Frage der ›praktischen Vernunft‹ oder auch politischen Öffentlichkeit. Bei der Anwendung von Techniken bzw. der Bestimmung technischer Ziele in der Lebenswelt jedenfalls sind auch nach Weber Wertfragen natürlich relevant.

Übertragen auf unsere Fragestellung würde das bedeuten: Die Neurowissenschaften helfen uns Mittel zum technischen Eingriff auf den psychophysischen Zustand zu erforschen (siehe Kapitel III). An dieser Stelle müssen wir tatsächlich noch nicht die Frage nach dem Wert der technischen Mittel stellen. Die psychotherapeutische Praxis aber bewegt sich als Handeln gegenüber Personen dann im Bereich der Lebenswelt (siehe Kapitel IV). Mit der Frage, ob und wie wir die Neurowissenschaften und Biotechnologien in der Psychotherapie bzw. Lebenswelt anwenden, verlassen wir also das naturwissenschaftliche Gebiet der Werturteilsfreiheit. Hier bewegen wir uns nicht mehr im ›Elfenbeinturm der Wissenschaft‹, sondern *im Zweck- und Wertgefüge unserer Lebenswelt*. Dann aber sollten Psychotherapeuten ihr Handeln auch im Hinblick auf Werte hinterfragen. Zum einen gilt es, sich die praktische Frage im Verlauf der Therapie zu stellen, wie sich in diesem oder jenem konkreten Fall der Einsatz von Neurowissenschaften in Bezug auf Werte auswirkt. Weber verweist mit seiner Aussage darüber hinaus noch auf die grundsätzliche Frage, ob wir in manchen Bereichen

überhaupt einen technischen bzw. zweckrationalen Zugang als sinnvoll befinden.

Psychotherapeuten sollten nicht verleugnen, dass ihre Tätigkeit in einem institutionellen, gesellschaftlichen Zusammenhang steht und nur dann ihre Humanität bewahren kann, wenn sie die gesellschaftlichen Verhältnisse im Interesse des Patienten kritisch einbezieht. Was bedeutet es, in einer Zeit überpotente neurowissenschaftliche Techniken zu verfügen, in der auf dem Arbeitsmarkt Formen der Selbstausbeutung (Bröckling, 2007) und ein allgegenwärtiger Anspruch an Selbstoptimierung herrschen? Wenn allgemeine Ermüdungserscheinungen (Ehrenberg, 2004) und Gefühle von Sinnlosigkeit um sich greifen? Welchen Anteil haben Ökonomisierung und Technisierung unserer Lebenswelt an der Entstehung von psychischen Störungen und wie wirken sich diese Prozesse auf die Nutzenvorstellungen und den konkreten Umgang mit Biotechnologien aus? Jeder Psychotherapeut, ob er es nun wahrhaben will oder nicht, handelt innerhalb des Wertgefüges unserer Lebenswelt und nimmt durch sein Handeln implizit dazu Stellung. Es ist deshalb nur vernünftig und sinnvoll, sich als Psychotherapeut auch ganz *persönlich die Wertfrage zu stellen* – wie man als Psychotherapeut seine Tätigkeit in diesem Kontext verstehen möchte, wie und als wen man den Patienten sehen und ansprechen, ihm als Mensch begeben will.

Zusammenfassend: Am Beispiel von Fuchs' Konzeption zeigen sich verschiedene Beschränkungen des theoretischen Ansatzes: Das Verkennen der Abwärtskausalität als einer individuellen praktischen Aufgabe, die Unterbestimmung der Wirkweise der zwischenmenschlichen Praxis und die Ausblendung der gesellschaftlichen Verhältnisse bzw. Werte, in deren Zusammenhang Psychotherapie immer stattfindet. Alle drei pragmatischen Einschränkungen werden besonders problematisch, wenn man den Menschen von seiner personalen Existenz her begreift. Denn hier können wir nicht sagen: >so ist der Mensch< und deshalb bringen die Neurowissenschaften diesen Nutzen oder jene Gefahr. Welche Funktion neurobiologische Prozesse haben, inwiefern die zwischenmenschliche Praxis für die personale Existenz wesentlich ist und in welcher Wertausrichtung Neurowissenschaften eingesetzt werden – all das entscheidet sich in jedem einzelnen Handlungsvollzug, sozusagen >praktisch<. Und dieser vollzieht sich immer in bestehenden gesellschaftlichen Handlungszusammenhängen, sozusagen >historisch<. Die Frage nach dem Nutzen der Neurowissenschaften kann mit einem >theoretischen< Modell zumindest nicht hinreichend beantwortet werden.

3 Die pragmatische Reflexion

»Was es an Antworten gibt, wird jeden Tag und überall von Menschen faktisch gegeben [...]. Sie sind und dürfen keine Sache theoretischer Erwägungen eines Einzelnen sein [...]. Was ich daher im Folgenden vorschlage, ist eine Art Besinnung auf die Bedingungen, unter denen [...] Menschen bisher gelebt haben. [...] es geht mir um nichts mehr, als dem nachzudenken, was wir eigentlich tun, wenn wir tätig sind.«

(Hannah Arendt, 2010, S. 15f.)

Der *empirisch-technische Ansatz* der quantitativen Psychotherapieforschung verfolgt zwar konkrete klinische Ziele, vermag aber aus der Logik seiner Methode den Sinn und Nutzen seiner Forschung nicht kritisch zu reflektieren. Der *theoretische Ansatz* bietet zwar einen Reflexionshintergrund zur Funktion und Bedeutung neurobiologischer Prozesse, abstrahiert aber von der existenziellen Entwicklungsaufgabe sowie von den gesellschaftlichen Verhältnissen und diesbezüglichen Werten.

Für gewöhnlich sollen die jeweiligen Einschränkungen der beiden methodischen Ansätze durch wechselseitigen Bezug kompensatorisch aufgehoben werden. Der theoretische Ansatz soll eine kritische Reflexion zur Bedeutung des empirisch-technischen Ansatzes leisten und umgekehrt soll der empirisch-technische Ansatz die theoretischen Aussagen auf ihre konkrete klinische Relevanz hin kritisch zu überprüfen erlauben. Eine solche gegenseitige Kompensation durch zwei unterschiedliche Wissenschaftsdisziplinen vermag allerdings die Frage nach dem praktischen Nutzen der Neurowissenschaften für die psychotherapeutische Praxis nicht befriedigend zu beantworten. Denn der Nutzen von Techniken wie den Neurowissenschaften in der Psychotherapie ist in der Anwendung immer konkret auf eine einzigartige Situation bezogen. Beide Disziplinen müssen aufgrund ihres dargestellten wissenschaftlich-methodischen Selbstverständnisses aber vom historisch individuellen therapeutischen Prozess und der einmaligen Lebenssituation des Patienten *abstrahieren*. Der empirisch-technische Ansatz abstrahiert über die große Zahl und kann letztlich nur Wahrscheinlichkeitsaussagen zu verschiedenen Fällen treffen. Der theoretische Ansatz abstrahiert über das allgemeine Menschenbild; er kann nur klären, was prinzipiell möglich ist, nicht aber, was in der konkreten Situation von Nutzen ist.

Anstelle des abstrakten Wechselspiels von empirisch-technischem und theoretischem Ansatz soll im Folgenden eine *pragmatische Reflexion* vorgeschlagen werden, die nicht mit technischen Fragestellungen oder allgemeinen theoretischen Begriffen operiert, sondern selbstreflexiv aus der jeweiligen Praxis hervorgeht. Berühmte

Beispiele einer pragmatischen Reflexion sind die *Nikomachische Ethik* (NE) von Aristoteles, die *Vita activa* von Hanna Arendt und die Technikphilosophie Martin Heideggers (Heidegger, 1962). Sie alle reflektieren die Art und Weise von Personen zu handeln und prägen dabei *Reflexionsbegriffe*, die auch für die Reflexion des therapeutischen Handelns erhellend sein können. Aristoteles zum Beispiel unterscheidet die beiden Handlungszusammenhänge *poiesis* und *praxis*, was Arendt als ›Herstellen‹ und ›Handeln‹ übersetzt und noch durch eine dritte Kategorie, nämlich die ›Arbeit‹, ergänzt. Die Unterscheidung dieser Handlungskategorien ist ein Kernpunkt der pragmatischen Reflexion und wird zum Beispiel auch von Janich als »wissenschaftstheoretisch von sehr großer Bedeutung« (Janich, 1997, S. 36) befunden.

Heidegger und Arendt, aber auch Vertreter der Kritischen Theorie wie zum Beispiel Horkheimer und Habermas thematisieren die menschlichen Handlungsweisen dabei in *Auseinandersetzung mit der naturwissenschaftlich gestimmten Moderne und der technisierten Lebenswelt*. Sie sehen die Menschlichkeit unserer Verhältnisse durch die einseitige Dominanz der Naturwissenschaften und die Rationalisierung unserer Handlungszusammenhänge durch Technisierung und Ökonomisierung gefährdet. Dieser Bedrohung gegenüber heben sie alternative bzw. ergänzende Handlungsweisen wie das öffentlich engagierte Leben oder die Kunst hervor – Handlungsweisen, unter denen sich die menschliche Gemeinschaft humaner bzw. in denen sich personale Existenzvollzüge selbstbestimmter gestalten können.

Dabei geht die pragmatische Reflexion nicht von theoretischen Vorstellungen oder dogmatischen Normen aus, sondern *reflektiert auf die gelebten Bedingungen, unter denen authentische Werte überhaupt erst erfahrbar werden*: So wissen wir im Leben sehr häufig, was gut und richtig ist – auch ohne dass wir es zuvor gedanklich hervorgebracht haben müssen. Wir könnten im Denken gar nicht etwas ›suchen‹ oder spontan die Stimmigkeit von Handlungen beurteilen, wenn wir im praktischen Leben nicht schon eine intime, ahnungsvolle Beziehung zu Werten hätten.⁷⁰ Auf die konkrete Fragestellung übertragen, können wir vor allem

70 Konfrontiert mit der Tatsache, dass sich Menschen nicht nur an tugendhaftem Handeln, sondern auch an Schlechtem erfreuen, antwortet Aristoteles: »Gelten dürfte in allen Fällen das, was dem Tugendhaften so erscheint« (Arist., NE X 5, 1176a). Wenn man diese Aussage rein theoretisch auffasst, dann käme sie wohl einem Zirkelschluss gleich, in dem vorausgesetzt würde, was es erst zu beweisen gilt. Vermutlich aber steht Aristoteles die zwischenmenschliche Praxis konkreter Personen aus der Athener Öffentlichkeit vor Augen, deren Leben er als ein gelingendes empfindet und das er nun mit philosophischer Begrifflichkeit expliziert. Der Begriff des ›Guten‹ ist bei Aristoteles in diesem Sinne auch keine abstrakt-normative Bestimmung, sondern das Aufdecken des konkreten inneren Telos.

deshalb sinnvoll nach dem Wert der Neurowissenschaften fragen, weil wir im Lebensvollzug und als praktische Psychotherapeuten ein implizites Empfinden dafür haben.

So zielt die pragmatische Reflexion nicht auf einzuhaltende Regeln bzw. empirisch validierte Leitlinien zur Anwendung der Neurowissenschaften in der Psychotherapie, so wie es der empirisch-technische Ansatz nahelegt. Sie definiert auch kein Modell oder Wesen des Menschen, aus dem eine entsprechende Anwendung abzuleiten wäre, so wie es der theoretische Ansatz nahelegt. Die pragmatische Reflexion stellt den Psychotherapeuten vielmehr vor die *lebenspraktische Frage*, wie er seine eigene psychotherapeutische Tätigkeit versteht und was er diesbezüglich als wertvoll empfindet. Dazu möchte die pragmatische Reflexion anregen, indem sie die spezifische Wirkweise der zwischenmenschlichen Praxis herausarbeitet und zeigt, inwiefern zwischenmenschliche Praxis gerade durch ihre Wertorientierung, die Orientierung am Anderen als Selbstwert, zu einer gelingenden psychotherapeutischen Praxis wird.

Methodologisch ist die pragmatische Reflexion der Versuch einer wissenschaftstheoretischen bzw. philosophischen Verortung der ›psychotherapeutischen Praxis‹, die dem Psychotherapeuten zu einem wissenschaftlichem und zugleich kritischen Selbstbewusstsein im Umgang mit den Neurowissenschaften verhelfen kann. Die pragmatische Reflexion geht als Methodologie der Frage nach, wie in der Psychotherapie auf die Herausforderung der Neurowissenschaften praktisch und sinnvoll geantwortet werden kann.

Wie erwähnt geht die pragmatische Reflexion dabei nicht von einer empirischen Methode und auch nicht von einem theoretischen Menschenbild aus, sondern reflektiert die *Handlungszusammenhänge* der psychotherapeutischen Tätigkeit. Sie fragt sich, unter welchen zwischenmenschlichen Verhältnissen und therapeutischen Bedingungen das Interesse und die Selbstbestimmung des Individuums beim Einsatz der Neurowissenschaften in der Psychotherapie gewahrt bzw. gefördert werden können. Mit dieser Wendung hin zur Reflexion der zwischenmenschlichen Bedingungen im Interesse des Einzelnen ist die pragmatische Reflexion ›ethisch‹, ohne im dogmatischen Sinne moralisch zu sein – vielmehr versteht sie sich gegenüber Machbarkeitsfantasien der Wissenschaft, dem naturalistischen Menschenbild sowie der Technisierung und Ökonomisierung unserer Lebenswelt als *Ideologiekritik*. Zur systematischen Darstellung der pragmatischen Reflexion werden im Folgenden drei verschiedene methodische Aspekte unter dem Titel ›Durchgang‹ (3.1), ›Ausgang‹ (3.2) und ›Zugang‹ (3.3) voneinander unterschieden.

3.1 Durchgang – Erkenntnistheoretische Verortung der Naturwissenschaften

Wie an der Identitätstheorie in Kapitel I bereits dargelegt, erzeugt die naturalistische Weltanschauung Scheinprobleme und lässt andere Probleme nicht erscheinen bzw. rückt sie in ein schiefes Licht: Die naturwissenschaftliche Methode abstrahiert von den intentionalen Lebensvollzügen und reduziert die Person auf ihre ›Zuständlichkeit‹. Vom ursprünglich intentionalen Lebensvollzug zeigen sich so nur noch die Fragmente ›neurobiologischer Zustand‹ aus der DPP und ›psychischer Zustand‹ aus der EPP. Innerhalb der Naturwissenschaften hat dieser methodische Ansatz einen nüchternen Sinn, den es noch zu klären gilt – durch den Naturalismus bzw. die naturalistischen Interpretationen der naturwissenschaftlichen Beobachtungen aber wird die naturwissenschaftliche Perspektive zur Weltanschauung verabsolutiert. Jetzt erst folgen aus den naturwissenschaftlichen Beobachtungen unsinnige Konstrukte wie das ›psychophysische Gehirn‹ und der widersprüchliche erkenntnistheoretische Standpunkt des Neurokonstruktivismus. Praktisch gesehen legt der Naturalismus eine einseitige Konzentration auf die neurobiologischen Prozesse und diesbezüglich technische Eingriffe nahe, während die spezifische Wirksamkeit der zwischenmenschlichen Praxis verkannt bleibt.

Es muss also durch die öffentliche Weltanschauung des ›Naturalismus‹ gewissermaßen ›hindurchgegangen‹ werden, um die Frage nach dem Nutzen der Neurowissenschaften für die Psychotherapie in einer konstruktiven Weise und als praktische Aufgabe aufzugreifen. Zu solch einem ›Durchgang‹ eignet sich die *transzendentalpragmatische Erkenntnistheorie*. Sie zeigt auf, inwiefern sich die wissenschaftliche Methode nach dem lebensweltlichen Interesse am technischen Handeln konstituiert. Die Naturwissenschaften verfolgen aus der inneren Logik ihrer quantitativen Methode heraus ein ›technisches Erkenntnisinteresse‹. Ihr Zweck ist das Generieren von Regeln und Technologien zur Prognostizierung und Veränderung von Ereignissen im Funktionskreis des zweckrationalen bzw. technischen Handelns. Die Naturwissenschaften betrachten also nicht etwa die Wirklichkeit ›an sich‹, sondern die Wirklichkeit in Hinsicht auf ihre technische Verwendbarkeit. Damit *relativiert* die transzendentalpragmatische Wissenschaftstheorie den *Geltungsanspruch* der Naturwissenschaften bzw. des Naturalismus (siehe Kapitel III).

Auf den Bereich der Psychotherapie übertragen würde diese Relativierung bedeuten, dass die quantitative Forschung, wie zum Beispiel die Neurowissenschaften, nicht etwa die Wirklichkeit der psychischen Störung an sich, sondern allein jene Schicht der psychischen Störung untersuchen, die sich zweckrational bzw. technisch verändern lässt. So erklärt sich auch die erwähnte methodi-

sche Reduktion der intentionalen Lebensvollzüge auf den >psychophysischen Zustand<: Der >neurobiologische< bzw. >physische Zustand< ist jener Aspekt des Menschen, der allein sich durch äußere Eingriffe wie Hirnstimulation oder Pharmakotherapie verändern lässt – und darüber eben auch den >psychischen Zustand< beeinflussen kann. Niemals gezielt hervorgebracht werden können dagegen personal-intentionale Akte wie >Einsicht< oder >Emanzipation< bzw. das, was jemand als wahr oder wertvoll erlebt. Die Reduktion des Menschen auf seine Zuständigkeit als psychophysischer Zustand macht also vor allem unter der Voraussetzung des technischen Erkenntnisinteresses Sinn.

Der >Durchgang< durch das naturalistische Weltbild soll die Sicht auf einen geeigneten >Ausgang< ermöglichen.

3.2 Ausgang – Existenzialismus: Vom Menschenbild zur konkreten Person

Wenn wir praktische Fragen *wissenschaftlich* beantworten – Fragen wie zum Beispiel die nach dem Nutzen der Neurowissenschaften in der Psychotherapie –, dann nehmen wir für gewöhnlich den Ausgang bei einer allgemeinen Bestimmung, wie sie mit der Identitätstheorie und dem Modell der zirkulären Kausalität bereits vorgestellt wurde. Solche theoretischen Ansätze bringen jedoch die Tendenz mit sich, dass das allgemeine Weltbild bzw. das abstrakte Modell den Blick auf die konkrete Person regelrecht verstellt. Beim Handeln gegenüber Personen sollten diese aber niemals hinter einer allgemeinen Bestimmung verschwinden, denn dies ist das Wesen der *Ideologie*. Man muss dazu nicht gleich ein ausgewiesener Ideologe oder religiöser Fundamentalist sein. Auch das naturalistische Weltbild tendiert dazu, die Existenzweise von Personen hinter einem blinden Naturprozess oder einem abstrakten Systemdenken verschwinden zu lassen (vgl. Habermas, 1968). Es kann genauso ideologisch sein, zu behaupten, der höchste Zweck des Menschen sei das biologische Überleben, Funktionalität oder einfach ein Zustand des Wohlfühls – wie zu behaupten, der höchste Zweck sei die Erfüllung eines dogmatisch bestimmten Willens Gottes. Die naturalistische Ideologie will den Menschen erklären und behandeln, ohne die Frage nach dem gelingenden Leben zu stellen, und fundamentalistische Ideologien beanspruchen, die Antwort nach dem guten Leben schon im Vorhinein zu kennen. In beiden Fällen wird der Mensch nicht darin bestärkt, seine eigenen selbstbestimmten Werte zu finden bzw. zu entwickeln.

Ein solcher Dogmatismus findet sich auch in Verbindung mit der hier zu klärenden Frage nach dem *Nutzen der Neurowissenschaften für die Psychotherapie*

wieder. Wer meint, dass die Neurowissenschaften psychotherapeutische Prozesse grundsätzlich >aufklären< und die biotechnologischen Möglichkeiten unbedingt nützlich sind, der reduziert implizit die existenzielle Frage nach dem gelingenden Leben auf eine Funktion, die Symptomreduktion oder ein Wohlgefühl. Denn wir werden noch sehen, inwiefern die Neurowissenschaften nur im Hinblick auf Funktionen oder Zustände prinzipiell für nützlich befunden werden können, während ihr Nutzen für Werte wie die Emanzipation oder das gelingende Leben sich niemals allgemein bestimmen lässt (siehe Kapitel VI). Wer umgekehrt meint, man müsse im Rahmen der Psychotherapie grundsätzlich auf die verdinglichenden Neurowissenschaften verzichten, weiß bereits, was gut oder schlecht ist, noch bevor er sich überhaupt auf die jeweilige Lebenssituation des Patienten eingelassen hat. Weder naive Wissenschaftsgläubigkeit noch reaktionäre Technikfeindlichkeit nehmen von ihrer jeweilig ideologischen Warte die Lebenssituation und existenziellen Fragen des konkreten Patienten wahr.

Um derartige Dogmen bei der hier zu beantwortenden Nutzenfrage zu verhindern, gilt es, das Menschenbild nicht nur inhaltlich, sondern vor allem im Hinblick auf seine *Form* zu reflektieren. Es geht nicht nur darum, das >Richtige< über den Menschen zu denken, sondern darum, ihn *anders zu bedenken*. Die Form des Menschenbildes sollte sich wandeln von einem >Bild<, das verstellt, hin zu *Reflexionsbegriffen*, die auf das konkrete Personsein zeigen und den jeweiligen Menschen in seiner Freiheit ansprechen. Wir finden einen derartig geeigneten >Ausgang< bei der *Existenzphilosophie*, die sich vorgenommen hat, über den Menschen nicht als Wesen mit allgemeinen Eigenschaften zu sprechen, sondern Reflexionsbegriffe zu prägen, welche die Existenz von Personen erhellen.⁷¹

71 Böhme weist uns in seiner *Anthropologie aus pragmatischer Hinsicht* auf einen solchen existenziellen Ausgang hin: »Im Durchgang durch die Humanwissenschaften wird ernstgenommen, [...] daß die Humanwissenschaften selbst einem historischen und sozialen Zustand des Menschseins entsprungen sind. Und schließlich, daß sie eurozentrisch sind, d. h. den Standpunkt jenes Teils der Menschheit implizieren, der praktisch-politisch die Dimension seiner eigenen Selbststilisierung, nämlich Zivilisierung, Technisierung, Rationalisierung als Dimension der Entwicklung von Humanität überhaupt beansprucht. Mit dieser kritischen Evaluation der Humanwissenschaften rückt unsere Anthropologie in die Nähe des philosophischen Existentialismus. Die zentrale anthropologische These des Existentialismus ist die vom Vorrang der Existenz gegenüber der Essenz. In dieser ist ein auch bei anderen Autoren zu findendes Anthropologikum zu Ende gedacht. Marx spricht davon, daß die Natur des Menschen ein Produkt seiner Arbeit sei. Nietzsche bezeichnet den Menschen als das nicht festgestellte Tier [...], das die Differenz zwischen seiner empirischen Wirklichkeit und einer Idee von sich [...] erzeugt« (Böhme, 1985, S. 283).

Die Existenzphilosophie begründet auf einer *ontologischen Ebene*, warum sich das Verhältnis von Lebensvollzügen und neurobiologischen Prozessen nicht allgemein-theoretisch bestimmen lässt: Bei anderen Lebewesen können wir nach allgemeinen Kategorien bestimmen, >was< sie sind und welche Funktion hierbei die neurobiologischen Prozesse einnehmen. Bei Personen aber entscheiden sich die Fragen von Abhängigkeit bzw. Freiheit – und damit auch die Funktion der neurobiologischen Prozesse – im Vollzug ihrer jeweiligen Akte. Personen sind weder mit ihren Eigenschaften noch mit ihrem psychophysischen Zustand und auch nicht mit ihrer Natur als Gattung >Mensch< identisch. Denn Personen können sich kraft ihres intentionalen Bewusstseins von all ihren akzidentiellen und wesentlichen Eigenschaften distanzieren und entscheiden, wie sie damit nach eigenen Werten umgehen wollen. Das bedeutet natürlich nicht, dass wir unsere Eigenschaften und Bedingungen beliebig verändern oder gar hervorbringen könnten, wir können aber zu ihnen eine innere Haltung finden und sie darin auch in gewissen Grenzen gestalten. Wer seine Menschlichkeit entfalten will und einem anderen Menschen mit Achtsamkeit begegnet, der kann darin die Kraft finden, sich aus seinen eigenen schlechten Gewohnheiten – mit den entsprechenden neurobiologischen Bahnungen – zu lösen (siehe Kapitel IV.1.4). Auch wenn er es in diesem Moment nicht zu vollbringen vermag, so kann er zumindest den Entschluss treffen, sich für diesen Menschen ändern zu wollen und sich Hilfe zu suchen.

Personen leben so in einer >ontologischen Differenz< zu ihrem faktischen >Dasein< ebenso wie zu ihrem allgemeinen >Sosein< – es ist diese Differenz, »der [...] unsere Rede von Personen zugrunde liegt« (Spaemann, 1996, S. 23).⁷² Die Person ist die Art und Weise, wie jemand mit all seinen Bedingungen im Leben umgeht, Personsein ist eine *individuelle Form des intentionalen Lebensvollzugs*.

Andere Lebewesen gehören zu einer bestimmten Art, sie sind in ihrem Verhalten und Empfinden ganz *Exemplare ihrer Gattung*. Ihr Dasein verwirklicht sich auf natürliche Weise in einem Reifungsprozess nach einer ihnen vorgegebenen Natur. Sicherlich werden auch diese Lebewesen durch individuelle Ereignisse

72 Der Begriff der >ontologischen Differenz< stammt von Heidegger, er benennt damit den Unterschied zwischen dem >Seienden< und seinem >Sein<. In Bezug auf Lebewesen ist diese Differenz nicht so wesentlich, da ihre Art und Weise zu sein, ihr faktisches Dasein, ganz durch das Sosein ihrer Wesensnatur bestimmt ist. Beim Menschen aber geht das Dasein nicht im Sosein auf, Personen »haben ihr Sosein, sie sind nicht in ihre >Weise zu sein< versenkt« (Spaemann, 1996, S. 81).

im Leben geprägt und haben folglich einen ›individuellen Charakter‹ im weiteren Sinne – die Gesetzmäßigkeit ihrer Ausprägung aber ist im allgemeinen Wesen bzw. der Natur des jeweiligen Exemplars fixiert. Nur Personen können sich als Handelnde *selbst das Gesetz ihres Handelns* geben, nur Personen sind eine wirkliche ›Individualität‹ und ›entscheiden‹ im eigentlichen Sinne. Denn nur Personen stehen auf ihre jeweils einzigartige Weise in einem intimen, mehr oder weniger bewussten Verhältnis zu Werten, die wie ein Grundton ihr Leben durchziehen, ihre Stimmungen, Anti- und Sympathien, Freud und Leid mitbestimmen.⁷³ In ihren Entscheidungen gehen Personen Beziehungen zu ›etwas‹ oder ›jemandem‹ ein und sind darin innerlich auf Werte ausgerichtet, das heißt, sie erleben etwas oder jemanden nach ihrem individuellen Sinn als ›wertvoll‹.

Weil Personen eine individuelle Werthaltung haben und selbst entscheiden können, nach welchen Werten und mit welcher Wertschätzung gegenüber anderen Lebewesen sie leben wollen, geben sie sich selbst das Gesetz ihres Handelns. ›Differenz‹ zu ihren Bedingungen und ›Beziehung‹ zu Werten bzw. anderem Selbstsein, diese *Dialektik von Differenz und Beziehung* ist der Grund dafür, dass Personen ihr Leben nicht einfach nur ›leben‹, sondern es aktiv ›vollziehen‹. Personen stehen so aber auch vor der *existenziellen Zumutung, immer Entscheidungen treffen zu müssen* – selbst wenn es nur darum gehen sollte, in das, was ohnehin geschehen wird, innerlich einzuwilligen oder ihm zu widerstreben. Personen sind nicht Lebewesen, die dazu noch hin und wieder im Leben Entscheidungen treffen, sondern Menschen verwirklichen ihr jeweiliges Personsein im Vollzug ihrer Entscheidungen. Bei Personen fragen wir deshalb auch nicht, *was*, sondern *wer* sie sind – und wir antworten darauf meist mit ihrer Biografie, erzählen von ihren mehr oder weniger guten ›Taten‹ und trefflichen ›Reden‹, von ihrem Leid und ihrer Freude, beachten ihre besonderen Regungen in bestimmten Situationen als Ausdruck ihrer jeweils ureigenen Weise des In-der-Welt-Seins. »Für den einzelnen Menschen«, so zitiert Wolfgang Blankenburg den Anthroposophen Rudolf Steiner, »hat die Biographie dieselbe grundwesentliche Bedeutung [...] wie für das Tier die Beschreibung seiner Art« (Blankenburg, 1981, S. 17).

Personen müssen ihre Entwicklung in der *Gemeinschaft* mit anderen Personen als Lebensweise, Werthaltung und gegenseitige Anerkennung kultivieren. Wie wir unsere Menschlichkeit entfalten und uns dabei selbst verwirklichen, hängt wiederum von den zwischenmenschlichen Verhältnissen ab, die uns prägen und

73 Insbesondere Scheler hat sein Verständnis der personalen Existenz deshalb eng mit den Werthaltungen bzw. dem ›Wertidealbild‹ (Scheler, 1921) einer Person verbunden.

die eigene Selbstverwirklichung mehr oder weniger begünstigen. Personen leben, existenziell gesehen, nicht in der ›Natur‹ wie andere Lebewesen, sie ›sind‹ auch nicht ihr natürlicher Leib, sondern sie leben in einer ›Kultur‹ und haben darin ein Verhältnis zu ihrem Leib und zur Natur. Eben weil das Wesen von Personen nicht vorgegeben ist und in der zwischenmenschlichen Praxis kultiviert und ergriffen werden muss, können Personen ihre Menschlichkeit auch verfehlen. Kurz: Das Wesen der Person liegt in ihrer gemeinschaftlich vermittelten Existenz.

Nehmen wir diese existenzielle Dimension des Menschen ernst, dann ist es keine ›theoretische‹ Angelegenheit, das richtige Menschenbild zu finden. Was der Mensch ist, entscheidet sich vor allem in seinem Handeln, Fühlen und Denken – und dies ist *geprägt von den bestehenden gesellschaftlichen und zwischenmenschlichen Verhältnissen*. In der Moderne werden die gesellschaftlichen Veränderungen unter anderem mit Begriffen wie ›Rationalisierung‹ (Weber, 2010), ›soziale‹ oder ›funktionale Differenzierung‹, ›Liberalisierung‹ ›Individualisierung‹, ›Verwissenschaftlichung‹ ›Digitalisierung‹ oder ›Globalisierung‹ beschrieben. Die damit gemeinten Verhältnisse und Handlungszusammenhänge verändern die Art und Weise, wie wir unser Leben vollziehen – wie wir uns gegenseitig anblicken, voneinander denken, miteinander in Beziehung gehen und sogar noch unser Selbstverhältnis. Die eher problematischen Aspekte der kulturellen Veränderungen werden aktuell mit Bezeichnungen wie ›Verdinglichung‹ (Honneth, 2005), ›Technisierung‹ (Böhme, 2008b), ›Ökonomisierung‹ (Bröckling, 2007) oder ›Beschleunigung‹ (Rosa, 2013) beschrieben. Diese Begriffe kritisieren einen Prozess der ›Entfremdung‹ – Entfremdung der Personen von ihren Mitmenschen und der Natur, Entfremdung von ihrer Tätigkeit und damit schließlich Entfremdung in ihrem Selbstverhältnis (siehe Kapitel V.2).

Bei der Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse aber können theoretische *Menschenbilder* durchaus maßgebend werden, wie zum Beispiel der *homo homini lupus* oder *homo oeconomicus* in den Gesellschaftstheorien. Gerade im zwischenmenschlichen Umgang dürfte es nicht unerheblich sein, welches Bild wir voneinander haben, ob wir zum Beispiel dem Anderen Freiheit und Verantwortung zugestehen bzw. von ihm einfordern – oder nicht. Sprechen wir Personen in ihrer Freiheit an, dann werden sie sich zu mehr Freiheit entwickeln. Entlasten wir uns als Personen von der Zumutung der Freiheit, wie es zum Beispiel der Naturalismus als Weltanschauung nahelegt, dann werden wir auch weniger Verantwortung für unser Sein und unser Handeln übernehmen. Wenn theoretische Menschenbilder unsere gesellschaftlichen und zwischenmenschlichen Verhältnisse und darüber auch das praktische Handeln der Menschen prägen, dann gilt in gewissen Grenzen: *Der Mensch wird zu dem, als was er sich denkt*. Es ist nicht nur

eine theoretische, sondern immer auch eine praktische Frage, wie wir vom Menschen denken.

Dass der Naturalismus keinen Sinn für diese existenzielle Dimension des personalen Lebensvollzugs haben kann, wenn er sich den Menschen als Teil eines naturwissenschaftlichen Weltbildes vorstellt, dürfte deutlich geworden sein. Aber auch der systemische und selbst noch Fuchs' leibphänomenologischer Ansatz denken die ontologische Differenz bzw. existenzielle Dimension nicht konsequent. Wer den personalen Lebensvollzug systemisch rekonstruieren möchte, erkennt, dass sich Personen von den übergeordneten systemischen Funktionen distanzieren und entscheiden können, wie sie damit nach eigenen Werten umgehen möchten. Die Person ist eben kein Knotenpunkt systemisch organisierter Funktionen, sondern kann *auf das Ganze des >Systems< reflektieren*, sie ist in den Worten Spaemanns eine eigene »Totalität« (Spaemann, 1996). Personen können den systemisch funktionalen Bedeutungen ihrer Umwelt unter Einbezug von Werten und größeren Zusammenhängen einen >Sinn< in ihrer Welt geben (ebd., S. 128f.).

Inwiefern systemische Ansätze *die existenzielle Dimension verkennen*, lässt sich mit Bezug auf den >Funktionskreis< (Uexküll, 1920), >Gestaltkreis< (Weizsäcker, 1950) bzw. den >Situationskreis< (Uexküll, 1968) veranschaulichen: Funktions- und Gestaltkreis verdeutlichen die funktionelle Einheit von Wahrnehmung und Bewegung in der Umweltbeziehung des Tieres. Mit dem intentional-reflexiven Bewusstsein des Menschen aber kommt ein *Riss* in den geschlossenen Funktionskreis, wodurch sich das Umweltverhältnis ändert. Wahrnehmung und Bewegung lösen sich gegenseitig nun nicht mehr reflex- bzw. instinktartig aus, sondern Personen verleihen ihren Wahrnehmungen aktiv eine Bedeutung und können Bewegungsreaktionen zurückhalten. Hierdurch wird ein Probehandeln in der Fantasie möglich, was in manchen Modellen wie dem >Situationskreis< (vgl. ebd.) auch als eine Art Extrakreis im großen Umfeld dargestellt wird. Tatsächlich trifft das aber nicht den Punkt eines existenziellen Verständnisses von Personen.

Systemische Ansätze wie bei von Weizsäcker oder Thure von Uexküll wollen, in expliziter Abgrenzung zum materialistischen Reduktionismus, Lebensprozesse dynamisch-komplex und ganzheitlich beschreiben. Die philosophischen Anthropologien Plessners oder Gehlens wollen, ausgehend von einer nicht reduktionistischen Biologie, zeigen, worin die besondere Position des Menschen in der Natur besteht. Existenziell betrachtet bleiben aber selbst diese Ansätze noch dem *Charakter eines Weltbilds* verhaftet. Auch hier wird, wie im Naturalismus, eine Welt als Ganzes vorgestellt – ob als physikalische Welt oder als philosophisch reflektierte Biologie – und in diesem Ganzen kommen dann Lebewesen vor, un-

ter denen sich eine Gattung noch durch besondere technische Fähigkeiten und Subjektivität auszeichnet. Das sei dann der Mensch. Wir mögen diese weltbildhafte Perspektive heute gewohnt sein – es ist aber nicht die Art und Weise, wie wir existenziell das Leben vollziehen und wie sich uns darin das Leben zeigt.

Im Existenzialismus ist die Person nach der Bestimmung von Kierkegaard nicht einfach das Verhältnis zwischen Seele und Natur, sondern in Distanz dazu ein ›Verhältnis‹, das sich zu diesem Verhältnis nochmals verhält: »Der Mensch ist Geist. Aber was ist Geist? Geist ist das Selbst. Aber was ist das Selbst? Das Selbst ist ein Verhältnis das sich zu sich selbst verhält« (Kierkegaard, 1978, S. 8). Entscheidend an diesem geistigen Subjektbegriff ist, dass die Person als Selbstverhältnis im Verhältnis von Seele und Natur ein »positives Drittes« (ebd.), eine *neue Seinsform*, bildet, mit Kategorien, die weder aus allgemeinen Ideen noch aus der allgemeinen Natur ableitbar sind. Um im Bild des Funktionskreises zu bleiben, *stülpt sich in dem erwähnten ›Riss‹ das Leben gewissermaßen zur Existenz um* und vollzieht sich von da an nicht mehr in der Natur, sondern in der geschichtlichen Welt vor dem Horizont von Erkenntnis, Freiheit und Sittlichkeit: »Der Mensch legt vielmehr in seine Existenz einen Schnitt hinein, zwischen dem, was er faktisch und empirisch ist, und dem, was er eigentlich sein müsste, sein möchte, sein sollte. Diese Differenz ist die Basis von Ethik und Moral« (Böhme, 1985, S. 30).

Inwiefern sich personale Existenz in einer kategorial anderen Welt als jener der anderen Lebewesen vollzieht, zeigt vor allem die Tatsache, dass es Menschen nie nur um das ›bloße Leben‹, sondern letztlich immer um das ›gute Leben‹ geht. Das bloße Leben besitzt seine Geltung nur in der Notwendigkeit zur Ermöglichung des ›guten Lebens‹ – und das meint auch zugleich Ermöglichung des ›vernünftigen Lebens‹. Denn was gut für uns ist, das zeigt uns die Vernunft. Es ist also nicht so, dass der Mensch ein Lebewesen wäre, auf das sich dann noch die Subjektivität oder Vernunft quasi ›aufpfropft‹, sondern es ist genau umgekehrt: »Personalität aber bedeutet, [...] daß das vernünftige Individuum [...] nicht nur ein lebendiges Wesen ist, das zusätzlich die von seiner Lebendigkeit getrennte Eigenschaft der Vernünftigkeit hat. Vernunft ist vielmehr die ›Form‹ unserer Lebendigkeit« (Spaemann, 1996, S. 124).

Mit der Vernunft und der Frage nach dem guten Leben vollziehen wir unser Leben immer in Differenz zu unserer bestehenden Natur und allem faktisch Gegebenen. Existenziell äußert sich diese Differenz darin, dass wir in *unauflösbare existenzielle Widersprüche* verstrickt sind – mit all den Zumutungen der Existenz: dass wir auf andere angewiesen sind, dass wir um unsere Endlichkeit wissen oder für unsere Entscheidungen die Verantwortung tragen. Unsere menschliche

Existenz ist krisenhaft. Wir haben ein Gewissen. Es geht uns im Leben um authentische Beziehungen und Erkenntnis, um Werte und um Selbstverwirklichung.

Wenn wir nicht mehr im Sinne des Weltbildes nach allgemeinen Kategorien des Lebens suchen, sondern vom selbstevidenten Standpunkt der Existenz ausgehen, dann zeigen sich unterschiedliche Vollzugsformen des Lebens, die Heidegger oder auch Buber insbesondere unter Kategorien der *Zeitlichkeit* beschreiben (Buber, 1997; Heidegger, 2001). Konkret bedeutet ›existieren‹, dass wir in unseren Beziehungen und Lebensvollzügen ein Verhältnis zum Leben, zur Zeit und vielleicht sogar zur Wahrheit haben. Wir gestalten das Leben, wir zeitigen die Zeit und wir suchen Wahrhaftigkeit. Das Leben und die Natur, materielle Notwendigkeiten usw., das alles zeigt sich uns am ursprünglichsten *innerhalb des Existenzvollzugs*.

Den Existenzvollzug aber kultivieren wir in historisch sich wandelnden Kulturen. Die Kultur, wie wir miteinander umgehen und was wir für wertvoll halten, mit welchen Sinnerfahrungen wir auf die Zumutungen der Existenz antworten und wie sich uns darin ›Leben‹ und ›Natur‹ zeigen, das alles hat sich in der Geistesgeschichte radikal gewandelt. So ist unsere Art und Weise, in der Welt zu sein, noch vor allen weiteren Bestimmungen eine ›geschichtliche‹ Lebensform. Letzteres hat schon Hegel betont und Heidegger schließlich am konkreten Vollzug unserer Existenz aufzeigen können. Heidegger nennt die Seinsverfassung der personalen Existenz, für die sich ihre Möglichkeiten, ihr Sinn und ihre Werte als ein Verhältnis zur Zeit äußern, deshalb auch ›Geschichtlichkeit‹ (vgl. Heidegger, 2001). Ein Weltbild stellt hierzu keinen objektiveren Standpunkt dar, sondern abstrahiert vom kulturell-geschichtlichen Ursprung und blickt je nach Erkenntnisinteresse sogar mit einer gewissen Beliebigkeit auf das, was uns als Welt so erscheinen mag.

Die Existenzphilosophie bringt auch eine aktuell weitgehend *verkannte Differenzierung für die Leibphänomenologie*: Denn die Einsicht, dass das Wesen des Menschen in seiner geschichtlichen Existenz liegt, gilt selbst noch in Bezug auf die menschliche Leiblichkeit. Wegen der historischen »Umbildungen der menschlichen Grundkonstitution« spricht Böhme zum Beispiel von einer »historischen Anthropologie« (Böhme, 1985, S. 251ff.). Er zeigt mit Verweis auf Studien von Schmitz und Elias,⁷⁴ dass auch der Leib nur innerhalb einer geschichtlichen Welt

74 Schmitz zeigt am Beispiel der *Ilias*, dass der ›homerische Mensch‹ eine andere menschliche Grundkonstitution besaß, in der es noch keinen seelischen Innenraum und auch keinen Begriff des Körpers im heutigen Sinne gab (Schmitz, 1969). An Elias' Beschreibungen der Zivilisation lässt sich zeigen, wie das Verhältnis des Menschen zu seiner

erfahren und auch das Leiberleben kulturell geformt wird. Der Mensch prägt in seiner geschichtlichen Existenz eine *historische Leiblichkeit*, er hebt sich von allen anderen Lebewesen dadurch ab, dass er eine in der Kulturgeschichte sich verändernde geschichtliche Leiblichkeit hat. Wir sprechen dann nicht mehr von einer grundsätzlichen Beschaffenheit des Leiberlebens, sondern von geschichtlichen Vollzugsformen der Leiblichkeit.⁷⁵

Es ist gerade die Leiblichkeit unserer Lebensvollzüge, die durch die erwähnten kulturell-gesellschaftlichen Verhältnisse und Rationalisierungsprozesse geprägt wird. Als eine solche *gesellschaftlich vermittelte Art und Weise des leiblichen Lebensvollzugs* wären aktuell insbesondere Prozesse wie ›Beschleunigung‹ bzw. ›Technisierung‹ zu nennen, die unsere Leiblichkeit wohl nachhaltig verändern dürften. Die Leibphänomenologie jedoch scheint diesbezüglich in weiten Bereichen den Standpunkt zu vertreten, dass die *Entfremdung allein im Charakter des Denkens* liege und sich das Bewusstsein nur dem Leib wieder zuzuwenden habe, um darin die Fülle des Lebens unangetastet vorzufinden.⁷⁶ Vom Standpunkt einer existenziellen Anthropologie bzw. historischen Leiblichkeit aus aber muss dies fraglich erscheinen: Bei einem ganzheitlichen Menschenbild wäre doch davon auszugehen, dass unsere Leiblichkeit der Lebensvollzüge und der Vollzug des

Leiblichkeit durch gesellschaftlich vermittelte, historische Praktiken geprägt wird (Elias, 1976).

- 75** In diesem Sinne betont z. B. Boss in einem von Heidegger gegengelesenen Werk, dass mit der Leibphänomenologie der Weg zum existenziellen Verständnis nur »halb« zurückgelegt werde, und er erweitert den Begriff »Leib« auf das substantivierte Verb »Leiben«, um auch hier auf den aktiven Vollzug des Leibseins hinzuweisen (Boss, 1975, S. 321ff.).
- 76** Fuchs problematisiert die ›Korporifizierung‹ der Leiblichkeit und den Verlust des ›vitalen Kontakts‹ (Fuchs, 2008g) als Folge des technischen Verfügbarkeitsdenkens bzw. einer kulturellen ›Hyperreflexivität‹ (Fuchs, 2011d). Er verweist gegenüber diesem »Sog der Entselbstverständlichung« (Fuchs, 2005a, S. 128) auf die Selbstverständlichkeit und das »implizite Wissen« (Polanyi, 1985) des Leibes. Dabei plädiert er für eine »anthropologische Proportion« im Sinne eines gesunden »Maß [...] zwischen Spontanität und Kontrolle, Geschehenlassen und Eingreifen, zwischen Wissen und Nicht-Wissen, Vertrautem und Neuem« (Fuchs, 2008d, S. 299). Im Vertrauen auf die Spontanität und das Nicht-Wissen scheint Fuchs davon auszugehen, dass sich lediglich unser Bewusstsein vom Leib entfremdet. Eine Entfremdung in der Leiblichkeit selbst will er wohl eher pathologischen Fällen vorbehalten (Fuchs, 2000b). Vor allem aber beweist sein Plädoyer für ein ›gesundes Maß‹ zwischen Reflexivität und spontanem Leiberleben keinerlei Begrifflichkeit von einem dialektischen Entwicklungsprozess zwischen Bewusstsein und Leibsein – und so muss Fuchs hier auch eher defensiv und rückwärtsgewandt argumentieren.

Denkens einander prägen.⁷⁷ So kritisiert auch Böhme an der Leibphänomenologie, sie unterstelle, »dass der Mensch eine ganz bestimmte leibliche Existenz hat und dass es nur darauf ankommt, diese richtig zu erkennen«. Sie verkenne, »dass es im Bereich des Leiblichen gar nicht einfach um die richtige Ansicht über die leiblichen Phänomene gehen kann, weil diese sich ja selbst je nach Lebenspraxis anders darstellen« (Böhme, 2003a, S. 51f.).

Der technische Umgang mit dem Leib ist nach Böhme ein »praktischer Vollzug des Cartesianismus« (Böhme, 2002, S. 24), bei dem wir uns sowohl im Denken als auch in der empfundenen Leiblichkeit vom Leben entfremden. Ein solcher praktischer Cartesianismus kann nicht theoretisch als Dualismus widerlegt werden, sondern nur durch eine entsprechende Lebenspraxis als *Kultivierung des Leiberlebens zur Einheit* geführt werden – Böhme erwähnt in diesem Zusammenhang zum Beispiel Atemübungen oder Yogapraktiken (Böhme, 2003a, S. 121). Wenn sich die Leibphänomenologie als Methode – und nicht als Menschenbild – selbst richtig versteht, dann befördert sie mit ihren Begriffen und Beschreibungen eine Kultivierung der Leiblichkeit. Wenn sie aber die in Zeiten der Entfremdung sicherlich auch gegebenen Akte leiblicher Achtsamkeit zur allgemeinen ahistorischen Wesensnatur der Leiblichkeit substanzialisiert und den offenkundigen praktischen Dualismus zum reinen Oberflächenphänomen erklärt, verdeckt sie womöglich sogar die >Aufgabe< des einheitlichen >Leibseins< (vgl. Böhme, 2003a).

Wie es angesichts der technisierten Lebenswelt einerseits einer Kultivierung der Leiblichkeit bedarf, so scheint mir andererseits die *Kultur eines lebensnäheren Denkens* notwendig zu sein. In der Geistesgeschichte wurde nicht immer in so abstrakten und technischen Verstandesbegriffen über die Welt und den Menschen gedacht, wie es für die Wissenschaften heute üblich ist. In der Antike, in der Scholastik und im deutschen Idealismus wurde neben dem instrumentellen analytischen >Verstand< immer auch eine *verbindende Vernunft* beschrieben, die sich gegenüber der Natur, Werten und den Mitmenschen wie ein Licht verhält, das seinen Gegenstand von sich selbst her zeigt bzw. ihm so zu seiner Bestimmung verhilft. In diesem Sinne wäre es weniger die Aufgabe, maßvolle Denkpausen

77 Wenn wir technisch-abstrakt denken, dann gehen wir darin auf eine bestimmte Art und Weise mit unserem Leib um (Kutschmann, 1991), spüren in den Kognitionen z.B. unseren Leib nicht als Resonanzraum für die aktuelle Umwelt. Umgekehrt sind Technisierung und Beschleunigung unserer Lebenswelt leibliche Lebensvollzüge, die sicherlich auch unsere Art und Weise zu denken prägen. Wenn wir in einer schnell getakteten Welt agieren müssen, ist es eben schwer, die Muße und Resonanz zu gewähren, in der bestimmte Ahnungen, Fragen usw. in uns auftauchen und wir ihnen nachsinnen können.

einzulegen, als vielmehr die Vertiefung zu einem Denken anzustreben, das die Selbstbezogenheit des berechnenden Denkens überwindet und sich wieder für das Leben und den Anderen öffnet. Böhmes Philosophie behandelt diese Verbindung von Denken und Leben unter verschiedenen Formulierungen wie zum Beispiel dem »Eingedenken der Natur im Subjekt« (Böhme, 2003a, S. 92). Er kann sich dabei auf Heidegger beziehen, der hierfür den Begriff des »Andenkens«, des Denkens als »Hören« oder auch »Danken« (Heidegger, 1954a) geprägt hat.

Eine zwischenmenschliche *Kultur der Leiblichkeit*, auf die das Denken hören mag, und eine zwischenmenschliche *Kultur des Denkens*, das die Erfahrung von Leib, Natur und auch Mitmenschen vertieft: In einer solchen dialektischen Verbindung von Denken und Leben, in solchen »Akten der Einheit«, könnte auch die Möglichkeit für eine selbstbestimmte Beziehungsgestaltung und die Verwirklichung von Freiheit liegen. Böhme jedenfalls meint: »Die Gemeinschaft der souveränen Menschen aber wird nicht ohne eine neue Kultur möglich sein. Dafür müssen Formen leiblicher Kommunikation, Formen für die Wirklichkeit von Gefühlen und die Gestaltung von Lebensereignissen erst gefunden werden« (Böhme, 1985, S. 289).

Zusammenfassend: Die Existenzphilosophie ist die philosophische Begründung dafür, dass die Frage nach dem Nutzen der Neurowissenschaften in der Psychotherapie nicht von einem allgemeinen Menschenbild ausgehen kann. Gerade weil der Mensch das nicht festgestellte Wesen ist, können Menschenbilder wie das naturalistische dazu führen, dass sich Menschen in einer Gesellschaft so abhängig verhalten, wie sie in dieser Weltanschauung von vornherein vorgestellt werden. Selbst die Leibphänomenologie kann als theoretisches Menschenbild noch derart missverstanden werden, dass sie die konkrete kulturelle Aufgabe des Leibseins – damit verbunden auch ein neues Denken – verdeckt. Die Einheit des Lebensvollzugs, das heißt ein selbstbestimmter, wertorientierter leiblicher Lebensvollzug mit den neurobiologischen Prozessen als Ermöglichungsbedingungen, entscheiden wir praktisch in jeder einzelnen Biografie und jedem Akt aufs Neue. Der Existenzialismus lässt uns diese Aufgabe erkennen – von ihm nehmen wir unseren Ausgang.

3.3 Zugang – Selbstreflexion: Das Verhältnis von Theorie und Praxis

Der Existenzialismus zeigt gewissermaßen auf den Vollzug der personalen Existenz und bietet Reflexionsbegriffe, die jeweils eigene Existenz zu erhellen. Wenn

wir unter diesem ›Ausgang‹ begreifen lernen, inwiefern das Wesen des Menschen in seiner personalen Existenz liegt und der konkrete Existenzvollzug wiederum von zwischenmenschlichen Beziehungen gestimmt bzw. von gesellschaftlichen Verhältnissen geprägt ist, bekommen diese geschichtlichen Verhältnisse eine zentrale Bedeutung – anders als das etwa für eine feststehende leibliche Natur der Fall wäre. Die konkrete Selbstreflexion des Existenzvollzugs innerhalb der zwischenmenschlichen Verhältnisse ist dann der ›Zugang‹, die ›pragmatische Reflexion‹ im engeren Sinne. In diesem Abschnitt zur Methodologie der pragmatischen Reflexion soll noch auf ihr für die herkömmlichen Wissenschaften ungewöhnliches Verhältnis von ›Theorie‹ und ›Praxis‹ hingewiesen werden:

Die *Theorien des empirisch-technischen Ansatzes* bzw. der Neurowissenschaften zielen auf allgemeine Gesetze und damit auf Anwendungsregeln, die mittels Experimenten wissenschaftlich erforscht und in der Lebenswelt über viele Personen hinweg gezielt angewendet werden können. Wenn die Neurowissenschaften zum Beispiel bestimmte psychische Funktionsstörungen wie Parkinson vorausagen und womöglich gezielt zu verändern erlauben, dann sind ihre Prognosen ›wahr‹, man könnte auch sagen, dann sind sie »brauchbar« (Jaspers, 1923, S. 320). Die *Theorien des theoretischen Ansatzes* wie etwa die Identitätstheorie oder die phänomenologisch-ökologische Konzeption von Fuchs machen allgemeine Aussagen zur Beschaffenheit der Wirklichkeit und haben ihre Bedeutung vor allem in der Klärung von Begriffen. Eine Aussage in ihrem Sinne ist ›wahr‹, wenn sie im Einklang mit einem kohärenten Aussagegebäude steht (Kohärenztheorie) bzw. sich mit guten Argumenten in einem herrschaftsfreien Diskurs Gültigkeit verschaffen kann (Konsenstheorie). Solche ›Begriffsarbeit‹ ist die Voraussetzung zu einer gemeinschaftlichen Verständigung auf einen vernünftigen und menschenwürdigen Umgang, zum Beispiel mit den Neurowissenschaften, in unserer Gesellschaft.

Sowohl im empirisch-technischen Ansatz der Naturwissenschaften als auch im theoretischen Ansatz der Geisteswissenschaften werden Theorien nach bestimmten Kriterien formuliert, die dann in einem zweiten Schritt in der Lebenswelt angewendet werden sollen. Es gibt hier also eine forschungslogische *Aufeinanderfolge von Forschung bzw. Theorie und deren Anwendung*. Möglich ist dies, weil die Gesetze und Erklärungen des empirischen Ansatzes sowie die Aussagen des theoretischen Ansatzes abstrakt bzw. allgemein sind, was ihre Anwendung auf andere Fälle und Situationen ermöglicht. Wie verhält es sich nun aber mit Theorie und Praxis auf dem Feld der Psychotherapie? Genau genommen ist Psychotherapie nämlich *keine ›angewandte Wissenschaft‹* wie etwa die Organmedizin, bei der empirisch erforschte Techniken relativ unabhängig von

der therapeutischen Beziehung zweckrational angewandt werden können. Viel eher schon ist Psychotherapie eine *professionalisierte* >zwischenmenschliche Praxis<. Während bei anderen Handlungsformen wie dem >technischen Handeln< Theorie und Anwendung auseinanderfallen ist für die Handlungsweise der >zwischenmenschlichen Praxis< jedoch die Einheit mit der praktischen Vernunft geradezu konstitutiv (siehe Kapitel IV.1).

Freud bewies mit seinem >Junktim von Forschen und Heilen< (vgl. Freud, 1926) noch ein ausgeprägtes Bewusstsein für diese Einheit und bis heute ist die >forschende Haltung< jene Grundhaltung, auf die sich verschiedene Strömungen der Psychoanalyse bei all ihren Unterschieden miteinander verständigen können (Leuzinger-Bohleber, 2007). Die zentrale Methode der psychotherapeutischen Praxis ist die >Selbstreflexion< (vgl. Habermas, 1973, S. 262ff.). Als eine vernünftige Reflexion der eigenen Praxis verkörpert sie die Einheit von Theorie und Praxis im Vollzug. Wie >praktisch< im wahrsten Sinne des Wortes die Selbstreflexion ist, zeigt sich insbesondere an der zentralen psychotherapeutischen Tätigkeit, dem >personalen Verstehen<: Um den Anderen in einem anspruchsvollen Sinne zu verstehen, ist es dienlich, seine eigene Haltung ihm gegenüber und die aktuellen Handlungszusammenhänge selbstkritisch zu reflektieren (siehe Kapitel IV.2).⁷⁸ Nun können wir auch sagen, woran die pragmatische Reflexion sich zu bewähren hat: Eine Aussage der pragmatischen Reflexion ist >wahr<, wenn sie unser Verstehen vertieft – im pragmatischen Sinne, wenn sie zum genuinen Erkenntnisinteresse der Psychotherapie, zur Emanzipation des Patienten, beiträgt.

Die *pragmatische Reflexion*, angewandt auf die Frage nach dem Nutzen der Neurowissenschaften für die Psychotherapie, geht dann von der konkreten praktischen Lebenssituation mit dem Patienten aus. Anstatt zu sagen, so oder so ist der Mensch, reflektiert der pragmatische Zugang auf die konkreten gesellschaftlichen Verhältnisse und zwischenmenschlichen Bedingungen, in denen dieser Patient sich von sich selbst her zeigen und entwickeln kann. Aus dem lebendigen Zugang zur Existenzweise des Patienten heraus muss auch der Nutzen der Neurowissenschaften im psychotherapeutischen Prozess bestimmt werden – und zwar immer wieder neu. Die pragmatische Reflexion soll zeigen, dass hierfür ein bestimmtes Gefüge von technischen und praktischen Handlungszusammenhän-

78 Die Einheit von Theorie und Praxis zeigt sich auch anhand der Tatsache, dass die Person des Psychotherapeuten gewissermaßen selbst zum >Erkenntnisinstrument< wird, wenn der Psychotherapeut z.B. seine Übertragungs- und Gegenübertragungsgefühle nutzt, um einen Zugang zum Unbewussten des Patienten zu erhalten (Habermas, 1973; König, 2010).

gen, ausgerichtet auf die zwischenmenschliche Begegnung, entscheidend ist. Die *Bestimmung dieses Gefüges* wird eine der Hauptaufgaben der pragmatischen Reflexion in der vorliegenden Studie sein.

Zusammenfassend: Der ›Durchgang‹ mittels der transzendentalpragmatischen Wissenschaftstheorie relativiert die naturalistischen Vorstellungen vom Menschen, welche einen Zugang zur jeweiligen Person regelrecht verstellen können. Dagegen verweist der ›Ausgang‹ mit der Existenzphilosophie auf die Person als spezifisch menschliche Seinsweise, die sich in konkreten zwischenmenschlichen Beziehungen und Handlungsweisen erst verwirklicht. Sie verweist uns auf die grundsätzliche Notwendigkeit einer Kultur von Akten gelebter Einheit. Der konkrete ›Zugang‹ ist dann die Selbstreflexion der faktisch gelebten zwischenmenschlichen Praxis bzw. die kritische Reflexion der gesellschaftlichen Handlungszusammenhänge, in denen sich diese Praxis vollzieht. Das ist die Methode der pragmatischen Reflexion im engeren Sinne.

4 Zur Fragestellung

Kommen wir zurück zur leitenden *Frage nach dem Nutzen der Neurowissenschaften für die Psychotherapie*. Man könnte sich fragen: Welche Vor- und Nachteile haben die Neurowissenschaften für die Psychotherapie? Denn für gewöhnlich werden Nutzenfragen ja durch das Abwägen von Vor- und Nachteilen entschieden. Eine solche Beurteilungsstrategie ergibt hier aus verschiedenen Gründen jedoch keinen Sinn. Zum einen sind die Neurowissenschaften noch gar nicht integriert, sodass auch *keine Erfahrungswerte* vorliegen, deren Vor- und Nachteile wir abwägen könnten. Es steht zum anderen auch noch gar nicht fest, in welcher Weise und zu welchem Zweck genau die Neurowissenschaften in die Psychotherapie integriert werden sollen. Ein Instrument wie zum Beispiel der Staubsauger wurde für einen bestimmten feststehenden Zweck konstruiert – es ist klar, was einen erfolgreichen Einsatz ausmacht und wie er dazu verwendet werden kann. Die Neurowissenschaften und Biotechnologien aber haben sich weitgehend unabhängig von psychotherapeutischen Zwecken entwickelt und die Frage, wie sie in der Psychotherapie nun nutzenbringend eingesetzt werden können, stellte sich erst in der Folge.

Ein schlichtes Abwägen von Vor- und Nachteilen bezüglich der Neurowissenschaften in der Psychotherapie ist auch deshalb wenig sinnvoll, weil es suggeriert, es gäbe einen festen, bereits geklärten Handlungszusammenhang, wie zum Bei-

spiel das Reinigen der Wohnung, für den dann ein neutrales Instrument wie der Staubsauger mehr oder weniger dienlich eingesetzt werden kann. Es gibt aber sehr unterschiedliche Konzeptionen und Vorstellungen davon, wie Psychotherapie wirkt bzw. was Psychotherapeuten eigentlich machen. Einige vertreten die Auffassung, Psychotherapie sei ein zweckrationaler Prozess nach dem Diagnose-Interventions-Schema, und Andere halten sie für eine ergebnisoffene zwischenmenschliche Praxis. Die Frage nach dem Einsatz der Neurowissenschaften fordert uns zu der pragmatischen Reflexion darüber heraus, *was Psychotherapeuten eigentlich machen, wenn sie tätig sind*. Nur wenn wir verstehen, wie Psychotherapeuten wirken und was einen psychotherapeutischen Prozess ausmacht, können wir auch beurteilen, welchen diesbezüglichen Nutzen die Neurowissenschaften haben können.

Wenn wir nach dem Nutzen der Neurowissenschaften für die Psychotherapie fragen, können wir also nicht geschlossen Vor- und Nachteile abwägen. Wir müssen vielmehr offen nach den Bedingungen fragen, unter denen ein Nutzen eintreten kann: *Wie also soll der Umgang mit den Neurowissenschaften in der Psychotherapie in Zukunft gestaltet werden, damit diese einen Sinn und Nutzen für die Psychotherapie haben?*

Damit zeichnet sich auch die *ethische Dimension* der hier zu behandelnden Nutzenfrage ab. Denn wenn nicht auf vergangene Erfahrungen mit bereits selbstverständlichen Zwecken zurückgegriffen werden kann, bedarf es mit Blick auf die Zukunft eines Zwecks bzw. Werts, auf den hin ein angemessener Umgang mit den Neurowissenschaften in der Psychotherapie gestaltet und beurteilt werden kann. Die anstehende Integration der Neurowissenschaften in die Psychotherapie fordert uns also dazu heraus, uns über den grundlegenden Zweck bzw. Wert der Psychotherapie zu verständigen. Innerhalb der Neurowissenschaften dürfte der Sinn und Zweck in der Funktionalität und technischen Beherrschbarkeit der Hirnprozesse liegen. Nun fragen wir aber nicht nach dem Sinn und Nutzen der Neurowissenschaften im Allgemeinen, sondern nach dem Sinn und Nutzen der Neurowissenschaften für die Psychotherapie im Speziellen. Diese Frage kann also nur bezüglich des Sinns bzw. Werts von Psychotherapie sinnvoll gestellt werden.

Wie aber ist dieser nun zu ermitteln? Die besondere Situation der Psychotherapie ist, dass es in ihr nicht um ein abgrenzbares Ziel wie Symptomreduktion oder Leistungsfähigkeit, sondern immer auch um die *Person selbst, um das Gelingen des Lebens als Ganzes* geht. Diese für die Psychotherapie wesentliche Eigenart bringt gegenüber anderen Wissenschaften und Tätigkeitsfeldern einen besonderen ethischen Anspruch mit sich. Denn wenn es um das Gelingen des Lebens als Ganzes geht, wäre es fatal, nur einen Teilzweck zu bestimmen, der nicht zu-

mindest im Hinblick auf das Ganze beurteilt würde. Mit dem eingeeengten Blick auf den Teilzweck droht die Person selbst >verzweckt< zu werden. Der Ingenieur muss nur darauf achten, dass sein Staubsauger dem sauberen Wohnen dient, der Neurowissenschaftler achtet nur auf die Funktionalität des neurobiologischen Organismus und das sinnvolle Gefüge einer Gesellschaft wird in beiden Fällen schon dafür sorgen, dass damit letztlich dem Wohl des Einzelnen gedient ist. Dagegen ist der Psychotherapeut der Person des Patienten gegenüber im umfassenden Maße verantwortlich, er benötigt immer auch *ein Gespür dafür, wie sich sein Handeln im Hinblick auf das Gelingen des Lebens als Ganzes auswirkt.*

Ein solches Gespür entwickeln Psychotherapeuten gegenüber dem Patienten vor allem als Teilnehmer einer freien zwischenmenschlichen Praxis. Nun wird sich aber zeigen, dass der Einsatz der Neurowissenschaften in der Psychotherapie die Tendenz mit sich bringt, genau diese zwischenmenschliche Praxis zu verdrängen. Damit kommen wir schließlich zum wesentlichen Grund, warum wir in Bezug auf die Neurowissenschaften nicht sinnvoll Vor- und Nachteile abwägen können: Neurowissenschaften und Biotechnologie sind *keine neutralen Instrumente*, die wie der Staubsauger in der Ecke stehen und bei eng umgrenzter Zielstellung technische Hilfe leisten. Neurowissenschaften stellen vielmehr eine Art >Dispositiv< oder >Medium< dar, das den Patienten bzw. die psychische Störung unter einer bestimmten Hinsicht zeigt und dabei auch bestimmte Zwecke, Handlungsweisen und Techniken im Umgang mit psychischen Störungen nahelegt. Wir können diese Auswirkung der modernen Technik in unserer Lebenswelt als einen Prozess der Technisierung bereits beobachten. Durch diesen Prozess werden immer mehr Aufgaben und Bereiche der zwischenmenschlichen Beziehung durch technische Instrumente und Regelungen organisiert und es folgt, was in der Einleitung bereits als problematisch beurteilt wurde: Teilaspekte sowie die Steigerung der Effizienz rücken in den Vordergrund und die Ausrichtung auf die Person als Selbstwert mit der Frage nach dem gelingenden Leben droht verloren zu gehen.

Wenn die Neurowissenschaften als Dispositiv in der zwischenmenschlichen Praxis der Psychotherapie fungieren sollten, dann könnte die paradoxe Situation entstehen, dass mit der dadurch einhergehenden Steigerung der technischen Eingriffsmöglichkeiten womöglich die Person aus dem Blick gerät, für die allein diese einen Wert haben und sinnvoll eingesetzt werden können. Deshalb liegt eine konkrete Herausforderung der Neurowissenschaften auch in der Bewusstheit und Kultur einer personalen Wahrnehmung des Patienten – quasi entgegen der inneren Logik von Wissenschaft und Technisierung. Die Frage nach dem Nutzen der Neurowissenschaften erfordert ein ständiges *Offenhalten* der Frage nach dem

gelingenden Leben durch das Gespür für die Situation und Seinsweise des Patienten. Somit muss die Fragestellung noch einmal neu formuliert werden: *Wie kann es im Umgang mit den Neurowissenschaften gelingen, die Offenheit für den Patienten zu bewahren, aus der heraus die Neurowissenschaften überhaupt nur sinnvoll eingesetzt werden können?*

III Der Mensch als Gegenstand der Neurowissenschaften

»Nicht auf jene Befriedigung, die den Menschen Wahrheit heiße, sondern auf >Operation<, das wirksame Verfahren, komme es an; nicht in plausiblen, ergtzlichen, ehrwürdigen oder effektvollen Reden, [...] sondern im Wirken und Arbeiten und der Entdeckung vorher unbekannter Einzelheiten zur besseren Ausstattung und Hilfe im Leben liege das wahre Ziel und Amt der Wissenschaft.«

(Horkheimer & Adorno, 1969, S. 10f.)

Gegenstand der Psychotherapie ist die Person, die in der geschichtlichen Welt Entscheidungen trifft und Beziehungen gestaltet – die Person, wie sie nur im intentionalen Mitvollzug >verstanden< werden kann. Der Gegenstand der Neurowissenschaften ist dagegen die >Natur<, wie sie aus der naturwissenschaftlichen Einstellung der Subjekt-Objekt-Trennung beobachtet und als ein Prozess in der physikalischen Welt nach allgemeinen Gesetzen >erklärt< werden kann. Natürlich haben auch Personen eine >Natur<, die aus der naturwissenschaftlichen Einstellung als biologischer Organismus mit bestimmten Eigenschaften beschrieben und nach allgemeinen Gesetzen erklärt werden kann. Dies ist der Mensch, wie er als Gegenstand der Neurowissenschaften erscheint. Damit wir die Erkenntnisse der Neurowissenschaften in Bezug auf den Menschen besser einordnen können, gilt es nun, die Geltung ihrer naturwissenschaftlichen Methode zu reflektieren.

Im Folgenden wird sich zeigen, dass die naturwissenschaftliche Einstellung nicht etwa die Wirklichkeit an sich, sondern die Wirklichkeit nach der spezifischen Hinsicht ihrer technischen Verwendbarkeit untersucht (1.1). Dieser Zusammenhang wird anschließend durch die transzendentalpragmatische Wissenschaftstheorie erkenntnistheoretisch reflektiert (1.2). Schließlich muss noch betont werden, dass dieser erkenntnistheoretische Pragmatismus hier nur in Bezug auf die Naturwissenschaften vertreten wird, nicht alle Wirklichkeitserfahrung kann bzw. sollte auf ihre pragmatische Funktion reduziert werden (1.3). Im zweiten Teil soll reflektiert werden, wie die Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode auf den Menschen diesen als einen psychophysischen Zustand erscheinen lässt (2).

1 Das technische Erkenntnisinteresse der Naturwissenschaften

»Die Wissenschaft führt ›Natura‹ nach Möglichkeit auf einen Prototyp von formalem Mechanismus zurück – nicht weil Natura an sich nur ein Mechanismus wäre, sondern weil Natura an sich, nur soweit und sofern sie ein Mechanismus ist oder einem solchen weitgehend analog ist, auch praktisch beherrschbar und lenkbar durch ein herrschaftswilliges Lebewesen ist.«

(Max Scheler, 1977, S. 68)

1.1 Die Entstehung der Naturwissenschaften

Von der Antike bis zur Scholastik lebten die Menschen unseres Kulturkreises unter einer aristotelisch-thomistischen Weltanschauung, nach der es in der Natur nicht nur allgemeine Naturgesetze und zufällige materielle Bedingungen, wie im heutigen naturwissenschaftlichen Weltbild, sondern ›Form-‹ und ›Zweckursachen‹ als das innere Wesen der Dinge gibt. Der vorneuzeitliche Mensch dachte sich die Welt nicht als einen abstrakten physikalischen Prozess, sondern als lebendige Ordnung des Kosmos, der auf ein höchstes ›Gut‹ bzw. einen höchsten Zweck hin ausgerichtet ist. Alle Lebewesen und alle Dinge haben darin eine ihnen angestammte Stellung, eine Bestimmung als ihr inneres ›Telos‹ im kosmischen Gefüge. Sie leben harmonisch, ihr Leben ist gut oder auch schön, wenn sie sich im Sinne dieser Ordnung ›bewegen‹, wenn sie ihr Telos in den Bewegungen ihres Lebensvollzugs verwirklichen (vgl. Bröcker, 1974).

Diese kosmische Ordnung meinte der vorneuzeitliche Mensch, in einer bestimmten, geistigen Seelenhaltung wie der ›kontemplativen Schau‹ bewusst sehen zu können. Möglich schien dies dem Menschen, weil er sich selbst in einer innigen, partizipativen Verwandtschaft mit dem Kosmos erlebte, seine eigene Konstitution als ein mikrokosmisches Spiegelbild des (Makro-)Kosmos verstand. So hatte der Mensch leiblich an den verschiedenen Naturreichen, am Mineral-, Pflanzen- und am Tierreich, Anteil. Ihn durchziehen sozusagen dieselben ordnenden Kräfte und Elemente wie den Kosmos bzw. die Natur im Ganzen (vgl. Scheler, 2007). Entscheidend für die aristotelisch-thomistische Weltanschauung ist, dass der Mensch der Welt nicht äußerlich konstruierend gegenüberstand, son-

dem meinte, an ihr erlebend teilnehmen zu können. »Wissen« wurde daher auch als Seinsbeziehung bzw. »Teilhabe« angesehen (Scheler, 1977). In der Erkenntnis, so die Überzeugung, würde der Erkennende gleichsam am inneren Wesen der Dinge partizipieren.

Platon und Aristoteles beschrieben die in der Natur wirkenden Prinzipien als kosmisch wirksame »objektive Vernunft« (*nous*), die sich im menschlichen Bewusstsein ihrer selbst bewusst werden kann. Die menschliche Vernunft wurde in ihrem empfangenden und zugleich tätigen Verhältnis wie ein besonderes Wahrnehmungsorgan für die Anschauung des inneren Wesens bzw. der kosmischen Ordnung erlebt. Im Christentum bzw. der Scholastik erhielt dieses Verhältnis von Mensch und Kosmos schließlich eine mehr personale Beziehung. Personale Haltungen wie Glaube, Liebe und Hoffnung wurden bedeutsamer und das Verhältnis zwischen Mensch und Schöpfung als eine zunehmend innerliche, personale Beziehung empfunden. Die Natur wird in der Scholastik als Anschauung des Göttlichen im Endlichen aufgefasst und Erkenntnis der Natur als das Partizipieren am Gedanken Gottes (vgl. Spaemann & Löw, 2005).

Wie insbesondere der *Nominalismustreit* im Mittelalter demonstriert, kamen im Zuge der Geistesgeschichte aber zunehmend Zweifel auf, inwiefern eine bewusste Teilhabe am Kosmos überhaupt möglich sei. Die Erkenntnisbegriffe des Menschen wurden nicht mehr als Anschauung von in der Welt wirkenden Form- oder Zweckursachen wahrgenommen, sondern lediglich als »Konstrukte« oder gar »Namen«, mit denen sich der Mensch die Welt ordnen und sich so besser in ihr zurechtfinden kann. Für neuzeitliche Denker schien es geradezu zum Gebot menschlicher Demut zu werden, sich im eigenen Denken keine Teilhabe an der bewusstseinsjenseitigen Schöpfung mehr anzumaßen. Galilei, Kepler und selbst Newton waren zwar noch fest von der Existenz eines inneren Wesens in allen Dingen und von einer göttlichen Ordnung überzeugt, sie sahen die Erkenntnis des inneren Wesens aber nur noch dem Stand der »Seligkeit« vorbehalten und nicht mehr als eine Aufgabe der Wissenschaft an.⁷⁹

79 »Entweder wir suchen auf dem Wege der Spekulation in das wahre und innerliche Wesen der natürlichen Substanzen einzudringen, oder wir begnügen uns mit der Erkenntnis einiger ihrer empirischen Merkmale. Den ersteren Versuch halte ich für ein Bemühen, das bei den nächsten irdischen wie bei den entferntesten himmlischen Substanzen gleich eitel und vergeblich ist [...] vielmehr bleibt ein derartiges Wissen dem Stand der Seligkeit [...] vorbehalten.« Deshalb sei es den Menschen »doch keineswegs versagt, ihre empirischen Merkmale, ihren Ort, ihre Gestalt und Größe, ihre Durchsichtigkeit, ihre Veränderlichkeit, ihr Entstehen und ihre Auflösung zu erkennen« (Galilei, zit. n. Apel, 1955, S. 145f.).

Der gewöhnlichen Erkenntnis nicht mehr zugänglich gingen die den Dingen innewohnenden Form- und Zweckursachen zunehmend aus dem öffentlichen Bewusstsein verloren. Die Natur wurde >entzaubert< (Weber, 2014). An die Stelle der kontemplativen Teilhabe an einer kosmischen Ordnung trat die Begeisterung für mechanische Konstruktionen, die insbesondere seit der Renaissance große Fortschritte machten. Erstmals in der Weltgeschichte begannen Menschen, Dinge zu konstruieren, die sich als >Automaten< wie ein Stück Schöpfung autonom bewegen.⁸⁰ Beeindruckt von dieser >Nachahmung< der Schöpfung erlebten Menschen damals die Automaten bald als Modell für die Auffassung der Schöpfung selbst. So beschreibt Descartes die Natur zum bloßen >Gestell< entkernt, als eine mechanisch funktionierende Welt von Automaten. In Descartes' Auffassung der Natur wohnen ihr keine Formen und Zwecke mehr inne, die vernünftig ausgerichtet von sich aus auf ein höchstes Gut oder zu Gott hinstreben. Die Natur ist zur bloßen *Werkwelt* geworden, die wie ein großes Räderwerk funktioniert und das Prinzip ihrer Bewegung nicht mehr aus sich selbst heraus vollzieht. Die Ursachen bzw. Prinzipien der Bewegung liegen nun quasi außerhalb der einzelnen Lebewesen und Dinge in den allgemeinen Konstruktionsprinzipien des göttlichen Ingenieurs, der über seinem Automatenpark thronend vorgestellt wird.⁸¹

Erkenntnis als Teilhabe am Gedanken Gottes heißt fortan nicht mehr Partizipation am Lebensprozess der Schöpfung, sondern Kenntnis ihrer *Konstruktionsprinzipien*. Im Wissen um die Mechanismen der Herstellung fühlt sich der Mensch fortan dem großen Konstrukteur nahe. Es geht nicht mehr darum, die Formen und Zwecke durch die wahrnehmend-tätige Vernunft von innen zu >verstehen<, sondern darum, die äußere Konstruktion der Automaten durch Verstandestätigkeit zu >begreifen<. Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis sind nun allgemeine Gesetze der Mathematik und Geometrie, die dem göttlichen Ingenieur gewissermaßen als >Bauplan< gedient haben mögen und die der Mensch nun nach-denken kann (Descartes, 1955). Die naturwissenschaftlichen Gesetze sind gewissermaßen die Konstruktionsprinzipien des göttlichen Inge-

80 Es gab zu Beginn der wissenschaftlichen Revolution einen regelrechten Automatenfetischismus, wie z. B. die Begeisterung für Vaucansons mechanische Ente zeigt (Böhme, 2008b, S. 39ff.).

81 »Im Deismus des 17. und 18. Jahrhundert wird Gott sogar selbst nur ein unendlicher Weltingenieur, der die Weltmaschine so trefflich verfertigte, dass sie ohne göttliche Weltlenkung, Wunder und Offenbarung in jeder Hinsicht optimal und harmonisch ablaufen kann« (Scheler, 1977, S. 6f.).

nieurs und wenn wir diese begreifen lernen, dann können wir die Welt nach eigenen Zwecken gestalten.⁸²

Das eigentlich Revolutionäre an der wissenschaftlichen Revolution ist, dass sich der neuzeitliche Mensch nun ein *Verfügungsrecht* gegenüber der Natur anmaßt. Griff der Mensch der aristotelisch-thomistischen Weltanschauung in den Lauf der Dinge ein, dann immer nur als Nachahmung der großen Künstlerin ›Natur‹ bzw. des Schöpfergottes; die bestehende Ordnung und darin liegende Bestimmung suchte er nicht zu stören.⁸³ Die Legitimation des menschlichen Wirkens in der Natur lag noch ganz in der frommen Gesinnung, bei den Griechen ausgerichtet auf das Schöne, Wahre und Gute, im christlichen Mittelalter von der Kirche dogmatisch vertreten. In der Neuzeit ist die Beziehung zum Kosmos hingegen nicht mehr Nachahmung der Schöpfung, sondern Nachahmung des göttlichen Schöpferaktes (Apel, 1955, S. 148), mit der sich der Mensch selbst zum Maß aller Dinge erhebt. Dafür trat mit der Aufklärung dann zunehmend der humane Nutzen der Wissenschaft in den Vordergrund, wie dies zum Beispiel Bacon paradigmatisch formuliert hat (Böhme, 1992).⁸⁴ Für das Herstellen in einer entzauberten Natur aber spielte die menschliche Gesinnung keine Rolle mehr, hier ist der Mensch nun zum alleinigen Maß der Dinge geworden (vgl. Arendt, 2010). So schreibt auch Scheler: »Durch das neue Selbstverständnis des

82 Descartes etwa äußert, dass wir eine praktische Wissenschaft bräuchten, »die uns die Kraft und Wirkungsweise des Feuers, des Wassers, der Luft, der Sterne, der Himmelsmaterie und aller anderen Körper, die uns umgeben, ebenso genau kennen lehrt, wie wir die verschiedenen Tätigkeiten unserer Handwerker kennen, so daß wir sie auf ebendieselbe Weise zu allen Zwecken, für die sie geeignet sind, verwenden und uns so zu Herren und Eigentümern der Natur machen könnten« (Descartes, 1997, S. 101).

83 Um die Ordnung nicht zu stören, hielten sich die Menschen der Antike in allen Lebensbereichen an die Bahnen der Sterne, befragten Orakel oder stimmten die Götter durch Opferrituale gnädig. Im Mittelalter galt es, mit einer entsprechend frommen Gesinnung zu wirken, wie es am deutlichsten noch in der Alchemie zum Ausdruck kommt (Berman, 1985), oder man hielt, wie z. B. beim Bergbau, christliche Messen, bevor man in die Natur eingriff.

84 So lässt sich das neue Verfügungsrecht in seiner ursprünglichen Motivation und Rechtfertigung grob in zwei Kulturströmungen unterscheiden: in das eher traditionelle Christentum und in die wissenschaftliche Aufklärung. Einmal ergibt sich das Verfügungsrecht christlich als Auftrag des Schöpfungsgebotes: ›Macht Euch die Erde Untertan‹ (vgl. Descartes, 1997). Bacon dagegen betont in diesem Zusammenhang mehr die Organisation einer humaneren Gesellschaft durch technische Erfindungen und Organisation – geleitet durch ›Vernunft‹ und ›wahre Religion‹ (vgl. Bacon, 1990; Böhme, 1992), was ein Gründungsmoment unserer heutigen liberalen Gesellschaftsordnung gewesen sein dürfte.

Menschen als ›Homo faber‹ ist die Welt Arbeitswelt. Sie ist weder Wesenswelt, noch Erlösungswelt. Die Erkenntnis der Welt vollzieht sich pragmatisch durch Arbeit und Beschäftigung mit den Dingen« (Scheler, 1977, S. XIII).

Dieser selbstbezügliche Eingriff in die Natur ist dem neuzeitlichen Menschen nur deshalb ›erlaubt‹, weil das Göttliche nicht mehr in den Dingen selbst ›wesen‹ soll. Würden in der Natur noch Götter wohnen, bestünde für den Menschen der Wert darin, an dieser Ordnung kontemplativ teilzuhaben. Einer entzauberten, von innewohnenden Zwecken entkernten Natur aber steht der Mensch nur mehr äußerlich gegenüber. Gott und Mensch fallen gleichermaßen aus dem Lebensprozess der Natur heraus und haben eine Verbindung miteinander als konstruierende schöpferische Wesen. Eine mechanisierte Natur bzw. Kosmos lässt sich nicht mehr *von innen ›verstehen‹, sondern nur noch nach äußeren Gesetzen ›erklären‹* (vgl. Apel, 1955), dann aber darf sie selbstbewusst für menschliche Zwecke benutzt werden. Diese Verbindung von einer zunehmend *äußerlich empfundenen Natur* und der damit einhergehenden *Ermächtigung* sind wohl die beiden wesentlichen Züge des neuzeitlichen wissenschaftlichen Weltbildes.

Methodisch paarte sich bei der wissenschaftlichen Revolution der ›Rationalismus‹ Descartes' mit dem ›methodischen Empirismus‹, wie ihn zum Beispiel Bacon vertrat. Nach Bacon bieten die *mechanischen Künste* nicht mehr nur ein Modell der deduktiven Welterklärung wie noch bei Descartes, sondern sie dienen als methodisches Paradigma der Forschung selbst. In expliziter Abgrenzung zur kontemplativen Schau des Aristoteles betont Bacon in seinem *Neuen Organon*, dass die bloße Teilhabe und Beschreibung der Natur zu keinem echten Erkenntnisfortschritt führe. Die Natur offenbare ihre Geheimnisse erst auf der ›Streckbank des Experiments‹ (Bacon, 1990), wenn man sie durch handwerklich-mechanische Belastung gewissermaßen dazu nötige. Erstmals in der Geschichte formuliert Bacon damit die Auffassung, dass das Wissen über die Natur unter künstlichen, fordernden Experimentalbedingungen zustande komme (vgl. Berman, 1985, S. 29ff.). Dies ist nun ganz und gar nicht mehr die kontemplative Hingabe eines Wissens als Teilhabe.

Was Descartes und Bacon trotz ihrer unterschiedlichen Ausrichtung von deduktivem Rationalismus und induktivem Empirismus in ihrer Nähe zur Technologie eint,⁸⁵ ist das neue ›Erkenntnisinteresse‹ ihres Wissenschaftsverständnis-

85 »Es gibt eine ursprüngliche Einheit von neuzeitlicher Wissenschaft und Technologie, die sich von deren Ursprung in der Renaissance herleitet. Damals wurde zum ersten mal Mechanik als Wissenschaft akzeptiert, während andererseits die Natur unter technischen Bedingungen studiert und nach technischen Modellen – z.B. der mechanischen Uhr – begriffen wurde« (Böhme, 2008b, S. 84).

ses: Beide stehen für das revolutionäre Selbstverständnis der Wissenschaft, keine »gottgeweihte Jungfrau« mehr sein zu wollen, »die nichts gebiert« (Bacon, 1841, S. 340), sondern die praktischen Nutzen hervorzubringen habe. Die wissenschaftliche Theorie wird »aus einer Weise des Verstehens der Wirklichkeit zu einem Instrument der Naturbeherrschung« (Spaemann & Löw, 2005, S. 84). Die Aufgabe der neuzeitlichen Naturwissenschaften ist es, ein »*Verfügungs- oder auch Herrschaftswissen*« bereitzustellen. Empirismus und Rationalismus führen so zu einer engen Verbindung von Wahrheit und Nützlichkeit, was im 17. Jahrhundert zum Beispiel bei Hobbes deutlich zum Ausdruck kommt, wenn er proklamiert, eine Sache zu kennen hieße, sich *vor*zustellen, was wir mit ihr anstellen könnten: »imagine what we can do with it« (Hobbes, 1889, S. 13). Die Welt wird, wie Heidegger später formuliert, im naturwissenschaftlichen Weltbild so ins Bild gesetzt, dass sie als Mittel für menschliche Zwecke erscheint (Heidegger, 1950b).⁸⁶

In diesem Zusammenhang erhielt der Begriff »Erklären« seine bis heute spezifische Bedeutung: Newton oder Kant zufolge gehört zum »Erklären« wesentlich die Zurückführung der Ereignisse auf allgemeine Gesetze. Diese Grundstruktur wurde im *deduktiv-nomologischen Modell* (DN-Modell) von Popper, Hempel und Oppenheim im 20. Jahrhundert weiter systematisiert (vgl. Popper, 1994). Vereinfacht formuliert besagt es, dass eine wissenschaftliche Erklärung logisch aus den beiden »erklärenden« Prämissen »allgemeine Gesetzesaussage« und Beschreibung der empirischen »Antecedensbedingungen« folgt.

Genau diese Wissensstruktur ist in Bezug auf das Interesse an der Naturbeherrschung sinnvoll, wenn wir bedenken, dass das, was der Mensch in der Welt durch einen Eingriff von außen gezielt verändern kann, eben die *Materie* ist.

86 Das neue Selbstverständnis des Menschen, in der Natur nach eigenen Vorstellungen wirken zu dürfen, bedeutet nicht nur seine Emanzipation gegenüber der Natur, sondern auch gegenüber geistigen Eliten. Bei den Griechen war die Erkenntnis des inneren Wesens einer elitären Lebensweise und im Mittelalter, wie wir mit Galilei erfahren haben, dem »Stand der Seligkeit« vorbehalten. Wenn der neuzeitliche Mensch aber beginnt, sich Verstandesbegriffe von Ursache und Wirkung zu bilden oder rationale Prinzipien der gesellschaftlichen Organisation zu formulieren, dann ist dies für jedermann nun kraft seines Verstandes einsichtig und kritisierbar. Eine solche Art von selbst-gedachten Begriffen ist dem Menschen in ihrer Selbstdurchsichtigkeit ganz anders zu eigen als die unergründliche Tiefe des Selbstseins der Natur. Der neuzeitliche Mensch mag technischer und darin »oberflächlicher« denken – aber er denkt selbst! Für die Emanzipation und Individualisierung der Personen dürfte das naturwissenschaftliche Denken einen hohen kulturellen Wert haben.

Der pragmatische Sinn der Reduktion der Wirklichkeit auf bewegte Teilchen in Raum und Zeit liegt darin, dass dies genau jener Bereich ist, den wir durch »unserer Hände Arbeit« überhaupt nur zu verändern in der Lage sind. Wir können zum Beispiel Wachstumsprozesse nicht »magisch« lenken. Unter Kenntnis der Zusammenhänge aber können wir die empirischen, materiellen Antecedensbedingungen so verändern, dass ein gewünschtes Ereignis eintritt. Wir können Wasser an die Pflanzen herantragen und sie heute sogar genetisch verändern. Hinsichtlich der technischen Veränderbarkeit ist es also sinnvoll, die Welt auf ihre Materie zu reduzieren.

Diese wissenschaftliche Revolution ist eng verbunden mit der Unterscheidung zwischen subjektiv erlebten *Qualitäten* und objektiven *Quantitäten*. In seinem Werk *Il Saggiatore* (1623) unterschied Galilei zwischen der Subjektivität der Sinnesqualitäten wie Geruch, Geschmack, Farb-, Wärme- und Widerstandsempfindungen im Gegensatz zu den objektiven Eigenschaften wie Gestalt, Zahl und Bewegung, auf die er seine Beschreibungen zurückgeführt hat (vgl. Natorp, 1882). Geläufiger ist diese Unterscheidung durch eine ähnliche Differenzierung Lockes, nämlich in »primäre« und »sekundäre« Sinnesqualitäten, geworden. Locke sah in den quantitativen »primären« Sinnesqualitäten die objektive Wirklichkeit, während die »sekundären« Qualitäten nur subjektive Reaktionen auf erstere darstellen sollen.⁸⁷ Auch diese für die Naturwissenschaften überaus zentrale Unterscheidung könnte dem erwähnten *pragmatischen Sinn* folgen, sofern es eben die Quantitäten sind, welche wir an der Materie verändern können.

Es zeigt sich also, dass die naturwissenschaftliche Einstellung der neuzeitlichen Wissenschaften eng mit dem Zweck verbunden ist, in den Lauf der Dinge gezielt einzugreifen. Diese ursprüngliche Verbindung des Wahrheitsanspruches der Naturwissenschaften und ihrer Nützlichkeit formulierten Bacon, Galilei und Descartes noch explizit. Erst allmählich verlor sich die pragmatische Verortung der Naturwissenschaften aus dem kulturellen Bewusstsein, so wie dies heute in der angestrebten Einheitswissenschaft bzw. dem *Naturalismus* der Fall ist. Damit wurde im öffentlichen Bewusstsein die Wirklichkeit zunehmend eindimensionaler auf jene Sphäre reduziert, die sich nach allgemeinen Gesetzen

87 »Was ich bezüglich der Farben und Gerüche gesagt habe, lässt sich auch auf Geschmacksarten, Töne und andere ähnliche sinnlich wahrnehmbare Qualitäten anwenden; sie sind, gleichviel, welche Realität wir ihnen irrtümlicherweise zuschreiben, in Wahrheit in den Objekten selbst nichts anderes als Kräfte, um verschiedenartige Sensationen in uns zu erzeugen, und hängen von den primären Qualitäten, nämlich von Größe, Gestalt, Beschaffenheit und Bewegung der Teilchen, ab« (Locke, 2000, S. 150).

berechnen und instrumentell einsetzen lässt. Wenn heute für den Materialismus und eigentlich auch für den Naturalismus nur noch Materie, in ihrer Gestalt, Gewicht und Zahl, als ›objektive‹ Wirklichkeit gilt, dann stellt dies so gesehen die weltanschauliche Überhöhung einer pragmatischen Notwendigkeit dar. Jetzt erst entsteht der Eindruck, die Naturwissenschaften untersuchten die Wirklichkeit an sich, und jetzt erst werden alternative Wirklichkeitszugänge verdrängt. Es wird nicht mehr verstanden, dass die Naturwissenschaften Wirklichkeit nur nach der spezifisch einseitigen Hinsicht ihrer technischen Verwendbarkeit untersuchen.

1.2 Transzendentalpragmatische Wissenschaftstheorie

Wie eng die Entstehung der Wissenschaft mit der *Technik*⁸⁸ verbunden ist, lässt sich äußerlich an zwei Sachverhalten nachvollziehen: Einerseits haben vor allem die Erfindungen von technischen Geräten und Messinstrumenten, wie zum Beispiel Galileis Fernrohr oder die mechanische Uhr, bahnbrechende Experimente ermöglicht und zu entsprechenden Erkenntnissen geführt. Andererseits ist die Entwicklung von Technologie immer schon Ziel der Naturwissenschaften gewesen. So entwickelten sich die Naturwissenschaften auch an technischen Problemen weiter, wie zum Beispiel der Statik des Mailänder Doms oder der Berechnung der Flugkurven von Kanonenkugeln (Böhme et al., 1978). Die Naturwissenschaften gingen aus technischen Handlungszusammenhängen und Aufgaben unserer Lebenswelt hervor.⁸⁹

Dieser Zusammenhang zwischen Technik und Wissenschaft wird oft als ein *äußerer Zusammenhang* im Sinne von Theorie und Anwendung verstanden. Die Naturwissenschaften untersuchten demnach die objektive Wirklichkeit und die Anwendung technologischer Messinstrumente wird dabei als ein besonders objektives Verfahren angesehen. Auf diesem Weg führten die Naturwissenschaften

88 Der Begriff ›Technik‹ meint eine bestimmte Handlungsweise als ein schematisierter Mitteleinsatz. Mit ›Technologie‹ sind im engeren Sinne die Wissenschaft von der Technik und entsprechende Wissensformen angesprochen, im weiteren Sinne aber auch die komplexen technischen Erfindungen selbst.

89 So schließt auch Scheler aus seinen Studien zur Geschichte der Mechanik und Wärmelehre, »daß überall technische Aufgaben die Antriebe für die verschiedenen Teile der Mathematik und Naturwissenschaft gebildet haben, daß also die strenge Logisierung und Systematisierung der so gefundenen Resultate überall das Spätere war« (Scheler, 1977, S. 5).

zu einem Wissen von der Wirklichkeit an sich, das sich dann in einem zweiten, von der Forschung selbst weitgehend unabhängigen Schritt als Technik auf die Natur anwenden lasse. >Äußerlich< ist das hier angenommene Verhältnis von Naturwissenschaften und Technik deshalb, weil die naturwissenschaftliche Methode und das entsprechende Weltbild selbst nicht von den technischen Motiven und ihrem Einsatz geprägt sein sollen. Nun deutete sich aber bereits am mechanischen Weltbild von Descartes und der technischen Forschungsmethode von Bacon an, dass der Zusammenhang von Technik und Naturwissenschaften eigentlich ein *innerer* ist.

Diesen inneren Zusammenhang von Naturwissenschaften und Technik haben Philosophen wie Charles S. Peirce, Habermas oder Janich auf einem wissenschaftstheoretischen Niveau herausgearbeitet. Sie zeigen allesamt, inwiefern sich die naturwissenschaftliche Methode, das Experiment und damit verbundene Schlussfolgerungen unter der leitenden Hinsicht des >technischen Erkenntnisinteresses< (Habermas, 1973) konstituieren. Einem Missverständnis sei an dieser Stelle gleich vorzubeugen: Dass die Naturwissenschaften ein technisches Erkenntnisinteresse verfolgen, bedeutet nicht, dass der jeweilige Wissenschaftler von technischen Zwecken psychologisch motiviert sein muss. Gerade wenn sich die naturwissenschaftliche Methode durch das technische Erkenntnisinteresse konstituiert, muss der Wissenschaftler nicht auf die praktische Verwertung seiner Forschung schießen, damit seine Ergebnisse technisch anwendbar werden. Das innere Verhältnis von Naturwissenschaften und Technik im naturwissenschaftlichen Paradigma sorgt dafür, dass der technische Nutzen mit der Anwendung der Methode zum Tragen kommt, auch wenn der Forscher selbst nicht technisch motiviert ist.⁹⁰

Im Folgenden soll gezeigt werden, inwiefern die Naturwissenschaften eine *Systematisierung* und *Universalisierung von Herstellungsprozessen* (vgl. Janich, 1997) darstellen: Der erfahrene Schreiner versteht sich auf die unterschiedliche Beschaffenheit von Holzarten im Wechselspiel mit seinem Werkzeug, das er sich über diese Erfahrungen so angeeignet hat, als sei es bei der gewohnten Arbeit wie ein Teil seines Leibes. Er vermag das zu bearbeitende Holz an der »eingeleibten« (Schmitz, 2008) Sohle seines Hobels regelrecht zu spüren. Der erfahrene Seemann ist auf See intuitiv orientiert, sein Raumempfinden ist aufgespannt im

90 So betont auch Scheler, »daß gerade jene Erkenntnisse von Naturgesetzen, die sich technisch am fruchtbarsten verwerten ließen, nicht um dieser Verwertung willen gesucht und gefunden worden sind, sondern sich ausschließlich aus der Eigenlogik der Methode in rein theoretischer Absicht ergaben« (Scheler, 1977, S. 3).

Bewusstsein für das Gestirn, das feuchte Klima spürt er in seinen ›Knochen‹ und bei sich ändernder Wetterlage schmerzt die Narbe einer alten Verletzung. Handwerker oder Seemann sind ›er-fahren‹, sie kennen sich aus – nicht zuletzt aufgrund ihrer *qualitativen Sinnlichkeit*. Sie haben ein implizit-leibliches und prozedurales Handlungswissen, mit dem sie bestens zurechtkommen, aber fragt man sie einmal: »Was macht ihr da und warum macht ihr es so?«, so wird man womöglich enttäuscht werden. Oft können erfahrene Menschen hierzu nämlich keine Auskunft geben. Ihr Erfahrungswissen ist situativ und als prozedurales implizites Wissen an ihre Leiblichkeit gebunden, sie können es nur im gemeinsamen Handeln demonstrieren.

Erfahrene Handwerker verfügen nicht über ein theoretisches Wissen von den allgemeinen Ursachen und Gesetzen ihrer Handlungszusammenhänge wie etwa studierte Forstwirte oder Meteorologen. Wie aber gelangt man zu einem allgemeingültigen wissenschaftlichen Ursachenwissen? Wissenschaftlichkeit definiert sich durch ihre jeweils paradigmatische Methode der Wissensgewinnung. Dazu gehören systematische Regeln zum Aufbau und der Beschreibung wissenschaftlicher Experimente und die daran anknüpfenden, logischen Schlussverfahren zur Gewinnung und Überprüfung von Theorien (Habermas, 1973, S. 143ff.). Das Paradigma des *Experiments* spielt hierbei die zentrale Rolle. Im Experiment treffen sich gewissermaßen »das akademische Argumentieren und Theoretisieren einerseits und die Tradition von Handwerk und Ingenieurskunst andererseits« (Janich, 1997, S. 97).

Wissenschaftler konstruieren ihre Experimentalbedingungen wie Handwerker.⁹¹ So betont zum Beispiel Cassirer, dass Galilei oder Michelangelo ihre Entdeckungen nicht zuletzt aufgrund ihrer Konstruktionen bzw. ihres »technischen Genies« (Cassirer, 2004, S. 79f.) machen konnten. Was Wissenschaftler von Handwerkern aber wesentlich unterscheidet, sind ihre systematischen Messungen, die *Standardisierung* und *Quantifizierung* ihres Vorgehens. Dabei folgen die quantitativen Maßangaben zum Aufbau und Ausgang des Experiments einem pragmatischen Sinn: Während beim prozedural-leiblichen Erfahrungswissen ei-

91 Der Forscher hat mit dem Handwerker gemein, dass er eine sozusagen künstliche Situation herstellt. Er konstruiert im Experiment eine künstliche Situation und startet darin dann einen natürlichen Ablauf, dessen Gesetze er bestimmen möchte. Galilei baute zur Erforschung der Fallbeschleunigung schiefe Ebenen, ließ Kugeln herunterrollen und stoppte die Zeit, die dieser Vorgang benötigte. Diese Verbindung von Künstlichkeit und Naturprozess, das kausale und systematische Eingreifen in die Naturprozesse ist die erkenntnistheoretische Methode bzw. Bedingung für das Generieren von technischem Verfügungswissen.

ne Vermittlung des ›Wissens‹ auf das gemeinsame Vollziehen der Handlungen mit einem Erfahrenen in einer gemeinsamen Situation angewiesen bleibt, ermöglicht die normierte Beschreibung durch objektive Maßeinheiten in Gewicht, Länge und Zeit eine Abstraktion von der Situation und in der Folge standardisierte Handlungsanweisungen. Nun kann jeder unter Kenntnis der Messungen das Experiment für sich in einer anderen Situation reproduzieren: Bei einer Fallhöhe von x Metern und einem Gewicht von x Kilogramm erfolgt eine bestimmte Aufschlagskraft.

Die Quantifizierung durch Messungen erlaubt dem Wissenschaftler, seine Konstruktionen oder Beobachtungen, in denen sich der natürliche Ablauf vollzieht, nach Maßangaben zum Beispiel der Fallhöhe, des Gewichts und der Messzeitpunkte ›systematisch‹ und ›kontrolliert‹ zu variieren. Er kann so beobachten, wie sich diese ›kontrollierte Variation‹ der Ausgangsbedingungen systematisch auf den Verlauf bzw. das Ergebnis auswirkt, und verschiedene Verläufe aufgrund der Normierung durch quantitative Messungen miteinander vergleichen. Diese quantitativen Vergleiche erlauben die Bestimmung von Regelmäßigkeiten bzw. die Berechnung genauer quantitativer Zusammenhänge zwischen Bedingung und Wirkung, die als Gesetzmäßigkeit über Personen, Zeit und Situationen hinweg, sozusagen ›objektiv‹, gelten. Solche quantitativen, allgemeingültigen Zusammenhänge, wie zum Beispiel das Gravitationsgesetz, nennen wir dann ›Naturgesetze‹.⁹² Die Quantifizierung des Experiments ist damit die zentrale Bedingung zur Erkenntnis von Naturgesetzen.

Wer solche quantitativen Gesetzmäßigkeiten bzw. Naturgesetze kennt, kann bei entsprechender Normierung der äußeren Umstände (Antecedensbedingungen) dieses Wissen so einsetzen, dass er durch gezielte Veränderung der Antecedensbedingungen ein bestimmtes Ereignis voraussagen oder gezielt eintreten lassen kann. Er benötigt dazu keine prozedural-leiblichen Erfahrungswerte mehr wie der Seemann oder Tischler. Es verhält sich damit ähnlich einem *Kuchenrezept*, das bei genauer Befolgung der Maßangaben und Kontrolle der Umweltbedingungen ebenfalls so eingesetzt werden kann, dass wir überall auf der Welt ein bestimmtes Ergebnis auch ohne entsprechend prozedural-leibliches Erfahrungswissen in der

92 So kann Galilei in einer Wiederholung des Experiments die Fallhöhe z.B. verdoppeln und dann die Zeit bis zum Aufprall messen. Wenn er nun beobachtet, dass die Zeit nicht proportional mit der Fallhöhe bzw. Strecke zunimmt, sondern die zusätzliche Strecke in verhältnismäßig kürzerer Zeit zurückgelegt wird, dann muss es eine Beschleunigung geben, deren gesetzmäßigen Zusammenhänge in mathematischen Formeln beschrieben werden können.

Backkunst erzielen können. In diesem Sinne ist naturwissenschaftliche Erkenntnis also eine Systematisierung von Handlungsabläufen mittels Standardisierung (Janich, 1997, S. 22ff.).

Der erkenntnistheoretische, innere Zusammenhang von Naturwissenschaften und technischem Handeln zeigt sich nicht zuletzt bei der Frage, wie wir überhaupt einen Begriff von *Kausalität* entwickeln. Fragen wir uns einmal: »Was unterscheidet die Aussage, Ereignis B sei faktisch auf Ereignis A gefolgt, von der Aussage, Ereignis A sei Ursache oder Mitursache von B, B also die notwendige Folge von A+X?« (Spaemann, 1996, S. 226). Dass B ohne A nicht geschehen wäre, A also eine kausale Ursache von B ist, können wir nur durch kontrollierte Beobachtungen und das kausale Eingreifen in die Natur herausfinden. Nur weil wir kausal in den Lauf der Dinge eingreifen, A variieren oder weglassen und dies mit dem Verlauf, der ohne einen solchen kausalen Eingriff stattfindet, vergleichen, können wir eine Kausalbeziehung zwischen Ursache und Wirkung überhaupt systematisch entdecken.⁹³ Ansonsten würde einfach ein Ereignis auf das nächste folgen, wir hätten zwar Assoziationen von Ereignissen, die wie etwa bei der Konditionierung von Tieren auch ein praktisches Lernen darstellen, der genaue Kausalzusammenhang und damit die Möglichkeiten der geplanten Anwendung blieben uns aber verborgen.

Peirce zeigt auf einem wissenschaftstheoretischen Niveau in seinen Werken zum »Pragmatismus« (vgl. Peirce, 1973), inwiefern die Methode des Experiments – die Logik von Hypothesengenerierung, empirischer Überprüfung und synthetischen Schlussformen – dem pragmatischen Sinn des technischen Handelns folgt. Er beschreibt ausführlich, wie die Logik wissenschaftlicher Forschung sinnvoll in die Logik technischen Handelns übersetzt werden und von hier aus auch rückwirkend eine Klärung wissenschaftlicher Begriffe erfolgen kann.⁹⁴ Nach dem Pragmatismus ist »Sinn der Geltung« naturwissenschaftlicher Aussagen, »daß sie einem Lebewesen, das sich im Funktionskreis instrumentalen Handelns bewegt, über eine Umgebung [...] technische Verfügungsgewalt einräumt« (Habermas, 1973, S. 166). In Bezug auf die Naturwissenschaften wird

93 »Im Stoff wird hier vielmehr sein Gebrauch, in der »Materie« die Form der Wirksamkeit, die eigentümliche Funktion erschaut. [...] [I]n dieser Anschauung der Verrichtung geht dem Menschen ganz allgemein eine prinzipiell neue Blickrichtung, geht ihm die Auffassung einer »objektiven Kausalität« auf« (Cassirer, 2004, S. 64).

94 »Die Abduktion führt zu dem handlungsauslösenden Stimulus, zum »Fall«, und die Induktion zu der verhaltensstabilisierenden »Regel« in der gleichen Weise wie die Deduktion zur Verhaltensreaktion selber, zum »Resultat.« (Habermas, 1973, S. 157).

dieser pragmatische Sinnbegriff als ›transzendentalpragmatische Wissenschaftstheorie‹ von renommierten Philosophen wie zum Beispiel Scheler, Heidegger, Wittgenstein, Jaspers, Arendt oder auch Habermas weithin geteilt.⁹⁵

Die transzendentalpragmatische Wissenschaftstheorie kann hier nicht ausführlich dargestellt werden, auf ein forschungslogisches Argument für ihre Gültigkeit soll an dieser Stelle aber noch hingewiesen werden: Die transzendentalpragmatische Wissenschaftstheorie ist nämlich in der Lage, ein zentrales erkenntnistheoretisches Problem der empirischen Wissenschaft zu lösen: das *Problem des Induktionsschlusses*, der den Schluss von einer endlichen Anzahl von Beobachtungen auf eine allgemeine Wirklichkeit meint. Ihm kommt bei der Bildung wissenschaftlicher Theorien eine zentrale Bedeutung zu. Bereits David Hume hat auf den logischen Widerspruch des Induktionsschlusses hingewiesen, der darin besteht, dass aus einer endlichen Anzahl beobachteter Fälle kein allgemeines Naturgesetz formuliert werden könne, das für unendlich viele Fälle überall und zu jeder Zeit gilt. In einem ähnlichen Sinne wiederholte auch Popper das Induktionsproblem (Popper, 1994, S. 3ff.): Aus endlichen Sätzen, wie zum Beispiel ›Dieser Schwan ist weiß‹, könne logisch nicht auf die Geltung eines allgemeinen Satzes, wie ›Alle Schwäne sind weiß‹, geschlossen werden.

Gemäß der transzendentalpragmatischen Wissenschaftstheorie sind das naturwissenschaftliche Experiment und die Schlussformen so aufgebaut, dass sie zu einem möglichst *sicheren Anwendungswissen* führen. Die Normierung bzw. Objektivität und Reliabilität gewährleisten dabei, dass jeder Andere diesen Ablauf in Zukunft bzw. auch an anderen Orten unter den normierten Bedingungen wiederholen kann. Die naturwissenschaftliche Forschung führt primär also nicht zu einer subjektunabhängigen *Abbildung* der Wirklichkeit, sondern zu einer subjektunabhängigen *Anwendbarkeit* von Regeln in der Wirklichkeit. Die basale Wenn-dann-Struktur wissenschaftlicher Aussagen gibt dem Anwender die Handlungssicherheit: *Wenn* er dieses macht, *dann* erhält er jenes Resultat. Und zwar wird er dieses Resultat immer wieder neu hervorbringen können, die Handlungsanweisung gilt allgemein. Das Verhältnis von einzelner Beobachtung und

95 Nach der transzendentalpragmatischen Wissenschaftstheorie wird Kausalität nicht wie bei Kant als notwendiges Apriori des transzendentalen Bewusstseins in das Subjekt verschoben und ein unüberbrückbarer Graben zum Ding gezogen, sondern historisch als ein sich nach lebensweltlichen Interessen konstituierendes Wissen verstanden. An die Stelle eines absoluten Bewusstseins tritt die geschichtliche Interessengemeinschaft von vergesellschafteten Subjekten als quasi-transzendentaler Horizont wissenschaftlicher Erkenntnis (Habermas, 1973, S. 259).

allgemeiner Aussage im Sinne des Induktionsschlusses wäre transzendentalpragmatisch gewendet also kein ›logischer Schluss‹ von einer endlichen Beobachtung auf eine absolute Wirklichkeit an sich, sondern ein *pragmatischer Schluss* von einem kontrollierten und systematischen Handlungsaufbau auf unendlich viele zukünftige Anwendungen: »Das singuläre Ereignis ist zugleich eine generelle Erscheinung, und zwar deshalb, weil sie garantiert, daß alle in Zukunft ausgeführten Operationen, welche das Ausgangsexperiment unter genau gleichen Bedingungen wiederholen, zu demselben Effekt führen müssen« (Habermas, 1973, S. 163).

Der Experimentalaufbau, der Begriff von Kausalität und das zentrale Problem des Induktionsschlusses – diese wesentlichen Aspekte des naturwissenschaftlichen Paradigmas ergeben allesamt Sinn im Kontext des technischen Handelns. Sie demonstrieren, dass das technische Erkenntnisinteresse der naturwissenschaftlichen Methode nicht als Anwendung oder als psychologisches Motiv äußerlich ist, sondern die Methode selbst *konstituiert*.⁹⁶ Deshalb münden auch naturwissenschaftliche Erkenntnisse früher oder später immer in einen technischen Fortschritt. Die wissenschaftliche Forschung dient der Sicherung von Mitteln zum zweckrationalen Einsatz, die Erkenntnisse der Forschung sind ›Eingriffs-‹ oder auch ›Verfügungswissen‹.⁹⁷

Die transzendentalpragmatische Wissenschaftstheorie klärt das grundlegende *Verhältnis der Naturwissenschaft zur Wirklichkeit*. ›Wirklichkeit‹ ist nach der Naturwissenschaft das, was sich in der Welt ›wirkungsvoll‹ einsetzen lässt. Damit sich etwas in der Welt als Mittel für meine eigenen Zwecke und Vorstellungen im Herstellungsprozess fügt, ist es umso dienlicher, je weniger Eigenheit und

96 In den Worten von Habermas: »Erkenntnis stabilisiert zweckrationales, am Erfolg kontrolliertes Handeln in einer unter dem Gesichtspunkt möglicher technischer Verfügung objektivierten Umgebung. Der transzendente Rahmen des Forschungsprozesses legt die notwendigen Bedingungen für die mögliche Erweiterung technisch verwertbaren Wissens fest« (Habermas, 1973, S. 171).

97 Der Pragmatismus gibt auch Hinweise zur wissenschaftshistorischen Entwicklung von Theorien. Im pragmatischen Sinne wären die Fallgesetze Galileis keine Aussage über die Wirklichkeit an sich, sondern lediglich über den immer wieder zu erwartenden Verlauf bei fallenden Gegenständen. Selbst wenn die Physik heute die mechanische Auffassung schon längst überwunden hat, die Fallgesetze werden auch in Zukunft Handlungssicherheit bei fallenden Objekten in gewissen Grenzen geben. Neue Naturgesetze, die andere ablösen, sollten größere Handlungssicherheit bieten, sei es, dass sie genauere Anwendungen und Prognosen erlauben oder allgemeiner übertragbar sind; so gilt z. B. die Relativitätstheorie allgemeiner als Newtons Mechanik.

innere Strebungen es mit sich bringt. Je mehr die Eigenheiten der natürlichen Entitäten auf allgemeine Gesetzmäßigkeiten und *bloße Materie* zurückgeführt werden können, desto bedingungsloser und ubiquitärer lassen sie sich als Mittel verwenden.⁹⁸ Das ist der pragmatische Sinn des physikalischen Weltbildes. Die Welt wird so ins Bild gesetzt, dass sie für den Menschen in ihrer maximalen Verfügbarkeit erscheint. Die höchste Abstraktion der Physik ist die Rückführung der bloßen Materie auf Energie und hier zeigt sich nochmals der innere Zusammenhang von Technik und Naturwissenschaft: In dieser völlig enteigneten Form ist die Natur zur bloßen ›Ressource‹ (vgl. Heidegger, 1950b), zum Aufbau und Antrieb der modernen Technik geworden.

1.3 Das relative Recht des Pragmatismus

Die Reduktion der Welt auf bewegte Teilchen bzw. einen Funktionszusammenhang von Kausalkräften zielt aus der inneren Logik ihrer Methode heraus auf die Sicherstellung von Mitteln im Funktionskreis des technischen Handelns. Die naturwissenschaftliche Methode mit Kriterien wie ›Objektivität‹ und ›Reliabilität‹ sowie festgelegten Regeln für das Prüfen von Hypothesen und diesbezügliche Schlussverfahren sorgen dafür, dass diese Erkenntnisse bzw. Mittel unabhängig von der subjektiven Befindlichkeit des Forschers gültig sind, theoretisch gelehrt und übertragbar angewendet werden können. Sind die Gesetze damit das ›objektive Sein‹ der Natur? Ja und Nein. Sie sind ›objektiv‹ in einer bestimmten pragmatischen Hinsicht – und zwar sind sie objektiv im selben Sinne, wie die Rakete objektiv auf dem Mond gelandet ist: Sie funktionieren im Rahmen eines intersubjektiven Handlungszusammenhangs und technischen Umgangs mit der Welt.

Für die Objektivität der Naturwissenschaft steht paradigmatisch der *physikalische Messvorgang*. Das Messen, so wurde gezeigt, ist jener normierende Zugang zur Wirklichkeit, der die Ergebnisse über Personen und Situationen hinweg übertragbar dem technischen Erkenntnisinteresse verfügbar macht. Insbesondere Husserl und Heidegger betonen, dass die Reduktion auf Quantitäten bzw. der mathematische Entwurf der Welt seinen Sinn in der Steuerung und Sicherung

98 Bei der Bearbeitung eines störrigen Stück Holzes muss der Schreiner auf dessen Eigendynamik und Faserverlauf achten. Der 3D-Drucker zwingt mich nicht zur Achtsamkeit gegenüber einer natürlichen Entität, weil hier mit bloßer Materie gearbeitet wird, die keine Eigenheit mehr gegenüber meinem Gestaltungswillen besitzt.

von Naturprozessen hat (Heidegger, 1954b, S. 58; Husserl, 1996). In dem Max Planck nachgesagten Satz: »Wirklich ist, was sich messen läßt« (vgl. Heidegger, 1954b, S. 54) wird dann aber das ganze objektive Sein der Natur auf diesen technischen Zweck reduziert. Planck nimmt, in den Worten Husserls, für »wahres Sein«, was eigentlich »nur Methode« (Husserl, 1996, S. 55) ist. Die *Gültigkeit* der Naturwissenschaften liegt nicht in einer Behauptung über das objektive Sein der Welt, sondern – wie in der Logik des Hypothesentestens durch Experimente ja auch praktiziert – in jenem Moment, in dem die Rakete auf dem Mond landet. Richtig ist eine Theorie, wenn sie ein Ereignis treffend zu prognostizieren erlaubt, eine Technologie wie beabsichtigt funktioniert und Ereignisse gezielt hervorgebracht werden können. Der Pragmatismus relativiert also den Sinn und die Gültigkeit naturwissenschaftlicher Aussagen auf den Funktionskreis instrumentalen Handelns, das heißt auf ihre Brauchbarkeit (Jaspers, 1923, S. 320).⁹⁹

Bei dem hier vertretenen erkenntnistheoretischen Standpunkt ist jedoch sehr entscheidend, den eingeführten wissenschaftstheoretischen Pragmatismus auf dem Gebiet der Naturwissenschaft nicht mit einem allgemeinen philosophischen Pragmatismus gleichzusetzen, wie er zum Beispiel bei William James oder Peirce vertreten wird. Für die transzendentalpragmatische Wissenschaftstheorie, wie sie zum Beispiel Scheler oder Habermas vertreten, liegt der Sinn der Naturwissenschaften im Funktionskreis des technischen Handelns. Für den philosophischen Pragmatismus dagegen besteht der Sinn *aller* Aussagen bzw. Gedanken in den Auswirkungen derselben: »Um also vollkommene Klarheit in unseren Gedanken über einen Gegenstand zu bringen, müssen wir nur erwägen, welche praktischen Wirkungen dieser Gegenstand in sich enthält, was für Wahrnehmungen wir zu erwarten und welche Reaktionen wir vorzubereiten haben« (James, 1994, S. 29). Der *philosophische Pragmatismus* will nicht nur die Wahrheit der Naturwissenschaften, sondern jeglichen Wahrheitsbegriff auf Handlungszusammenhänge zurückführen.

Für Scheler hat dieser philosophische Pragmatismus bloß ein »relatives Recht« (Scheler, 1977, S. 21). Er hat Recht dahingehend, dass nicht nur die naturwissenschaftliche Methode als ein Erkenntniszugang im lebensweltlichen Handeln fundiert ist. Das primäre Verhältnis des Menschen zur Welt ist kein theoretisches, sondern ein von praktischen Interessen geleiteter Zugang. Insbesondere

99 Der wissenschaftsgeschichtliche Eindruck, dass Naturwissenschaften ihre Überzeugungskraft vor allem aus den durch sie ermöglichten technischen Entwicklungen in unserer Lebenswelt beziehen, ist, so gesehen, keine Abwertung ihres Wirklichkeitsanspruchs, sondern deren sinnvolle Verortung.

Heidegger hat mit der ›Sorgestruktur‹ des In-der-Welt-Seins herausgearbeitet, inwiefern unser Bewusstsein und Verständnis der Welt grundsätzlich aus einem praktischen Umgang mit ihr bzw. den bestehenden Handlungszusammenhängen hervorgehen (vgl. Heidegger, 2001). Allerdings darf keinesfalls der Fehler gemacht werden, allen Sinn und alles Erleben auf diesen praktischen Zugang hin zu reduzieren. Nicht alles Sein der Welt geht in den kulturellen Handlungszusammenhängen auf. Schließlich gibt es immer noch das *Selbstsein* anderer Personen – sowie das Selbstsein anderer Lebewesen bzw. der Natur. Zumindest andere Personen können uns schließlich darauf aufmerksam machen, dass sie mehr oder anders sind, als sie vielleicht gerade in den bestehenden Handlungszusammenhängen für uns erscheinen mögen. Auch von uns selbst können wir wissen, dass wir nicht in den Konsequenzen der bestehenden Handlungszusammenhänge restlos aufgehen und wir von anderen so auch gar nicht wahrgenommen werden wollen. Von uns selbst wissen wir auch, wie sehr ein rein pragmatischer Umgang mit uns durch Andere die eigenen Handlungsmöglichkeiten hemmen und eine Selbstentfaltung erschweren kann.

Wenn wir den ganzen Wahrheitsbegriff auf den pragmatischen Zugang ›herabzwecken‹, dann kann auch nicht mehr sinnvoll nach den praktischen Bedingungen gefragt werden, unter denen etwas oder jemand Anderes sich von sich selbst her zeigen und entfalten kann. So wurden in der Geistesgeschichte immer auch geistige Haltungen zur Welt kultiviert, die wie die *theoria* der Griechen oder die *Kontemplation* des Christentums gerade mit einer Enthaltung von egozentrischen Handlungsabsichten einhergehen. Dass Erkenntnis zunächst und zumeist von praktischen Motiven geleitet ist, bedeutet also nicht, dass nicht auch eine Zurückhaltung von diesen möglich wäre: Aus dem Pragmatismus folgt nur, dass für die Erkenntnis die »praktischen Motive [...] durch eine besondere geistige Technik auszuschalten sind [...], nicht aber folgt daraus, daß es keine Erkenntnis der Welt und kein Wissen um sie gebe, die nicht, also ›praktisch bedingt‹ wären« (Scheler, 1977, S. 67). Scheler hat deshalb auch an anderer Stelle die Bedeutung eines »asketischen Aktes« (Scheler, 2007, S. 61) betont, in dem wir gegenüber dem Erkenntnisgegenstand vom Drang der eigenen Bedürfnisse Abstand nehmen.

Um auf das bloß »relative Recht des Pragmatismus« (Scheler, 1977, S. 66ff.) hinzuweisen, unterscheidet Scheler zwischen verschiedenen Wissenskulturen: dem »Herrschafts- oder Leistungswissen« zur Beherrschung und Umbildung der Welt gemäß unserer menschlichen Ziele, dem »Bildungswissen« zur Entfaltung der Person und dem »Erlösungswissen« als Wissen um das Werden der Welt (ebd., S. 18). *Nur für das Herrschaftswissen gilt nach Scheler, was der*

Pragmatismus grundsätzlich behauptet, nämlich dass die Bedeutung von etwas mit seinen praktischen Wirkungen identisch sei. Anders als das Herrschaftswissen zentriert sich das Bildungs- und Erlösungswissen nicht um die Zwecke in bestehenden Handlungszusammenhängen, sondern wurde zumindest in der humanistischen und idealistischen Tradition immer auch als Beziehung zu einem diesen Handlungszusammenhängen übergeordneten bzw. von ihnen unabhängigen Wert verstanden.

Auch Habermas weist darauf hin, dass es noch andere Handlungszusammenhänge und Zugänge gibt, die ihre Gegenstände nicht auf seinen praktischen Nutzen reduzieren. Habermas vertritt einen *differenzierten Pragmatismus*, indem er verschiedenen Wissenschaften jeweils unterschiedliche Handlungszusammenhänge bzw. entsprechende Erkenntnisinteressen zuordnet. Die Naturwissenschaften dienen Zwecken des >technischen Handelns<, die Geisteswissenschaften dem >praktischen Handeln< und die >Kritische Theorie< verfolgt als Selbstreflexion das Erkenntnisinteresse der >Emanzipation< (vgl. Habermas, 1973). Zwar vertritt Habermas in dieser differenzierten Form immer noch eine Art philosophischen Pragmatismus, der jeglichen Sinn auf bestehende Handlungszusammenhänge zurückführt, bei ihm findet sich aber die besondere Position, dass er mit der >Emanzipation< als Erkenntnisinteresse einen Handlungszusammenhang formuliert, in dem der Andere explizit als Selbstzweck erscheint.¹⁰⁰ Vor allem aber beschreiben Scheler mit dem Begriff der >geistigen Liebe<, Buber mit der >Begegnung< und Heidegger mit der >Kunst< eine Handlungsweise, in der sich unser Denken und Handeln von dem Selbstsein jenseits der bestehenden Handlungszusammenhänge her ansprechen lässt. Diese praktischen Akte sind zugleich Erkenntnis der Bestimmung des Anderen, in ihrem Vollzug sind die Erfüllung eigenen Wollens und die Selbstentfaltung des Gegenübers ein identisches Ereignis (siehe Kapitel IV u. VIII).

Es gibt also *unterschiedliche Wissensformen*, wie bei Scheler das >Herrschaftswissen<, >Bildungswissen< und >Erlösungswissen< (Scheler, 1977) oder bei

100 Habermas vertritt sozusagen einen paradoxen Pragmatismus. Janich dagegen verfolgt einen differenzierten Pragmatismus, der kein Bewusstsein für anderes Selbstsein zu kennen scheint. Er relativiert zwar den instrumentellen Pragmatismus durch andere Handlungszusammenhänge wie das kommunikative gesellschaftliche Handeln und ist somit nicht >positivistisch< – er vertritt aber dennoch einen philosophischen Pragmatismus, insofern als er den Sinn von prinzipiell allen Aussagen auf ihre Funktion in Handlungszusammenhängen reduziert (Janich, 2006). Für ihn hat es scheinbar keinen Sinn, nach einem Selbstsein jenseits von subjektiv motivierten technischen, praktischen bzw. sozialen Handlungszusammenhängen zu fragen.

Habermas die ›Naturwissenschaften‹, ›Geisteswissenschaften‹ und ›kritischen Wissenschaften‹ (Habermas, 1973), die in jeweils kategorial unterschiedlichen Handlungszusammenhängen verwurzelt sind. Von diesen Wissensformen lassen sich nur oder vor allem die Naturwissenschaften sinnvoll auf Handlungsmotive bzw. -konsequenzen im Sinne des Pragmatismus zurückführen. Die Wissensformen im Umkreis der praktisch-zwischenmenschlichen Handlungszusammenhänge sollten immer auch einen Begriff und ein Wertempfinden vom Selbstsein ihres ›Gegenstands‹ als Selbstzweck haben. Denn während es für die Materie nicht wichtig ist, wie sie angeschaut und verwendet wird, gilt zumindest gegenüber Personen, dass wir sie niemals nur als Mittel für eigene Motive, sondern immer auch als Selbstzweck behandeln und anerkennen sollen. Gegenüber anderen Personen wird sozusagen der asketische Akt Schelers zum ethischen Gebot.¹⁰¹

Das Herrschaftswissen der Naturwissenschaften ist, so gesehen, »jenes Wissen, das der Pragmatismus sehr einseitig, ja ausschließlich im Auge hat« (Scheler, 1977, S. 18).¹⁰² Der philosophische Pragmatismus reduziert die Erfahrung von Welt auf einen eindimensional selbstbezüglichen Zugang und damit alles Sein auf seinen immanenten Sinn für unsere bestehenden Handlungszusammenhänge. So äußert sich auch Horkheimer zum Pragmatismus: »Entsprechend der Verehrung des Pragmatisten für die Naturwissenschaften gibt es nur eine Art von Erfahrung, die zählt, nämlich das Experiment« (Horkheimer, 2007, S. 63). Der Pragmatismus gebe, so Horkheimer, der Reduktion der Welt auf ihren Nutzen für unsere subjektiven Zwecke ihren »Segen« (ebd., S. 58).

Die Betonung des nur *relativen Rechts* des Pragmatismus ist bezüglich der Offenheit für den Wert anderen Selbstseins zentral: Der Pragmatismus auf dem

101 Scheler deutet in diesem Zusammenhang eine ›objektive Rangordnung‹ an, welche die Einseitigkeit des Pragmatismus nochmals differenzierter zu reflektieren erlaubt: Nach Scheler ist das Herrschaftswissen vernünftigerweise im Bildungswissen fundiert. Er kritisiert, dass der Pragmatismus dieses Fundierungsverhältnis verkehrt, indem er dem praktischen Beherrschungszweck gegenüber dem Bildungswissen den höchsten Rang einräumt (Scheler, 1977, S. 19). Damit verweist Scheler auf die Bestimmung eines sinnvollen Gefüges von verschiedenen Handlungszusammenhängen, was ein leitender Gedanke auch der vorliegenden Arbeit ist.

102 Wenn hier die Naturwissenschaften als ein ›Veränderungs‹- bzw. ›Herrschaftswissen‹ verortet werden, dann ist damit nicht per se eine Kritik verbunden. Entscheidend wäre, wozu dieses Verfügungswissen in der Lebenswelt eingesetzt würde, welche Eigendynamiken und Konsequenzen die Naturwissenschaften unter bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen mit sich bringen.

Gebiet der Naturwissenschaften macht deutlich, dass die Naturwissenschaften kein Abbild der Wirklichkeit darstellen, sondern die Welt hier gemäß dem technischen Erkenntnisinteresse erscheint. Würde diese Einsicht der transzendentalpragmatischen Wissenschaftstheorie dann aber wie im philosophischen Pragmatismus absolut gesetzt, wäre ›Welt‹ immer nur eine Erscheinung relativ zu unseren beliebigen Motiven und Zwecken. Es würde schlichtweg ›unsinnig‹, noch nach einer Wirklichkeit jenseits der praktischen Motive und Auswirkungen zu fragen. Eine in ihrem relativen Recht dagegen wohlverstandene transzendentalpragmatische Erkenntnistheorie öffnet den Raum bzw. den Anspruch für die Erfahrung anderen Selbstseins. Sie kann darauf verweisen, dass es auch andere als technische, zweckrationale, sozial-strategische Handlungszusammenhänge und eben ein Selbstsein der Natur und der Mitmenschen mit einem Recht auf Anerkennung gibt. Für die Offenheit gegenüber anderem Selbstsein ist die Frage nach dem relativen Recht des Pragmatismus mehr als entscheidend: Der wissenschaftstheoretische Pragmatismus *öffnet* für die Wirklichkeit anderen Selbstseins, der philosophische Pragmatismus dagegen *verschließt* sich diesem Anspruch.

Zusammenfassend: Die modernen Naturwissenschaften suchen keine ›verstehende‹ Teilhabe mehr an der Welt oder etwa Wahrheit wie noch vor der wissenschaftlichen Revolution, sondern untersuchen die Natur in Hinsicht auf ihre technische Verwendbarkeit. Es wurde demonstriert, inwiefern dieses Motiv bei der Entstehung des naturwissenschaftlichen Paradigmas – bei der Standardisierung des Experiments bzw. der Quantifizierung und Formulierung spezifischer Schlussverfahren – leitend war. Die naturwissenschaftliche Methode konstituiert sich also durch das technische Erkenntnisinteresse, sodass in der Folge ein Veränderungswissen auch ohne entsprechende Absichten des Forschers, allein durch die Anwendung der Methode, hervorgeht. Die damit einhergehende Reduktion der Welt bzw. Rückführung von Ereignissen auf allgemeine Gesetze einerseits und materielle Antecedensbedingungen andererseits stellt dann genau jenes Erklärschema dar, nach dem wir die Welt gezielt verändern können. Wenn wir so die Naturwissenschaften im Funktionskreis des technischen Handelns verorten, dann eröffnet sich auch wieder die Möglichkeit für alternative Zugänge zur Wirklichkeit. Zugänge, in denen sich der Andere bzw. die Natur nicht nach Maßgabe bestimmter Zwecke, sondern von sich selbst her zeigen kann. Dies wäre der angekündigte ›Durchgang‹ durch das naturalistische Weltbild, das uns den Blick auf die Welt verstellt, indem es die naturwissenschaftliche Hinsicht zur alleinigen objektiven Wirklichkeit überhöht.

2 Psychophysischer Zustand – Der Mensch aus Sicht der Wissenschaft

»Wenn uns die Lebensvorgänge von außen her um so viel zugänglicher erscheinen als über den Korridor des Bewusstseins, so braucht das eben nicht auf dem tatsächlichen Verhältnis zwischen Psyche und Physis zu beruhen, sondern kann in einem jahrhundertlang einseitig eingestellten Interesse begründet sein.«

(Max Scheler, 2007, S. 86f.)

Was geschieht nun, wenn die *naturwissenschaftliche Perspektive auf den Menschen angewendet* wird? Aus Sicht der Existenzphilosophie ist die Person eine Individualität im starken Sinne, das heißt, jeder einzelne Mensch verkörpert als Person eine jeweils einzigartige Gattung (siehe Kapitel II.3.2). Dennoch gehören alle Personen auch zur allgemeinen Gattung ›Mensch‹, sie haben als Lebewesen einen Leib, der Exemplar dieser einen Gattung ist. Diesen Leib können die Naturwissenschaften gemäß ihres Paradigmas auf seine allgemeinen Gesetzmäßigkeiten hin erforschen. Der Mensch erscheint so als Folge von kontingenten Genkombinationen bzw. Umweltbedingungen (Antecedensbedingungen) und der Entwicklung durch gesetzmäßige Wachstums- und Reifungsprozesse (allgemeines Gesetz).

Im Zuge der *Einheitswissenschaft* wurde diese naturwissenschaftliche Erklärstruktur dann auch auf psychologische und soziale Zusammenhänge übertragen, wie dies heute in den Verhaltenswissenschaften der Fall ist. Denn auch in Bezug auf das menschliche Verhalten gibt es beobachtbare Regelmäßigkeiten wie zum Beispiel konditioniertes Lernen und allgemeine Sozialisierungsprinzipien, die mit quantitativ-statistischen Methoden untersucht werden können. Wir finden auf diesem Weg nicht Naturgesetze, die uns im strengen Sinne determinieren, sondern ›probabilistische Gesetze‹, die lediglich mit einer statistischen Wahrscheinlichkeit auf den Einzelfall zutreffen. Dennoch gibt es für Personen aufgrund ihres Gattungsleibs, aufgrund allgemeiner psychischer Dynamiken, seelischer Archetypen, aber auch aufgrund ihrer Teilnahme an einer übergeordneten Kultur bzw. Gesellschaft eine Art Gesetzmäßigkeit im weiteren Sinne. Dies äußert sich nicht zuletzt in der Tatsache, dass wir im Lebensvollzug von Menschen durchaus regelhafte Typen von Konstitutionen, Temperamenten, sozialem Habitus, Neurosenstrukturen usw. finden. Wenn auch die jeweils konkrete Ausprägung unserer »Quasi-Natur« (Apel, 1979, S. 263) letztlich stark von den individuellen

biografischen Umständen bedingt sein dürfte, so erlauben die psychologischen und soziologischen Erklärungen dennoch eine Anwendung nach dem Gesetz der großen Zahlen: Über viele Personen hinweg lassen sie sich trotz einzelner Abweichungen zur Prognose und Organisation menschlichen Handelns erfolgreich einsetzen.

Die modernen Wissenschaften sehen den Menschen prinzipiell als das Ergebnis eines gesetzmäßigen *Wechselspiels aus Erb- und Umweltfaktoren* an, das sich evolutionär nach den Prinzipien von Zufall und Notwendigkeit herausgebildet hat und kulturgeschichtlich moderiert wird. Unter diesem wissenschaftlichen Menschenbild vereint widmen sich die einzelnen Wissenschaftsdisziplinen verschiedenen Aspekten: Die Psychologie betrachtet den Menschen, insofern als sich sein Denken, Fühlen und Handeln anhand von allgemeinen Lernprozessen nach naturwissenschaftlicher Methode erklären lässt. Die Soziologie untersucht menschliche Verhaltensweisen in Abhängigkeit von allgemeinen, gesellschaftlichen Faktoren. Die Medizin behandelt den Menschen als Organismus, die Erforschung der neurobiologischen Wirkmechanismen ist Gegenstand der Neurobiologie. So erscheint der Mensch mal neurobiologisch determiniert, mal sozial geprägt, mal ist er Organismus und mal Folge der gesellschaftlichen Verhältnisse – immer aber erscheint er als Subsystem ihm übergeordneter Systeme, immer ist er *bestimmt durch kontingente, ihm äußere Faktoren*: »Wissenschaft«, schreibt Spaemann, »kennt nur abhängige Variablen, nur Rückführung eines Ereignisses auf ein anderes Ereignis, nur Passivität« (Spaemann & Löw, 2005, S. 237).

Diese naturwissenschaftliche Sichtweise steht nun aber im scharfen Kontrast zum *Begriff der Person*: Denn zur Existenzweise der Person gehört es ja wesentlich, dass sie kraft ihres intentionalen Bewusstseins auf übergeordnete Systeme, Gesetze und äußere Bedingungen reflektieren und sich entscheiden kann, wie sie damit nach eigenen moralischen Prinzipien und Werten umgehen möchte. Während der Mensch aus der naturwissenschaftlichen Perspektive als ein durch allgemeine Gesetze determinierter Prozess erscheint, verweist der Begriff der Person auf die Möglichkeit, sich selbst das Gesetz ihres Handelns geben zu können.¹⁰³ *Sich selbst das Gesetz seines Handelns zu geben*, bedeutet, dass es von mir abhängt, ob ich zum Beispiel einen moralischen Imperativ achte, meinem Gewissen folge, welche Werte ich pflege oder wie offen ich für Begegnung mit Anderen bin: »Als Selbstsein, dessen Identität mit keiner qualitativen Bestimmtheit gleichgesetzt werden

103 »Person ist dasjenige Subject, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind. Die moralische Persönlichkeit ist also nichts anders, als die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen [...], die sie [...] sich selbst giebt« (Kant, 1797, S. 223).

kann, entzieht es sich jeder Definition durch einen Kontext« (Spaemann, 1996, S. 136).

Das wissenschaftliche Menschenbild ist dabei nicht etwa >falsch< oder >schlecht<. Die wissenschaftlichen Erklärungen und Modelle zeigen den Menschen lediglich einseitig, nämlich in seiner Prägung und *relativen Abhängigkeit von der Natur und von übergeordneten Systemen*. Damit folgt diese Sichtweise dem >technischen Erkenntnisinteresse< der Naturwissenschaften: Denn die relative Abhängigkeit des Menschen von der Natur und Gesellschaft macht die Übertragung von technisch einsetzbarem Verfügungswissen zwischen Personen und Situationen überhaupt erst möglich.¹⁰⁴ Eine Person, die sich ganz gemäß eines biologischen Reflexes, ihrer Konstitution, ihres Temperaments, ihrer Neurosenstruktur oder auch gemäß einer sozialen Rolle, Zugehörigkeit oder regionalen Mentalität verhält, eine solche Person fixiert sich in diesen Momenten auf ein Prinzip, das ihr Handeln wie ein äußeres Gesetz leitet. Nur dadurch wird ihr Handeln vorhersehbar, folglich auch manipulierbar und es können die Regeln ihres jeweiligen Prinzips auch auf andere Menschen, die in dieser Abhängigkeit stehen, übertragen werden.

Ein freier Akt jedoch, bei dem wir uns selbst das Gesetz des Handelns geben, gründet in einem persönlichen Wertempfinden und bezieht sich auf eine geschichtlich einmalige Lebenssituation. Ein solches Handeln aufgrund einer Erkenntnisbeziehung bzw. moralischen Intuition als individuelle >Antwort< auf die gegenwärtige Situation kann keinesfalls aus allgemeinen Prinzipien abgeleitet werden. Hier müssen wir den Anderen nach seinen Gründen schon fragen und die Zusammenhänge seiner Antwort in dessen innerer Welt mitvollziehen. Freie Handlungen können wir nur im intentionalen Mitvollzug von innen heraus >verstehen< – wir können sie nicht nach allgemeinen Gesetzen und kontingenten Bedingungen von außen >erklären<. Wie am Begriff der Begegnung noch zu zeigen ist, ändert sich das Verhältnis der Person zur Welt hier nämlich grundlegend (siehe Kapitel IV.1.4). Es deutet sich aber jetzt bereits an: *Je freier eine Person*

104 Ist z. B. jemand in seinem Geschmack von sozialen Trends beeinflussbar, so lässt sich sein Kaufverhalten mit hoher Wahrscheinlichkeit nach diesen Regelmäßigkeiten vorhersagen und auch manipulieren. Wenn hingegen jemand einen eigenständigen und individuellen Geschmack bzw. ästhetisches Empfinden entwickelt hat, lassen sich seine diesbezüglichen Entscheidungen weniger nach allgemeinen Regeln voraussagen. Dasselbe gilt auch für psychodynamische Abhängigkeiten. So lässt sich bei einseitig neurotischen Charakteren leichter vorhersagen, wie eine Person etwas empfindet und sich verhält als bei jemandem, der frei über eine ganze Bandbreite psychischer Verarbeitungsmechanismen verfügt.

handelt, desto weniger kann ihr Verhalten nach allgemeinen Regeln >erklärt< werden – wir können es nur im intentionalen Mitvollzug >verstehen<.

Für genau diesen individuellen Lebensvollzug aber müssen die empirisch-quantitativen Wissenschaften aus der inneren Logik ihrer Methode heraus *einen blinden Fleck haben*. Die Subjekt-Objekt-Trennung der naturwissenschaftlichen Methode, die Standardisierung und Quantifizierung des Experiments schließen den intentionalen Mitvollzug systematisch aus. Selbst wenn ein freier Akt zum Beispiel in einer qualitativen Studie erhoben würde, die statistische Methode bzw. Gruppenbildung im Umgang mit den Daten >rechnet< die freien Akte über die Mittelwertbildungen und Korrelationen wieder heraus. Durch die quantitativen Methoden müssen die Grundlagenwissenschaften der Psychotherapie wie Psychologie, Soziologie, Medizin und Biologie *von den individuellen Handlungen der Person abstrahieren*:¹⁰⁵ In der Psychologie wird die einzigartige, wertorientierte und sinnstiftende Person weitgehend ausgeklammert. In der herkömmlichen Soziologie findet wenig Berücksichtigung, dass die einzelne Person das gesellschaftliche System nach eigenen Werten kritisch zu hinterfragen vermag. Die praktische Medizin ignoriert weitgehend die Bedeutung subjektiven Sinnerlebens selbst für leibliche Heilungsprozesse. Und auch die wissenschaftlichen Modelle und Erklärungen der Psychotherapie, insbesondere natürlich die Konditionierungsmodelle, >rechnen< mit einem passiven allgemeinen Mechanismus.

Forschungspragmatisch kann diese Perspektive auf den Menschen durchaus sinnvoll sein, denn die so identifizierten Regelmäßigkeiten und konzipierten Modelle stellen genau jene Wissensform dar, die über verschiedene Personen hinweg technisch bzw. *zweckrational angewendet* werden kann. Nur im Hinblick auf die Abhängigkeiten des Menschen von übergeordneten gesellschaftlichen Systemen oder auch der Natur sind zweckrational planbare Interventionen von außen möglich. Die vermeintliche Erkenntnis der Verhaltenswissenschaften, dass der Mensch ein Produkt aus Erbe und Umwelt sei, könnte weniger einer Erkenntnis als dem immer schon vorausgesetzten technischen Erkenntnisinteresse der naturwissenschaftlichen Methode bzw. quantitativen Wissenschaften folgen.

Die nüchterne Pragmatik der Naturwissenschaften bekommt in der Anwendung auf den Menschen immer auch eine *ethische Dimension*: Wäre der

105 Arendt schreibt: »Vom statistischen Standpunkt aus gesehen, sind Taten oder Ereignisse in ihrer Vereinzelung bloße Abweichungen oder Schwankungen, aber dieser statistische Standpunkt hat seine Berechtigung, weil Taten oder Ereignisse ihrem Wesen nach selten sind und stets ein Alltägliches unterbrechen, das in der Tat berechenbar ist« (Arendt, 2010, S. 54).

Mensch prinzipiell determiniert, dann wäre die naturwissenschaftliche Einstellung prinzipiell richtig. Sobald aber Einsicht, Werterfahrung und Emanzipation für Personen möglich sind, können Personen eben genau auf dieser Ebene auch angesprochen werden. Wenn wir weiter bedenken, dass der Mensch in seiner Selbstverwirklichung auch davon abhängig ist, wie wir ihn betrachten und mit ihm umgehen, so erhält die naturwissenschaftliche Einstellung gegenüber Personen eine *ethische Relevanz*: Insbesondere Apel und Habermas haben mit ihrer Kritischen Theorie auf die gesellschaftlich-politische Dimension solcher wissenschaftstheoretischen Fragen hingewiesen (Apel, 1979; Habermas, 1973). Sie zeigen, dass die naturwissenschaftliche Methode nicht nur eine einseitig-reduktionistische Sichtweise auf Personen einnimmt, sondern darin auch ein gewisses *Interesse an der Unmündigkeit und Abhängigkeit von Personen* verfolgen muss. Dies spiegelt sich nicht zuletzt in den *Experimenten der Verhaltenswissenschaften* wider, in denen die Probanden zur Sicherung von Objektivität und Reliabilität über die Absichten des Experiments gezielt nicht informiert oder gar desinformiert werden (Apel, 1979, S. 285f.). Denn nur im Fall der Desinformation handeln Personen nach allgemeinen Gesetzen bzw. Abhängigkeiten, während durch ein aufgeklärtes Verständnis der aktuellen Experimentalsituation oder gar gegenseitige Verständigungsprozesse verstärkt individuelle Gründe handlungsleitend werden.

Wenn die herkömmlichen Verhaltenswissenschaften die Unmündigkeit des Subjekts durch Desinformation in der Experimentalsituation gezielt herstellen, dann folgt das dem pragmatischen Sinn, dass sie mit dessen Abhängigkeit auch in der Lebenswelt >rechnen<. Verhaltenswissenschaften wie Psychologie und Soziologie dienen aufgrund der inneren Logik ihrer quantitativen Methode einem »sozialtechnologischen« *Verfügungswissen* (Apel, 1979, S. 282ff.). Ein solches Verfügungswissen kann in manchen Organisationszusammenhängen wie zum Beispiel der Gesundheitspsychologie sicherlich human eingesetzt werden.¹⁰⁶ Den-

106 Aufgrund dieses wissenschaftstheoretischen Zusammenhangs vertreten auch jene Psychotherapien, die wie die Verhaltens- oder Schematherapie aus der quantitativen Forschung hervorgegangen sind, ein entsprechend zweckrationales Handlungsmodell nach dem Diagnose-Interventions-Schema. Je mehr eine Psychotherapieichtung das zweckrationale Handlungsmodell verfolgt, desto mehr will sie über allgemeine Gesetzmäßigkeiten wirken und damit den Patienten auf der Ebene seiner Abhängigkeit ansprechen. Dass dies nicht unbedingt als eine auf Abhängigkeit zielende Wirkung erscheint, gründet darin, dass hier oftmals ein zweckrationales Selbstverhältnis wie z. B. in den Selbstmanagement-Ansätzen (Kanfer et al., 2006) vorliegt, bei dem der Patient sowohl das zweckrational intervenierende Subjekt als auch Objekt ist. Jemand,

noch birgt diese Wissensform eine Tendenz zur Manipulation. Sie ermöglicht es, Interessen bestehender gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Systeme quasi hinter dem Rücken des informierten Subjekts durchzusetzen, wie es zum Beispiel in der Werbung oder auch bei politischen Kampagnen heute gezielt vorgenommen wird. Sicherlich haben Psychologen oder Soziologen selbst in aller Regel kein Interesse an der Unmündigkeit ihrer Mitmenschen, dennoch lassen sich ihre quantitativen Studien und Modelle aufgrund der inneren Logik der Methode so einsetzen. Dies ist auch der Grund, warum Klaus Holzkamp in seiner ›Kritischen Psychologie‹ das Kriterium der Emanzipation eingeführt hat (vgl. Holzkamp, 1972).

So wie die Reduktion der Natur auf allgemeine Gesetzmäßigkeiten und kleinsten bewegte Teilchen letztlich der Sicherstellung von Mitteln dient, so *dient die Reduktion der Person auf Regelmäßigkeiten und kontingente Bedingungen ihrer sozialtechnologischen Organisation*.¹⁰⁷ Vor diesem Hintergrund wird auch die Popularität der *Neurowissenschaften* nachvollziehbarer: Bisher war die Subjektivität sozusagen die letzte unverfügbare »Zitadelle« (vgl. Fuchs, 2008a, S. 18ff.) im naturwissenschaftlichen Weltbild, zu der wesentlich die *Intentionalität* gehört. Mit

der Selbstmanagement betreibt oder funktionieren will, spricht sich selbst in seiner Abhängigkeit an, und ein größerer Zusammenhang wie die Gesellschaft könnte für ihn letztlich bestimmen, was gesund, funktionell oder richtig ist. Es ist ein wesentlicher Unterschied, ob psychotherapeutische Praxis wie in der systemischen Psychotherapie auf ›Funktionalität‹ oder wie in der psychodynamischen und humanistischen Psychotherapie auf Werte wie ›Emanzipation‹ und ›Authentizität‹ ausgerichtet ist.

- 107** Das Interesse an sozialtechnologischer Organisation durch Wirtschaft und Staat mag auch ein Grund sein, warum sich im Mainstream der Verhaltenswissenschaften Paradigmen durchgesetzt haben, die wie der Behaviorismus oder die Neurowissenschaften den Menschen in seiner Abhängigkeit zeigen. Gesellschaftliche Systeme schaffen auch Abhängigkeiten – oder zeigen zumindest kein Interesse an der Emanzipation des Einzelnen. In dieser Dynamik fungiert nach Arendt dann auch die herkömmliche Wissenschaft: »Auf dem gleichen Konformismus, den die Gesellschaft verlangt und durch den sie handelnde Menschen in sich verhaltende Gruppen organisiert, beruht auch die Wissenschaft, die dem Entstehen der Gesellschaft auf dem Fuße folgte [...]. Einen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit konnten solche Wirtschaftstheorien überhaupt erst erheben, als die Gesellschaft ein einheitliches Sich-Verhalten durchgesetzt hatte, dessen Formen man nun erforschen und einheitlich systematisieren konnte« (Arendt, 2010, S. 53). An anderer Stelle: »Das Beunruhigende an den modernen Theorien des Behaviorismus ist nicht, daß sie nicht stimmen, sondern daß sie im Gegenteil sich als nur zu richtig erweisen könnten, daß sie vielleicht nur in theoretisch verabsolutierender Form beschreiben, was in der modernen Gesellschaft wirklich vorgeht« (ebd., S. 411).

der intentionalen Beziehung zur Welt öffnet sich das ganze Feld der zwischenmenschlichen Praxis mit Akten der Erkenntnis und Freiheit, können Personen Werterfahrungen machen und sich selbst das Gesetz ihres Handelns geben. Wenn die Neurowissenschaften nun jene körperliche Entität ›Gehirn‹ zu untersuchen erlauben, die in einer besonderen Nähe zur intentionalen Subjektivität steht, scheinen sie für das technische Erkenntnisinteresse eine besondere Reichweite ins ›Innere‹ des Subjekts zu versprechen. Vielleicht lassen sich eines Tages unsere Gefühle und Gedanken lesen, vorhersagen und steuern? Oder Personen werden sich ihr eigenes Wertempfinden vorgeben können? An solche Machbarkeitsfantasien knüpfen sich heute ebenso manipulative Interessen wie auch scheinbar wohlgemeinte Vorschläge. Es sind womöglich weniger die philosophischen Fragestellungen, von denen die Faszination für die Neurowissenschaften ausgeht, als vielmehr die »praktischen, durch neue Technologien ermöglichten Einblicke und Eingriffe« (Hagner, 2006, S. 36).

Dies ist der *pragmatische Sinn der Reduktion des intentionalen Lebensvollzugs auf den psychophysischen Zustand*: Wir können durch Bewegung von Materie zum Beispiel mittels Psychopharmaka, Drogen oder Hirnstimulation psychophysische Zustände gezielt verändern. Der physische bzw. neurobiologische Zustand, der im Tomografen bemessen wird, ist genau jene Schicht des personalen Lebensvollzugs, die durch technische Eingriffe bzw. Wirkstoffe von außen verändert werden kann. Wenn die Neurowissenschaften mittels Korrelationsstudien zudem erforschen, in welchem regelhaften Zusammenhang der neurobiologische Zustand mit dem psychischen Zustand steht, können nicht nur die neurobiologischen Prozesse, sondern auf indirektem Weg eben auch der psychische Zustand gezielt verändert werden.¹⁰⁸

Und hier stößt das Ganze an seine Grenze: Wir können durch äußere Eingriffe niemals eine Erkenntnis, zwischenmenschliche Begegnung oder authentische Werterfahrung ›hervorbringen‹. Solche intentionalen Akte können nicht von außen gelenkt und organisiert werden, sondern nur aus der selbstbestimmten Aktivität des Ichs hervorgehen. Dann aber können neurowissenschaftliche Untersuchungen nicht darüber aufklären, was psychische Störungen ›eigentlich‹ oder ›wirklich‹ sind. Sie fördern lediglich ein Verfügungswissen, das zur zweckrationalen Veränderung des psychophysischen Zustands befähigt.

108 Wenn wir uns die neurowissenschaftliche Experimentalsituation vor Augen halten, wie die Person, als Aktionszentrum freier Taten und Reden in der geschichtlichen Welt, isoliert im Magnetresonanztomografen liegt, haben wir gewissermaßen eine sinnliche Anschauung von der Reduktion des Menschen auf seine Zuständigkeit.

Zusammenfassend: Die Reduktion des personalen Lebensvollzugs auf den psychophysischen Zustand des Menschen folgt allein dem technischen Erkenntnisinteresse und stellt keine Aussage darüber dar, wer der Mensch ist, schon gar nicht, wer er sein kann. Im Kontext der Psychotherapie untersuchen die Neurowissenschaften genau jene Schicht der psychischen Störung, die allein durch äußere Eingriffe gezielt verändert werden kann. Entsprechend dem >relativen Recht< des Pragmatismus gibt diese Verortung des neurobiologischen Erklärungsanspruchs im sozialtechnologischen Funktionskreis nun aber wieder Raum für alternative Wirklichkeitszugänge zur Person frei. Die Person, wie wir sie nur als Teilnehmer der zwischenmenschlichen Praxis erfahren.

IV Die Person als Teilnehmer zwischenmenschlicher Praxis

»Aus dem Gattungsreich der Natur ins Wagnis der einsamen Kategorie geschickt, [...] schaut der Mensch heimlich und scheu nach einem Ja des Seindürfens aus, das ihm nur von menschlicher Person zu menschlicher Person werden kann; einander reichen die Menschen das Himmelsbrot des Selbstseins.«

(Martin Buber, 1951, S. 44)

Zur Erinnerung: In Kapitel I wurde herausgearbeitet, inwiefern die Identitätstheorie auf dem Weltbild des Naturalismus beruht. Eine diesbezügliche Kritik hätte zu zeigen, warum die personale Existenz nicht durch die kausalen Wirkursachen hinreichend determiniert ist, sondern auch andere Wirkweisen bzw. Erkenntnis und Freiheit möglich sind. Darauf verweist insbesondere die Existenzphilosophie, indem sie die personale Existenz als einen einzigartigen Vollzug des Lebens erhellt. Gemäß der Existenzphilosophie kann das Personsein nicht als genetische Konstellation oder soziale Prägung nach allgemeinen Kategorien quasi von außen erfasst werden. Die Person ist kein ›Produkt‹ von äußeren Einflüssen oder ›Teil‹ übergeordneter Verhältnisse, weder Exemplar der biologischen Gattung ›Mensch‹ noch vergesellschaftetes Subjekt. Natürlich können allgemeine Wesensbestimmungen, Definitionen und gesetzmäßige Einflüsse wichtige Eigenschaften und gewisse Abhängigkeiten im Leben einer Person benennen bzw. beschreiben – sie treffen aber nicht ihre eigentümliche Seinsweise im Kern. Denn was die Person von allen anderen Lebensformen unterscheidet, also im eigentlichen Sinne einzigartig macht, ist, dass sie alle ihre Eigenschaften nicht ›ist‹, sondern in einem inneren Verhältnis zu ihnen nach eigenen Werten ›vollzieht‹.

Wir sprechen also kategorial anders von Personen als von anderen Lebewesen: Das Tier ›ist‹ seine jeweilige Natur, während Personen eine Natur ›haben‹. Oder anders formuliert: Verschiedene Tierexemplare derselben Art sind sich in der durch ihre gemeinsame Natur bestimmten Seinsweise gleich, während Personen sich darin gleichen, dass sie mit ihrer Natur in innerer bzw. ontologischer Differenz individuell umgehen.¹⁰⁹ Wenn sich das Personsein im Lebensvollzug

109 Die »Weise, wie der Mensch Exemplar seiner Spezies ist, unterscheidet sich von der Art, wie andere Individuen Exemplare ihrer Gattung sind« (Spaemann, 1996, S. 17).

erst entscheidet, dann wird es wichtig, darauf zu achten, wie genau Personen ihr Leben innerlich vollziehen. Die Art und Weise von Personen, ihr Leben innerlich zu vollziehen, ist insbesondere das ›Handeln‹ – es wird in dieser Arbeit auch ›zwischenmenschliche Praxis‹ genannt.

Im Folgenden wird die zwischenmenschliche Praxis als die genuine Sphäre herausgearbeitet werden, in der Personen handeln. Ein besonderer Schwerpunkt soll hierbei auf der Verwirklichung der zwischenmenschlichen Praxis in der Begegnung liegen (1). Im zweiten Teil wird dies mit dem ›personalen Verstehen‹ als zentrale Aufgabe der Psychotherapie in Verbindung gebracht (2), um schließlich zu zeigen, inwiefern die Psychotherapie im Wesentlichen eine zwischenmenschliche Praxis und weniger ein zweckrationales Handeln darstellt (3).

1 Zwischenmenschliche Praxis

»Personsein ist das Einnehmen eines Platzes, den es gar nicht gibt ohne einen Raum, in dem andere Personen ihre Plätze haben. [...] Aber er wird nicht empirisch an diesem Platz vorgefunden, sondern dieser Raum wird überhaupt nur wahrgenommen in der Weise der Anerkennung.«

(Robert Spaemann, 1996, S. 193)

Die zwischenmenschliche Praxis stellt die zum Determinismus des naturalistischen Weltbildes alternative Wirkweise dar. Sie ist der Raum, in dem wir unsere Freiheit verwirklichen. In diesem Abschnitt werden nun verschiedene Aspekte der zwischenmenschlichen Praxis herausgegriffen, die für die Wirkweise und Verwirklichung personaler Existenz von zentraler Bedeutung sind. Zunächst soll der aristotelische Begriff der ›Praxis‹ entwickelt und gezeigt werden, inwiefern der Selbstzweckcharakter als Wesensmerkmal der zwischenmenschlichen Praxis auf den Akt der ›Begegnung‹ verweist (1.1). Anschließend wird erörtert, wie sich die Verwirklichung der Person bzw. ihrer Identität innerhalb zwischenmenschlicher Beziehungen als Anerkennungsverhältnisse vollzieht (1.2). Es wird die spezifische Dialektik der Beziehung herausgearbeitet und in Bezug zu bestehenden Theorien der Intersubjektivität gesetzt (1.3). Schließlich soll mit Blick auf die Debatte um die Willensfreiheit genauer gezeigt werden, inwiefern der Raum für Freiheit in der zwischenmenschlichen Praxis angesiedelt ist (1.4).

1.1 Praxis als Selbstzweck und Begegnung

Die spezifisch menschliche Sphäre jenseits der Naturgesetzlichkeit betritt der Mensch nach Aristoteles oder auch Arendt erst durch die Teilnahme am öffentlichen Leben (Arist., NE; Arendt, 2010). Diese Teilnahme ist im eigentlichen Sinne eine zwischenmenschliche ›Praxis‹ – Arendt nennt es schlicht ›Handeln‹. Um diese spezifische Handlungsweise nun zu demonstrieren, beschreibt sie mit Verweis auf Aristoteles das politisch-öffentliche Leben in Athen. Im Athen des Perikles hat sich das öffentliche Leben nämlich noch nicht durch die Sicherstellung privater Bedürfnisse legitimiert.¹¹⁰ Vielmehr hatte umgekehrt die Versorgung privater Bedürfnisse durch die alltägliche ›Arbeit‹ ihren Sinn vor allem in der Freistellung bzw. Ermöglichung für das öffentliche Leben (vgl. Arendt, 2010, S. 33ff.). Das öffentliche Leben im antiken Athen wurde als eine gemeinschaftlich-politische Lebensweise (*bios politikos*) vollzogen, in der die Bürger zum Wohl der Polis in ihren Reden das rechte Wort suchten und zu tapferen oder gerechten Taten aufgerufen waren. Das politische Leben war also die Sphäre, in der es galt, Tugenden wie Weisheit, Gerechtigkeit, Klugheit und Tapferkeit zu erwerben und auf diese Weise seine Menschlichkeit zu verwirklichen.

Die politische Lebensweise definiert Aristoteles als eine bestimmte Art und Weise zu handeln, nämlich als *praxis*, deren Struktur und Wirkweise er explizit von der Handlungsweise der *poiesis* unterscheidet (vgl. Arist., NE I 1, 1094a, 1ff.). Als Beispiele für *praxis* nennt Aristoteles neben dem politischen Leben zum Beispiel die Freundschaft. Eine Praxis ist aber auch die Handlungsweise der Kunst, wie zum Beispiel das Flötenspiel (vgl. Arist., NE I 6, 1097b, 25). Auch die Wahrnehmung und das Denken (vgl. Arist., metaph. IX 6, 1048b) bzw. die geistige

110 Die Vorstellungen zum öffentlichen Leben in Athen zur Zeit des Perikles dienen Arendt – und auch anderen Denkern vor ihr, wie z. B. Hegel oder Weber – als Urbild einer gelungenen ›politischen Praxis‹ bzw. politischen Lebensweise, die noch nicht durch Vergesellschaftung überformt und zu institutionellen Abläufen sklerotisiert ist. Politisches bzw. öffentliches Leben hat bei Arendt also nichts mit dem institutionalisierten ›Betrieb‹ der Politik heute zu tun, im Gegenteil dient der Begriff des ›politischen Lebens‹ (*bios politikos*) zu einer Kritik der eindimensional technisierten und ökonomisierten Gesellschaft unserer Zeit. An der Darstellung von Arendt lässt sich erahnen, welche menschheitliche Bedeutung und welchen geschichtlichen Stellenwert das politische Leben als zwischenmenschliche Praxis im öffentlichen Raum des antiken Athens hatte. Vermutlich können wir uns heute kaum noch eine Vorstellung von einem lebendigen Gemeinschaftswesen machen, dessen höchstes Ziel die Künste bzw. die Ausbildung eines tugendhaften Lebens war.

Anschauung als *theoria* (vgl. Arist., NE X 7, 1177a, 12ff.) sind Formen der Praxis. Wesentlich für all diese Formen des Handelns ist, dass sie das erstrebte ›Gut‹ bzw. ›Gute‹ (*agathon*) ihrer Tätigkeit im Vollzug selbst verwirklichen.¹¹¹ Die Praxis trägt also den Zweck (*telos*) ihrer Tätigkeit in sich, die Tätigkeit selbst ist hier das Werk (*ergon*). Praxis hat sozusagen einen ›Selbstzweckcharakter‹. Der Zweck der *poiesis* hingegen liegt als Handwerk in einem hergestellten Werk und somit außerhalb der Tätigkeit selbst. Die *Poiesis*, wie zum Beispiel jene des Hausbaus, hat als ›Bewegung‹ erst mit Vollendung des Hauses ihr Ziel erreicht – ein unfertiges Haus erfüllt nicht seinen Zweck und bis zu seiner Fertigstellung hat die Tätigkeit der *Poiesis* folglich auch keinen Wert für sich. Sollte dagegen eine Praxis wie das Flötenspiel vorzeitig enden, kann es durchaus schon einen Wert für den Künstler und seine Zuhörer gehabt haben.¹¹²

Um den inneren Handlungsvollzug der Praxis besser nachvollziehen zu können, ist es wichtig, ihren *Selbstzweckcharakter* zu verstehen. Sein Sinn liegt indes nicht unbedingt auf der Hand, denn auch praktische Handlungen stehen durchaus in einem größeren Zweckzusammenhang, auf den hin sie äußere Zwecke erfüllen. So will mancher Flötenspieler neben der Ausübung der künstlerischen Handlung zum Beispiel sein Ansehen bei Zuhörern steigern oder muss mit ihr seinen Lebensunterhalt erwerben. Auch das tugendhafte Handeln des Bürgers, seine treffliche Rede und gute Taten können auf bestimmte Zwecke zielen wie zum Beispiel das soziale Ansehen. Wenn aber der Redner mit seiner trefflichen Rede

111 »So kann man wohl sagen: er sieht und hat zugleich gesehen, er überlegt und hat zugleich überlegt, [...] er lebt gut und hat zugleich gut gelebt, er ist glücklich und ist zugleich glücklich gewesen«. Von diesen »wirklichen Tätigkeiten« unterscheidet Aristoteles die »unvollendeten Bewegungen« denn: »einer kann nicht zugleich gehen und gegangen sein oder bauen und gebaut haben« (Arist., metaph. IX 6, 1048b). »Denn das Bauen ist in dem, was gebaut wird, und wird und ist zugleich in dem Gebäude. Bei demjenigen nun also, bei welchem das Entstehende etwas anderes neben und außer dem Gebrauch ist, bei diesem ist die wirkliche Tätigkeit in dem, was bewegt wird [...]; bei dem aber, bei welchem es nicht neben der wirklichen Tätigkeit (*enérgeia*) ein Werk gibt, ist die wirkliche Tätigkeit in ihm selbst, z. B. das Sehen in dem Sehenden, das Denken (*theoria*) in dem Denkenden, das Leben in der Seele, und darum auch die Glückseligkeit (*eudaimonia*), da diese ein Leben von einer bestimmten Beschaffenheit ist« (Arist., metaph. IX 8, 1050a, 28ff.).

112 »Solche Selbstzwecke im Sinne der Tätigkeiten sind das Handeln und Sprechen, in deren Wesen es nicht liegt, Zwecke zu verfolgen, sondern die den ihnen eigentümlichen Zweck, ihr *telos*, in sich tragen und daher *entelecheia* genannt werden können. Die Wirkung, die sie entfalten, ist nicht die Folge und ein Endresultat [...], sondern liegt im Vollzug selbst« (Arendt, 2010, S. 262).

einen bestimmten Zweck in der Polis erreichen will, kann dann sein Handeln verwirklicht sein, bevor er diesen Zweck erreicht hat? Was also meint Aristoteles genau, wenn er das praktische Handeln im Wesentlichen dadurch bestimmt, einen Selbstzweck unabhängig von seiner Wirkung zu haben? Um dies genauer zu verstehen, ist es sinnvoll, einen Blick auf die konkrete Wirkweise der ›Praxis‹ in Gegenüberstellung zum modernen ›technischen Handeln‹ zu werfen.¹¹³

Die *Wirkweise bei einer technischen Herstellung* wie der modernen Produktion geht von einem antizipierten Endzustand bzw. Modell aus. Von diesem äußeren Zweck her werden unter Kenntnis der Gesetzmäßigkeiten und äußeren Bedingungen die Handlungsabläufe kontrolliert und das Produkt durch einen effizienten Einsatz von Mitteln geplant hergestellt. Eine solche Wirkweise ist für die zwischenmenschliche Praxis als Handeln in sozialen ›Situationen‹ inadäquat. Wir können zwar Situationen aufsuchen und sie auch mitgestalten, wir können sie aber nie kontrollieren und daher auch nicht entsprechend planen (Jaspers, 1973, S. 202). ›Kontrollieren‹ und ›Planen‹ sind Kategorien technischen Handelns in der materiellen Welt und nicht geeignet für den Handlungszusammenhang der Praxis, die sich in zwischenmenschlichen Situationen vollzieht, wo Naturgesetze bzw. allgemeine Gesetz nicht restlos herrschen und Regelmäßigkeiten immer wieder von spontanen, kreativen und freien Handlungen der Beteiligten durchbrochen werden. So ist es wohl auch ein Aspekt gelingender Praxis, dass sie sich aus dem Augenblick der historischen Situation heraus gestaltet. Was zum Beispiel eine tugendhafte Handlung ist, kann immer nur im Hinblick auf die jeweilig einzigartige Situation befunden und nicht schon von vornherein kognitiv vorgestellt werden. So meint auch die ›Trefflichkeit‹ einer Rede nicht die abstrakte Richtigkeit ihres Inhalts, sondern eben ihr Zutreffen auf die jeweilige Situation.

113 Es soll noch mit Heidegger gezeigt werden, inwiefern die antike Poiesis im Unterschied zum modernen technischen Herstellen einen Praxisaspekt dahingehend besitzt, dass sie auch innerhalb der Handlung eine Werterfahrung beinhaltet. Deswegen wird an dieser Stelle die Handlungsweise der Praxis in Abgrenzung zum technischen Herstellen verdeutlicht, das diesen Praxischarakter nicht mehr besitzt. Das sieht auch Roland Rumpel, wenn er betont, dass das Werk im Sinne der antiken Poiesis nur gelingt, »wenn die Hervorbringung auf der Grundlage von Praxis vollzogen wird. Bei einem Handwerker und einem Fabrikarbeiter beziehungsweise einem Angestellten fallen die Dimensionen schon weiter auseinander. Die Produktion kann den Sinn kaum mehr in sich selbst tragen«. Rumpel formuliert weiter einen für diese Arbeit noch sehr zentralen Gedanken: »Von dieser Diskrepanz her hat die marxistische Entfremdungstheorie so viel an nachvollziehbarer Evidenz« (Rumpel, 1990, S. 301).

Was aber lässt nun eine praktische Handlung gelingen, wenn sie historisch einzigartig und nicht von einer expliziten Vorstellung ausgehend planbar ist? Hier wendet sich der Blick von den unsicheren Umständen einer sozialen Situation auf die seelische Haltung des Handelnden. Eine gelingende Praxis wie die tugendhafte Handlung ist für Aristoteles nicht ›wahr‹, ›schön‹ oder ›gut‹ durch ihr Werk bzw. ihren Effekt, wie dies der Utilitarismus heute vertritt, sondern durch die im Wirken eingenommene Haltung und die darin vollzogene Hinwendung zum Schönen, Wahren und Guten – also durch ihre ›Gesinnung‹. Diese Wendung zur Innerlichkeit sollte nicht mit einer verantwortungslosen ›Gesinnungsethik‹ verwechselt werden, nach der die psychologische Gesinnung die Handlung rechtfertigen soll (Weber, 1968). Die eigentliche Gesinnung soll das praktische Handeln *orientieren und so ihr Gelingen begünstigen*: Der Arbeiter muss nur einen äußeren Handlungsablauf befolgen, damit sein Werk gelingt, weswegen ein Großteil seiner Arbeit prinzipiell auch von Maschinen übernommen werden kann. Der praktisch Handelnde dagegen kann sein Handeln nicht von festen Vorstellungen ableiten, sondern muss sich zum Gelingen seiner Handlung innerlich in einer stimmigen Weise mit der Situation verbinden. So muss er zum Beispiel das rechte Maß in seiner Seelenhaltung finden und benötigt eine innere Orientierung. Das Streben nach einem Wert gibt dem Handeln in der spontanen zwischenmenschlichen Sphäre eine solche innere Orientierung bei gleichzeitiger Offenheit gegenüber der jeweiligen Situation (vgl. Tolstoj, 1997, im Nachwort). Es ist also nicht unbedingt ›romantisch‹ oder ›ideologisch‹, eine Gesinnung zu haben, sondern schlicht ›praktisch‹ – die Gesinnung ist ein praktischer ›Sinn‹.

Dabei darf die Gesinnung als Werterleben nicht als ein innerseelischer bzw. psychologischer Prozess missverstanden werden. Eine solche, heute durchaus übliche Interpretation entspricht nicht der aristotelischen Darstellung, sondern dem naturalistischen Menschenbild, und muss den Selbstzweckcharakter der Praxis letztlich als eine rein formale Bestimmung erscheinen lassen. Wenn für Aristoteles die Praxis einen Wert im Vollzug hat, dann kann das durchaus wörtlich genommen werden: Die *Wirkweise der Praxis wird als eine existenzielle Beziehung zu Werten* beschrieben, sodass ihr Vollzug auf einen ganz konkreten ›Wert‹ ausgerichtet und darin im wahrsten Sinne des Wortes ›wertvoll‹ ist. Praxis ist Handeln in der Ausgerichtetheit auf Werte. Der Flötenspieler steht in Beziehung zum Wert des ›Schönen‹ und will seine Hörer zu derselben inneren Anschauung führen. Der Politiker empfindet das für die Polis und ihre Bürger ›Gute‹ und sucht dessen Verwirklichung in den gemeinsamen Beschlüssen zu begünstigen. Eine treffliche Rede, wie in Vollendung der sokratische Dialog, will den Hörer in das

selbe Verhältnis zum ›Wahren‹ bringen, aus dem heraus der Redner spricht, sie zielt auf eine Seinsweise der Wahrhaftigkeit.¹¹⁴

Wenn wir jetzt fragen, warum jemand eine Beziehung zu Werten eingehen sollte, dann würde Aristoteles vermutlich antworten: »Um des Wertes selbst willen.« Und: »Weil wir in der Beziehung zu diesem Wert unsere Menschlichkeit verwirklichen.« Aristoteles hat dies in der *Nikomachischen Ethik* ausführlich mit dem Begriff der *eudaimonia*, der Eudaimonie, dargestellt, was so viel bedeutet wie ›Glückseligkeit‹ oder ›gelingendes Leben‹. Eudaimonie verwirklicht sich nach Aristoteles als Praxis, sie ist ihre höchste Wirklichkeit und kann uns als Begriff das Wesen der Praxis daher noch weiter erhellen: Aristoteles beschreibt die Eudaimonie einerseits formal als *höchstes Gut* oder letzten Zweck allen menschlichen Handelns, sozusagen als Selbstzweck schlechthin.¹¹⁵ Neben dieser formalen Bestimmung sind Aristoteles' Äußerungen zur Eudaimonie aber auch durchaus lebensnah und sehr konkret.¹¹⁶ Seine Beschreibungen in der *Nikomachischen Ethik* lassen den Eindruck entstehen, dass ihm die gelingende Lebensweise von konkreten Personen des öffentlichen Lebens in Athen vor Augen stand. In der politischen (*bios politikos*) und philosophischen Lebensweise (*bios theoretikos*) engagierter und weisheitssuchender Bürger zeigte sich für Aristoteles, wie Personen das für den Menschen höchste Gut, die *eudaimonia*, verwirklichen.

Dafür, warum Personen auf diese Weise ihr Glück verwirklichen, hat Aristoteles eine anthropologische Erklärung: Das, was den Menschen von allen anderen

114 Die dazu dienliche rhetorische Klugheit dient der Anschauung von Werten und damit einer solchen Seinsweise. Dagegen streben die Sophisten unter den Rhetorikern, also die ›bloßen Rhetoriker‹, einen äußeren Effekt mit ihrer Rede an, wie z. B. zweckrationale Ziele und das persönliche Ansehen. Sie reduzieren den Zweck der Rede auf ihren Effekt und folgen damit der Logik eines Herstellungsprozesses. In diesem Sinne waren sie wohl mit die Ersten in der Geschichte, die den Bereich der zwischenmenschlichen Praxis nach der Logik eines Herstellungsprozesses und folglich ihre Mitmenschen wie Dinge behandelt haben (Böhm, 1995, S. 67f.).

115 Aristoteles bestimmt die Eudaimonie als einen Zweck, der nur um seiner selbst willen gewollt wird, also nicht noch einmal einem höheren Zweck dienen darf oder auch nur durch irgendetwas außer ihm Liegendes steigerbar wäre (vgl. Arist., NE I 4, 1096a, 14ff.).

116 Explizit schließt Aristoteles einige Auffassungen aus, die auch wir heute häufig noch für den Sinn des Lebens halten. Nach ihm kann der höchste Zweck menschlicher Existenz kein subjektiver Zustand wie Wohlgefühl oder Gesundheit sein, auch nicht soziale Anerkennung oder Besitztum. Solche Umstände können bei entsprechendem Mangel zwar zu notwendigen Bedingungen des Glücks werden, stellen aber für sich gesehen keinen Selbstzweck dar.

Lebewesen unterscheidet und einzigartig macht, sei, dass in ihm die Vernunft (*nous*) zum Bewusstsein ihrer selbst kommt und der Mensch dadurch sein Leben vernünftig, >dem Geist gemäß< gestalten kann. Dies ist sozusagen die *spezifische Stellung des Menschen im Kosmos*. Die Bestimmung des Menschen, sein Telos, liegt Aristoteles zufolge in der Verwirklichung eines >vernünftigen< und das heißt zugleich >guten< Lebens. Nur kann der Mensch seine *Vernunft nicht einfach >anschalten<* – er muss sich zu einem vernünftigen Leben erziehen und das kann er am vollkommensten im öffentlichen und philosophischen Leben. Aristoteles' Bestimmung des Menschen als *zoon politikon* (Arist., pol.) verweist somit auf die existenzielle Dimension, dass sich die wahre menschliche Natur nur in der sittlichen Gemeinschaft eines öffentlichen Lebens verwirklichen lässt. In der sittlichen Gemeinschaft lernt der Mensch durch eine entsprechende Erziehung und Lebensweise, seine seelischen Einseitigkeiten zu harmonisieren, sich auf Werte als Gegenstand der Vernunft zu beziehen. Wer ein schönes Flötenspiel vollbringt, tugendhaft handelt oder eine treffliche Rede hält, der hat nicht nur seine eigene Menschlichkeit verwirklicht, sondern auch die seiner Mitmenschen angesprochen, er führt sie dahin, das Schöne, Gute oder Wahre mit Freude wahrzunehmen, es gern zu tun. Ein solches Miteinander im öffentlichen Raum kultiviert eine innere und gemeinschaftliche Neigung zu Werten.¹¹⁷

Damit wird auch deutlich, was die Seelentätigkeit >vernünftig< sein lässt – es ist die gelebte Beziehung zum Schönen, Wahren und Guten. Am reinsten durch die Vernunft bestimmt, ist die Seelentätigkeit in der *theoria*. Aristoteles beschreibt die tätige Vernunft in *De Anima* als »eine besondere Haltung zu den Dingen, wie sie das Licht hat« (Arist., an. III 5, 430a, 10ff.). Es ist sehr entscheidend für das Verständnis der griechischen Philosophie, die *theoria* bzw. Vernunfttätigkeit gerade nicht als >Instrument<, sondern als gelebte >intellektuelle Anschauung< zu begreifen. Die *theoria* der Griechen ist keine abstrakte Theorie. Sie beleuchtet oder zeigt etwas, und zwar zeigt sie es so, wie es von sich aus ist – welche

117 Die Barbaren oder Sklaven, die ein Leben außerhalb der Gemeinschaft freier Bürger führen, waren für Aristoteles den Tieren ähnlich, nicht weil sie eine andere biologische Abstammung hatten, sondern weil sie nicht am öffentlichen Leben Athens teilnahmen. Deswegen konnten auch Sklaven durch entsprechende Teilnahme am öffentlichen Leben zu vollwertigen Bürgern werden und konnte umgekehrt eine Verbannung aus der Polis als ein vernichtendes Urteil, schlimmer als der Tod erlebt werden. Aristoteles hat damit eine Bestimmung des Menschen als politisches oder vernunftbegabtes Lebewesen formuliert, die fern von naturalistischen Gattungsbegriffen eng mit der individuellen Tätigkeit und Sittlichkeit verbunden und darin anschlussfähig für einen modernen existenziellen Personenbegriff ist.

Stellung es im harmonisch geordneten Kosmos hat, woraus es hervorgegangen ist und worauf es ausgerichtet ist. In einer solchen Anschauung ist die Seelentätigkeit nach Aristoteles vollkommen gemäß dem Geiste und damit zugleich Verwirklichung der Eudaimonie.

Dagegen wird in der *praxis*, die vordergründig immer auch konkrete Zwecke in den äußeren Handlungszusammenhängen verfolgt, die Beziehung zu Werten oft nur implizit und ahnungsvoll vollzogen. Dennoch kann der Mensch bei entsprechender Lebensführung und daraus hervorgehender harmonischer Seelenbeschaffenheit durchaus ein inneres Maß entwickeln und ein Gespür für die Stimmigkeit seines Handelns mit solchen Werten empfinden. In der harmonischen Ordnung des Kosmos liegt nach den Griechen Schönheit und der Kosmos als Ganzes ist auf das Gute hin ausgerichtet. Wenn jemand diese Ordnung durch sein Handeln in der Sphäre des Zwischenmenschlichen verwirklicht, dann kann man dieses als schön oder gut empfinden. Durch seine Vernunftbegabung vermag der Mensch in seinem Handeln und seinem diesbezüglichen Urteil einen Sinn für das Schöne, Wahre und Gute zu haben, sodass er dies bei entsprechender Seelenbildung auch gern und spontan anstreben wird. Die *theoria* als bewusste Anschauung der Werte und höchste Form der Praxis schließlich vermag die ahnungsvoll gelebte Wertbeziehung der Praxis zu verbürgen, weshalb sie auch der handelnden Praxis übergeordnet wird und diese führen soll.

Die Seinsweise der Praxis als Verwirklichung eines gelingenden Lebens wird auch ›Tugend‹ genannt. Grundtugenden sind insbesondere Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Weisheit. Gerade die Tugenden stehen für die existenzielle Beziehung zu Werten: Indem der Tugendhafte auf der seelischen Ebene eine harmonische Mitte pflegt, wird er in seiner Haltung *offen für das Transzendent-Seiende*. So lässt sich zum Beispiel der Tapfere nicht von seelischen Einseitigkeiten in die Selbstbezüglichkeit hinabziehen. Der Tollkühne verleugnet die Angst und damit auch die Bedrohung, der Feigling hingegen lässt sich ganz von der Angst bestimmen und nimmt die Bedrohung übermäßig wahr. Einzig der Tapfere geht mit seiner Angst innerlich so um, dass er der Bedrohung ins Auge schauen und für seine Werte eintreten kann. Der Begriff der Besonnenheit steht geradezu für dieses Prinzip, seine Werte nicht durch seelische Einseitigkeiten aus den Augen zu verlieren. Aber auch der Begriff der Gerechtigkeit meint keine oberflächliche Verteilungsgerechtigkeit, sondern die Entsprechung zu einer kosmischen bzw. gesellschaftlichen Seinsordnung. So ist die Frage der Gerechtigkeit nach Platon zugleich die Aufgabe, mit der Seinsordnung in einem Erkenntnisverhältnis zu stehen (vgl. Platon, *rep.*). Heute noch sprechen wir davon, dem Anderen gegenüber mehr oder weniger ›gerecht‹ zu werden, und meinen damit, ihn in seinem

Selbstsein und dem darin gründenden Recht wahrzunehmen. Die Tugend der Weisheit schließlich wird als ein Wissen von den ersten Ursachen beschrieben und ist somit eine besonders intime Beziehung zu Werten. Die Grundtugenden – so könnte man sagen – sind transzendente Seinsweisen. Wer in diesem Sinne tugendhaft lebt, erwirbt sich einen wahrheitsliebenden, schönheitsempfindenden, guten Charakter und ist von ethischer Gesinnung.

Für Aristoteles ist gelingendes Leben im Wesentlichen die Tätigkeit der *praxis* und nicht etwa des Herstellens als *poiesis* (Arist., pol. I 4, 1254a, 7). Auch die Poiesis zum Beispiel des Handwerkers darf die Ordnung des Kosmos nicht stören und sie schließt von daher eine authentische Beziehung zu Werten auch nicht aus. Wir werden sehen, inwiefern sich die Poiesis als klassisches Handwerk vom Herstellen im technisierten Zeitalter gerade dadurch unterscheidet, dass sie zumindest von der Idee her noch in vernünftige Verhältnisse eingebettet bzw. auf einen humanen Wert hin ausgerichtet ist. Dennoch ist die Poiesis per se keine gelebte Beziehung zum Schönen, Wahren und Guten, sie ist eher äußerliche Nachahmung der Natur und anderer Handwerker bzw. bedarf der Anleitung. So unterscheidet sich auch der einfache Handwerker vom Künstler darin, dass Letzterer in seiner Kunstfertigkeit (*techné*) eine Beziehung zu den Ursprüngen des Schönen, Wahren und Guten hat. Das Hervorbringen des Künstlers ist mit der Vernunft verbunden (Arist., NE VI 4, 1140a, 9), weshalb Aristoteles ihn auch »weise« (Arist., metaph. I 4, 981b, 17) nennen kann. Die Kunst als eine Beziehung zu Werten stellt, wie bereits erwähnt, eben eine Form der Praxis dar. Weil der Künstler diese eigenständige Beziehung zu Werten hat, kann er auch neue Darstellungsformen entwickeln und soll den einfachen Handwerker zum Beispiel beim Tempelbau anleiten.

Der Philosoph bei der *theoria*, der Politiker in der *praxis* und der Künstler mit der *techné* – sie alle verwirklichen im Vollzug ihrer Tätigkeit die *eudaimonia* – wir müssen sie uns als glückliche Menschen vorstellen. Eudaimonie ist also kein Zustand mit bestimmten Eigenschaften wie das Wohlgefühl. Sie ist überhaupt »kein Werk (ergon), sondern eine bestimmte Form des Am-Werke-Sein (energeia), eine bestimmte Form der Tätigkeit des Menschen« (Luckner, 2008, S. 28).¹¹⁸ Eudaimonie ist »ein Leben von einer bestimmten Beschaffenheit« (Arist., metaph. IX 8, 1050b, 1f.), nämlich als ein harmonisches Verhältnis zu Werten. Eudaimonie ist aber zugleich die vollkommene Form der Praxis als vollendeter Selbstzweck bzw. Verwirklichung der Menschlichkeit. So hilft uns der Begriff der »eudaimonia« die Bestimmung der Praxis als *Selbstzweck* besser zu

118 Luckner weiter: »[E]s gibt daher auch keine Glückstechnik, weil Glück nicht in einem schaffenden Werk, sondern in der Form des Schaffens liegt« (Luckner, 2008, S. 28).

verstehen: Ein Selbstzweck ist die Praxis, weil sie als gelebte Beziehung zu Werten im Vollzug die Verwirklichung unserer Menschlichkeit bedeutet.

Dass die Praxis als gelingendes Leben eine gelebte vernünftige Beziehung zu Werten ist, erklärt, inwiefern sie ihren Zweck bereits im Vollzug und nicht erst beim Erreichen eines der Tätigkeit gegenüber äußeren Zweckes verwirklicht. Jetzt wird auch deutlicher, inwiefern die *theoria* nach Aristoteles die höchste Form der Praxis darstellt. In der Theoria geht es um keine anderen Zwecke mehr als die bewusste Anschauung bzw. Teilhabe der Werte selbst und deshalb kann auch Aristoteles über sie äußern, dass sie am reinsten ihren Zweck in der Tätigkeit selbst hat und in ihr die vollkommenste Form der Glückseligkeit liegt (vgl. Arist., NE X 7, 1177a, 12ff.). *Als gelebte Wertbeziehung ist die Praxis ein unvergänglicher Moment des gelingenden Lebens* – am Ende seines Lebens wird der Mensch auf diesen Moment zurückblicken können und egal, was sonst noch gewesen sein wird, dieser Akt der Menschlichkeit kann durch nichts entwertet werden – er ist Selbstzweck. Die tugendhafte Tat »war schön und gehört zu dem, wodurch die Welt gerechtfertigt ist. Es würde immer gut sein, daß sie geschah« (Spaemann, 1996, S. 130).

Für diese Interpretation der gelingenden Praxis als eine existenzielle Beziehung zu Werten spricht auch die etymologische Bedeutung des Begriffs *eudaimonia*: »mit einem guten Daimon verbunden sein« – was zweifellos die Umschreibung einer Beziehung darstellt. Ein anderer Beleg für diese Interpretation findet sich bei Aristoteles in seinen für unsere heutige Auffassung eher ungewöhnlichen Äußerungen zur Freude (vgl. Arist., NE X 3, 1174b, 9ff.): *Freude* macht bei ihm nämlich eine Tätigkeit wünschenswerter und steigere diese gar, weil sie uns beschwingt, »jedes Einzelne besser beurteilen und genauer erfassen zu können« (Arist., NE X 5, 1175a, 31ff.). Die Freude ist also gerade keine selbstbezügliche Lust als kleines Extra des Lebens, sondern eine Art geistiger Genuss, die Intensivierung und sogar Objektivität einer Wertbeziehung. Entsprechend kann Freude nach Aristoteles bei der Wahrnehmung ebenso wie beim Denken und tugendhaften Handeln am vollkommensten erlebt werden, wenn sich die Seelentätigkeit »im besten Zustand befindet und das andere das edelste der zugeordneten Objekte ist« (Arist., NE X 4, 1174b, 21ff.).

Die Praxis und mit ihr die Eudaimonie als Wertbeziehung zu denken klärt für uns heute auf grundsätzlicher Ebene, worin der personale Lebensvollzug seinen Wert erhält und wie ein gelingendes Leben überhaupt verwirklicht werden kann. Die gelingende Praxis ist ein immer wieder neu zu vollziehender *Akt*, eine unendliche Lebensaufgabe und keinesfalls ein *Zustand* wie zum Beispiel das Wohlgefühl oder Besitztum. Weil jeder Mensch eine solche spezifisch menschliche Beziehung

zum Schönen, Wahren und Guten potenziell auszuüben vermag bzw. über die menschliche Gemeinschaft an ihr teilhat, hat sein Leben einen Wert in sich selbst und darf wiederum niemals für außer ihm liegende Zwecke restlos instrumentalisiert werden. Die Person ist weder ein ›Werk der Natur‹ noch ein ›Werk der Gesellschaft‹, sondern eine zu Werten in Beziehung stehende ›Lebensweise‹. Wir können ein gelingendes Leben nicht aus subjektiven Vorstellungen ableiten oder planvoll hervorbringen wie ein Werkstück – weder bei uns noch bei anderen. Sobald wir Praxis als gelebte Beziehung zu Werten denken, leuchtet dies sofort ein: Eine authentische Wertbeziehung gibt es nicht durch Manipulation, Autosuggestion oder sonstige willkürliche Absichten und Techniken, sie *ereignet* sich bei entsprechender Gesinnung im Raum von Sittlichkeit, Freiheit und Erkenntnis. Dieser Raum der Beziehung als zwischenmenschliche Praxis ist für den technischen Zugang der quantitativen Wissenschaften heute wie ein blinder Fleck – für Aristoteles aber lag er im Zentrum seines Denkens über das gelingende Leben.

Aristoteles' *Begriff der Praxis auf die Moderne zu übertragen*, stellt uns allerdings vor das Problem, dass wir seine Weltanschauung heute nicht mehr unbedingt teilen mögen. Vor allem zwei für den Praxisbegriff wesentliche Veränderungen sind kaum zu übersehen: Wir haben heute ein weitgehend monadisches Menschenbild, das die Beziehung zu Werten nur als einen innerpsychischen Vorgang begreift. Und wir haben einen individuellen Personenbegriff, gestehen der einzelnen Person einen absoluten Wert zu, wie es die Antike nicht kannte. Seit dem Universalienstreit im Mittelalter ist es nicht mehr selbstverständlich und seit der wissenschaftlichen Revolution sogar ungewöhnlich, das Denken als Anschauung bzw. Partizipation an einer kosmischen Vernunft zu begreifen. Und so kann der kontemplative Denker die Ordnung im Kosmos bzw. die objektiven Werte auch nicht mehr in der *theoria* als höchste Form der Praxis verbürgen. Die *theoria* ist Anschauung und Gewähr gewesen, dass Menschen in der Praxis mit objektiven Werten verbunden sein können. Wie viel Sinn aber kann die Bestimmung der Praxis als existenzielle Beziehung zum Schönen, Wahren und Guten dann noch haben? In einer Zeit, in der Werte als subjektive oder gesellschaftliche Konstrukte gelten und wir weit davon entfernt sind, in unseren Gedanken oder Gemeinwesen eine höhere Seinsordnung in Anspruch zu nehmen – ja Vertreter einer solchen idealistischen Position sogar als ›Feinde einer offenen Gesellschaft‹ (Popper, 1992) empfunden werden?

Interessanterweise geht mit dem geistesgeschichtlichen Verlust der *theoria* eine *Aufwertung der einzelnen Person ebenso wie der Praxis* einher. Die *theoria* der klassischen Antike folgte noch einer elitären Lebenspraxis, die wohl nur wenigen Menschen vorbehalten war, um von dort aus die Lebensweise der anderen in ei-

nem geordneten Gemeinwesen beständig zu leiten. In dieser gemeinschaftlichen Praxis sollte die Neigung der Bürger zum Tugendhaften kultiviert werden und empfang der Teilnehmer praktische Orientierung bzw. vollzog er seine Teilhabe am Schönen, Wahren und Guten. Im Christentum dann wurde das praktische Leben als Beziehung zum Guten zur Aufgabe eines jeden Einzelnen. Damit aber hat sich im Zuge der christlichen Bewegung ein völlig neuer Status und absoluter Wert der Person entfaltet, der sich weder durch die soziale Rolle in der Polis¹¹⁹ noch durch die an der kosmischen Ordnung partizipierende Vernunft legitimierte, sondern ein personales individuell-praktisches Verhältnis zum >Guten< bzw. >Schöpfer< kannte, der seinerseits ebenfalls als Person verstanden wird (vgl. Spaemann, 1996). Diese personale Beziehung zu Gott wird vor allem durch eine individuelle Praxis verwirklicht, wie sie in der Frömmigkeit, Herzengüte oder Freiheit des individuellen Gewissens betont wurde und sich in der Beziehung zu den Mitmenschen spiegelt.¹²⁰

So hat sich in der geistesgeschichtlichen Entwicklung die Werterfahrung von der apersonalen Teilhabe am Kosmos hin zur individuellen Begegnung eines Gegenübers verschoben, in der sich letztlich auch das >ewige Du< (vgl. Buber, 1997) eines personalen Gottes ankündigt. Die prinzipielle Möglichkeit der personalen Werterfahrung begründet nun die absolute Würde eines jeden Menschen. Sie äußert sich nicht zuletzt am Wandel der Werterfahrung zur Dynamik eines >Ereignisses< oder gar >Umkehr<. Während eine gelingende Praxis bei den antiken Griechen noch vor allem mit Beständigkeit und Maß zur Bildung guter Gewohnheiten assoziiert wurde, treffen wir mit dem Christentum bzw. monotheistischen Religionen nunmehr auf das Motiv einer ereignishaften Aufforderung oder auch >Gnade< durch ein unverfügbares Gegenüber. Die >Person< ist nun der Wert und andere Werte können anwesend sein, sofern sich Personen miteinander ver-

119 »Was die christliche Umkehrung des Verhältnisses von Welt und Mensch politisch besagte, kann man sich vielleicht am besten daran klarmachen, daß das Leben des Einzelnen nun genau an die Stelle zu stehen kam, an der für das Denken der römischen Antike das Leben des >Gemeinwesens< gestanden hatte« (Arendt, 2010, S. 401).

120 Für Platon folgte aus der theoretischen Anschauung des Guten noch unweigerlich das rechte Handeln im Sinne der Praxis, weshalb für ihn auch die philosophische Lebensweise die höchste Verwirklichung der Menschlichkeit im Sinne der *eudaimonia* bedeuten musste. Bei Aristoteles erhalten der Wert und das Gelingen des öffentlichen Lebens im Sinne der Praxis schon eine unabhängigere Position gegenüber dem philosophischen Leben im Sinne der *theoria*. Im Christentum bzw. der Scholastik schließlich drehte sich die Wertigkeit von Theorie und Praxis um (Arendt, 2010) und die praktische Haltung der Liebe wurde zur Bedingung der Erkenntnis (Spaemann, 1996, S. 28ff.).

binden, füreinander öffnen, sich begegnen. Selbst in der Natur werden nun nicht mehr ›Götter‹ oder Werte partizipativ erlebt, sondern das Selbstsein der Natur, die Kreatur, bedarf fortan des wirklichkeitsstiftenden liebenden Blicks der Menschen zu ihrer Vervollkommnung (vgl. z. B. Scheler, 2007; Schelling, 1992). Nicht nur gegenüber den Menschen und Gott, sondern auch noch gegenüber der Natur findet sich hier also das Motiv einer personalen Praxis, einer Art Verwandtschaftsverhältnis des Menschen mit der Schöpfung.

Wir können also mit Aristoteles die Handlungsweise der *praxis* als existenzielle Beziehung zu ideellen Werten beschreiben, die dem Handeln seine innere Orientierung und den für sie wesentlichen Selbstzweckcharakter verleiht. Diese existenzielle Dimension der Praxis wird mit der christlichen Kultur dann zwar personal gewendet, hat darin aber keinesfalls ihre Bedeutung verloren. Vielmehr meine ich, dass der Begriff der Praxis mit dieser zeitgemäßen Wendung auch heute noch zu verdeutlichen vermag, was sie als Wirkweise im Wesentlichen ausmacht. Dies soll am Beispiel eines *Hobbygärtners und eines Lehrers* mit Blick auf das Verhältnis zwischen Praxis und Poiesis abschließend veranschaulicht werden: Praxis und Poiesis sind eine *begriffliche Unterscheidung von Handlungsweisen*, wobei im realen Leben »beide Aspekte an derselben Handlung vorkommen« (Janich, 1997, S. 37) können. Wenn der Hobbygärtner im Garten tätig ist, wird er seine Arbeit weitgehend so ausführen, dass sie im Nachgang äußerer Zwecke als eine Poiesis beschrieben werden kann. Sobald der Gärtner aber in der Natur eine Werterfahrung macht, die Natur in ihren Ausformungen und ihrem Selbstsein als einen Selbstwert empfindet, bekommt sein zweckrationales Wirken in der Natur den Wesenszug einer Praxis. Er verweilt nun arbeitender Weise in einer Natur, die wie ein Gegenüber und deren Arten wie vertraute Freunde erlebt werden können. Seine Tätigkeit wird als personale Praxis zum Selbstzweck, unabhängig davon, welche Früchte als Zwecke seiner Arbeit aus der Tätigkeit hervorgehen mögen. Wir sagen dann, dass das Gärtnern für den Gärtner einen ›Wert‹ habe, er die Natur liebe und seine Tätigkeit als etwas an und für sich ›Wertvolles‹ erlebe. Der Gärtner wird dabei Freude empfinden¹²¹ und es liegt – wie sich noch

121 Auch Horkheimer formuliert das Gärtnern als eine Praxis der Beziehung im kulturellen Wandel: »Das Vergnügen, einen Garten zu pflegen, geht auf alte Zeiten zurück, in denen die Gärten den Göttern gehörten und für sie bebaut wurden. Der Sinn für Schönheit in der Natur wie in der Kunst ist durch tausend zarte Fäden mit diesen abergläubischen Vorstellungen verknüpft. Wenn der moderne Mensch die Fäden zu ihnen durchschneidet, indem er sie entweder verspottet oder mit ihnen prunkt, so mag das Vergnügen noch eine Weile anhalten, aber sein inneres Leben ist ausgelöscht« (Horkheimer, 2007, S. 43).

zeigen soll – gerade in solchen Beziehungserfahrungen ein hohes identitätsstiftendes Moment für Personen.

Dies gilt natürlich erst recht für Tätigkeiten im zwischenmenschlichen Bereich, zum Beispiel für die des *Pädagogen*. Die konkrete Tätigkeit eines Lehrers hat nicht erst einen Wert, wenn der Schüler einen bestimmten Lerneffekt zeigt. Pädagogik darf nicht als eine *poiesis* missverstanden und auf zweckrationales Handeln reduziert werden, wie es den Wissenschaften aufgrund ihrer Methode bzw. Denkweise heute naheliegt.¹²² Gute Pädagogen wirken auch durch ihre Authentizität – selbst die Wirkung ihrer inhaltlichen Aussagen basiert nicht zuletzt auf ihrer Seinsweise und Werthaltung. Wenn der Lehrer dem Schüler eine wertschätzende Haltung entgegenbringt, diesen als Selbstzweck wahrnimmt und anspricht, dann vermag der Lehrer ihm gerade dadurch seine authentisch gelebten Werte zugänglich zu machen (siehe Zweig, 1927). Das Handeln des Pädagogen erhält somit als Beziehung zu Werten einen Selbstzweck im Vollzug und stellt folglich eine Praxis dar. Der Lehrer verwirklicht sich selbst im Vollzug seiner Tätigkeit als eine tugendhafte Seinsweise. Selbst wenn der Schüler dies für sich nicht wahrnehmen sollte und unabhängig davon, ob er einen guten Schulabschluss macht, wird die Handlungsweise des Lehrers einen unvergänglichen Wert haben. Er wird am Ende seines Lebens darauf zurückblicken können und es wird gut sein, dass es geschehen ist.

Der Raum, in dem wir Praxis als Verwirklichung unserer Menschlichkeit vollziehen, ist gewissermaßen ein *personaler Raum* geworden, und der Wert, auf den wir in der Beziehung durch die praktischen Haltungen ausgerichtet sind, ist zunächst und vor allem die andere Person in ihrem Selbstsein.¹²³ Praxis als gelebte

122 Böhm zeigt, inwiefern die moderne Erziehungswissenschaft ›Erziehung‹ als eine *Poiesis* auffasst und sich dabei zwischen der Scylla des Naturalismus oder der Charybdis des Sozialismus bewegen muss (Böhm, 1995). Der Naturalismus eines Rousseau kritisiert die Sozialisierung und verfällt dabei in einen naiven Glauben und blindes Vertrauen in die Natur – in der Psychotherapie hat Rogers einen solch naturromantischen Standpunkt vertreten (Buber & Rogers, 1960). Der Sozialismus misstraut der Natur des Menschen, wie schon Hobbes, und setzt auf die Vergesellschaftung des Subjekts. Beide Ansätze haben keinen Begriff vom Menschen als eine Person, die sich sowohl gegenüber ihrer Natur als auch gegenüber den übergeordneten gesellschaftlichen Verhältnissen distanzieren und nach eigenen Werten mit diesen Bedingungen umzugehen lernen kann.

123 Eine Lebensweise, in der eine solche anerkennende Beziehung ideal erfüllt ist, nennen wir ›Freundschaft‹. Der Gärtner, der in seiner Tätigkeit eine Praxis erfährt, nennen wir einen ›Freund der Natur‹, der politisch engagierte Mensch ist ein ›Freund der Gemeinschaft‹ und der Philosoph ein ›Freund der Wahrheit‹. Entsprechend hat auch Aristoteles die Freundschaft als einen wichtigen Moment der Praxis eines gelingenden Lebens beschrieben (vgl. Arist., NE IX 1, 1163b, 31ff.).

Beziehung zur Natur oder zu den Mitmenschen erlebt den Selbstwert des ›Gegenübers‹. Ein Merkmal der Moderne mag sein, dass nun nicht mehr die *andere*, sondern die *eigene* Person als Selbstwert thematisiert wird, wie es sich im heutigen Fokus auf ›Identität‹ und Selbstverwirklichung äußert. In der Auseinandersetzung mit dieser modernen Tendenz haben Denker wie Buber herausgearbeitet, dass es keine selbstbezügliche Selbstverwirklichung geben kann, diese sich in der Begegnung zwischen Ich und Du ereignet. Und so kann auch Bubers Begriff der ›Begegnung‹ heute immer noch wie eine moderne Wesensbestimmung der antiken Praxis des Aristoteles gelesen werden, wenn er äußert: »Der Zweck der Beziehung ist ihr eigenes Wesen, das ist die Berührung des Du« (Buber, 1997, S. 65). Es soll sich noch zeigen, inwiefern auch für zentrale Vertreter der Existenzphilosophie, wie Heidegger, Scheler, Jaspers oder auch Spaemann, eine solche *transzendente Werthaltung zum inneren Kern ihres modernen Personenbegriffs* gehört.

Autoren wie Arendt und Habermas haben mit Aristoteles deutlich gesehen, dass die Verwirklichung der spezifisch menschlichen Seinsweise nur als zwischenmenschliche Praxis möglich ist, sich hier ein Bereich jenseits des Zwangs der Natur öffnet, der durch eine freie Sittlichkeit engagierter Bürger kultiviert wird. Was aber Arendt, und erst recht Habermas, bei ihrer Differenzierung verschiedener Wirkweisen noch nicht ausreichend erfasst haben, ist der Selbstzweckcharakter der zwischenmenschlichen Praxis als existenzielle Beziehung. Entsprechend müssen sie sich auf eine weitgehend formale Bestimmung der Praxis zurückziehen. Arendt zum Beispiel definiert Praxis dahingehend, »daß alle Angelegenheiten vermittels der Worte, die überzeugen können, geregelt werden« (Arendt, 2010, S. 37).¹²⁴ Ebenso formal wird später Habermas die ›Rationalität‹ des ›kommunikativen Handelns‹ und des ›Diskurses‹ (vgl. Habermas, 1987) bestimmen. Die Rationalität des kommunikativen Handelns fungiert für Habermas an einer ähnlichen Position der Gesellschaftsbildung wie die politische Praxis des Aristoteles, lässt in ihrer abstrakten Formalität den Akt der subjektiven Werterfahrung aber weitgehend unterbelichtet. Das hat wohl auch Honneth so empfunden und gegenüber Habermas' Rationalitätsbegriff folgerichtig die Bedeutung der

124 Den entsprechenden Selbstzweck des Handelns bestimmt Arendt ebenfalls formal als »Aktualität des Vollzugs« (Arendt, 2010, S. 262) und eben nicht als Teilhabe wie Aristoteles oder Begegnung wie Buber. Folglich verflacht bei ihr der Begriff der *eudaimonia* zur »bleibenden Befindlichkeit« (Arendt, 2010, S. 241), also einer Art Zustand und eben nicht transzendenten Seinsweise.

zwischenmenschlichen Anerkennung hervorgehoben (vgl. Honneth, 1985, S. 255ff.).¹²⁵

Zusammenfassend: In diesem Abschnitt wurde der aristotelische Begriff der Praxis als Vollzug reflektiert. Die Argumentation folgte dabei der Aufgabe, den wesentlichen Charakter der Praxis, ihren Selbstzweckcharakter, adäquat zu verstehen. Auf diesem Weg gelangten wir zu einer idealistischen Auffassung der Praxis als einer existenziellen Beziehung zu Werten. Praxis als gelebte Wertbeziehung kann heute aber auch ohne idealistische Weltanschauung auf die Beziehung gegenüber Personen als zu erlebenden Selbstwert trefflich übertragen werden. Praxis bedeutet im Umgang mit dem Gegenüber, den absoluten Wert seines Selbstseins zu erleben. Einen solchen existenziellen Praxisbegriff finden wir in den gegenwärtigen philosophischen und soziologischen Konzeptionen allerdings kaum vor. Einen diesbezüglichen Anknüpfungspunkt mit aktuellen Theorien könnte jedoch der Begriff der ›Anerkennung‹ bieten. Es soll deshalb im Folgenden die Anerkennungsbeziehung als ein wesentliches Moment des gelingenden Lebens bzw. der Identitätsbildung in der Moderne beschrieben werden.

1.2 Person, Anerkennung und Identität

Zur zwischenmenschlichen Praxis gehört wesentlich, was Arendt die ›Pluralität‹ (Arendt, 2010, S. 213ff.) nennt: »Alle menschlichen Tätigkeiten sind bedingt durch die Tatsache, daß Menschen zusammenleben, aber nur Handeln ist nicht einmal vorstellbar außerhalb der Menschengesellschaft« (Arendt, 2010, S. 33). ›Handeln‹, wie zum Beispiel das tugendhafte Leben, aber auch die Kunst und selbst noch die Beziehung zur Natur, findet im Raum der Gemeinschaft statt. Damit ist nicht nur gemeint, dass Tugend, Kunst und Naturerleben uns sozial vermittelt werden, sondern dass wir diese Art zu handeln in der ontologischen

125 Am ehesten hat in jüngerer Zeit noch Hartmuth Rosa den Selbstzweckcharakter der Praxis als Beziehung herausgearbeitet (Rosa, 2016). Im Bemühen, ein metaphysisches Menschenbild zu vermeiden, verkürzt Rosa allerdings die ›Werterfahrung‹ oder ›Beziehung‹ auf den phänomenologischen Begriff der ›Resonanz‹. Letztere stellt wohl eher eine Bedingung der Möglichkeit von Werterfahrung, aber nicht ihre Verwirklichung dar. In der Folge muss es bei Rosa fraglich bleiben, ob und inwiefern Resonanz einen ›Wert‹ hat (vgl. Jaeggi, 2017). Seine Beschreibungen von Resonanzphänomenen jedenfalls scheinen mir deutlich auf den hier dargelegten Praxischarakter zu verweisen.

Kategorie des ›Zwischen‹ (Buber, 1997) vollziehen. Es gilt nun, dieses ›Zwischen‹ richtig zu begreifen, denn es ist natürlich nicht der leere physikalische Raum, in dem sich empirisch messbare Teilchen von einem Organismus zum anderen in Wechselwirkung hin- und herbewegen. Das ›Zwischen‹ bzw. die ›Pluralität‹ ist keine dingliche Kategorie, sondern eine Art »Bezugsgewebe [...]«, das aus den Taten und Worten, selbst aus dem lebendigen Handeln und Sprechen entsteht, in dem Menschen sich [...] aneinander richten und sich gegenseitig ansprechen« (Arendt, 2010, S. 225).¹²⁶ Ein ›Bezugsgewebe‹ also verbindet die Menschen miteinander – aber es bindet auch, schafft im wahrsten Sinne des Wortes ›Verbindlichkeiten‹. Es legt uns bestimmte zwischenmenschliche Handlungen nahe und erschwert andere, es rückt bestimmte Aspekte der sozialen Wirklichkeit in den Fokus, andere bleiben implizit oder verschwinden im Hintergrund.

Nun darf man sich das Verhältnis von Person und Bezugsgewebe nicht so vorstellen, als gebe es erst eine fertige und selbstbewusste Person, die sich im nächsten Schritt mit ihren Handlungen ein Bezugsgewebe ›webt‹. Biografisch gesehen gibt es ein bereits bestehendes Beziehungsgeflecht zwischen Menschen, in das wir hineingeboren werden bzw. in dem wir uns als Handelnde immer schon befinden. Es ist unsere erst einmal nicht selbst gewählte soziale Lebenssituation, in die wir gewissermaßen ›geworfen‹ (Heidegger, 2001) sind. Wir entwickeln uns in einem bereits bestehenden Bezugsgewebe zu eigenständigen Personen, indem wir beginnen unsere ureigenen und unersetzlichen Fäden in dieses einzuweben. Gleichzeitig drohen wir diese Einzigartigkeit in das bestehende Beziehungsgeflecht nicht entsprechend einbringen zu können und uns im Bestehenden zu verlieren. Denn zur Entwicklung unserer personalen Identität brauchen wir die *wohlwollende Anerkennung* unserer Impulse durch Andere. Erst durch die zwischenmenschliche Anerkennung öffnen sich im bestehenden Gewebe gewissermaßen die Anknüpfungspunkte und Freistellen für unseren ureigenen Beitrag. Umgekehrt müssen wir natürlich die berechtigten Ansprüche der Gesellschaft bzw. unserer Mitmenschen anerkennen, um uns im bestehenden Bezugsgewebe zurechtzufinden und selbstverständlich auch Andere ihren Beitrag einbringen lassen zu können.

Insbesondere hinsichtlich der Persönlichkeitsentwicklung macht es also Sinn, die zwischenmenschlichen Verhältnisse im bestehenden Bezugsgewebe als ›An-

126 »Wir nennen diese Wirklichkeit das Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten, wobei die Metapher des Gewebes versucht, der physischen Ungreifbarkeit des Phänomens gerecht zu werden« (Arendt, 2010, S. 225).

erkenntnisbeziehung« zu beschreiben: »Das Gewebe der sozialen Interaktion«, schreibt denn auch Honneth, »ist nicht, wie in der Philosophie häufig angenommen, aus dem Stoff kognitiver Akte, sondern aus dem Material der anerkennenden Haltung gewebt« (Honneth, 2005, S. 58). Weil der Begriff der Anerkennung das zwischenmenschliche Erleben und Handeln als ein *reales Geschehen im Zwischen* beschreibt und es damit gerade nicht wie in herkömmlichen Ansätzen in die jeweiligen Psychen der beteiligten Personen verschiebt, nimmt er bei der aktuellen »intersubjektiven Wende« in Psychotherapie (Altmeyer & Thomä, 2006; Benjamin, 1996) und Soziologie (Honneth, 1992) eine zentrale Stellung ein.

Zwischenmenschliche Anerkennung öffnet und gestaltet gewissermaßen den Raum, in dem Personen ihr Leben vollziehen: »Anerkennung ist so wichtig im menschlichen Leben, daß sie uns meist gar nicht auffällt. Anerkennung ist keine Sequenz von Ereignissen, wie es zum Beispiel die Phasen der Reifung und Entwicklung sind, sondern ein konstantes Element, das alle Ereignisse und Phasen des Lebens durchzieht« (Benjamin, 1996, S. 25). Beispiele für Anerkennung sind nach Jessica Benjamin: »bestätigen, für wahr halten, eingestehen, wissen, akzeptieren, wertschätzen, sehen, erkennen, sich identifizieren, sich vertraut fühlen, [...] lieben« (ebd., S. 25). Auffallend ist, dass alle diese Anerkennungsakte Aspekte von Erkenntnisakten beinhalten, und entsprechend enthält auch das Wort »Anerkennung« den Wortstamm »Erkennen«. Darin kommt zum Ausdruck, dass Anerkennung kein bloßes Gefühl ist, sondern sich auf etwas darin Erahntes und auch Erkanntes richtet. Anerkennung ohne ein Bewusstsein oder Gespür für die Eigenheit des Anderen hätte im Grunde auch gar keinen Gegenstand – es würde ja niemand anerkannt.

Wie bereits erwähnt, wurde mit dem Christentum und der humanistischen Aufklärung die Person selbst immer deutlicher als absoluter Wert wahrgenommen und ein gelingendes bzw. gutes Leben bedeutete nun weniger ideelle Teilhabe an überpersönlichen Werten als vielmehr die Wertschätzung und das Wohlwollen gegenüber anderen Personen. Im Zeitalter des Individualismus schließlich hat sich die Aufgabe eines gelingenden Lebens von der sozialen Rolle in einer Gemeinschaft zunehmend auf die Frage der Selbstverwirklichung der personalen »Identität« hin verschoben. So beschreibt auch Honneth heute die Anerkennungsdynamik vor allem als einen Prozess der *Identitätsbildung*: »[S]tets wird ein Subjekt in dem Maße, indem es sich in bestimmten Fähigkeiten und Eigenschaften durch ein anderes Subjekt anerkannt weiß und darin mit ihm versöhnt ist, zugleich auch Teile seiner unverwechselbaren Identität kennenlernen« (Honneth, 1992, S. 30f.). Unsere moderne zwischenmenschliche

Praxis ist sozusagen ›gestimmt‹ durch das unverkennbare Recht und Bedürfnis von Personen, ihre Individualität in der Gesellschaft entfalten und einbringen zu dürfen. Dies ist nicht zuletzt auch eine der zentralen Aufgabenstellungen im Rahmen einer Psychotherapie. Um die heutigen Aufgaben und Schwierigkeiten der zwischenmenschlichen Praxis weiter zu veranschaulichen, soll im Folgenden die personale Identitätsbildung mit Bezug auf wissenschaftliche Konzepte umrissen werden.

Die biografisch erste natürliche Anerkennungsbeziehung ist die ›Geborgenheit‹ des Kindes in der mütterlichen Dyade, wie sie mit der vorgeburtlichen Mutter-Kind-Beziehung beginnt. Geborgen im Leib der Mutter, partizipiert das Kind an ihrem Lebensprozess, gibt es noch kein widerständiges Außen, keine Frustration. Mit der leiblichen Trennung durch die Geburt aber kann die Mutter das Kind nicht mehr vor den natürlichen Frustrationen eines widerspenstigen Leibs und einer widerständigen Welt bewahren. Dennoch gestaltet sich der Übergang fließend. So hat das Kind durch das Stillen noch eine Zeit lang am Stoffwechselfprozess der Mutter teil. Auch können sie und andere Bezugspersonen das Kind zärtlich umhegen, seine Bedürfnisse adäquat befriedigen und ihm einen atmosphärisch-emotionalen Raum zur Verfügung stellen, in dem das traumatische Potenzial der körperlichen Trennung auf einer leiblich-seelischen Ebene aufgefangen werden kann (vgl. Sloterdijk, 1998). Die natürlich-leiblichen Trennungserfahrungen durch die Geburt, das Wegbleiben der Mutter oder andere nun zunehmend eintretende Frustrationen werden im Raum der mitmenschlichen Beziehung durch Zwischenleiblichkeit, seelische Resonanz und Empathie kompensiert.¹²⁷

Hier zeigt sich ein *grundlegendes dialektisches Entwicklungsprinzip*: Menschen fallen in ihrer Biografie auf verschiedenen Ebenen immer wieder aus der natürlich gegebenen Verbundenheit heraus und müssen diese Trennung durch freie zwischenmenschliche Anerkennung und seelisch-geistige Beziehungen auf einer höheren Stufe überwinden. Alle diese Übergänge sind im Grunde krisenhaft, sie gehen mit Frustrationen und existenziellen Ängsten einher, die das Verhältnis zwischen Ich und Welt grundlegend infrage stellen können. Wenn die Erschütterungen durch den Verlust der natürlichen Beziehung unter zwischenmenschlichem Beistand und Anerkennung ohne traumatischen Bruch zu neuen

127 Die frühe dyadische Anerkennungsbeziehung mit der Mutter hat insbesondere der Psychoanalytiker Donald Winnicott unter therapeutischen Aspekten beschrieben und in diesem Zusammenhang die Begriffe ›holding function‹ und ›good enough mother‹ (Winnicott, 2006) geprägt.

reiferen Beziehungsformen überführt werden können, bleibt die Welt ein vertrauenswürdiger und anziehend-vitaler Ort. Ohne Anerkennungsbeziehung aber können diese Brüche traumatisch erlebt und die Möglichkeiten einer gelingenden Beziehungsgestaltung so sehr infrage gestellt werden, dass die Welt zu einem grauen, bedrohlichen bis feindlichen Ort werden kann. Bei diesen krisenhaften Transformationsprozessen von einer ursprünglichen Verbundenheit in eine zunehmend selbstbestimmte Beziehung sind also die zwischenmenschlichen Anerkennungsverhältnisse eine ausschlaggebende Wirklichkeit. Wenn erwachsene Personen psychische Probleme entwickeln und in Krisensituationen ihr inneres Vertrauen schnell verlieren, hat es oftmals an solch begleitender Anerkennung über die bisweilen unvermeidlichen Brüche des Lebens hinweg gemangelt.

Aus dieser mütterlichen Geborgenheit heraus kann das Kind in eine vertrauensvolle Beziehung auch zu anderen Bezugspersonen geführt werden, erlebt sich bestenfalls *geborgen in der haltgebenden Atmosphäre der Familie* und dem Umfeld einer konkreten Gemeinschaft. Es ist mit seiner noch nicht entfalteten Eigenheit wie verwoben mit dem Bezugsgewebe der familiären Gemeinschaft, partizipiert an den Stimmungen, Atmosphären und damit einhergehenden Bedeutungszuschreibungen seiner Mitwelt. In anderen Momenten wiederum, zum Beispiel von Mangelgefühlen und Verdauungsschmerzen, zieht sich das partizipative Bewusstsein zurück und das Kind ist ganz *zentriert in seinem aktuellen leiblichen Bedürfnis* (vgl. Pine, 1990). So scheint es in seinem Erleben gewissermaßen zwischen überpersönlichen zwischenleiblichen Atmosphären und seinen selbstbezüglichen Leibbedürfnissen zu pendeln, hat aber in beiden Positionen noch kein Bewusstsein für die Trennung von Ich und Welt:

»Diese früheste Phase, für die es vom »primären Narzißmus« bis zur »Symbiose« eine Vielzahl von mehr oder weniger glücklichen Begriffen in der Psychoanalyse gibt, muß so vorgestellt werden, daß hier der Säugling seine eigenen Impulse und Antriebe noch sehr mit den entsprechenden Befriedigungsreaktionen der Bezugspersonen verschmolzen sieht, daß in seinem affektiven Erleben zwischen dem eigenen Selbst und der Realität keine Kluft bestehen kann« (Honneth, 2000, S. 1098).

Meist wird diese Phase der natürlichen Verbundenheit in der Soziologie und Psychologie als »primäre Intersubjektivität« bezeichnet. Ohne das Bewusstsein für ein getrenntes Gegenüber kann sie noch keine personale Beziehung im engeren Sinne darstellen (vgl. Whitebook, 2006, S. 342f.), es liegt in dieser ursprünglichen Verbundenheit aber bereits die Verantwortung und Spannung einer gegenseitigen

Anerkennungsbeziehung.¹²⁸ Das Kind ist mit seinen Bedürfnissen darauf angewiesen, dass die soziale Mitwelt es in *emotional-leiblichen Resonanzbeziehungen* empathisch spiegelt (Fuchs, 2008a, S. 183ff.). So kann sich das Kleinkind noch nicht selbst beruhigen oder emotional stabilisieren, sondern benötigt die ausgleichend beruhigende ›Funktion‹ seiner Bezugspersonen als eine Art ›emotionale Homöostase‹. Ein diesbezügliches Konzept in der psychoanalytischen Theorie ist zum Beispiel das Konzept des ›Containment‹: Eltern können für das Kind bedrohliche Gefühle entschärfen, indem sie sich einerseits empathisch zeigen, zugleich aber in der Lage sind, diese bedrohlichen Gefühle für sich zu integrieren und zu kommunizieren (siehe Bion, 1990). So lernt das Kind, dass auch schwer ›verdauliche‹ Gefühle in der menschlichen Gemeinschaft getragen werden und aushaltbar sind.

Die mehr oder weniger adäquaten Antworten der Mitwelt auf die Bedürfnisse des Kindes sind dabei nicht nur für die Verbundenheit bzw. das Vertrauen in die Welt und den emotionalen Halt sehr entscheidend, sondern auch für ein sich darin *konstituierendes Selbsterleben* und anfängliche Identität. Kleinkinder vermögen ihre Gefühle oder Bedürfnisse weder zu reflektieren noch zu differenzieren. Sie spüren vermutlich nur diffuses Unbehagen bzw. Mangel (Fonagy, 2004, S. 153ff.). Das Kind schreit auf eine bestimmte Weise, drückt seinen Mangel expressiv aus und sendet darin Signale, welche die Bezugspersonen bestenfalls empathisch verstehen und dann performativ ›beantworten‹, indem sie das Kind zum Beispiel wickeln oder stillen. Wenn die Bezugspersonen in zwischenleiblicher Verbundenheit spüren, was das Kind braucht, und ihm dies im sozialen Handeln differenziert spiegeln, stellen sie dem Kind eine erste Repräsentanz seiner Bedürfnisse gewissermaßen ›performativ-reflexiv‹ zur Verfügung, und das Kind lernt so, seine eigenen Bedürfnisse im weiteren Sinne zu ›verstehen‹. Das Selbsterleben und eine anfängliche Identität des Kindes sind also auf innige Weise mit der performativen Anerkennung von dessen Bedürfnissen verbunden.

Zur Spiegelung der Bedürfnisse und der emotionalen Homöostase des Kindes gehört auch, dass der Spiegel als solcher explizit wird. Die Mitwelt »markiert« (ebd., S. 295) sich als ›Spiegel‹, indem sie selbst nicht im Erleben des Kindes aufgeht, sondern dieses für das Kind modifiziert und sprachlich verarbeitet. An der Markierung erlebt das Kind, dass noch andere Bewusstseinszentren als es selbst existieren. Damit kommen wir zur anderen Seite der Anerkennung. Denn es

128 Buber spricht mit Blick auf diese ursprüngliche naturhafte Verbundenheit auch vom »Apriori der Beziehung« als dem »eingeborenen Du« (Buber, 1997, S. 31), das noch vor einer »Urdistanz« (Buber, 1951) zwischen Ich und Welt liegt.

geht in der Entwicklung des Kindes ja nicht nur darum, dass die Bedürfnisse des Kindes anerkannt werden, sondern auch darum, dass das Kind Andere bzw. überhaupt eine Realität jenseits seiner Bedürfnisse anzuerkennen lernt. Die Realität der äußeren Welt meldet sich, erkenntnistheoretisch gesehen, auf basaler Ebene als ›Widerstandserfahrung‹ (vgl. Scheler, 1977). Zu Beginn des Lebens versuchen die Bezugspersonen noch weitgehend, das Kind vor der Widerständigkeit der Welt zu bewahren, und stellen sich in dieser Rolle gewissermaßen als erweitertes Selbst des Kindes zur Verfügung – das heißt aber, sie werden darin gerade nicht als ein Anderer wahrgenommen. Erst der Widerstand des Anderen weckt im Kind das Bewusstsein für die Andersheit und das Recht der Anderen. Es gilt nun, das Kind durch integrierbare, adäquate Frustrationen und Widerstände behutsam, bestenfalls ohne traumatischen Schock, an die Eigenheit seiner Mitwelt heranzuführen.¹²⁹

Durch die Markierung des Spiegels und adäquate Frustrationen im Rahmen einer empathischen Beziehung entwickelt das Kind ein Bewusstsein davon, dass die Mitwelt kein erweitertes Selbst ist, sondern aus eigenständigen Subjekten besteht. Wenn kein durch traumatische Frustrationen herbeigeführter bedrohlicher Riss durch das existenzielle Weltverhältnis geht, zeigen Kinder in jenen Momenten, in denen gerade nicht ein leiblich-egozentrisches Bedürfnis im Vordergrund steht, eine große *Neugier und lebhaftes Interesse am Anderen und der Welt*. Es gibt wohl kaum etwas Berührenderes als das noch ungebrochene, offene Staunen, Fragen oder Ansprechen – so wie es nur ein Kind vermag. Diese Vorbehaltlosigkeit und Zugewandtheit, ›Du‹ zu sagen, ebenso wie der freudvolle Drang des Kindes, sich in die menschliche Gemeinschaft tätig und selbstvergeben einzubringen, lassen uns erahnen, woher zum Beispiel Fromm die Gewissheit nehmen konnte, dass die »produktive Orientierung« das tiefere Bedürfnis bzw. die Bestimmung des Menschen darstellt – eine Haltung »zu der jeder Mensch fähig ist, sofern er nicht geistig oder seelisch verkrüppelt« *wurde* (Fromm, 2014a, S. 73).

129 Dabei kann die Autorität eines bei Missachtung der Grenzen möglicherweise sogar strafenden Anderen für Kinder durchaus nötig werden, um sich von eigenen destruktiven oder auch gesellschaftlich unerwünschten Impulsen distanzieren zu können. Dies wäre aber als bloße ›Regulierung‹ von Trieben oder auch Normierungsprozess sehr einseitig und schon fast technisch gedacht. Tatsächlich ist die vom Kind eingeforderte Selbstdistanzierung ein zutiefst sozialer und identitätsstiftender Prozess. Denn über die Forderung der Anderen lernt das Kind, zu sich selbst in eine ›exzentrische Positionalität‹ zu kommen und sich als verantwortlichen Teilnehmer im sozialen Raum zu begreifen.

In der Forschung betont insbesondere Daniel Stern die aktive Rolle eines auf die Realität bezogenen und an Beziehung interessierten Kleinkindes (Stern, 1996) und widerspricht damit der psychoanalytischen Konzeption des »primären Narzissmus«, nach der das Kleinkind in einer rein selbstbezüglich-triebgesteuerten Welt mit omnipotenten Fantasien und halluzinatorischen Wunscherfüllungen lebt (vgl. auch Altmeyer, 2000; Dornes, 1993). Das sollte aber nicht in die entgegengesetzte Einseitigkeit führen, die egozentrischen und auch aggressiven Tendenzen zu leugnen, die Menschen von Beginn an eben auch äußern (Whitebook & Walde, 2001). Es weist vieles darauf hin, dass es bei Kleinkindern neben den zugewandt offenen Phasen auch Phasen omnipotenter Verschmelzungszustände gibt, in denen gerade kein Interesse und auch kein Bewusstsein für die Eigenständigkeit und das Recht anderer Subjekte besteht.¹³⁰ So gibt es auch für Honneth die kindliche Neigung, gegen jede »Unabhängigkeit des Anderen aufzubegehren, um einen ursprünglichen Zustand gesicherter, gefahrloser Symbiose wiederherzustellen« (Honneth, 2006, S. 331).¹³¹ Bei Kindern und bei Erwach-

130 In den Experimenten von Stern zeigen Kleinkinder ein Verhalten, dem performativ bestimmte Differenzierungsleistungen zugrunde liegen. Es wäre aber ein Fehlschluss, aus der Performanz des Kleinkindes auf das entsprechende Bewusstsein in einer analogen Weise zu schließen, wie wir dies von uns als Erwachsene kennen. Des Weiteren ist kaum zu übersehen, dass sich Kleinkinder über den Tag hinweg in ganz unterschiedlichen Bewusstseinszuständen befinden. Nur in bestimmten Phasen der *alert inactivity* können die Experimente von Stern überhaupt durchgeführt werden (vgl. Pine, 1990). In anderen Phasen, in denen ein eigenes Bedürfnis im Vordergrund steht, können sich Kleinkinder auf die Versuchssituation gar nicht erst einlassen. Es wäre ein methodologischer *bias*, von diesen spezifischen Phasen der Wachheit auf die anderen Bewusstseinszustände zu verallgemeinern (Whitebook, 2006, S. 338ff.).

131 Die ideologisch aufgeladene Diskussion, ob das Kleinkind in einer narzisstischen, rein selbstbezüglichen Welt lebt oder ob es ein echtes Interesse am Anderen hat, lebt von der Einseitigkeit der jeweils im Hintergrund stehenden Menschenbilder. Immer schon konkurrieren Gesellschaftstheorien bzw. Menschenbilder miteinander, bei denen entweder alle Sittlichkeit in der Sozialisierung liegt und der Mensch von Natur aus antisozial sein soll (z. B. Hobbes) oder aber umgekehrt der Mensch von sich aus unschuldig und sozial erlebt wird und antisoziales Machtstreben erst durch deformierte zwischenmenschliche Verhältnisse entsteht (z. B. Rousseau). Mit Blick auf das Kind bzw. den Menschen gibt es grundsätzlich wohl beide Strebungen, das entwicklungshemmende Verhaften in Selbstbezüglichkeit ebenso wie einen entwicklungsförderlichen Beziehungswillen – Menschen sind also nicht »böse« oder »gut«, sondern haben prinzipiell beide Möglichkeiten in sich, und es ist die Aufgabe der Mitwelt, die entwicklungs- und beziehungswillige Seite in jedem einzelnen Menschen zu »bestätigen« (Buber & Rogers, 1960).

senen mit narzisstischen Persönlichkeitsstörungen tritt diese Neigung bisweilen unverblümt zutage und so wird Honneths Buchtitel *Kampf um Anerkennung* bei den meisten Eltern bzw. Menschen auch kaum Befremden auslösen. Bei kritischer Selbstbeobachtung werden wir eine solche Neigung schließlich auch an uns, zumindest vom Ansatz her, kennen und wissen aus zwischenmenschlicher Erfahrung, dass gegenseitige Anerkennung nicht einfach harmonisch zwischen uns ›ausströmt‹. Vielmehr ist es für die zwischenmenschliche Praxis und personale Entwicklung konstitutiv, dass Anerkennung im *krisehaften Ringen miteinander und umeinander* verwirklicht werden muss.

Einen diesbezüglich erhellenden und lebensnahen Ansatz bietet Benjamins Beschreibung der Anerkennungsdynamik (Benjamin, 1996). Im Zentrum ihrer Überlegungen steht dabei das ›Paradoxon‹ *zwischen Selbstbehauptung und Anerkennung*. Das Paradoxon liegt darin, dass wir uns gerade bei unserer Anerkennung durch Andere, also jenem Akt, der unsere Eigenständigkeit fördern und verbürgen soll, nicht einfach selbst behaupten können. Vielmehr müssen wir hierzu gerade umgekehrt den Anderen als Subjekt anerkennen und finden uns zugleich in einer gewissen Abhängigkeit gegenüber dessen Subjektivität wieder. Honneth beschreibt dies mit Bezug auf Benjamin folgendermaßen: »Wenn ich meinen Interaktionspartner nicht als [...] Person anerkenne, dann kann ich mich in seinen Reaktionen auch nicht als dieselbe Art von Person anerkannt sehen, weil ihm von mir ja gerade jene Eigenschaften und Fähigkeiten abgesprochen werden, in denen ich mich durch ihn bestätigt fühlen will« (Honneth, 1992, S. 64f.). Diese Reziprozität ist dem Ich aber nicht von vornherein einsichtig. Naheliegend ist quasi aus natürlicher Neigung, sich selbst in der Wirkmacht zu bestätigen, indem wir Anderen unseren Willen aufnötigen. Dies beobachten wir laut Benjamin in der sogenannten ›Wiederannäherungsphase‹ des Kleinkindes: Das Kind »besteht darauf, daß die Mutter an allen seinen Taten Anteil nehmen soll. Diesen Willen wird es despotisch durchzusetzen versuchen, um von der Mutter bestätigt zu werden. [...] Das Kind glaubt, seine Freiheit bestünde in absoluter Kontrolle über die Mutter« (Benjamin, 1996, S. 36ff.).

Wesentlich für Benjamins intersubjektiven Ansatz ist, dass der Zweck des ›despotischen Willens‹ als Selbstbehauptung nicht durch ein Streben nach Macht, sondern durch einen noch realitätsfernen und unbeholfenen *Beziehungswillen* nach Anerkennung motiviert ist. Benjamin formuliert diesen Gedanken in Anlehnung an Winnicotts Konzept des ›unzerstörbaren Objekts‹ (Winnicott, 2006) folgendermaßen: »Um herauszufinden, daß der Andere wirklich unabhängig von mir existiert, muß ich mich selbst absolut und allein setzen. Dann kann ich getrost die Augen öffnen und entdecken: der Andere ist immer noch

da« (Benjamin, 1996, S. 40). Der Selbstbehauptungsdrang fordert also den Widerstand heraus, an dem das Kind für die Subjektivität des Anderen aufwachen kann, sodass es umgekehrt durch dieses Subjekt nun seinerseits Anerkennung geschenkt bekommen kann.

Würden sich die Eltern dem >despotischen Willen< des Kindes immerzu fügen, müsste das Kind seine Eltern als bloße Erweiterung seiner selbst erleben. Es bliebe in seinen Allmachtsfantasien ohne Gegenüber, haltlos und allein. Wenn die Eltern umgekehrt den Unabhängigkeitswillen des Kindes mit Liebesentzug und Rückzug brechen oder etwa mit Angst und Schuldvorwürfen reagieren, muss das Kind seine eigenen Willensimpulse aus der realen Beziehung zurückziehen und wird umgekehrt zum >Selbstobjekt< der Eltern. Auch in diesem Fall bliebe das Kind mit seinen Bedürfnissen und Impulsen haltlos und allein. So ist der *Kampf um gegenseitige Anerkennung zugleich ein Ringen um Beziehung*. Eine wirklich entwicklungshemmende Konstellation entsteht erst dann, wenn diese im wechselseitigen Ringen angelegte Spannung zu *einseitigen verdinglichenden Machtverhältnissen* sklerotisiert – wie dies in zwischenmenschlichen Abhängigkeitsbeziehungen der Fall sein kann. Hier deformiert gewissermaßen der Raum der Beziehung zur verfestigten Herrschaftsstruktur: »Der Zusammenbruch der notwendigen Spannung zwischen der Selbstbehauptung und der Anerkennung der Anderen ist ein entscheidender Ausgangspunkt zum Verständnis von Herrschaft« (Benjamin, 1996, S. 51).¹³²

Das Paradoxon der Anerkennung thematisiert somit die Grenze zwischen Selbst und Anderen in reziproken Beziehungen. Im Ringen um gegenseitige Anerkennung erleben wir die *Grenze zwischen Selbst und Anderem* – bei dem Austritt aus der partizipativen Verbundenheit zeigen sich das Eigene und der Andere als zwei Seiten eines Unterscheidungsaktes.¹³³ Wenn das Selbst im Wi-

132 Der Machttrieb im Menschen schlägt sich durch, wenn nicht auf freiwillige Anerkennung durch den Anderen vertraut werden kann. Fromm hat das Streben zur Macht – im Gegensatz zu Schopenhauer, Nietzsche oder auch Freud – nicht als einen Grundtrieb des Menschen, sondern als eine sozial bedingte »Perversion« der eigentlichen Bestimmung des Menschen, nämlich seiner »produktiven Orientierung« (Fromm, 2014a, S. 71ff.) bzw. liebevollen Beziehungsgestaltung (vgl. Fromm, 1980) verstanden. Ich halte mit Nietzsche oder Freud den Machttrieb für eine natürliche Anlage und auch Kraft, die konstruktiv integriert und verwandelt werden muss. Nur der beziehungslose, desintegrierte Machttrieb wäre im Sinne von Fromm eine ebensolche sozial bedingte Perversion.

133 »Es ist eben derselbe Aktus der Unterscheidung in einem zunächst wenig geschiedenen Ganzen, durch den uns gleichzeitig das Eigene und das Fremde zum klaren Bewußtsein kommt« (Scheler, 1999, S. 244).

derstand der Welt den Anderen als Grenze seiner Verfügbarkeit spürt, wird es auf sich selbst zurückgeworfen und beginnt ein Bewusstsein seiner Psyche in ihrer Abgegrenztheit und Eigenheit zu entwickeln: »Das ›Psychische‹ ist gewissermaßen die Erfahrung, die ein Subjekt mit sich selber macht, wenn es [...] an der gewohnheitsmäßigen Erfüllung seiner Tätigkeit gehindert wird« (Honneth, 1992, S. 115). Mit dem Bewusstsein für die *Getrenntheit* von Ich und Anderem zeigt sich zugleich ein kompensatorisches *Interesse an der Vergewisserung über eine gemeinsame Wirklichkeit*. So beginnen Kinder mit circa neun Monaten, auf Dinge zu zeigen, um ihre Mitwelt darauf aufmerksam zu machen, und sie versichern sich dabei mit Blicken und expressiven Äußerungen der geteilten bzw. ungeteilten Aufmerksamkeit. Insbesondere die Geste des Zeigens macht deutlich, dass hier der Andere als ein getrenntes Subjekt mit einer eigenständigen intentionalen Ausrichtung wahrgenommen wird (siehe Tomasello, 2011).

An dieser Szene der geteilten Aufmerksamkeit verdeutlicht sich auch, inwiefern Wirklichkeitserfahrung sozial vermittelt ist. Das soziale Umfeld des Kindes wird auf bestimmte Dinge in der Umwelt mehr achten als auf andere – auf ganze Klassen von Wahrnehmungen des Kindes womöglich gar nicht reagieren und ihm andere wiederum gezielt nahebringen. So wächst das Kind gewissermaßen in eine gemeinsame Wirklichkeit hinein. Dies gilt nicht erst für die konkrete, sozial vermittelte Wirklichkeit, sondern auch für das grundlegende *Wirklichkeitsgefühl*. Es kann sich nach Arendt nur dort entwickeln, »wo die Wirklichkeit der Welt durch die Gegenwart einer Mitwelt garantiert ist, in der ein und dieselbe Welt in den verschiedensten Perspektiven erscheint« (Arendt, 2010, S. 251, 265). Schließlich stellt die gemeinsame Wirklichkeitserfahrung auch eine intime Form der *Anerkennungsbeziehung* dar: »Das ›Zusammen-sein‹ überwindet die Gegensätze zwischen mächtig und hilflos, zwischen aktiv und passiv und wirkt der Tendenz entgegen, andere zu verdinglichen« (Benjamin, 1996, S. 50). Auch als Erwachsene fühlen wir uns anderen Personen immer dann besonders verbunden, wenn wir mit ihnen etwas gemeinsam auf ähnliche Weise erleben dürfen.

Mit der erwähnten Zeigegeste beginnt das Kind zudem, sich die referenzielle Funktion der *Sprache* performativ zu erschließen. Das aufgeregte ›Da‹ einhergehend mit der Zeigegeste ist eine erste Form auch sprachlich-expressiv auf Dinge in aktuellen Situationen zu ›zeigen‹. Nun will das Kind zunehmend wissen, wie etwas genannt wird, und lernt so auch Dinge jenseits der aktuellen Situation zu benennen. Der Spracherwerb ist eng mit solchen und anderen Formen der »sozialen Praxis« (Fuchs, 2008a, S. 205ff.) verbunden. Mit dem Einsatz von Namen und Personalpronomina innerhalb der sozialen Praxis wird weiter die Perspektivität der Teilnehmer explizit. Wir lernen über die Perspektivenzuschreibung,

zwischen einer subjektiven Erfahrung ›für uns‹ und einer allen zugänglichen Wirklichkeit ›an sich‹ zu unterscheiden. Die propositionale Struktur der Sprache erlaubt schließlich, Situationen und Sachverhalte darzustellen, Erfahrungen und Geschichten mitzuteilen. Kinder beginnen, sich über Narrative ein sprachlich vermitteltes Bild von der Welt zu machen, und *übersteigen mit diesem Sinnhorizont die Zwischenleiblichkeit der primären Intersubjektivität*. Sie lernen langsam, ihre eigene Rolle in der übergeordneten Gemeinschaft und geschichtlichen Welt von einem verallgemeinerten Standpunkt aus reflexiv zu begreifen.

Ein gegenwärtig populärer Ansatz, wie wir ein *Bewusstsein für die soziale Bedeutung unserer Handlungen* erlangen bzw. wie jemand sich selbst als ›Objekt‹ für Andere mit bestimmten Eigenschaften erfährt, stammt von George H. Mead (Mead, 1973). Mead fragt nach den *grundlegenden Mechanismen unserer Sozialisierung bzw. Identitätsbildung*. Unser primäres Ich (>I<) assoziiert Mead, ähnlich wie Freud das ›Es‹, eng mit dem biologischen Organismus und den Trieben. Weiterführend an Meads Konzeption ist die zentrale Erkenntnis, dass wir in unseren Interaktionen mit Anderen nicht nur unsere eigenen spontanen Regungen und Aktionen (>I<) erleben, sondern zugleich wie Andere auf unsere Handlungen reagieren. Wir spiegeln uns gewissermaßen in den Reaktionen der Anderen. Wir beginnen, unser Verhalten auf die zu erwartende Reaktion durch Andere hin abzustimmen, und es erhält im sozialen Raum die sozial konstituierte Bedeutung einer »Geste« (ebd., S. 81ff.).

Die sozialen Reaktionen bzw. Bedeutungen werden verinnerlicht und für weitere Handlungen antizipiert. Wenn Kinder zum Beispiel ein Elternteil oder einen Lehrer spielen (ebd., S. 194ff.), demonstrieren sie anschaulich, wie sie die Reaktionen und Haltungen Anderer ihnen gegenüber verinnerlicht haben. Nicht selten fantasieren Kinder im Rollenspiel neben der bloßen Nachahmung des Anderen auch ihre eigene Rolle, wenn sie zum Beispiel als Elternteil mit ihrem identifizierten ›Übergangsobjekt‹ schimpfen. Sie versetzen sich also in die Position eines anderen Subjekts, für das sie selbst ein ›Anderer‹ sind, und damit in eine ›exzentrische Position‹ zu sich selbst. Sie werden sich ihrer selbst als Objekt für Andere bewusst. Aus dieser *sozial vermittelten Selbstobjektivierung* konstituiert sich nach Mead das ›Me‹ als psychische Repräsentanz unseres Selbst als eines andauernden Objekts für einen verallgemeinerten Anderen. Ein solches sozial vermitteltes ›Selbst‹-Bewusstsein ist ihm zufolge der »Kern und die primäre Struktur« (ebd., S. 216) der Identität.

Auch wenn wir uns mit den Zuschreibungen und Erwartungen der Anderen als ›Me‹ oftmals identifizieren, so gehen wir in diesen Zuschreibungen und Sozialisierungsprozessen jedoch nicht einfach auf. Denn es gibt immer noch

das unmittelbar spontane Handeln und Erleben, so wie wir uns aus der Erster-Person-Perspektive selbst erfahren – nach Mead das >I<. Die *Identität* schließlich, das >Self<, bildet sich im Spannungsfeld zwischen »Selbstbehauptung« des >I< und »Identifikation mit der Gemeinschaft« (ebd., S. 236ff.). Dabei sollen die verinnerlichteten sozialen Erfahrungen bzw. Haltungen der Anderen mir selbst gegenüber (>Me<) mit dem eigenen spontanen Erleben (>I<) in einen reflexiv-kognitiven Prozess integriert werden. Meads Ansatz demonstriert also, inwiefern das Bewusstsein von uns selbst ein soziales ist.¹³⁴ Die intersubjektive Pointe besteht darin, dass gerade die Bewusstheit von sich selbst als ein von Anderen abgegrenztes Objekt durch Andere intersubjektiv vermittelt ist. Dies führt uns zu der scheinbar paradoxen Einsicht, dass der Sozialisierungsprozess zugleich ein Differenzierungsprozess ist – und dass es kein >Selbst< gibt, ohne dass hier auch die Anderen nicht immer schon enthalten wären.

Mead beschreibt die gesellschaftlich vermittelte Identitätsbildung ähnlich wie die psychoanalytische Objektbeziehungstheorie, was Honneth folgendermaßen zusammenfasst: »Alles, was wir als Gestalten der individuellen Selbstbeziehung zu beschreiben gewohnt sind, seien es moralische Gefühle, Willensakte oder Bedürfnisartikulationen, sind das Ergebnis von Interaktionen, die gleichsam nach innen verlagert worden sind« (Honneth, 2000, S. 1095). Weil er den Prozess der Identitätsbildung als einen sozialen Prozess beschreibt, wird Mead für aktuelle Ansätze der Intersubjektivität, wie zum Beispiel die Anerkennungstheorie von Honneth, gern herangezogen. Allerdings wird dabei häufig übersehen, dass Mead seinen Sozialisierungsprozess von einem kognitivistisch-sozialbehavioristischen Standpunkt aus rekonstruiert, der die *Wirklichkeit der Anerkennungsbeziehungen naturalistisch verflacht*.¹³⁵ Zweifellos sind die von Mead beschriebenen Prozesse auch ein Aspekt unserer Sozialisierung und jeder kann diese Art von sozial vermittelten kognitiven Zuschreibungen und zwischenmenschlich-strategischem

134 »Durch die Übernahme oder das Erfühlen der Haltung des anderen gegenüber sich selbst entsteht Selbst-Bewußtsein, nicht lediglich durch die organischen Empfindungen [...]. Bis zum Auftreten eines Selbst-Bewußtseins im gesellschaftlichen Erfahrungsprozeß erfährt der Einzelne seinen Körper – dessen Gefühle und Empfindungen – nur als unmittelbaren Teil seiner Umwelt, nicht als zu ihm gehörig, nicht im Rahmen seines Selbst-Bewußtseins« (Mead, 1973, S. 214f.).

135 Meads philosophische Weltanschauung entspringt dem philosophischen Pragmatismus und Sozialbehaviorismus. Seine sozialpsychologischen Überlegungen zum symbolischen Interaktionismus zielen auf eine sozialpragmatische und an die Naturwissenschaften anschlussfähige Neuformulierung von ehemals idealistischen Begriffen wie Identität, Bewusstsein, Vernunft und Gesellschaft (siehe Mead, 1973).

Handeln in seinem Leben wiederfinden. Mead verabsolutiert diese Form sozial-technologisch-strategischen Handelns jedoch. Er kennt, genau betrachtet, weder ein personales Verstehen noch personale Anerkennung im engeren Sinne¹³⁶ und hat auch keinen Begriff einer >zwischenmenschlichen Praxis< ausgerichtet auf Begegnung.

Die Verflachung der zwischenmenschlichen Praxis zu einem strategischen Anpassungsprozess überträgt sich bei Mead auf seine Vorstellung von >Identität<. Für Mead ist Identität eine kognitive Repräsentation. Er selbst nennt die Verinnerlichung der Interaktion sowie deren Integration zur Identitätsbildung einen »intellektuellen Prozess« (Mead, 1973, S. 216), der als »Mittel« (ebd., S. 377) der gemeinschaftlichen Organisation bzw. zur sozialen »Kontrolle« (Honneth, 1992, S. 117) diene. So tragisch, wie es wäre, wenn sich unser gemeinschaftliches Handeln in einem sozialstrategischen Umgang miteinander erschöpfen würde, genauso tragisch wäre es wohl, würde sich Identität in einem derart flachen *Reflexionsprozess* bilden. Sicherlich reflektieren wir mehr oder weniger bewusst Diskrepanzen zwischen unseren eigenen Impulsen und sozialen Zuschreibungen und schwanken zwischen Selbstbehauptung des >I< und sozialer Anpassung im Sinne des >Me<. Die alles entscheidende Frage aber wäre mit Blick auf eine substantielle Identitätsbildung, wie und wo wir eigentlich bei solchen Reflexionen auf einen festen Grund kommen. Wer wir sind, liegt ja nicht einfach vor, und gleichzeitig ist es keine Frage der Beliebigkeit. Wann sind wir mit unseren eigenen Impulsen identifiziert oder einverstanden – und wann sind wir es nicht? Bei welchen sozialen Reaktionen und Zuschreibungen fühlen wir uns von Anderen gesehen bzw. anerkannt und welche weisen wir von uns?

136 Auf den ersten Blick könnte man meinen, dass die sozial vermittelte Selbstbeziehung nach Mead das monadische Selbst des Naturalismus überwindet, tatsächlich aber folgt sein symbolischer Interaktionismus denselben naturalistischen und kognitivistisch-sozialstrategischen Prinzipien wie z. B. die Theory-of-Mind-Modelle. Kommunikatives Handeln ist bei Mead Interaktion von Reizen, die in einem übergeordneten und symbolisch verinnerlichten Handlungszusammenhang interpretiert werden. Die »ideale Kommunikation« gelingt ihm zufolge deshalb noch am ehesten in einer »Wirtschaftsgemeinschaft« oder auch »Religionsgemeinschaft« (Mead, 1973, S. 366ff.), weil hier aufgrund eines gemeinsamen Handlungszusammenhangs und Bedeutungshorizonts die Haltung der Anderen mir gegenüber universal nachvollzogen werden kann. »Mitgefühl« (ebd., S. 346ff.) ist für ihn nur ein identifikatorisch-pragmatischer Prozess, bei dem der Helfende sich mit den Reaktionen des Geholfenen identifiziert, und Ethik wird zu einer Form der Rationalität: »Die einzige Regel, die uns eine Ethik zu bieten vermag, besagt, daß sich ein Individuum mit allen bei einem spezifischen Problem auftretenden Werten rational auseinandersetzen sollte« (ebd., S. 439).

Ich meine, dass die Integration von ›I‹ und ›Me‹ als ein reflexiv-kognitiver Prozess keine befriedigenden Antworten auf die wirklich entscheidenden Identitätsfragen zu geben vermag, und möchte an dieser Stelle noch auf eine Schwierigkeit des Identitätsbegriffs bei Honneth hinweisen. Nach Honneth bietet eine pluralistisch-liberale Gesellschaft ein breites Spektrum an Rollen und Identifikationsmöglichkeiten und zeigt eine große Integrationsfähigkeit für abweichendes Verhalten, was sich über die Verinnerlichung der sozialen Interaktion auch auf die innere Dialogfähigkeit und Toleranz der Subjekte überträgt:

»Als reif, als vollständig entwickelt muss dann dasjenige Subjekt gelten, das sein Potential an innerer Dialogfähigkeit, an kommunikativer Verflüssigung seiner Selbstbeziehung dadurch zur Entfaltung zu bringen vermag, dass es möglichst vielen Stimmen der unterschiedlichen Interaktionsbeziehungen in seinem eigenen Inneren Gehör verschafft« (Honneth, 2000, S. 1106).

Bei Honneths Bestimmung der ›Reife‹ einer voll entwickelten Identität bleibt allerdings unklar, inwiefern sich diese von einer postmodernen Beliebigkeit unterscheidet. Neben der Betonung einer Dialogfähigkeit mit ›möglichst viel Stimmen‹ fehlt ein wesentlicher Aspekt: die Entschiedenheit einer selbstbestimmten Werterfahrung. Diese steht nicht nur für eine reife Urteilsbildung, sondern bietet überhaupt erst den Standpunkt zu einem echten Dialog – und somit auch zu echter Toleranz.

Das Erstaunliche sowohl an Mead als auch an Honneth ist, dass sie sich ausgerechnet an jener Stelle, wo die Frage der Identität nach Eindeutigkeit verlangt, in kognitiver bzw. pluralistischer Beliebigkeit verlieren. Dabei müssen wir Meads Prozess der Identitätsbildung nur konkret genug denken und es zeigt sich: Alle reflexiven Fragen des ›Self‹ zur Integration von Aspekten des ›I‹ und ›Me‹ führten in die Absurdität, gäbe es *keine selbstbestimmten Werte zur Orientierung*, nach deren Maßgabe wir mit den eigenen Impulsen bzw. den gesellschaftlichen Zuschreibungen umgehen. Bezüglich des postmodernen Identitätsbegriffs von Honneth wäre doch genau eine solche eigenständige Werthaltung der Unterschied zwischen echter Toleranz und einer postmodernen Beliebigkeit. Denn echte Toleranz in einer offenen Gesellschaft zeichnet sich gerade dadurch aus, dass unterschiedliche Werthaltungen und Lebensformen anerkannt und miteinander integriert werden können. Indem Honneth nur die Seite der Toleranz und nicht die Werterfahrung betont, überhöht er aus seiner soziologischen Perspektive bzw. seinem Anliegen für eine pluralistische Gesellschaft den bloßen

Pluralismus zum Selbstwert, sozusagen als postmoderne Variante des gelingenden Lebens.¹³⁷

Aber fragen wir uns doch einmal selbst: Aus welchen Momenten des Lebens schöpft sich eigentlich unsere Identität? Ich meine, dass sich Identität nur in unbeholfenen, unsicheren Phasen des Lebens aus der Verinnerlichung sozialer Interaktionen und reflexiv-kognitiver Zuschreibungen speist – eine wirklich *substanzielle Identitätserfahrung machen wir dagegen in Momenten der Begegnung*. Die Begegnung mit etwas oder jemandem hat mich auf besondere Weise angesprochen, in mir etwas zum Klingen gebracht. So hat zum Beispiel jemand einen Wert zum Ausdruck gebracht, der mir vorher nicht bewusst war – jetzt aber, wo er sich im Anderen für mich konturiert, erscheint er mir eigenartig vertraut, so als käme ich mir selbst in dieser Begegnung quasi von außen her entgegen. Es handelt sich um Momente der Verbundenheit mit einer anderen Person oder der Natur, Momente der Selbstvergessenheit, in denen ich einen Aspekt meiner selbst in der Beziehung entdecke bzw. bestätigt finde, ähnlich wie es zum Beispiel Hegel in seiner Dialektik der Liebe formuliert: Zuerst setzt sich das Ich (Thesis), dann negiert es sich in der Liebe zum Anderen (Antithesis) – um sich schließlich im Anderen auf einer höheren Stufe wiederzufinden (Synthesis) (vgl. Hegel, 2014, Zusatz § 158).

Mead dagegen denkt nicht dialektisch. >I< und >Me< verschränken sich bei ihm im sozialen Prozess bzw. in der kognitiven Reflexion, aber daraus ergibt sich noch kein substanzielles Drittes. Das >I< denkt Mead monadisch biologisch und verkennt dabei, dass in den partizipativen Atmosphären und zwischenleiblichen Prozessen, spätestens aber in deren Selbstwahrnehmung die Mitwelt in vielen Aspekten schon enthalten ist. Das >Me< wiederum denkt Mead soziologisch als sozialen Zuschreibungsprozess, ohne ein echtes personales Verstehen auch nur für möglich zu halten. Ohne einen existenziellen Personenbegriff und ohne die Dimension der Begegnung muss Mead die Selbstbehauptung des >I< und die Zuschreibung des >Me< durch einen kognitiven Reflexionsprozess zum >Self< integrieren. Damit wird Identität bei Mead aber immer nur gedacht! Die eigentliche Integration zwischen >I< und >Me< jedoch liegt als dialektische Synthese im existenziellen >Zwischen< (Buber, 1997): Wenn mich zum Beispiel jemand in

137 Tatsächlich scheint mir die Offenheit und Toleranz einer reifen Persönlichkeit gerade bei Personen verwirklicht zu werden, die im Handlungsvollzug einen existenziellen Wert unabhängig vom äußeren Effekt erleben können. Sie müssen nicht festhalten an rigiden und traditionalistischen Formen, weil sie ihren Wert in der Begegnung immer wieder neu und anders zu vollziehen vermögen, und sie müssen in dieser Werterfahrung auch nicht erst die ganze Welt überzeugen, damit sie sie für sich bestätigt finden.

meinen Ängsten und Werten wirklich versteht oder ich meine eigenen Impulse in die Gemeinschaft kreativ einbringen und damit etwas von Wert auch für Andere schaffen kann – in solchen Momenten, in denen sich beide Seiten, Ich und Welt, gegenseitig transzendieren und darin zu sich selbst kommen –, werden tiefe Erfahrungen der Identität gemacht. Eine substanzielle Identität verwirklicht sich in der Begegnung – ihr gegenüber sind alle Reflexionen sekundär und ohne sie bleiben sie >flach<: »Die Einsammlung und Verschmelzung zum ganzen Wesen kann nie durch mich, kann nie ohne mich geschehen, Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung« (ebd., S. 15).

Die Unzulänglichkeit von Meads, und ich meine auch Honneths, Auffassung von Identität zeigt sich nicht zuletzt darin, dass beide die >Identität< auf eine *Integration von Gewordenem* reduzieren. Das gewordene biologische >I< wird integriert mit den antizipierten Zuschreibungen und Erwartungen der gewordenen Gesellschaft. Wer wir sind, ist aber auch die Frage, wer wir sein wollen oder zukünftig zu sein bestimmt sind. Nun können wir aber über unsere >Bestimmung< nicht verfügen wie im geplanten zweckrationalen Handeln oder nach kognitiven Vorstellungen. Wir müssen uns selbst erst >entdecken< oder >finden< – wenn uns zum Beispiel eine Möglichkeit unserer selbst in der Gegenwärtigkeit der Begegnung von etwas oder jemandem anspricht. In jenem Moment, wo wir mit unserer künftigen Bestimmung so in Berührung kommen, machen wir eine Erfahrung der Identität. Solche substanziellen Identitätserfahrungen werden nicht ohne Grund von der Soziologie und Psychologie weitgehend übersehen, stehen sie doch für einen nicht-technischen, eher künstlerischen oder gar spirituellen Zugang. Buber zum Beispiel schreibt hierzu: Es wird »nicht so kommen, wie sein Entschluß es meint; aber was kommen will, wird nur kommen, wenn er sich zu dem entschließt, was er wollen kann. Er muß seinen kleinen Willen, den unfreien, von Dingen und Trieben regierten, seinem großen opfern, der vom Bestimmtsein weg und auf die Bestimmung zu geht« (ebd., S. 62).

In Abgrenzung zu den vorherigen Anerkennungsstufen ist der Akt der Begegnung *frei von Herrschaft*. Hier kann ich nicht den Anderen objektivieren, ihm Eigenschaften zuschreiben und ihn in meinem Handeln strategisch einsetzen. Der Verstehende und der Verstandene lassen sich beide auf ein unvorhersehbares Geschehen ein, aus dem sie verändert hervorgehen werden: »Die Person des anderen wird nur anerkannt, wenn wir die eigene Persönlichkeit aktualisieren. Aber auch umgekehrt: nur in der Anerkennung von Personen realisieren wir uns selbst als Person« (Spaemann, 1996, S. 241). Honneths Rekonstruktion der Sozialisierung als >Kampf um Anerkennung< ist eine durchaus treffende Beschreibung der alltäglichen zwischenmenschlichen Beziehungen. Auch Meads Darstellung

der sozialisierten Identität mit den kognitiven Zuschreibungen und Reflexionen wird jeder an sich selbst schon beobachtet haben. Für die Person ist aber alles entscheidend, ob sich die zwischenmenschliche Praxis in diesen Prozessen erschöpft oder ob sie in all ihren Schattierungen insgesamt unter dem guten Stern der zwischenmenschlichen Begegnung steht. Nur in letzterem Fall, wenn die zwischenmenschliche Praxis von der selbstbestimmten Begegnung inspiriert und auf sie ausgerichtet ist, erhält sie einen wirklich humanen Charakter und gestattet eine substantziell reife Identitätsbildung.¹³⁸

Es ist wohl ein Befund für das *Paradigma der modernen Verhaltenswissenschaften*, dass weder Soziologie noch Psychologie die personale Identität als hervorgehend aus dem Akt der Begegnung denken – wohingegen dies für den existenziellen Personenbegriff bei Buber, Scheler, Heidegger oder Spaemann wesentlich ist. Wir haben im Kapitel zur zwischenmenschlichen Praxis gesehen, dass der Akt der Begegnung wie eine moderne Variante der Wertbeziehung in der aristotelischen ›Praxis‹ verstanden werden kann und folglich den Selbstzweckcharakter der Praxis als gelingendes Leben zu veranschaulichen bzw. zu bewahren vermag. Dass selbst noch in den aktuellen Ansätzen der Intersubjektivität eine existenzielle Beziehung nur bedingt gedacht wird, erklärt dann auch, warum in der Soziologie ebenso wie in der Psychotherapie heute kaum ein vollwertiger Begriff der Praxis existiert. Es gibt nicht viele Psychotherapeuten, die diese Dimension personaler Identität beschreiben, Frankl aber hat sie ins Zentrum seines Denkens gestellt: »Was ich damit umschreiben will, ist die Tatsache, daß Menschensein allemal über sich selbst hinausweist auf etwas, das nicht wieder es selbst ist – auf etwas oder auf jemanden: auf einen Sinn, den zu erfüllen es gilt, oder auf anderes menschliches Sein, dem wir da liebend begegnen. [...] Je mehr er aufgeht in seiner Aufgabe, je mehr er hingegeben ist an seinen Partner, um so mehr ist er Mensch, um so mehr wird er sich selbst« (Frankl, 1997, S. 18).

Vor dem Hintergrund dieses existenziellen Identitätsbegriffs kann noch einmal kurz auf die bereits angeführten Interpretationen der Hirnforschung verwiesen werden: In Kapitel I wurde die naturalistische ›Identitätstheorie‹ mithilfe der ›ökologisch-phänomenologischen Konzeption‹ von Fuchs kritisiert, für den

138 Damit aber zeigt sich die Entwicklung der sozialen Identität in einem anderen Licht als etwa bei Mead oder Honneth. Der Sinn und Zweck der Anerkennung liegt nun nicht mehr in einem Sozialisierungsprozess normativer Sittlichkeit – sei er als strategische Anpassung oder als möglichst liberale Gesellschaftsform gedacht –, vielmehr wird hier die Anerkennungsbeziehung selbst zur Verwirklichung der Identität und zum Urquell freier Sittlichkeit einer Gesellschaft.

das Gehirn als ein Integrations- und Beziehungsorgan fungiert. Der hier vertretene existenzielle Ansatz distanziert die Person von ihrem Gehirn nun aber deutlich konsequenter als es Fuchs Betonung des leiblichen Lebewesens vermag. Der Leib kann nämlich immer auch als Zustand betrachtet werden und von da aus liegt die Versuchung der Neurowissenschaften nahe, das Subjekt weiter auf das Gehirn zu reduzieren. Dahingegen rückt die Identität der Person als das »Einnehmen eines Platzes im personalen Raum« (Spaemann, 1996, S. 193) bzw. hervorgehend aus dem »Zwischen« der Begegnung diese in einen *grundsätzlich anderen Kategorienzusammenhang* und damit in denkbar weite Ferne von einem Zustand mit messbaren Eigenschaften.

Zusammenfassend: Mithilfe des zeitgenössischen Begriffs der »Anerkennung« wurde die aristotelische *praxis* mit verschiedenen soziologischen Konzepten ins Verhältnis gesetzt. Auf diesem Weg zeichneten sich drei Phasen oder Prinzipien von Anerkennungsbeziehungen ab: Zunächst besteht mit der primären vorsprachlichen Intersubjektivität eine natürliche Verbundenheit. Anerkennung des Kindes bedeutet, »daß dieses Baby sein eigenes Selbst, seine einzigartige Persönlichkeit« (Benjamin, 1996, S. 17) in die Gemeinschaft einbringen darf, sich dabei aber auch dem despotischen Selbstbehauptungswillen des Kindes in integrierbaren Frustrationen zu widersetzen, um sich so als »Gegen-über« bemerkbar zu machen. Fortan gibt es ein Ringen um gegenseitige Anerkennung, das sich durch den gesamten sprachlich vermittelten Sozialisierungsprozess zieht und stets Gefahr läuft, in zwischenmenschliche Herrschaftsverhältnisse und rigide gesellschaftliche Normierungsprozesse abzugleiten. Die Intersubjektivitätstheorien und ein entsprechender Identitätsbegriff changieren heute im Rahmen dieser Spannungsverhältnisse. Die höchste Form bzw. Verwirklichung der Anerkennung als zwischenmenschliche Begegnung wird dabei allerdings wenig beachtet. Für diese ist nämlich wesentlich, dass im Moment der Begegnung der alltäglich zu verhandelnde Widerspruch von Selbstbehauptung und Anerkennung aufgehoben ist, indem sich hier das Ich im Anderen wiederfindet. Die Ausrichtung auf den Akt der Begegnung könnte der Sozialisierung wieder jenen Selbstzweckcharakter der aristotelischen »Praxis« verleihen und sie in einer zeitgemäß-verwandelten Form neu zu kultivieren erlauben.

1.3 Exkurs: Dialektik der Beziehung

Im Nachgang der geschilderten Anerkennungsverhältnisse zeichneten sich im vorherigen Abschnitt drei Phasen bzw. Kategorien unseres Beziehungslebens ab:

eine ›ursprüngliche Verbundenheit‹, der daran anknüpfende ›Kampf um Anerkennung‹ und schließlich dessen momenthafte Aufhebung in der ›Begegnung‹. Diese drei Beziehungskategorien bilden eine bestimmte dialektische Entwicklungsdynamik, die im Folgenden noch etwas erhellt werden soll, da sie einen klärenden Beitrag zu wissenschaftlichen Diskussionen im Umfeld der Intersubjektivitätstheorien zu leisten vermag. Wir können uns dazu insbesondere auf Buber beziehen, der in seiner Begegnungsphilosophie die Dialektik Hegels als ein Entwicklungsprinzip zwischenmenschlicher Beziehung wiederholt. Er beschreibt bei genauerer Betrachtung nämlich einen dialektischen Dreischritt von der Urbeziehung als »naturhafte Verbundenheit« (Buber, 1997, S. 29) hin zur »Urdistanz« (Buber, 1951), die schließlich im Akt der ›Begegnung‹ aufgehoben wird. Eine Stelle, in der das dialektische Prinzip Bubers explizit wird, lautet: »Der Mensch wird am Du zum Ich. [...] bis einmal die Bindung gesprengt ist [...], um alsbald von sich Besitz zu ergreifen und fortan in seiner Bewußtheit in die Beziehung zu treten« (Buber, 1997, S. 32).¹³⁹

Nach Buber lebt der Mensch als Kind in naturhafter Verbundenheit mit einer »ungeschieden vorgestaltigen Urwelt« (ebd., S. 29). Durch die egozentrische Leiberfahrung, das reflexive Bewusstsein – und wie wir mit Mead nun wissen: auch durch sozial vermittelte Selbstobjektivierung –, sedimentiert sich das Ich zunehmend aus den vor-Ich-haften Beziehungserfahrungen der ›naturhaften Verbundenheit‹ heraus. Buber nennt dies die ›Urdistanz‹ oder auch »Versonderung« (Buber, 1997, S. 61). Fortan lebt der Mensch unter dem ›Grundwort der Trennung‹ von ›Ich-Es‹, dem auch unser normales gegenständliches Bewusstsein entspricht.¹⁴⁰ Die Urbeziehung noch gründet als naturhafte Verbundenheit in der Wirklichkeit der Beziehung – sie ist aber nur ahnungsvolle Partizipation, keine Ich-hafte und gegenständliche Erfahrung. Erst durch die Urdistanz tritt die Per-

139 Die dialektische Logik des Dreischritts ist bei Buber formal noch wenig ausgearbeitet. Sie ergibt sich aber logisch aus zwei seiner zentralen Aussagen. In seinem Werk *Das dialogische Prinzip* schreibt er: »Im Anfang ist die Beziehung« (Buber, 1997, S. 22), und in seiner Schrift *Urdistanz und Beziehung*, »dass eine Bewegung die Voraussetzung der anderen ist. Die erste sei die Urdistanzierung, die zweite das In-Beziehung-Treten« (Buber, 1951, S. 11f.). Beide Aussagen können logisch nicht miteinander vereint werden, ohne dass der Begriff der Beziehung hier je nach Position in einem anderen Sinne verwendet wird: Es gibt das Zwischen der Urbeziehung und das Zwischen der Ich-Du-Beziehung.

140 Buber hat für die Es-Welt sogar den allgemeinen Begriff der »Erfahrung« (Buber, 1997, S. 13) in »Raum und Zeit« (Buber, 1997, S. 36) vorbehalten, das heißt, Begegnung findet für ihn jenseits der Erfahrung statt.

son aus dem kollektiven Bewusstsein und natürlichen Atmosphären aus, vermag sich als eigenständig gegenüber Gemeinschaft und Natur zu erleben. Erst durch die Urdistanz erwirbt die Person ein reflexives Bewusstsein ihrer selbst in Eigenständigkeit und Gegenüberstellung zur Umwelt. Es ist sehr wichtig und wird bei Buber auch häufig nicht verstanden, dass die Urdistanz und Gegenständlichkeit die Bedingung der Möglichkeit dafür ist, überhaupt eigenständige Entscheidungen treffen zu können und sich folglich aus freier Entscheidung heraus einem ›Du‹ zuzuwenden. Die Urdistanz erst verleiht der Begegnung die Bewusstheit eines Gegenübers wie auch ihre freie und menscheigentümliche Dimension.

Formal stellt sich die Dialektik folgendermaßen dar: In der naturhaften Verbundenheit der primären Intersubjektivität sind Ich und Welt noch nicht geschieden, lebt das Ich selbstvergessen in Partizipation (Thesis). Mit der Urdistanzierung bzw. dem sozial vermittelten Selbstbewusstsein wird die Welt zum Gegenstand für das Ich. Welt und Ich stehen sich fortan unter dem Grundwort der Trennung Ich-Es gegenüber (Antithesis). Von nun an leben wir in einer *Polarität* zwischen der ursprünglich natürlichen Verbundenheit, wie sie noch im impliziten Leiberleben nachklingt, und einer reflexiven, gegenständlichen Welterfahrung der Subjekt-Objekt-Trennung. Für den Akt der Begegnung kommt es dann zur *Synthese* zwischen der ursprünglichen Verbundenheit (Thesis) und dem abgegrenzten Selbstbewusstsein (Antithesis): In der Gegenwärtigkeit der Begegnung werden die ursprünglichen Gegensätze der naturhaften Verbundenheit und der sozial vermittelten Selbstobjektivierung im dreifachen Sinne ›aufgehoben‹: Das fehlende Selbstbewusstsein der Urbeziehung und die Objektivierung der Urdistanz fallen weg. Die Verbundenheit der Urbeziehung und das Selbst-Bewusstsein der Urdistanz werden bewahrt bzw. auf eine neue Ebene gehoben, sodass aus der natürlichen Partizipation eine freie, selbstgewählte Beziehung und aus dem objektivierenden Selbst-Bewusstsein die sich in der Beziehung verwirklichende selbstbewusste Identität wird.

In diesem Zusammenhang ist wichtig zu betonen, dass es sich bei der Begegnung um einen ›Akt‹ handelt, während sowohl die Urbeziehung als auch die Urdistanz einen natürlichen bzw. sozialisierten ›Zustand‹ darstellen, der andauert und zu dem sich der Mensch auch nicht immer wieder neu entscheiden muss. Die Begegnung vermag die Distanz nicht dauerhaft, sondern nur für den Moment als freien Akt aufzuheben. Würden wir uns nach dem Akt der Begegnung nicht immer wieder in den Zustand bzw. die ›Burg‹ der Gegenständlichkeit zurückziehen, würde sich unser abgegrenztes Ich-Bewusstsein in den flackernden Präsenzen der Beziehung verlieren und damit auch die Bedingung der Möglichkeit einer eigenständigen Entscheidung und personalen Freiheit abhanden kommen:

»In bloßer Gegenwart läßt sich nicht leben, sie würde einen aufzehren, wenn da nicht vorgesorgt wäre, daß sie rasch und gründlich überwunden wird. [...] Man braucht nur jeden Augenblick mit Erfahren und Gebrauchen zu füllen, und er brennt nicht mehr« (Buber, 1997, S. 38).

Setzen wir nun *Bubers Dialektik mit den angeführten Intersubjektivitätstheorien ins Verhältnis*, so liegt es nahe, die ›naturhafte Verbundenheit‹ mit der primären, zwischenleiblichen Intersubjektivität zu assoziieren. Die Urdistanz bzw. Beziehung unter dem *Grundwort Ich-Es* wiederum können wir gut mit der sekundären Intersubjektivität bzw. dem sprachlich vermittelten Sozialisierungsprozess nach Mead verbinden, der ja gezeigt hat, inwiefern Sozialisierung zugleich eine Selbstobjektivierung darstellt.¹⁴¹ Mit Blick auf den Sozialisierungsprozess nach Mead wird das vergesellschaftete, objektivierte Subjekt sozusagen zur ›zweiten Natur‹, welche sich als reflexives Bewusstsein und sozialisierte Identität gewissermaßen über die naturhaft vorgestaltete Verbundenheit legt. Für den Begriff der *Begegnung* wiederum zeigen die Verhaltenswissenschaften, wie gesagt, kaum einen Sinn. Als ein flüchtiger geistiger Akt (siehe Kapitel IV.2) erschließt sich die Begegnung nicht der verhaltenswissenschaftlichen Empirie (Richter, 2005). Außerdem ist das Denken von ›Beziehung‹ eine begriffliche Herausforderung, bei der sich uns immer wieder sinnlich dinghafte Vorstellungen aufdrängen – zumal ein ›Beziehungsdenken‹ gemäß der naturalistischen Weltanschauung nicht unbedingt kultiviert wird.¹⁴²

Es hängt nun vieles daran, den dialektischen Entwicklungsprozess der *Beziehung möglichst lebensnah zu denken*: Es ist nämlich nicht so, dass kulturell oder

141 Für Buber geht die Subjekt-Objekt-Trennung zwar vor allem aus der ›Gesondertheit‹ des Leibes hervor (Buber, 1997, S. 22ff.), bezüglich der Entstehung des Selbst-Bewusstseins aber scheinen mir Meads Überlegungen diese zumindest zu ergänzen. Denn die Gesondertheit des Leibes allein vermag die Distanz des Grundwortes Ich-Es nicht hinreichend zu erklären. Wie Buber selbst betont, gibt es alte Kulturen und Naturvölker, in denen sich die Menschen nicht von ihrer Umwelt getrennt erleben. Insofern als sie ebenfalls in einem gesonderten Leib leben, bedeutet dies, dass die Selbstobjektivierung – und mit ihr auch die Leiblichkeit – ein kulturell vermittelter Prozess sein muss (vgl. Kapitel II 3.2).

142 Dagegen liegt Sloterdijk zufolge in der christlichen Weltanschauung des Mittelalters ein ungenutzter Begriffsschatz an Beziehungswissen verborgen: »Die innergöttlichen Raumforderungen [der Trinitätslehre] wandeln die platonische Lichtkugel um zu einer kommunionalen Sphäre« (Sloterdijk, 1998, S. 608). »Sie gelangen zu einem völlig entphysikalisierten Personen-Raubegriff. Mit ihm wird der Sinn von ›In‹ endgültig von jeder Art des Behälter-Denkens losgemacht« (ebd., S. 617).

biografisch zu irgendeinem bestimmten Zeitpunkt die Urdistanz eintritt und der Mensch fortan in der Welt der Gegenständlichkeit lebt.¹⁴³ Es scheint eher so, als zögen sich unterhalb der sozialisierten, objektivierten zweiten Natur die zwischenleiblichen Partizipationen in leisen Tönen fort oder klingen als Reminiszenzen nach, während sich davor das grell-gegenständliche Bewusstsein abhebt. An den vorbewussten Beziehungserlebnissen und Reminiszenzen kann sich für das vergesellschaftete Subjekt jedoch ein *Gefühl der Entfremdung als Verlust an Beziehung* entzünden. Personen erleben dann zum Beispiel eine melancholische Sehnsucht nach der Sinnlichkeit und atmosphärischen Verbundenheit des Beziehungslebens noch in der verloren gegangenen Kindheit.¹⁴⁴

Die sozialisierten Entkopplungen aus der ursprünglichen Verbundenheit bzw. die darüber empfundene Sehnsucht können Anlass zu einer kompensatorischen, selbstständig zu gestaltenden Beziehungsaufnahme geben. Dabei ist die frei gewählte Beziehung keinesfalls ein mangelhafter Ersatz für die verloren gegangene naturhafte Verbundenheit, sondern vielmehr so etwas wie das Telos der persönlichen ›Entwicklung‹ aus der Urbeziehung heraus. Sie ist in der naturhaften Beziehung angelegt und ihre Verwirklichung in der Begegnung ist der Zweck oder das Ideal personaler Lebensvollzüge. Der so charakterisierte *dialektische Umstülpungsprozess* von einer naturhaften Verbundenheit über die Urdistanz hin zur freien Begegnung vermag nun Klärendes zu den Debatten im Kontext der Inter-subjektivitätstheorien beizutragen:

143 »Jedes werdende Menschenkind ruht, wie alles werdende Wesen, im Schoß der großen Mutter: der ungeschiedenen vorgestaltigen Urwelt. Von ihr aus löst es sich ins persönliche Leben [...]. Aber jene Ablösung geschieht nicht, wie die von der leiblichen Mutter, plötzlich und katastrophal; es ist dem Menschenkind Frist gewährt, für die verlorengehende naturhafte Verbundenheit mit der Welt geisthafte, das ist Beziehung, einzutauschen« (Buber, 1997, S. 29).

144 Viele Menschen erinnern sich ahnungsvoll noch an die klare ruhige Wirklichkeitserfahrung ihrer Kindheit, die sie tief durchdrang und dennoch nicht bedrohen musste, an die gelassene Ergriffenheit und bunte Tiefenschärfe in der Erfahrung von Natur und Mitmenschen, die ernste und zugleich freudvolle Festlichkeit an Feiertagen, einen verheißungsvoll rot glitzernden Johannisbeerstrauch im Garten der Großeltern oder das leibliche Gespür für die Wesensart anderer Personen. Sie erleben wehmütig, wie diese Unmittelbarkeit mit dem Erwachsenwerden und der Sozialisierung nicht festgehalten werden kann, verblasst und ihr Leben fortan von einer schwer greifbaren Sehnsucht nach einer goldenen Vergangenheit gestimmt ist. Eine solche Stimmung lebt z. B. in mancher kreativen Melancholie, in der Literatur der Romantik, in der Philosophie des späten Idealismus, der Lebensphilosophie oder auch der Erkenntnistheorie eines Erwin Straus (Straus, 1956).

Die gegenwärtige wissenschaftliche Diskussion (vgl. Altmeyer, 2000; Dornes, 1993), ob das Kleinkind in einer triebgesteuerten narzisstischen Symbiose schwelgt und erst langsam ein Bewusstsein von Anderen erwirbt (klassische Psychoanalyse) oder ob es von Beginn an ein soziales Wesen mit Interesse an der Realität des Anderen ist (vgl. Stern, 1996), muss im Sinne der dargestellten Dialektik der Beziehung keinen Widerspruch mehr darstellen. Und zwar argumentieren die Vertreter einer >narzisstischen Symbiose< des Kleinkindes vom Standpunkt der sekundären sozialisierten Intersubjektivität (Urdistanz) aus. Von ihrer Warte her zeigt das Kind kein sozialisiertes Bewusstsein für ein Gegenüber und sofern sie Beziehung auf diesen Modus reduzieren, müssen sie einen blinden Fleck gegenüber dem Beziehungsleben des Kleinkindes haben. Dagegen argumentieren die Vertreter eines frühkindlichen >sozialen Interesses< wie zum Beispiel Stern vom Standpunkt der primären zwischenleiblichen Intersubjektivität (naturhafte Verbundenheit) aus und demonstrieren ein entsprechendes Bewusstsein.

Wenn Unterschied und *Zusammenhang von primärer und sekundärer Intersubjektivität als dynamischer Übergang* im Sinne des Umstülpungsprozesses gedacht werden, stehen sich beide Auffassungen nicht mehr einander ausschließend gegenüber. Beide Positionen beziehen sich auf zwei Momente im selben Umstülpungsprozess. Beide Positionen haben einen berechtigten Punkt und weisen gleichermaßen eine Einseitigkeit auf: Bei den Vertretern der sekundären sozialisierten Intersubjektivität besteht die Berechtigung darin, dass wir den Anderen und uns selbst als abgegrenzte Entität erst anerkennen lernen müssen. Ihre Einseitigkeit liegt dann häufig darin zu meinen, dass wir nur durch die Sozialisierung zu sozialen Wesen würden. Hier liegt dann auch die Berechtigung der primären zwischenleiblichen Intersubjektivität, indem sie nämlich erkennt, dass der Mensch immer schon ein soziales Wesen in ursprünglicher Verbundenheit ist. So einseitig, wie es wäre, würden wir alles Soziale nur im Prozess der Vergesellschaftung ansiedeln, so einseitig wäre es auch, zu ignorieren, dass die freie Beziehung auf dem Fundament eines vergesellschafteten Bewusstseins für den Anderen wie auch für sich selbst als abgegrenzte Entitäten steht.

Die aktuellen Debatten greifen zu kurz, weil ihre Autoren meist nur von jeweils einem Standpunkt aus argumentieren und den der Begegnung zudem noch übersehen: Psychologen, Soziologen und Philosophen des wissenschaftlichen Mainstreams gehen meist vom *Standpunkt der sekundären Intersubjektivität* aus. Sie meinen, dass Kinder aus der scheinbar narzisstischen Selbstbezüglichkeit heraus die Beziehung zum Anderen erst entdecken müssten. Wenn die transzendentalphilosophischen, neurokonstruktivistischen und psychoanalytischen Erkenntnistheorien sich heute fragen, wie überhaupt eine Erfahrung von fremdem

Selbstsein möglich sein soll, dann übersehen sie die vorsprachliche, zwischenleiblich-partizipative primäre Intersubjektivität als gelebte Erfahrungen in jeder einzelnen Biografie. Aus dieser jeweiligen ›Urzeit‹ ist uns allen ein ›Zwischen‹ verbürgt. Deshalb ist es für die dialektisch verstandene Entwicklung der Beziehung auch kein kategoriales Problem, wie der Mensch zu jemand Anderem in Beziehung tritt. Die Frage wäre recht verstanden eher, wie der Mensch aus der naturhaften Verbundenheit entschlüpft und Bewusstsein für seine Eigenheit und die des Anderen entwickelt. Die Sozialisierung macht den Menschen nicht sozial – das ist er schon von seinem Wesen her. Sie macht aber die Grenzen zwischen den Menschen und seine diesbezüglich soziale Verantwortung deutlich.

Demgegenüber eröffnen die Ansätze der *primären Intersubjektivität* wie zum Beispiel die moderne Säuglingsforschung, aber auch die Konzepte des Embodiment und der Zwischenleiblichkeit die Dimension der naturhaften Verbundenheit. Sie heben von ihrem Standpunkt aus die *naturalistische Prämisse vom Subjekt als einer Monade* – der nur die äußere Erscheinung des Anderen gegeben sei und deren Innenleben erschlossen werden müsse (Scheler, 1999, S. 238ff.; siehe Kapitel IV.2) – aus den Angeln und stellen die Sicht auf den Menschen unter neue Vorzeichen. Sie zeigen den Menschen als natürliches Beziehungswesen, dem das ›Du‹ im Sinne von Buber von Beginn an ›eingeboren‹ ist. Diese Erkenntnisse dürfen jedoch nicht überstrapaziert werden, denn die Vergesellschaftung und Verobjektivierung des Subjekts, die sprachlich vermittelte Subjekt-Objekt-Trennung setzen ja dann erst ein. Die sozialisierte Verobjektivierung legt sich gewissermaßen über die natürliche Verbundenheit und prägt fortan nachhaltig unsere Bewusstseinskonstitution, bis in die Leiblichkeit hinein.

Fortan kann das Bewusstseinsleben unter dem ›Grundwort der Trennung‹ die Unmittelbarkeit der Beziehung nur noch als Reminiszenzen rückwärtsgerichtet erahnen oder durch ihre Überwindung im Akt der Begegnung neu erfahren. Dabei ist der Weg zurück in die naturhafte Verbundenheit nicht wirklich gangbar und auch nur bedingt erstrebenswert. Es sollte nicht der Fehler gemacht werden, die *naturhafte Verbundenheit* des eingeborenen Du und die *freie Ich-Du-Beziehung* gleichzustellen. In beiden Fällen lebt der Mensch im ontologischen ›Zwischen‹, für uns Personen aber macht es den alles entscheidenden Unterschied von Freiheit und Erkenntnis aus, ob es sich um das naturhafte Zwischen der Urbeziehung oder um das Zwischen der freien Begegnung handelt.

Erst die Verwirklichung einer *freien Begegnungskultur* lässt das gemeinschaftliche Leben gelingen und vermag eine praktische Antwort auf die Sinn- und Wertkrise der heutigen Kultur zu geben. Diese ethische Aufgabe muss aber unterbelichtet bleiben, wenn die Tatsache, dass auch unsere Selbstobjektivierung und

Konstitution der intentionalen Welterfahrung bereits sozial vermittelt ist, heute als die Lösung der sozialen Frage präsentiert wird. Es wäre ein großes und folgenreiches Missverständnis, die Subjekt-Objekt-Trennung und Verobjektivierung als *theoretische Frage* des Menschenbildes behandeln zu wollen und mit dem Verweis auf eine ursprüngliche Verbundenheit für gelöst zu halten.¹⁴⁵ Die Neigung, ein praktisches Problem theoretisch zu beantworten, besteht bei Wissenschaftlern wohl prinzipiell. Leider gilt dies auch für viele Denker der *intersubjektiven Konzepte*, die damit das kritische Potenzial ihres Ansatzes gleich wieder über Bord werfen – so zum Beispiel bei der *intersubjektiven Wende* auf dem Gebiet der Psychoanalyse, wenn dort das ›intersubjektive Feld‹ bzw. ›System‹ (Orange et al., 2001) oder die ›relationale Matrix‹ (Mitchell, 2003) als ›Beziehung‹ stilisiert werden, dabei aber genau jene vorsprachlichen, apersonalen Züge naturhafter Verbundenheit der primären Intersubjektivität tragen (Bohleber, 2006), zu der es heute kein vertrauenswürdigen Zurück mehr geben kann.

Damit kommen wir zu einem weiteren klärenden Beitrag, den eine differenzierte Dialektik der Beziehung leisten kann: Für die *Kritische Theorie* der frühen Frankfurter Schule stand die Spannung zwischen dem Subjekt und der Gesellschaft im Zentrum ihrer Technisierungs- und Ökonomisierungskritik. Die

145 So meint z.B. Michael Theunissen in seinem Buch *Der Andere*, Buber habe die Verobjektivierung nicht überwunden, weil er die Ich-Du-Beziehung lediglich neben der transzendental konstituierten Welt der Ich-Es-Beziehung stehen lasse, statt Letzere durch die dialogische Wirklichkeit zu ersetzen (Theunissen, 1981, S. 252). Er bezieht sich dabei auf Franz Rosenzweig, der das Es ein »Produkt der großen Täuschung« durch die Philosophie nennt und zu Buber in einem Briefwechsel einmal äußerte: »wenn Sie sich nur nicht das verteufelte Ich-Es der Philosophen hätten aufschwätzen lassen« (Buber, 1973, S. 137). Theunissen und Rosenzweig meinen demnach beide, Buber müsse sich entscheiden, ob ein transzendentes Ich die Welt verzwecke oder aber in einer ursprünglichen Verbundenheit mit anderem Selbstsein stehe. Sie verstehen nicht den praktisch-ethischen Standpunkt Bubers, der keine konsistente Theorie formulieren will, sondern die praktische Notwendigkeit betont, auf die Verdinglichung mit der Entwicklung einer Begegnungskultur zu antworten. Einige Jahre später hat Theunissen in der Nachschrift seines Werkes (Theunissen, 1981, S. 483ff.) diesen praktischen Standpunkt Bubers schließlich deutlicher sehen können. Folgerichtig ging es für ihn dann nicht mehr um die theoretische Frage, ob die Transzendentalphilosophie oder die Dialogiker die richtige Erkenntnistheorie vertreten. Jetzt sieht er in der transzendentalphilosophischen und der dialogischen Erkenntnistheorie zwei mögliche Haltungen eines jeden Menschen, deren Vermittlung für uns eine dialektische, praktische Entwicklungsaufgabe darstellt. Interessanterweise verweist Theunissen in diesem Zusammenhang auf die Kultur einer entsprechenden »existentiellen Praxis« (ebd., S. 497).

gesellschaftlichen Systeme sollten kritisch auf die Emanzipation des Subjekts hin hinterfragt werden. Dabei haben Theodor W. Adorno und Herbert Marcuse auch auf die Spontaneität und rebellische Negation durch das nicht konforme ›Es‹ der Psychoanalyse gesetzt (Adorno, 1952). Wenn nun Honneth, als aktueller Vertreter der Frankfurter Schule, allein die Liberalität der Sozialisierungsprozesse hin zu einer pluralistischen Identität betont (Honneth, 1992; 2000), so droht sich das Subjekt in der Beliebigkeit zu verlieren und letztlich in einem mehr oder weniger subtilen, ubiquitär-kapitalistischen Anpassungsprozess aufzugehen.¹⁴⁶ Es stellt sich also die Frage, woran sich ein Gelingen der sozialen Praxis heute kritisch zu bemessen hätte. Aus welcher Quelle hätten sich Kreativität und konstruktiver Widerstand (Whitebook, 2006; Whitebook & Walde, 2001) als gesellschaftliches Entwicklungsprinzip zu speisen?

Das rebellische ›Es‹ der frühen Frankfurter Schule würde damit wohl überstrapaziert. Es vermag vielleicht noch als eine Art Triebmotor einer ›Negation der Negation‹ durch gesunde und integrierbare Aggressionen zu fungieren, daraus aber werden wohl kaum Maß und Inhalt für eine soziale Praxis hervorgehen. Zudem wäre mit Marcuse anzumerken, dass das Es durch seine »repressive« bzw. »kommerzielle Entsublimierung« (Marcuse, 2014, S. 76ff.) in weiten Bereichen der heutigen Gesellschaft zu einem Mechanismus der Anpassung geworden ist, anstatt eine lebendig-kreative Störung im System darzustellen.¹⁴⁷ Der Kapitalismus hat es verstanden, das Lustprinzip des Es zur Konsumgier herabzuziehen, um so eine subtile Kontrolle über das Subjekt auszuüben, wie es bereits 1932 Aldous Huxley in seiner Negativutopie *Schöne neue Welt* visionär dargestellt hat-

146 Bei Honneth kann man an dieser Stelle zu der Frage kommen, woher er als Vertreter der Kritischen Theorie in der technisierten und ökonomisierten Lebenswelt eigentlich das Vertrauen nimmt, dass sich eine gesunde Pluralität in der Postmoderne überhaupt entfalten kann. Mir scheinen die Wahlmöglichkeiten der Bürger und die gegenseitige Toleranz eher oberflächlich zu sein, während darunter eine subtile und auch umfassende Eindimensionalität (Marcuse, 2014) unserer Denk- und Lebensweisen herrscht (Horkheimer, 2007). So zumindest waren die Einschätzungen der Frankfurter Schule der ersten Generation und vieles weist heute auf ihre ›immer noch‹ oder ›schon wieder‹ bestehende Aktualität hin (siehe Kapitel V.2).

147 »Bei der kommerziellen Entsublimierung heute [...] ändert die libidinöse Energie ihre soziale Funktion: in dem Maße, wie Sexualität von der Gesellschaft sanktioniert und sogar ermutigt wird, [...] verliert sie die Qualität, die nach Freud ihre wesentliche erotische Qualität ist, nämlich das Moment der Befreiung vom Gesellschaftlichen [...]. Jetzt, mit der Integration dieser Sphäre in den Bereich von Geschäft und Unterhaltung, wird die Repression selbst verdrängt: die Gesellschaft hat nicht die individuelle Freiheit erweitert, sondern ihre Kontrolle über das Individuum« (Marcuse, 1963, S. 74f.).

te (Huxley, 2005). Wirtschaft, weite Bereiche der Medien und selbst manche Politiker verstehen es, auf der Klaviatur der primärprozesshaften Dynamik von archaischen Ängsten und des Prinzips der Lustmaximierung so zu spielen, dass sie das Subjekt für ihre eigenen Zwecke instrumentalisieren können. Gerade der zur Nutzenmaximierung rationalisierte Lusttrieb des Es lässt das moderne Subjekt als Homo oeconomicus berechenbar und manipulierbar erscheinen.

Mit der hier dargestellten Dialektik der Beziehung möchte ich eine konstruktive *Alternative der gesellschaftlichen Kritik* vorschlagen, die nicht bei der bloßen Negation oder einer nichtssagenden Liberalität stehen bleiben will und dennoch keine Ideologie sein muss: Dank des impliziten Leibgedächtnisses haben wir eine Ahnung von der ursprünglichen Vertrautheit im Umgang mit der Welt, die noch vor der sprachlich vermittelten sekundären Intersubjektivität liegt und deshalb auch nicht in ihr aufgehen kann (vgl. hierzu Whitebook, 2006, S. 348). Auf diese Residuen der Urbeziehung kann sich das Selbst auch noch als vergesellschaftetes Subjekt beziehen und von dort aus vermag es vielleicht auch die Gesellschaft kritisch zu hinterfragen: Eine Gesellschaft, die die naturhafte Verbundenheit der Urbeziehung zum bloßen subjektiven Schein erklärt und sie in ihre eindimensionale Rationalität nicht zu integrieren vermag, verweigert dem Subjekt eine wesentliche Schicht seiner Identität und entwurzelt seine Lebensführung zur beschleunigten ›Bodenlosigkeit‹ (Heidegger, 2008).

Unter Berücksichtigung der gesellschaftlich etablierten Versonderung des Subjekts mag es zwar keinen Weg mehr zurück in die Einheit der Urbeziehung geben, aber sehr wohl können uns Reminiszenzen aus dieser Zeit den Verlust an Beziehung erahnen lassen und zum Impuls dafür werden, die *Suche und das Wagnis der Begegnung* im Hier und Jetzt einzugehen – eine Beziehung zu verwirklichen, Wirklichkeit zu suchen, zu der uns in der Urbeziehung ein Versprechen gegeben wurde. Als eine dialektische Entwicklung der Beziehung wären diese Reminiszenzen dann der Anlass und das emanzipatorische Individuationsmoment für das vergesellschaftete Subjekt, sich dieses innere Versprechen im Akt der selbstbestimmten freien Begegnung auf einer neuen Ebene ›wieder-zu-holen‹. Einen freien personalen Akt kann uns die Gesellschaftsorganisation prinzipiell nicht abnehmen und manche inadäquaten Erwartungshaltungen gegenüber der heutigen Gesellschaft könnten in einem diesbezüglichen Unverständnis gründen. Sehr wohl aber wäre eine Gesellschaft kritisch darauf zu hinterfragen, ob ihre Verhältnisse eine solche selbstbestimmte Beziehung und gemeinschaftliche Praxis begünstigen, wenigstens zulassen – oder aber verhindern.

Ein wichtiger Verdienst der modernen *Institutionen* besteht darin, dass sie den Zwang der naturhaften Verbundenheit, wie wir ihn noch aus paternalistisch-

vordemokratischen Gemeinschaften kennen, für das Individuum aufbrechen, indem sie ihm Sicherheit und Struktur anonym zur Verfügung stellen und ihm darüber ein selbstbestimmteres Leben ermöglichen. Auf dem Weg zum gemeinschaftsbildenden Ideal der Begegnung muss eine Gesellschaft auch mit deformierten zwischenmenschlichen Prozessen im Kampf um Anerkennung, wie Gewalt und destruktiven Machtverhältnissen, rechnen. Institutionen gewährleisten einen diesbezüglichen Schutz. Sie stellen in gewissem Sinne institutionell-sedimentierte Anerkennungsakte dar, die mit struktureller Macht und Nüchternheit einen Minimalkonsens gegenseitiger Anerkennung unter den Bürgern jenseits der naturhaften Verbundenheit gewährleisten, auch oder gerade wenn einzelne Menschen nicht die sozialen Erwartungen ihres nahen Umfeldes erfüllen möchten. Gleichzeitig aber ist es gerade diese institutionell-anonyme Struktur und Rationalität, welche die steigende Beziehungsverarmung fördert und in deren Funktionalismus Menschen heute drohen verdinglicht zu werden, indem sie ihre Subjektivität und individuelle Lebenssituation nicht mehr geltend machen können. Diese *Ambivalenz zwischen Individuierung und Verdinglichung* kann innerhalb des institutionellen Sozialisierungsprozesses selbst nicht aufgehoben werden, sondern nur durch freie, individuelle Begegnungsakte in einer sittlich-existenziellen Praxis.

Die institutionelle Macht bzw. eine entsprechende Sozialisierung zur gesellschaftlichen Sittlichkeit wäre damit kein Selbstzweck, sondern legitimiert sich letztlich in der Kultivierung von zwischenmenschlicher Anerkennung als höchster Form der gelebten Sittlichkeit. Es wäre der Weg vom sozialen Normierungsprozess zur ›moralischen Intuition‹ in der zwischenmenschlichen Begegnung, zu einer Ethik fundiert im Akt des ›Wohllollens‹ (Spaemann, 1998) bzw. zu einem ›ethischen Individualismus‹ (vgl. Steiner, 1987). Auch Buber betont: »Gebilde des menschlichen Gemeinlebens haben ihr Leben aus der Fülle der Beziehungskraft« (Buber, 1997, S. 51) – und er warnt: »Zentriert eine Kultur nicht mehr im lebendigen, unablässig erneuerten Beziehungsvorgang, dann erstarrt sie zur Eswelt« (Buber, 1997, S. 57). In der Begegnung erst wird das vergesellschaftete Subjekt zum eigentlichen Selbst und *vom Standpunkt der Begegnung* aus dürfen und sollen gesellschaftliche Verhältnisse kritisch reflektiert und erneuert werden.

1.4 Praxis der Freiheit

Im Folgenden soll der Zusammenhang von zwischenmenschlicher Praxis und personaler Freiheit genauer dargestellt werden. Für gewöhnlich sprechen wir dann von ›Freiheit‹, genauer von ›Willensfreiheit‹, wenn es von der Person selbst,

von ihrem Willen, ihrem unvertretbaren »Entschluss« (Jaspers, 1973, S. 181) abhängt, wozu sie sich entschließt. Geistesgeschichtlich muss es zunächst einmal verwundern, dass das Problem der Willensfreiheit im engeren Sinne erst ab dem 20. Jahrhundert diskutiert wird. In der Weltanschauung der alten Griechen und auch des Christentums stellte sich die Frage der personalen Willensfreiheit nicht. An ihrer Stelle stand die Aufgabe eines harmonischen Verhältnisses der Seele zur kosmischen bzw. göttlichen Ordnung. Der Blick auf den Willen des Einzelnen war zutiefst an die Frage der Sittlichkeit gebunden, die wiederum als von einer höheren Ordnung vorgegeben empfunden wurde. »Frei«, wenn man das überhaupt so nennen möchte, war dann jener Wille, der sich im Einklang mit dieser Ordnung vollzog, besser noch: eine Anschauung von ihr hatte bzw. durch sein Handeln dieses Gefüge im Sozialen bzw. gegenüber der Natur verwirklichte. Man sprach dann von dem »rechten« oder »guten« Willen. In der Antike stand hierbei die Erkenntnis von Werten durch die Vernunft im Zentrum, während unter dem Einfluss des Christentums vor allem die geistige Liebe als Bedingung sowohl der Erkenntnis als auch »guter« Taten betont wurde. In jedem Fall also wurde die im weiteren Sinne »freie« Handlung immer als Erkenntnis bzw. Beziehung zu einem Wert erlebt und in der Philosophie entsprechend gedacht.

Die Frage der Willensfreiheit, wie sie sich uns heute stellt, ist eng an die *wissenschaftliche Aufklärung* gebunden. So wurde im Zuge der wissenschaftlichen Revolution das Ideal der Teilhabe an der kosmischen Ordnung weitgehend aufgegeben (vgl. Kapitel III.1.1), das Subjekt begann sich gewissermaßen aus der Partizipation an der Welt herauszulösen und sich der Natur wie auch den bestehenden Gesellschaftsordnungen gegenüber abzugrenzen. Zum einen hat sich das neuzeitliche Subjekt einer nur mehr mechanisch vorgestellten Natur gegenüber eigenständiger erleben können und schickte sich an, nun seinen eigenen Willen darin selbstbewusst zu verwirklichen. Zum anderen machte es die Aufklärung zunehmend schwieriger, die Sittlichkeit einer Gesellschaft durch eine höhere Ordnung bzw. das Naturrecht theologisch zu begründen und zu verabsolutieren, sodass die Gesellschaft vom Subjekt nun hinterfragt werden durfte und mit dem freien bzw. rechten Willen auch durchaus in Widerspruch stehen konnte. Erst als im späten 19. Jahrhundert die wissenschaftliche Aufklärung mit dem naturalistischen Weltbild die kosmische bzw. christlich-dogmatische Weltanschauung in der öffentlichen Meinung weitgehend abgelöst hat, stellt sich für das moderne Subjekt die Aufgabe der Willensfreiheit in der uns vertrauten Weise.

Wie also zeigt sich uns heute das *Problem der Willensfreiheit*? Ein Wille kann ganz unterschiedlich zustande kommen, so zum Beispiel durch Mitläufertum, Hörigkeit, Abhängigkeit, blinden Trieb, psychischen Zwang oder Willkür.

In solchen Fällen spüren wir in der Willensbildung eine Diskrepanz zu unserem Ich – und weil wir heute unserem Ich Geltung einräumen, ihm Erkenntnis und ethische Impulse zutrauen, stört uns das und empfinden wir eine solche Willensbildung als unfrei. In den genannten Fällen sprechen wir nicht von Willensfreiheit, weil die Person hier gerade nicht selbstbestimmt an der Willensbildung beteiligt ist (vgl. Bieri, 2005). Das Prinzip der Bewegung liegt hier sozusagen außerhalb unseres Ichs, weshalb wir solche Prozesse auch subjektiv als Außer-sich-sein oder Zwang erleben können. Anders verhält es sich in bewusst geführten seelischen Akten wie dem Denken, Vorstellen oder Nachspüren. Hier sind wir als Ich entscheidend am Prozess der Willensbildung beteiligt und es hängt von uns ab, wie er ausgehen wird. Entsprechend wird die Willensfreiheit auch häufig mit dem ›Handeln aus guten Gründen‹ gleichgesetzt, wobei zum Beispiel Peter Bieri und Habermas insbesondere das bewusste Vorgehen des Gründeabwägens hervorheben (Bieri, 2005; Habermas, 2005b). Fuchs dagegen beschreibt den subjektiven Entscheidungsprozess aus leibphänomenologischer Perspektive ganzheitlicher als ein ›Sich-Vorausspüren‹ in imaginierten Situationen (Fuchs, 2005b), wozu sich dann Gefühle von Stimmigkeit bzw. Unstimmigkeit einstellen. Solche ganzheitlichen Entscheidungsprozesse können sich in günstigen Momenten womöglich sogar implizit in einer gewissen ›Selbstverständlichkeit‹ vollziehen, die mit einem intuitiven Kontakt zu sich selbst und der Situation, um nicht zu sagen mit einer Selbstvergessenheit, einhergehen.

Im Zeitalter des wissenschaftlichen Weltbildes führen diese Beschreibungen dann zu der philosophischen Frage, wie der jeweilige subjektive Entscheidungsprozess im Verhältnis zum Determinismus der physikalischen Welt vorgestellt werden kann (vgl. Kapitel I.1.). Hier nun behaupten die Vertreter der Willensfreiheit eine gewisse ›Autonomie‹ der Person gegenüber der Naturkausalität. Eine zentrale konstitutive Bedingung dieser Autonomie ist die Möglichkeit des personalen Bewusstseins, *das Faktische zu negieren* (Spaemann, 1996, S. 50ff.) und eine *kontrafaktische Alternative* zu denken.¹⁴⁸ In einer physikalischen Welt gibt es lediglich Tatsachen und der Fortgang der Welt ist nach den Naturgesetzen determiniert. Eine kontrafaktische Möglichkeit kann nur dadurch zur Welt kommen, dass es noch eine zu den kausalen Wirkursachen der Physik *alternative Wirkweise* gibt. Diese wiederum muss in der Subjektivität von Personen liegen

148 »Hier treffen wir auf ein Konstituens des Entscheidungsbegriffs, nämlich das der kontrafaktischen Möglichkeit. Sich-Entscheiden setzt zunächst einmal voraus, das bloß Faktische einklammern und die in Betracht kommenden Alternativen als Möglichkeiten denken zu können« (Fuchs, 2005b, S. 59).

und so wurde ja bereits mit Habermas auf die kategorial andere Logik bzw. Dynamik des Gründeabwägens hingewiesen (siehe Kapitel I.1). Die Rationalität des Gründeabwägens ist eine Wirkweise, die nur durch das intentionale Bewusstsein in der Welt existiert. Habermas nennt das auch den ›Raum der Gründe‹, in dem die kausalen Bedingtheiten des Subjekts, zum Beispiel als Grenzen der Realisierbarkeit oder als Ermöglichungsbedingungen, zu einem berücksichtgbaren Argument werden und darin ihren zwingenden Charakter für das Subjekt verlieren (Habermas, 2004). Ein weiterer Aspekt dieses Raumes jenseits von Faktizität und Naturkausalität wäre auch die erwähnte Antizipation einer möglichen Zukunft. Das personale Bewusstsein ermöglicht uns also, das kausal determinierte Faktische zu verneinen und uns nach einer anderen Logik bzw. Wirkweise vorzustellen, wie es sein könnte bzw. sein sollte.

Die Vertreter einer starken Willensfreiheit sehen in der Subjektivität eine solche Autonomie, dass sich durch sie eine eigene Wirkweise in der Welt geltend machen kann. Für den subjektiven Entscheidungsprozess, sei es das Gründeabwägen oder ein Sich-Vorausspüren, müssen dann die dazu notwendigen neuronalen Prozesse über die *Abwärtskausalität* geleitet werden. Anders können wir das nicht denken, wenn die Subjektivität selbst nicht dualistisch über der physikalischen Welt schweben soll. Es ist zwar subjektiv immer noch ein Hiatus von der Entscheidung zur Umsetzung dieser Entscheidung in der Welt, aber für das ontologische Problem der Willensfreiheit ist vor allem die Tatsache entscheidend, dass durch das menschliche Bewusstsein eine neue Wirksamkeit in die Welt kommt, die den Lauf der Dinge gegenüber einer blind determinierten Welt ändern kann – und dies beginnt bereits mit dem subjektiven Entscheidungsprozess.¹⁴⁹

Die Vertreter der Willensfreiheit haben ein *starkes lebensweltliches Argument* auf ihrer Seite: Die meisten Menschen haben mit subjektiver Evidenz schon erfahren, dass es von ihnen selbst, von ihrem Entschluss zu geistiger Achtsamkeit und Regsamkeit abhängt, wofür sie sich im Leben entscheiden (Spaemann, 1996, S. 232ff.).¹⁵⁰ Vor allem aber basiert unsere gesamte zwischenmenschliche Praxis auf der Möglichkeit der Freiheit: Der gegenseitige Zuspruch von Freiheit, Verantwortung, Schuld und vielen anderen zwischenmenschlichen Kategorien

149 Habermas vertritt diese Abwärtskausalität so konsequent, dass sie für ihn sogar naturalistische Axiome wie die geschlossene Kausalitätslinie oder den Energieerhaltungssatz infrage stellen (Habermas, 2006, S. 698).

150 Häufig erschließt sich uns dies auch retrospektiv in dem Eindruck: Hätte ich mich nur mehr angestrengt oder hätte ich doch mehr auf jemanden oder etwas geachtet, dann wäre es bestimmt anders gekommen.

würde ohne eine echte Handlungsalternative für das Subjekt keinen Sinn ergeben (Habermas, 2005b, S. 156). Wir können Personen für ihr Handeln nur verantwortlich machen und ihren Versprechen nur trauen, wenn es von ihnen abhängt, wofür sie sich entscheiden. Genauer gesagt: Es muss in der Biografie der Person grundsätzlich solche faktischen Handlungsalternativen geben, durch die sie ihren Lebensweg entscheidend gestalten kann.¹⁵¹ Ein unsere gesamte Subjektivität hinreichend bedingender Determinismus widerspricht also nicht nur unserer subjektiven Intention, er würde unserer bewährten zwischenmenschlichen Praxis ihre begriffliche bzw. faktische Voraussetzung entziehen.¹⁵²

Dem steht nun die naturalistische Weltanschauung gegenüber, für die der *Determinismus* geschlossen und absolut gilt. Alle Ereignisse und letztlich auch unsere Subjektivität und personalen Akte sollen durch die kausalen Wirkmechanismen hinreichend bedingt sein. Mit Verweis auf den Energieerhaltungssatz und die kausale Geschlossenheit legen sich die Naturalisten darauf fest, dass der Lauf der Dinge auch für den Menschen und seine seelischen Tätigkeiten vorherbestimmt sein soll (so z. B. Bieri, 2005; Pauen & Roth, 2008). Der Naturalismus kommt seit der Neuzeit in immer wieder neuen Gewändern daher – aktuell im Gewand der Neurobiologie, wenn zum Beispiel Roth das limbische System zum eigentlichen Akteur im Rücken des Subjekts erklärt (Roth, 2003). Eine faktische Handlungsalternative kann es in der naturalistischen Weltanschauung a priori nicht geben. Denn wenn unsere Subjektivität und personalen Akte über die kausalur-sächlichen Wirkmechanismen der Neurobiologie hinreichend bedingt sind, dann gibt es zwar Komplexität, vielleicht auch Chaos und Zufall – aber nie eine Entscheidung, die in derselben Welt auch hätte anders ausfallen können. Das konstitutive Kriterium der Freiheit, die *kontrafaktische Handlungsalternative unter denselben äußeren Bedingungen*, ist genau das, was der Naturalismus strikt ablehnen muss.

Ausgehend von dieser weltanschaulichen Voraussetzung versuchen einige Naturalisten, dies noch mit dem lebensweltlichen Verständnis von Freiheit zu

151 Natürlich gibt es in manchen isoliert betrachteten Situationen für Personen kaum noch eine Wahl. Vielleicht konnte mancher Täter zum Zeitpunkt seiner Tat in seiner Not und Verlorenheit wirklich nicht anders handeln – er hätte sich aber in seiner Vergangenheit in weniger dringlichen Momenten seines Lebens *anderen* Freunden zuwenden oder seine Aufmerksamkeit auf *andere* Werte lenken können. Er hätte sich auch Hilfe bei einem Psychotherapeuten suchen oder sich jemand Anderem anvertrauen können. Er hätte im Moment der Tat anders handeln können, wenn er sich in der Vergangenheit anders orientiert, mehr auf Andere geachtet, sich mehr angestrengt hätte.

152 Deshalb liegt die »Beweislastverteilung« (Spaemann, 1996, S. 60) hier auch auf der Seite des Naturalisten (siehe Kapitel I.1).

vereinen. Sie wollen schließlich nicht so vermessen sein, unserer zwischenmenschlichen Praxis und unserem Selbstverständnis jegliche Grundlage zu entziehen. Einen solchen ›Kompatibilismus‹ vertreten zum Beispiel Bieri und auch Pauen, wobei sie interessanterweise besondere Schwierigkeiten zeigen, den Begriff der Verantwortung mit der naturalistischen Weltanschauung zu vereinbaren.¹⁵³ Dabei argumentieren sie mit einem Perspektivenwechsel: Nur *subjektiv* zeige sich das Gründeabwägen im Vollzug als Alternative von mehreren Möglichkeiten. *Objektiv* gesehen aber kann es für das Subjekt nicht »offen« sein, »welche seiner Vorstellungen am Ende die Oberhand gewinnen und über seinen Willen bestimmen wird« (Bieri, 2005, S. 286). Was aus der subjektiven Perspektive von den eigenen Gedanken bestimmt ist, zeigt sich aus der objektiven Perspektive als ein neurobiologisch bedingter Prozess, dessen Ausgang in einer physikalisch determinierten Welt bereits feststehen muss.¹⁵⁴

Neben der bereits kritisierten weltanschaulichen Implikation dieser Argumentation haben die Naturalisten bzw. Kompatibilisten aber auch ein triftiges Argument auf ihrer Seite: Sie fragen sich nämlich, was es bedeuten solle, wenn wir sagen, es würde bei der freien Entscheidung ›von der Person selbst abhängen‹, welchen Ausgang die Entscheidung nimmt. Mit Recht betonen sie, dass dies nicht nur die bloße Negation oder Wahlfreiheit meinen könne, sondern dass darüber hinaus auch der Ausgang dieser Wahl zur »konkreten Person passen« (Bieri, 2005, S. 287) muss – also durch die eigenen ›Gedankengänge‹ (vgl. Bieri, 2005) bzw. »Präferenzen« (Pauen & Roth, 2008, S. 33) bedingt sein soll. Dass

153 Bieri macht seltsame begriffliche Verrenkungen, um am Begriff der Verantwortung festhalten zu können, obwohl sich eine Handlung nach seiner Meinung zwangsläufig aus der Vorgeschichte ergibt (Bieri, 2005, S. 332ff.). Auch für Roth und Pauen ist Verantwortung angesichts der neurobiologischen Zwänge nur mehr ein soziales Konstrukt (Gehring, 2004; Pauen & Roth, 2008).

154 Habermas kritisiert genau dieses Versteckspiel zwischen der subjektiven Teilnehmer- und objektiven Beobachterperspektive bei Bieri (Habermas, 2004, S. 162) und sieht den Widerspruch zwischen einer vermeintlich subjektiven Wahl und der objektiven Determination mit dem Hinweis auf den Perspektivenwechsel keinesfalls gelöst. Er argumentiert vor allem dahingehend, dass Gründeabwägen und neurobiologische Prozesse nicht dieselbe kausale Rolle haben, indem er die Eigendynamik und Logik des Gründeabwägens herausarbeitet (ebd.).

Interessant ist in dieser Debatte auch die gedankliche Entwicklung von Ernst Tugendhat, der zunächst einen Kompatibilismus ähnlich dem von Bieri vertrat, sich im weiteren Nachdenken allerdings bemüht sah, noch einen Nachtrag zu veröffentlichen, in dem er betont, dass eine echte und nicht nur scheinbare Handlungsalternative, die von der Person selbst abhängt, »indeterminiert« (Tugendhat, 2010, S. 77) sein müsse.

dieser Entscheidungsprozess objektiv von außen betrachtet *im Ausgang schon feststehen* muss, stört sie nicht, denn es sollen ja gerade die in der Vergangenheit erworbenen Präferenzen sein, die meinen Willen binden und ihn erst meinen eigenen werden lassen. Wer dagegen behauptet, es müsse nicht nur subjektiv empfunden, sondern auch objektiv eine faktische Handlungsalternative geben, könne nur von einem Willen sprechen, der nicht durch den Akteur bedingt sei. Dies sei aber keine Freiheit, sondern bloße *Willkür*. Auf diese Weise wiederholen Bieri wie auch andere Vertreter des Kompatibilismus gebetsmühlenartig immerzu dieselbe Argumentation: Entweder der Wille ist von uns bedingt, dann ist er auch determiniert, oder er ist unbedingt, dann ist er bloße Willkür und das könne keine freie Selbstbestimmung sein.¹⁵⁵

Auch wenn diese Position bei Bieri oder auch Pauen in denkbar kleinteiligen Überlegungen durchdekliniert wird, bleibt sie an den entscheidenden Stellen erstaunlich undifferenziert. Die Bedingtheit des Willens wird mit dessen Determination gleichgesetzt und die Abwesenheit von Zwang mit einem völlig >unbedingten Willen<. In der scheinbaren Alternative von Determination und Willkür bleibt unbedacht, dass es durchaus *unterschiedliche Weisen der Bedingtheit* gibt, zu denen ein Subjekt in einem unterschiedlich freien Verhältnis stehen kann. Nun haben ja Autoren wie Habermas (Habermas, 2004) mit dem Gründeabwägen und Fuchs mit dem Vorausspüren (Fuchs, 2005b) nachvollziehbar alternative Formen der Bedingtheit beschreiben können und die Kompatibilisten teilen diese Beschreibungen auch explizit – warum aber ändert das nichts für sie?

Der Grund dafür ist, dass die Naturalisten sich das Gründeabwägen, Vorausspüren und andere seelisch-geistige Akte als einen Prozess quasi >im Subjekt< denken und sich das Subjekt wiederum wie einen determinierten Zustand in der physikalischen Welt >vorhanden< vorstellen (siehe Kapitel I.1). Bewusstsein wird gerade nicht als eine existenziell-geistige Beziehung zu anderem Selbstsein bzw. zu anderen Werten gedacht, sondern als >mentaler Zustand<, den die neurobiologischen Prozesse gemäß der Identitätstheorie »vollständig bestimmen«

155 »[E]in Wille, der von nichts abhängt«, also auch nicht von »Ihrem Körper, Ihrem Charakter, Ihren Gedanken und Empfindungen, Ihren Phantasien und Erinnerungen«, sei ein »aberwitziger abstruser Wille« (Bieri, 2005, S. 230). Wer laut Pauen nicht die Determination durch »personale Präferenzen«, die identisch mit neurobiologischen Zuständen sind, annehme, würde diese dem Zufall preisgeben und damit den eigenen Begriff der Urheberschaft ad absurdum führen (Pauen, 2007b, S. 181ff.). Dieselbe Pseudoalternative behauptet auch Roth: »Welchem Anhänger des freien Willens soll es ein Trost sein, dass statt eherner deterministischer Gesetze der pure Zufall in seinem Gehirn waltet?« (Roth, 2003, S. 511).

(Pauen, 2007a, S. 427). Der Naturalismus reduziert die intentionale Beziehung zur Welt auf eine kausal determinierte Zuständigkeit. In diesem Sinne wäre das Gründeabwägen oder >antizipative Vorausspüren< nur die subjektive Innenseite der objektiven neurobiologischen Wirkursachen bzw. hätte »dieselbe kausale Rolle« (Pauen, 2007b, S. 120) und es käme eben doch keine neue Wirksamkeit bzw. faktische Handlungsalternative in die Welt – selbst wenn es subjektiv für uns so erscheinen mag.

Gegenüber dieser Sichtweise stellen Habermas' Gründeabwägen oder Fuchs' Sich-Vorausspüren mit ihren jeweils phänomenologischen Beschreibungen einer alternativen Wirkweise kein schlagendes Argument dar. Es ist auffallend, wenn auch typisch für die analytische Philosophie, dass Habermas und Fuchs die Freiheit scheinbar indifferent sowohl gegenüber der Frage nach der ethisch richtigen Handlung als auch indifferent gegenüber der Erkenntnis behandeln wollen. Sie beschreiben die Entscheidungsprozesse wie das *Selbstgespräch* eines einsamen Subjekts und es bleibt weitgehend unberücksichtigt, wie der Entscheidungsprozess zu anderen Personen, der existenziellen Situation und den eigenen Werten in Beziehung steht. So machen sie es den Kompatibilisten natürlich einfach und legen selbst nahe, sich Entscheidung als einen quasi >im Kopf< oder >im Leib< determinierten Prozess vorzustellen. Tatsächlich können wir uns ein subjektives Sich-Vorausspüren oder ein rationales Gründeabwägen auch als einen unfreien Vorgang denken. So mag sich eine Entscheidung zu einem bestimmten Zeitpunkt stimmig anfühlen oder vernünftig erscheinen und letztlich stellt sich eben doch heraus, dass wir uns etwas vorgemacht haben, von unbewussten Motiven oder zwanghafter Rationalität getrieben waren.

Bis hierher ist noch nicht so recht klar geworden, wodurch eine Entscheidung in freier Weise zu mir passt und >wo< eigentlich genau der Raum sein soll, in dem sich freie Entscheidungen vollziehen. Blicken wir aus *existenzieller Perspektive* auf die Frage der Willensfreiheit: Spaemann beschreibt das Gründeabwägen als ein »Mit-sich-zu-Rate-gehen« (Spaemann, 1996, S. 221ff.), bei dem wir uns reflexiv zu unserem spontanen Willen stellen. In den spontanen Willen fließen implizite Wertungen ein, die mit bestimmen, warum uns etwas zum Beispiel als attraktiv erscheint oder etwas anderes weniger, also auch unsere Präferenzen im Sinne von Pauen beeinflussen. Anders als für Pauen ist für Spaemann das Kriterium der eigenen Präferenzen zur Bestimmung eines freien Willens aber nicht ausreichend. Wir müssen uns laut Spaemann auch fragen, *ob wir mit den unseren Präferenzen zugrunde liegenden Wertungen wirklich einverstanden sind* oder eigentlich andere Werte für richtig halten. In einem ähnlichen Sinne hat Harry G. Frankfurt beschrieben, wie wir uns in einer Art höherstufigem zweiten Willen

zu unseren handlungswirksamen Wünschen noch einmal wertend positionieren können (Frankfurt, 2001). Solche reflexiven Beurteilungen sind sehr persönlich und existenziell. Denn die Frage, mit welchem Wert bzw. Wollen ich mich identifizieren kann, ist zugleich die Frage, als wen ich mich selbst wähle (vgl. Sartre, 2008, 956ff.): Will ich jemand sein, der seine Entscheidungen nach diesem oder jenem Wert trifft? Was sind für mich ›gute‹ und nicht nur kontingente Gründe?

Die Existenzphilosophie verweist bei der Frage nach der eigenen Identität und dem Sinn im Leben auf einen ganz besonderen Akt: das Vorlaufen zum Tode (Heidegger, 2001) bzw. *Gewahrwerden des eigenen Todes* (Spaemann, 1996, S. 123ff.). Tiere sterben, aber nur Personen werden ›die Sterblichen‹ genannt, denn nur Personen leben im Bewusstsein, dass sie einmal sterben. Dass wir ein Verhältnis zum Tod haben, ändert alles. Es konstituiert nicht nur unsere Geschichtlichkeit, sondern damit einhergehend die personale Zeitlichkeit, also die Art und Weise, unser Leben zu zeitigen. Wenn wir uns gewahr werden, dass wir eines Tages, am Ende unseres Lebens auf genau dieses zurückblicken – was werden wir dann wohl wollen, dass wir getan haben würden? Die Antizipation des Todes lässt uns über die Zukunft auf die Gegenwart zurückkommen. Gegenwart zeigt sich dann nicht mehr als Zeitpunkt des Gewordenen, determiniert durch die Vergangenheit. Unser Gewordensein durch die Vergangenheit determiniert uns nicht mehr in die Zukunft hinein, sondern aus der Zukunft kommen wir auf uns selbst zurück, und es zeigt sich die gewordene Gegenwart als Ermöglichungsbedingung für das, was wir sein wollen. Die *Bestimmtheit* der Situation zeigt sich als Gelegenheit zum Seinkönnen unserer *Bestimmung* (vgl. Heidegger, 2001; Sartre, 2008).

Wer wollen wir am Ende unseres Lebens gewesen sein? Das ›Futurum exaktum‹ ist sozusagen die Perspektive, unter der ich mich meiner eigenen Werte vergewissern kann, weil ich von hier aus meinem Leben als Ganzem einen Sinn geben muss. Ich sehe mein Handeln unter der Hinsicht darauf, wie es für immer in der Welt stehen wird und wie ich dafür unvertretbar die Verantwortung habe und haben werde – so gesehen stellt es eine Art *existenziellen Gewissensruf* dar. Heidegger betont in diesem Zusammenhang vor allem die ›Jemeinigkeit‹ und ›Unvertretbarkeit‹ bzw. die ›Vereinzelung‹ im Gewährwerden des eigenen Todes (Heidegger, 2001, S. 252ff.) – denn daraus, dass ich meinen Tod allein zu sterben habe und zurückblickend nach dem Sinn meines Lebens fragen werde, wird mir bewusst, dass ich meine Seinsmöglichkeiten im Leben nicht an ein anonymes Man abtreten kann. Die Vereinzelung im Gewährwerden meiner Endlichkeit bewirkt, dass ich mich frage, was ich ›eigentlich‹ will, das heißt ich übernehme nicht einfach den Lebensentwurf von Anderen, sondern treffe den Entschluss, meine eigene Art und Weise des In-der-Welt-Seins zu ergreifen. Das

Vorlaufen zum Tode verhilft mir zu der Ernsthaftigkeit, mein Leben zu hinterfragen, und es verhilft mir zu dem Entschluss, es bewusster zu gestalten.

Damit verdeutlicht sich ein erster entscheidender Unterschied zu den von Habermas oder Fuchs beschriebenen Entscheidungsprozessen: Das Vorlaufen zum Tode ist ein kategorial anderer Vorgang als ein rationales Gründeabwägen, das ganzheitliche Sich-Vorausspüren – und erst recht natürlich als die Determination durch gewordene ›Präferenzen‹. Denn das Vorlaufen zu unserem Ende als ein Sein zum Tode *folgt nicht unserer spontanen Neigung*¹⁵⁶ und auch nicht dem Verstand, sondern eignet sich nur mehr als ein selbstbestimmter Akt in geistiger Aktivität und – auch wenn es pathetisch klingen mag – in ›existenzieller Tapferkeit‹.

Mit dem Bewusstsein der Endlichkeit wird sich mein Sinn dafür ändern, was für mich ›gute Gründe‹ sind und was mir wertvoll erscheint. Wir erleben die Bedeutung von etwas oder jemandem nicht mehr relativ zu unseren jeweils aktuellen Bedeutungszusammenhängen des Alltags (Spaemann, 1996, S. 128) oder zerstreut in der öffentlichen Anschauung des ›Man‹ (Heidegger, 2001), sondern zentriert auf die unvertretbare Frage nach dem Sinn des eigenen Lebens.¹⁵⁷ Es handelt sich also um einen geistigen Akt, der relevant sein sollte für das Mit-sich-zu-Rat-Gehen bei der Frage der Freiheit und dessen Streben zugleich der natürlichen Zuständlichkeit bzw. dem Determinismus klar entgegensteht – denn es gibt kein Ereignis in der Vergangenheit, das mich drängen könnte, auf diesen Moment unbefangen zu blicken. Von ihm aus erschließt sich eine *Bestimmtheit*, die noch um einiges radikaler als die fraglichen Präferenzen die Frage danach stellt, welche Entscheidung ›zu mir passt‹, und die dennoch nicht aus der Gewordenheit determiniert sein kann, wie es der Kompatibilismus behauptet. Der Raum der Freiheit ist damit aber noch nicht gefunden.

Das Gewahrwerden des eigenen Todes und die daraus hervorgehende Entschlossenheit ist zunächst so einsam wie die Erfahrung der Endlichkeit, dass ich meinen Tod allein zu sterben habe. Der Entscheidungsprozess wäre immer noch ein Selbstgespräch – wenn auch ein existenzielles. Als existenzieller Ernst ist die

156 Wir dürfen das Vorlaufen zum Tode nicht mit der gewöhnlichen Angst vor dem Tod verwechseln, auf den wir vielleicht durch unangenehme Ereignisse gestoßen werden, denn hier wollen wir ja gerade nicht hinschauen oder müssen zwanghaft drauf starren.

157 Im gewöhnlichen Bewusstsein erhält alles eine Bedeutung relativ zu unseren jeweiligen aktuellen Bedürfnislagen, Absichten und Situationen, die sich im Laufe des Lebens alle ändern können. Im Gewahrwerden des eigenen Todes erschließt sich ein Sinnhorizont als Ganzheit des Lebens, der den Rahmen unserer alltäglichen Bewertungen sprengt.

Entschlossenheit noch nicht die Erfahrung oder Verwirklichung eines konkreten Sinns – sie ändert nur meinen ›Sinn‹ für das Wesentliche, ist das Aufgehen eines Sinnhorizontes: »Sinn ist im Bewußtsein der Endlichkeit gehärtete Bedeutsamkeit« (Spaemann, 1996, S. 128). Aus der Vereinzelung kann nur die Sinnperspektive und Entschlossenheit hervorgehen – nicht der zu verwirklichende Sinn oder Wert im Leben selbst. Für einen konkreten Sinn im Leben bin ich aufgefordert, zu meinen Werten in eine originäre Beziehung zu treten. Dazu gehören allgemeine Werte wie zum Beispiel Gerechtigkeit, vor allem aber die gelebte Werterfahrung in der Beziehung zu anderem Selbstsein als lebendiges Wertsein, meine Beziehung zu Anderen als einen Selbstwert. So aber wurde oben die *zwischenmenschliche Praxis* bestimmt, in der sich für Aristoteles das gelingende Leben vollzieht (siehe Kapitel IV.1.1). Und das würde ja auch Sinn machen: Wenn das Vorlaufen zum Tode das Leben als Ganzes auf seinen tieferen Sinn hin befragt, dann sollte es schließlich auf die Eudaimonie als Sinn und höchstes Gut des Lebens verweisen. Gerade also das ›vereinzelnde‹ Vorlaufen zum Tode könnte uns zum tieferen Sinn der zwischenmenschlichen Praxis führen – während uns die selbstvergessene Aktualität des Lebens mehr Zustände wie das Wohlgefühl oder Besitztum nahezu legen scheint. Im Gewährwerden der Endlichkeit entscheiden wir uns wohl eher fürs ›Sein‹ als fürs ›Haben‹ (Fromm, 2011), denn alles, was wir ›haben‹ können, wie Eigentum oder auch einen Zustand des Wohlgefühls, wird mit dem Tode nichtig – ein Moment der authentischen Beziehung, eine tugendhafte Handlung bzw. die Verwirklichung meiner Menschlichkeit dagegen bleiben für immer in das menschliche Bezugsgewebe eingeschrieben.

Die freie Handlung als eine Wertbeziehung bzw. ethische Beziehung lässt sich gut mit einem Gedanken von Tugendhat verbinden: Ausgehend von der Frage, auf welchen Sinn oder Wert sich ein transzendentes Streben in unserer nachmetaphysischen Zeit noch richten könne, macht er den Vorschlag, ›immanente Transzendenz‹ als »Vertiefung unserer Beziehungen« (Tugendhat, 2010, S. 19ff.) zu verstehen. Im *vertieften Verstehen* von etwas oder jemanden, betont Tugendhat, erhalten wir ›gute Gründe‹ für unser eigenes Handeln. In der Achtsamkeit und Liebe gegenüber anderem Selbstsein finde der Mensch auch sein eigenes erstrebenswertes ›Gut‹. Tugendhats Überlegungen verbinden also das Gründeabwägen mit dem In-Beziehung-Sein als einem ethischen Seinsverhältnis. In seiner Betonung von »Achtung« und »Aufmerksamkeit« (ebd., S. 28) verknüpft er ethisches Handeln mit der konkreten Aufgabe von Transzendenz bzw. Erkenntnis.

Auch Spaemann, Scheler und Buber verbinden die Frage der *Freiheit mit der Begegnung transzendenten Selbstseins*: Personen verwirklichen ihre Freiheit, wenn

sie aus ›Interesse‹, ›Wohlwollen‹ bzw. aus ›geistiger Liebe‹ gegenüber Anderen handeln. Die konkrete Beziehung zum anderen Selbstsein ist hier der Wert als das ›Worumwillen‹ unserer Freiheit. Spaemann betont, dass diese Transzendenz für den Anderen die Überwindung der gewöhnlichen Selbstbezüglichkeit impliziert: »Der fundamentale Akt der Freiheit besteht in dem Verzicht auf die Bemächtigung, die in der Tendenz alles Lebendigen liegt« (Spaemann, 1996, S. 87). Die Zurücknahme der natürlichen Bemächtigungstendenz ist dabei kein abstrakter prinzipienethischer Entschluss, sondern geht mit dem Interesse für den konkreten Anderen einher, ist dessen Bedingung und Folge zugleich: »Erst die Bejahung anderen Selbstseins – als Anerkennung, Gerechtigkeit, Liebe – erlaubt uns jene Selbstdistanz und Selbstaneignung, die für Personen konstitutiv ist« (ebd., S. 230). Mit dieser Zuwendung betreten wir die Sphäre der wesentlichen Entscheidungen und werden auch erst im engeren Sinne zu entscheiden fähig: »Nur wer die Beziehung kennt und um die Gegenwart des Du weiß, ist sich zu entscheiden befähigt« (Buber, 1997, S. 54).¹⁵⁸ Insbesondere Existenzphilosophie und spirituell offene Denker verknüpfen also, was die abendländische Geistesgeschichte meist getrennt hat: *Ethik und Erkenntnis*. Was für mich ein erstrebenswertes ›Gut‹ im Leben ist, was einen Wert für mich ausmacht – das zeigt sich mir selbstbestimmt in einer individuellen Erkenntnis-Beziehung¹⁵⁹.

Damit aber wäre nun in aller Konsequenz eine *existenzielle Dimension* beim Gründeabwägen angesprochen, die *kein Selbstgespräch* mehr sein kann. Vielleicht sollte in diesem Zusammenhang noch betont werden, dass der hier vertretene dialogische Charakter des freien Handelns nicht zwangsläufig eine soziale Situation darstellt, sondern durchaus auch als *Innerlichkeit* erlebt und vollzogen werden

158 Innerhalb der Psychotherapie hat insbesondere Frankl die klassische Psychoanalyse dafür kritisiert, dass sie einen nur negativen Begriff von Freiheit habe, als ›Freiheit von‹ z.B. Triebzwängen bzw. Konflikten, und einen positiven Sinn der Freiheit als ›Freiheit zu etwas‹ nicht kenne (vgl. Frankl, 2009). Die Freiheit ›zu‹ etwas gibt uns aber oftmals erst die Gründe bzw. auch die Kraft, um uns aus der Unfreiheit ›von‹ etwas zu befreien. Tatsächlich gelingt es häufig erst dann, von schlechten Gewohnheiten und psychodynamischen Zwängen abzulassen, wenn wir einen guten Grund dafür haben – und zweifellos ist die Beziehung zu jemandem bzw. zu einem Wert ein guter Grund.

159 »Was heißt es, ein Wissen von den Gründen seines Handelns haben? Man hat diese Frage zu wenig berücksichtigt, weil man leider immer in zwei Teile zerrissen hat, was ein untrennbares Ganzes ist: den Menschen. Den Handelnden und den Erkennenden unterschied man, und leer ausgegangen ist dabei nur der, auf den es vor allen andern Dingen ankommt: der aus Erkenntnis Handelnde. Frei handeln wir im Verständnis für den Gegenüber, handeln wir aus Erkenntnis« (Steiner, 1987, S. 21).

kann. So, wie Begegnung nicht soziologisch reduziert werden darf – schließlich können wir Anderen gegenüber in reiner Selbstbezüglichkeit verharren –, so sollte auch Innerlichkeit nicht psychologisiert verkürzt werden. Gerade die Innerlichkeit oder auch ›Inständigkeit‹ (vgl. Heidegger, 2008) kann ein Signum der Freiheit auch im Sinne der Begegnung sein. Schließlich konnten die Griechen im Schönen, Wahren und Guten oder die Denker des deutschen Idealismus in den Ideen noch eine durchaus eigenständige Wirklichkeit als Gegenüber erkennen und auf einer mehr seelischen Ebene schien C. G. Jung in den Archetypen eine Art Gegenüber zu erleben.¹⁶⁰ Die Existenzphilosophie versteht selbst das aufrichtige Denken an andere Personen noch als eine Form der existenziellen Bezogenheit (vgl. Boss, 1975) und schließlich können sich unsere Vorstellungen ja durchaus auf leibhaftige Begegnungen der Vergangenheit beziehen. Mit-sich-zu-Rate-Gehen muss also kein ›einsames Geschäft‹ bleiben, selbst wenn wir gerade im ›stillen Kämmerchen‹ sitzen.

Solche ›guten Gründe‹ aus der Beziehung zu einem existenziellen Wert bzw. dem Anderen als Selbstwert kann der Kompatibilist oder Naturalist nun aber nicht mehr naturalistisch in den ›psychischen Zustand‹ einziehen bzw. als solchen reduktionistisch rekonstruieren. Denn existenzielle Beziehung determiniert meinen Entscheidungsprozess nicht, wie etwa die erwähnten Präferenzen nach Pauen, weil sie als *Akt nicht mehr in meiner gewordenen Zuständigkeit* aufgeht. Natürlich spielen auch hier Triebe, Neigungen, Ängste usw. als notwendige und günstige Bedingungen eine Rolle, aber die freie Handlung drängt mich weder von innen, noch packt sie mich von außen – vielmehr spricht sie mich an. Es gibt bei der hinreichenden Verwirklichung einer freien Handlung immer einen nicht determinierten Moment, der rein vom Ich abhängt. So sind der intentionale Akt der Bezugnahme sowie die Antwort aus der Begegnung in ihrer Aktualität nur wirksam, wenn ich die entsprechende geistige Aktivität dafür aufbringe, wenn ich einem Wert die entsprechende ›Achtsamkeit‹ (Spaemann, 1996, S. 227ff.) und Offenheit entgegenbringe.

Dieser Zusammenhang von Freiheit und Transzendenz jenseits unserer gewordenen Zuständigkeit lässt sich letztlich nur mit Bezug auf die damit einhergehende besondere Zeitlichkeit und Bewusstseinskonstitution begreifen: Nach Buber wird in der Begegnung das vergangenheitsbedingte Bewusstsein so transzidiert (Theunissen, 1981, S. 278ff.), dass sich die ›Gegenständigkeit‹ unserer Raum-

160 Buber betont, dass sich Begegnung nicht nur mit anderen Menschen, sondern auch gegenüber geistigen Wesenheiten wie auch gegenüber der Natur ereignen kann (Buber, 1997, S. 10).

und Zeiterfahrung des Anderen zu dessen ›Gegenwärtigkeit‹ verwandelt (Buber, 1997, S. 42). In solcher ›Gegenwärtigkeit‹ vollzieht sich eine grundsätzlich andere existenzielle Zeitlichkeit, die als ›Kairos‹ bzw. ›Augenblick‹ nicht mehr von unserer Vergangenheit bzw. gewordenen Zuständlichkeit her bestimmt ist.¹⁶¹ Buber denkt Freiheit als existenzielle Beziehung und damit in aller Konsequenz jenseits der Gewordenheit kausaler Wirkmechanismen des Naturalismus. Hier also ist der existenzielle Raum, in dem die ›Bewegung der Freiheit‹ als dialogische Antwort gegenüber einem ›Du‹ möglich wird und in dem ich meine »Bestimmung« (ebd., S. 62) entdecken kann als »die Tat, die mich meint« (Buber, 1997, S. 55). *Das existenzielle Zwischen ist der Raum der Freiheit.*¹⁶²

Wir finden somit bei Spaemann, Scheler oder Buber jene *Verbindung von Freiheit, Erkenntnis und Sittlichkeit* als gelebte Beziehung zu einem Wert, die in anderer Form schon in der Antike formuliert wurde und nun als Begegnung eine personale Wendung erhalten hat (siehe Kapitel IV.1.1). Dass Habermas oder auch Fuchs diese Dimension der existenziellen Beziehung in ihrer Rekonstruktion freier Entscheidungen nicht entsprechend würdigen, dass sie Freiheit unabhängig von Sittlichkeit und Erkenntnis thematisieren, liegt daran, dass sie den Entscheidungsprozess nicht konsequent im Raum der zwischenmenschlichen Praxis denken. Trotz ihrer Kritik des Naturalismus haben sie die in der gegenwärtigen Freiheitsdebatte herrschende, lebensfern-konkretistische Vorstellung von einem selbstbezüglichen Entscheidungsprozess auch in ihren Überlegungen nicht ganz ausräumen können. Entscheidungsprozesse, in denen es wirklich um Freiheit geht, vollziehen sich jedoch anders. Sie finden gegenüber Anderen statt. Ich trage stille oder explizite Fragen der Freiheit in mir, manchmal ringe ich um mein Verhältnis zum Leben und zur Mitwelt. Sicherlich braucht es hierzu auch Momente der Innerlichkeit – die Fragen aber werden mir vom Leben angetragen und hier muss ich auch die Antwort vollbringen. Die freie Handlung als unsere Antwort denken wir uns nicht aus, sie kommt uns im Sinne der Begegnung vom Anderen her entgegen.

Bei der Debatte um Freiheit ist sehr entscheidend, *welche Art von Handeln* und Entscheidungssituationen demjenigen, der über Freiheit denkt, innerlich vor

161 »Das uneingeschränkte Walten der Ursächlichkeit in der Eswelt, für das wissenschaftliche Ordnen der Natur von grundlegender Wichtigkeit, bedrückt den Menschen nicht, der auf die Eswelt nicht eingeschränkt ist, sondern ihr immer wieder in die Welt der Beziehung entschreiten darf« (Buber, 1997, S. 54).

162 Innerhalb der Ethik handelt es sich hier um einen »ethischen Individualismus« oder um »Situationsethik« im Sinne des Existenzialismus, die sich m.E. mit Prinzipien der Tugendethik wie auch der Gewissensethik gut vereinbaren lässt.

Augen stehen. Von Tugendhat gibt es hierzu die erhellende Bemerkung, dass die aktuelle Freiheitsdebatte um das Urheberproblem des Ichs »nach der Analogie eines Schöpfergottes« (Tugendhat, 2010, S. 79) geführt werde. Tatsächlich erinnert die Selbstbezüglichkeit und Abstraktheit mancher beschriebener Entscheidungsprozesse an die zweckrationale Handlungsweise der *Herstellung*. Als Herstellender, wenn ich zum Beispiel mein Zimmer einrichte, kann ich wirklich als ein abstrakt-einsamer Urheber unbedrängt von zwischenmenschlicher Verantwortung und ethischen Fragen verschiedenen Möglichkeiten »vorausspüren« und Gründe rational abwägen. Dann aber wäre auch die Rückführung der Entscheidung auf aktuelle Präferenzen im Sinne Pauens durchaus nachvollziehbar – schließlich wird es hier auch nicht so sehr auf Werte ankommen. Aber hier stellt sich die Frage der Freiheit eben nicht.

Die eigentlichen Fragen der Freiheit stellen sich im Raum der zwischenmenschlichen Praxis – und dort eben auf eine ganz andere Art und Weise. Freiheit stellt sich mir als existenzielle Frage, ob ich zum Beispiel zu meinen Werten eine selbstbestimmte authentische Beziehung habe, ob ich mich in der Beziehung zu jemandem öffnen kann, mein Versprechen halten oder jemandem seine Schuld verzeihen kann, ob ich Verantwortung für mein Handeln übernehme – sind dies nicht eher die Fragen unserer Freiheit? Freiheit ist eine Frage der *Selbstverwirklichung im Raum der zwischenmenschlichen Praxis* und die Art, wie die Freiheitsdebatte aktuell geführt wird, scheint mir einem Kategorienfehler zu folgen, der mehr aussagt über die Zweckrationalisierung unserer Lebenswelt als über das Wesen der Freiheit.¹⁶³

Ein weiterer Grund für die selbstbezügliche Rekonstruktion freier Entscheidungen mag sein, dass die *Begegnung oder Werterfahrung kein sich aufdrängendes Phänomen unserer alltäglichen Erfahrungswelt* darstellt. Deshalb soll im Folgenden noch auf zwei zwischenmenschlich anschauliche Akte hingewiesen werden, das »Verzeihen« und »Versprechen«, die in der Begegnung fundiert sind und bei denen in besonderer Weise anschaulich wird, inwiefern sie eine freie zwischenmenschliche Praxis ermöglichen. Sowohl Spaemann (1996, S. 235ff.) als

163 Sicherlich stellen wir uns auch im Raum der zwischenmenschlichen Praxis in der erwähnt abstrakten Weise Entscheidungsfragen – aber gerade dies könnte eben eine Folge der Entfremdung bzw. Deformierung unserer zwischenmenschlichen Praxis sein. Entscheidungsprozesse zeigen sich in der erwähnten Selbstbezüglichkeit vor allem dann, wenn ich gedanklich um mich selbst kreise und nicht in die Beziehung zu jemandem bzw. zu einem Wert finde. Tatsächlich können wir in der Beliebigkeit selbstbezüglicher Entscheidungsprozesse wie verloren sein – bis wir durch eine echte Werterfahrung wieder heraus finden.

auch Arendt (2010, S. 300ff.) machen darauf aufmerksam, dass die Akte des ›Versprechens‹ und des ›Verzeihens‹ das Feld für unsere zwischenmenschliche Praxis gewissermaßen öffnen, auf dem wir als Personen überhaupt ein freies Leben führen können. Wir werden sehen, dass diese Akte nicht nur inniglich mit der Freiheit verbunden sind, sondern auch mit der Existenz und Würde von Personen überhaupt.¹⁶⁴

Gehen wir zuerst auf den *Akt des Versprechens* ein. ›Versprechen‹ findet nicht nur statt, wenn jemand sagt: »Ich verspreche Dir ...«. In unserer zwischenmenschlichen Praxis gibt es die verschiedensten Formen meist unausgesprochener impliziter Versprechen.¹⁶⁵ In der Elternschaft liegt gegenüber dem Kind das Versprechen der Fürsorge, in der Partnerschaft oder Ehe das Versprechen der Treue und die Institutionen unserer Gesellschaft versprechen uns Gerechtigkeit, Unversehrtheit des Leibes, würdige Lebensverhältnisse und Meinungsfreiheit. Versprechen ist nicht beliebig, sondern die Anerkennung anderen Selbstseins, so etwas wie die personale Antwort auf das ›Naturrecht‹ des Anderen. Wer an der menschlichen Gemeinschaft teilnehmen will, der verspricht, derartige Werte grundsätzlich zu achten.

Ohne Vertrauen auf diese Versprechen könnten wir kein gutes Leben führen. Denn Menschen stehen im bestehenden Bezugsgewebe in den verschiedensten Formen der *Abhängigkeit* zueinander und diese existenzielle Abhängigkeit muss durch Versprechen in ihrer hemmenden Bedrohlichkeit neutralisiert werden. Das Versprechen des Vaters, sein Kind vom Kindergarten wieder abzuholen, da zu sein, wenn es ihn braucht, gibt dem Kind die innere Freiheit, sich der Welt des Kindergartens selbstvergessen zuzuwenden. Das Versprechen der Eltern, ihre

164 Auf den ersten Blick kann es verwundern, dass diese Autoren in ihren zentralen Werken zur personalen Existenz gleich ganze Kapitel dem ›Versprechen‹ und ›Verzeihen‹ gewidmet haben, denn diese zwischenmenschlichen Akte sind in unserer öffentlichen Wahrnehmung heute weitgehend in den Hintergrund getreten bzw. häufig auch zur Phrase verkommen. Ein Grund für diese Entwicklung scheint mir, dass viele lebensweltliche Bereiche, in denen Versprechen und Verzeihen früher noch von existenzieller Bedeutung waren, heute durch Technik, Regeln, Versicherungen und Institutionen organisiert werden. Die Angewiesenheit auf Andere im Versprechen und Verzeihen, die Notwendigkeit zwischenmenschlichen Vertrauens ist eine existenzielle Grenzsituation, die durch die Technisierung der Lebenswelt nicht mehr in ihrer vollen Geltung erscheint (siehe Kapitel VIII.1).

165 Für ein Versprechen bedarf es nicht immer der Worte. Nietzsche meint sogar: »Die Worte machen ein Versprechen unkräftiger, indem sie eine Kraft entladen und verbrauchen, welche ein Teil jener Kraft ist, die verspricht« (Nietzsche, 1980a, S. 239).

Liebe bei Meinungsverschiedenheiten nicht zurückzuziehen, gibt dem Heranwachsenden den Mut, auch eigene Wege zu gehen. Das Treueversprechen in der Ehe ermöglicht dem Partner, nicht in Verlustangst leben zu müssen. Versprechen ist eine Form der zwischenmenschlichen Anerkennung, die Verantwortung und Vertrauen stiftet und so den Freiraum im menschlichen Bezugsgewebe schafft, seinen eigenen Faden als eigenständige Person darin gestaltend einzuweben.

Versprechen stiftet ein besonderes Band zwischen Personen, wir legen uns einer anderen Person gegenüber fest, sodass der Andere aufgrund dieses Versprechens einen ›Anspruch‹ auf Einhaltung hat bzw. wir ihr gegenüber in der Verantwortung stehen. Damit legen wir uns auf ein zukünftiges Handeln oder Ereignis fest, obwohl wir gar nicht wissen können, was bis dahin noch alles geschehen wird. Im Versprechen überlassen Personen das,

»was sie zu einem künftigen Zeitpunkt tun werden, nicht dem Lauf der Dinge und nicht dem Zustand der Gestimmtheit, dem Bewußtseinszustand und den Wünschen und Prioritäten, die sie zu diesem Zeitpunkt haben werden, sondern sie greifen der Zeit vor, indem sie jetzt entscheiden, was sie später tun oder lassen werden« (Spaemann, 1996, S. 238).

Wer etwas verspricht, steht im Wort, das heißt, er steht als Person für sein Versprechen. Deshalb ist die Antwort auf die Frage: ›Warum soll ich Deinem Versprechen vertrauen?‹ auch: ›Weil *ich* es Dir verspreche.‹ So verknüpfen wir »den Inhalt des Versprechens unmittelbar mit jenem Versprechen«, das wir »als Person« sind (ebd.). Weil ich als Person weiß, was es bedeutet, dir als Person diesen Anspruch zuzusagen; weil ich mein Personsein und dein Personsein ernst nehme. Aus dieser Verbindlichkeit komme ich durch keine Überlegung heraus, es reicht auch nicht, sich bemüht zu haben, denn Bemühung haben wir nicht versprochen.

Wie aber kann eine Person, deren Leben von kontingenten Bedingungen abhängig ist, einer anderen Person etwas in der für uns doch so unvorhersehbaren Zukunft überhaupt versprechen? Personen können versprechen, weil sie sich als Personen daran halten können; weil in der personalen Existenzweise die Freiheit liegt, wie sie als Personen mit ihrem Zustand und äußeren Bedingungen umgehen werden, um ihr Versprechen zu halten. Die Möglichkeit zu versprechen gründet in der personalen Existenz. So bestimmt auch Nietzsche den Menschen als jenes »Tier [...], das versprechen darf« (Nietzsche, 1980b, S. 291). Nur Menschen haben die Möglichkeit zu versprechen. Wir glauben nicht leeren Versprechungen, sondern vertrauen konkreten Personen. Und Personen, die dieses Vertrauen gezielt für ihre Zwecke missbrauchen, berauben sich selbst ihrer Würde als Person.

Der Versprechende setzt durch sein Versprechen nicht nur den Angesprochenen frei, sondern zugleich sich selbst. Diese Aussage kann erst einmal verwundern, denn schließlich bindet sich der Versprechende ja im Versprechen, und ein gängiges Missverständnis von Freiheit ist, sie als Ungebundenheit aufzufassen. Der Versprechende bindet sich mit der Verbindlichkeit der personalen Beziehung, aber ebendies macht er aus freien Stücken. Er übernimmt für sein Versprechen und damit auch sein Personsein einer anderen Person gegenüber die Verantwortung, die nicht nur die soziale Folge dessen ist, dass wir frei sind zu entscheiden, sondern auch ein Grund dafür, frei zu handeln. Personen können sich von ihrem Zustand und äußeren Umständen oft gerade deshalb distanzieren, weil sie die Verbindlichkeit der personalen Beziehung und ihres Versprechens spüren, weil sie ihre Verantwortung gegenüber anderen wahrnehmen wollen.¹⁶⁶ Das Versprechen setzt also nicht nur den Angesprochenen frei, sondern ist auch *Grund des Versprechenden, seine Freiheit zu erfüllen*: »Daß nur das Versprechen den Menschen auch für sich selbst ›berechenbar‹ und die Zukunft verfügbar macht, hat man immer gewußt« (Arendt, 2010, S. 314).¹⁶⁷ Dass es keine Freiheit ohne Verantwortung gibt, heißt also nicht nur, dass mit der Freiheit die Verantwortlichkeit kommt, sondern auch, dass wir mit der Übernahme von Verantwortung unsere Freiheit verwirklichen.

Das Versprechen gründet aber nicht nur in der Person des Versprechenden, sondern auch in der Beziehung zum Gegenüber des Versprechens. Wir müssen Versprechen und Verantwortung immer auch als eine Erkenntnisbeziehung verstehen. Deswegen ergibt es auch keinen Sinn bzw. ist es nicht verbindlich, wenn ich etwas Unmögliches oder etwas moralisch Falsches verspreche. Versprechen ist die Antwort auf das Personsein des Anderen, es ist die Anerkennung seines ›Naturrechts‹ auf Versprechen. Verantwortung und Verbindlichkeit empfinde ich nur für Versprechen, die eine Form der Anerkennung anderen Selbstseins darstellen. Verantwortung ist, so gesehen, die sittliche Antwort des einen gegenüber dem Anspruch auf Anerkennung des Anderen – sie ist kein sozialer Zwang oder

166 Freiheit ohne ›Verantwortung‹ zu denken, ist der klassische kategoriale Fehler der naturalistischen Sichtweise auf Freiheit, die dem poetischen Handlungskonzept eines einsamen Schöpfergottes jenseits der zwischenmenschlichen Praxis folgt. Wer hingegen das freie Handeln im Raum des ›Zwischen‹ lokalisiert, wird in der Freiheit auch die Antwort als freie Übernahme der Verantwortung gegenüber dem konkreten Anderen suchen.

167 Arendt verbindet das Versprechen auch eng mit der Frage der Identität: »Ohne uns durch Versprechen für eine ungewisse Zukunft zu binden und auf sie einzurichten, wären wir niemals imstande, die eigene Identität durchzuhalten« (Arendt, 2010, S. 302).

aufgelegte Pflicht.¹⁶⁸ Als Letztere wird Verantwortung immer nur dann erlebt, wenn sie entweder keinen Sinn ergibt oder der ihr zugrunde liegende Akt des Versprechens und der Anerkennung verkannt wird. *In Wirklichkeit aber konstituieren sich Versprechen und Verantwortung aus Akten der Begegnung* als höchste Formen der Anerkennung anderen Selbstseins. In der Begegnung wird mein Wille zur Neigung, Verantwortung zu übernehmen. Wer nicht begegnet, dem kann die Erwartung des Versprechens bzw. die Verantwortung als Pflicht und sogar äußerer Zwang in der Gesellschaft entgegentreten. Sollte aber das, was uns eine Gesellschaft als Verantwortung anträgt, durch Begegnung nicht gedeckt sein, dann dürfen wir es infrage stellen.

Wer seiner Verantwortung nicht nachkommt, sein Versprechen bricht und den Anspruch auf Anerkennung verweigert, der verletzt die zwischenmenschlichen Verhältnisse und nimmt *Schuld* auf sich. Schuld ist hier weder im moralischen Sinne eines Gesetzesbruchs noch im Sinne eines psychologischen Konflikts mit dem ›Über-Ich‹ gemeint. Schuld als Bruch des Versprechens auf Anerkennung ist eine existenzielle Schuld, die das zwischenmenschliche Gefüge stört (Buber, 1958, S. 31). Wir entsprechen nicht immer dem Anspruch Anderer auf Anerkennung. Wir brechen das menschliche Versprechen, weil wir manchmal auch in jenen Situationen, auf die es wirklich ankommt, selbstbezüglich, träge oder nicht in unserer Mitte sind. Weil diese Tendenz eben auch zum Menschen gehört, ist Schuld für Personen ein Existenzial: ›Verfehlungen sind alltägliche Vorkommnisse‹ (Arendt, 2010, S. 306). Gerade aufgrund dieser existenziellen Schuld ist es wichtig, dass wir uns als Menschen gegenseitig in die Verantwortung nehmen und Anerkennung einfordern. Es ist wichtig, Schuld zu benennen und vorzuwerfen, auch darüber wütend sein zu können. Denn der ›Kampf um Anerkennung‹ bietet die Widerstände, deren es manchmal bedarf, um für die geistige Aktivität der Begegnung aufzuwachen.

Derjenige, dem Unrecht widerfahren ist, kann aber auch auf seinem Vorwurf ›hängenbleiben‹ und sein Leben wird fortan in Abhängigkeit von des Anderen Schuld her bestimmt. Erst recht natürlich bedrängt den Schuldigen seine Schuld, die ohne Verwandlung und personale Aneignung (Buber, 1958) sich meist erweitert. Schuldner und Schuldiger können sich im Bezugsgewebe der Anerkennungsbeziehungen so sehr miteinander verwickeln, dass fortan auch ih-

168 ›Wenn wir unter Moral mehr verstehen dürfen als die Gesamtsumme [...] der jeweils geltenden Sitten [...], so kann Moral sich [...] auf nichts anderes berufen als die Fähigkeit zum Versprechen und auf nichts anderes stützen als den guten Willen [...], mit der Bereitschaft zu begegnen, zu vergeben und sich vergeben zu lassen, zu versprechen und Versprechen zu halten‹ (Arendt, 2010, S. 314f.).

re anderen Lebensvollzüge von dieser Stelle her verzerrt und bedingt werden. Für Arendt wird deshalb *Verzeihen* zu einem notwendigen »Heilmittel gegen die Unwiderruflichkeit« (Arendt, 2010, S. 301):

»Könnten wir einander nicht vergeben, d. h. uns gegenseitig von den Folgen unserer Taten entbinden, so beschränkte sich unsere Fähigkeit zu handeln, gewissermaßen auf eine einzige Tat, deren Folgen uns bis an unser Lebensende im wahrsten Sinne des Wortes verfolgen würden« (ebd., S. 302).

Noch evidentere als das Versprechen ist wohl das Verzeihen ein Akt, der sich *von der Bedingtheit durch die Vergangenheit freimachen* muss. Zum Verzeihen müssen wir uns von einem berechtigten Anspruch in der Vergangenheit lösen, der uns an der Vergangenheit haften lässt. Wir können vielleicht nicht mit dem vergangenen Unrecht unseren Frieden schließen, aber die dadurch in der Vergangenheit zerstörten Möglichkeiten zumindest müssen wir eines Tages annehmen, wenn wir nicht verbittern wollen. Im Verzeihen befreien wir uns selbst und den Anderen von der Determination unserer Zukunft durch eine schuldhaftige Tat bzw. existenzielle Schuld. Wir befreien uns von der Last der Vergangenheit: »Nur durch dieses dauernde gegenseitige Sich-Entlasten und Entbinden können Menschen, die mit der Mitgift der Freiheit auf die Welt kommen, auch in der Welt frei bleiben« (ebd., S. 306).

Auch der Akt des Verzeihens ist, richtig verstanden, eng mit der Anerkennung bzw. Begegnung der Person verbunden. Verzeihen heißt nämlich nicht »Schwamm drüber« oder »lieber erst gar nicht so genau hinschauen«. *Verzeihen bedeutet, die andere Person mit ihrer Schuld nicht zu identifizieren*, und das wiederum heißt, sie als Person im vollen Sinne anzuerkennen. Denn zu Personen gehört ja wesentlich, dass sie sich von all ihren Bestimmtheiten distanzieren und entscheiden können, wie sie damit umgehen möchten. Im Verzeihen äußern wir, dass jemand mehr ist und mehr sein kann, als er in der schuldhaften Tat zum Ausdruck gebracht hat. »Die Hilfe besteht in der Bereitschaft, [...] den Schuldigen nicht mit seinem faktischen So-sein zu identifizieren, sondern es ihm zu erlauben, sich im Verhältnis zu dem, was er tat, neu zu definieren« (Spaemann, 1996, S. 248). Würden wir eine Person mit ihrer Schuld identifizieren, dann würden wir ihr im Grunde das Personsein bzw. ihre Würde absprechen.¹⁶⁹

169 So schreibt Spaemann: »Eine Person definitiv mit irgendeinem ihrer Prädikate zu identifizieren, heißt, ihre Anerkennung als Person, das heißt als Wesen, das all seinen Prädikaten gegenüber frei ist, zu verweigern« (Spaemann, 1996, S. 248f.).

Wie beim Versprechen geht es auch hier nicht um die Anerkennung eines abstrakten Personseins – dies kann lediglich die Bereitschaft zu verzeihen erhöhen –, sondern um konkrete Anerkennung anderen Selbstseins im Sinne der *Begegnung*. Verzeihen können wir vor allem dann, wenn wir in der Begegnung die Differenz dieser konkreten Person zu ihrer faktischen Schuld erfahren – wenn wir erleben können, dass der Andere als freie Person bzw. in der Tiefe seines Herzens eine solche Handlung nicht gewollt hätte. Und natürlich hilft es diesbezüglich unheimlich, wenn der Andere diese Differenz selbst an sich bewusst erleben kann – wir nennen dies ›Reue‹. Im Verzeihen erkennen wir die konkrete Person des Schuldigen an und stiften wieder die zwischenmenschliche Ordnung, welche durch die Schuld gestört wurde.

Mit personalen Akten wie dem Versprechen und Verzeihen öffnet sich ein personaler Raum, in dem sich Personen *gegenseitig vom Zwang des Gewordenen entbinden*. »Verzeihen ist also Signum der Person, dem Versprechen komplementär. Beide statuieren eine Differenz zwischen personaler Identität und faktischem Sosein in der Zeit. Das Versprechen stiftet Unabhängigkeit der Identität vom Ausgeliefertsein an die Faktizität. Verzeihung stellt diese Unabhängigkeit kontrafaktisch wieder her. Sie ist ein im eminenten Sinne schöpferischer Akt« (ebd., S. 251). Versprechen und Verzeihen sind Formen der personalen Anerkennung, durch die Menschen ihre »Selbsttranszendenz« (ebd., S. 248) verwirklichen und zugleich jene der Anderen ermöglichen. Freiheit als eine ›Praxis der Freiheit‹ mit ihrem Urgrund und Ideal in der zwischenmenschlichen Begegnung zu denken, verdeutlicht, wie falsch die kompatibilistische Alternative von Determinismus und Willkür eines Pauen oder Bieri ist. Aus der Anerkennung anderen Selbstseins kann eine *Bestimmtheit folgen, die gerade nicht in der faktischen Gewordenheit liegt*: »Der freie Mensch ist der ohne Willkür wollende [...]. Er glaubt an die reale Verbundenheit der realen Zweiheit Ich und Du (Buber, 1997, S. 62).

Darin, dass Personen im bestehenden Bezugsgewebe schuldhaft Verbindungen durch Verzeihen lösen und neue Verbindungen durch Versprechen knüpfen können, erweist sich die Fähigkeit des Menschen zum Neuanfang und zu echter Kreativität. Arendt nennt diesen schöpferischen Akt das »Faktum der Natalität« (Arendt, 2010, S. 315). Ohne Natalität wären wir »Opfer [...] einer automatischen Notwendigkeit, deren Gang den gleichen unerbittlichen Gesetzen unterworfen wäre, welche die Naturwissenschaften ehemals allen natürlichen Vorgängen zuschrieben« (ebd.). Arendt behauptet keine abstrakte Akteurskausalität, wie es manche Libertarier denken, und dennoch kann mit ihr von einem Neuanfang im Sinne der Natalität gesprochen werden – ein Neuanfang durch die alternative Wirkweise einer zwischenmenschlichen Praxis des Versprechens

und Verzeihens, von der Arendt ausdrücklich betont, dass sie für die naturwissenschaftliche Weltanschauung ein absolut unwahrscheinliches Ereignis darstellt. Sie nennt Versprechen und Verzeihen deshalb auch »Wunder« (ebd., S. 316), die in der zwischenmenschlichen Praxis der Freiheit immer wieder geschehen, den Lauf der Welt durchbrechen und den Gang menschlicher Dinge vor dem Verderben retten: »Die Fähigkeit, zu verzeihen und zu versprechen, sind in dem Vermögen des Handelns verwurzelt; sie sind die Modi, durch die der Handelnde von einer Vergangenheit, die ihn auf immer festlegen will, befreit wird« (ebd., S. 302f.).

Zusammenfassend: Versprechen und Verzeihen stiften einen Raum der zwischenmenschlichen Praxis, in dem Freiheit erst möglich wird: Ich meine, dass das Vorlaufen zum Tode uns geneigt macht, zu versprechen und zu verzeihen. Wenden wir den Blick von der geschilderten ›Praxis der Freiheit‹ zurück auf die aktuelle Debatte um die Willensfreiheit, so muss es doch verwundern, dass von diesen Akten, die nach Arendt und Spaemann unsere Freiheit konstituieren, dort überhaupt nie die Rede ist. Dabei wären Versprechen und Verzeihen eine Wirkweise jenseits der falschen Alternative von Determinismus und Willkür, vor die uns der Kompatibilismus stellen will: Versprechen und Verzeihen gründen als Anerkennungsakte in der zwischenmenschlichen Begegnung und sind damit weit entfernt von einem determinierten psychophysischen Zustand. Zugleich bringt die Begegnung eine Bestimmtheit mit sich, die nicht mehr Vergangenheitsbestimmtheit und dennoch alles andere als Willkür ist. Aus der Begegnung folgt eine Bestimmung und sogar Tatkraft für mein Handeln, folgen ›gute Gründe‹ zu einer freien Tat, die keine gedachten oder vorgestellten Gründe mehr sind, wie dies in manchen eher selbstbezüglichen Entscheidungsprozessen vorgestellt wird.

2 Personales Verstehen und Transzendenz

»Die Beziehung zum Du ist unmittelbar. Zwischen Ich und Du steht keine Begrifflichkeit, kein Vorwissen [...]. Zwischen Ich und Du steht kein Zweck, keine Gier und keine Vorwegnahme [...]. Alles Mittel ist Hindernis. Nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht Begegnung.«

(*Martin Buber, 1997S. 15f.*)

Die *Begegnung* ist in der Architektur der hier dargestellten zwischenmenschlichen Praxis das tragende Fundament und ihr Fixstern. Wenn es keine Begegnung

gibt, hat der Naturalismus recht oder kann zumindest nicht widerlegt werden. Ob sich aber Begegnung ereignet oder nicht, das dürfte mehr eine praktische als eine theoretische Frage sein. Sie entscheidet sich in jedem einzelnen Leben. Nun ist ›Begegnung‹ im Sprachgebrauch aber ein schillernder, vielbemühter Begriff, der immer auch Gefahr läuft, gleichermaßen trivialisiert wie mystifiziert zu werden. Gerade deshalb soll der Begriff der Begegnung hier nicht im Vagen gelassen, sondern versucht werden, einen nüchternen Zugang zu finden, der sich nicht scheut, die erkenntnistheoretischen und auch metaphysischen Voraussetzungen zumindest anzudenken. Hierzu bietet sich der Zugang über das personale Verstehen an. Denn das *personale Verstehen ist so etwas wie die Erkenntnisarbeit im Umkreis von Begegnungsmomenten*, es ist Ausdruck und Veranschaulichung von Begegnung. Nicht zuletzt ist das personale Verstehen *die zentrale Tätigkeit der ›psychotherapeutischen Praxis‹* – und um sie soll es in dieser Studie schließlich auch gehen.

Der Naturalismus hat keinen Begriff von einer zwischenmenschlichen Beziehung, geschweige denn einer Erkenntnisbeziehung (siehe Kapitel I.1). Deshalb kann er sich das Fremdverstehen auch nur so vorstellen, wie es Scheler in seiner diesbezüglichen Kritik unter *zwei naturalistischen Axiomen* zusammenfasst: »1. Es sei uns ›zunächst‹ immer nur das eigene Ich gegeben; 2. Was uns von einem anderen Menschen ›zunächst‹ gegeben sei, das sei allein die Erscheinung seines Körpers« (Scheler, 1999, S. 238). Wer diese Axiome teilt, für den kann das Fremdverstehen nur mehr als ›projektive Einfühlung‹ oder als ein kognitiver ›Analogieschluss‹ rekonstruiert werden. Entweder ich stelle mir in einer Art Einfühlung vor, wie es mir in der Situation des Anderen ergehen würde, oder ich schließe in einer Art Analogieschluss von der objektiven Außenerscheinung des Anderen auf sein subjektives Erleben.¹⁷⁰ Scheler dagegen fragt sich unbefangen, ob diese weltanschaulichen Axiome einer philosophisch-phänomenologischen Betrachtung überhaupt standhalten.

Nun kennt wohl jeder die Situation, sich bei fehlendem Zugang zu jemand anderem dessen Innenleben quasi erschließen zu müssen – dennoch ist dies nicht immer der Fall und genau genommen noch nicht einmal die Regel. Meist ver-

170 Moderne Varianten der Einfühlungstheorie und des Analogieschlusses sind die Erklärungsansätze der ›Theory of Mind‹. Dabei behauptet die ›Theory-Theory‹ mehr einen kognitiven Analogieschluss und die ›Simulationstheorie‹ mehr die Variante der Einfühlung. Es gibt auch komplexe Konstruktionen, in denen sich Einfühlung und Analogieschluss mischen. Solange dabei eine zwischenleibliche Partizipation und originäre Wahrnehmung der Intentionen des Anderen kategorisch ausgeschlossen werden, muss es in jedem Fall ein bloßer Schluss von mir auf den Anderen bleiben – in keinem Fall ist mir der Andere in seiner Andersheit gegeben.

stehen wir uns spontan und oft sogar ohne Worte. Was das Seelenleben betrifft, meint Scheler, verhalte es sich sogar so, dass wir Gedanken von Anderen übernehmen oder an ihren Gefühlen partizipieren – wir also so wenig von anderen getrennt sind, dass es gar nicht einfach zu bestimmen ist, welche unserer Gedanken und Gefühle wirklich die eigenen und welche die von Anderen sind. Warum dem so ist, wurde mit der *primären Intersubjektivität und den Sozialisierungsprozessen* bereits beschrieben: Es besteht über die Zwischenleiblichkeit eine naturhafte Verbundenheit mit Anderen bzw. mit gemeinsamen Atmosphären und überpersönlichen Bedeutungsräumen. Und es gibt eine Sozialisierung durch die öffentliche Meinung und Institutionen, wir leben als vergesellschaftete Teilnehmer in gemeinsamen Handlungs- und Bedeutungszusammenhängen unserer Gesellschaft. Heidegger spricht in diesem Zusammenhang vom ›Man‹ (vgl. Heidegger, 2001) als einer Art kollektiven Subjekts, auf das wir uns wie von selbst gemeinsam verstehen.

Allerdings ist das Problem des Fremdverstehens mit dem Hinweis auf überpersönliche Handlungszusammenhänge und Bedeutungswelten nicht gelöst. Denn mit der *Persönlichkeitsentwicklung* emanzipieren wir uns von den emotionalen Atmosphären naturhafter Verbundenheit bzw. selbstverständlichen Bedeutungsräumen des ›Man‹ und entwickeln eigenständige Werthaltungen und Ansichten. Je individueller die Ansichten einer Person sind, je mehr sie sozusagen selber denkt und ihre Werte selbst bestimmt, je mehr sie eine eigenständige Innerlichkeit ausbildet – desto weniger geht sie in dem ›vergesellschafteten Subjekt‹ auf. Das heißt aber, die Person ist gerade in ihrer *Selbstbestimmung* und darin gründenden *Innerlichkeit* alles andere als ein selbst-verständlicher Gegenstand meiner alltäglichen Einstellung.

Es ist aufgrund der erwähnten gemeinsamen Bedeutungsräume zwar prinzipiell möglich, sich miteinander zu verständigen, Seelenräume müssen einander nicht verschlossen sein, aber es ist gerade deshalb gar nicht immer so einfach herauszufinden, was man wirklich selber denkt und fühlt. Die genannten naturalistischen Axiome verharmlosen sozusagen die Schwierigkeit, sein eigenes Ich zu kennen, und überschätzen die Schwierigkeit, Zugang zum anderen Ich zu finden. Dennoch bleibt mit Blick auf die einzigartige Persönlichkeit und Individuation die personale Verständigung anspruchsvoll und muss erst noch geleistet werden. Weil es gerade dieser eigenständige Beitrag von Personen ist, der ihr Leben ausmacht und wertvoll sein lässt, ist mit der Widerlegung der naturalistischen Axiome das Problem des Fremdverstehens nicht gelöst – es hat sich nur verschoben. Wir fragen nicht mehr theoretisch, wie überhaupt Fremdverstehen möglich sei, sondern stehen vor der praktischen Aufgabe, eine konkrete Person ernsthaft

zu verstehen. Nachdem also das Scheinproblem des Naturalismus geklärt werden konnte, zeigt sich nun das eigentliche *Problem des personalen Verstehens*. Es sollen im Folgenden seine Erkenntnisbedingungen in den Blick genommen werden:

Die wissenschaftlichen Ansätze wie das quasi-kausale Erklären der Psychologie und Soziologie beschreiben Personen wie ›von außen‹, nämlich anhand von vergleichbaren Eigenschaften und allgemeinen Modellen (siehe Kapitel III.2). Selbst die psychoanalytischen Erklärungen neigen noch dazu, das Verstehen ›von innen‹ vorschnell abzubereiten, indem sie ab einer bestimmten Stelle allgemeine Erklärungsmodelle zur Psychodynamik heranziehen (Jaspers, 1950; Sartre, 2008, S. 956ff.). Und auch im Alltag denken wir an Andere oft wie an eine äußere Erscheinung mit vergleichbaren Eigenschaften, die an einem bestimmten Ort vorkommt oder Teil einer spezifischen sozialen Schicht ist, zum Beispiel einer bestimmten Berufsgruppe zugehört. Jedoch: Wir verstehen Personen in ihrer ›Gegebenheitsweise‹ nicht, »wenn wir sie vom Paradigma der Erkenntnis natürlicher Dinge aus zu verstehen suchen« (Spaemann, 1996, S. 191). Denn Personen stehen zu all ihren Eigenschaften in *Differenz* und können entscheiden, wie sie damit nach eigenen Werten umgehen wollen (siehe Kapitel II.3.2). Deshalb hieße es auch, einem Menschen seine Anerkennung als Person zu verweigern, wenn wir ihn mit seinen Eigenschaften oder Zugehörigkeiten identifizieren (Spaemann, 1996, S. 249). Die Person ist kein beschreibbares Phänomen, sie ist vielmehr eine *individuelle Weise des Lebensvollzugs*.

Was ist damit gemeint? Wenn jemand zum Beispiel ein bestimmtes Temperament oder ein Talent hat, dann ›ist‹ die Person nicht diese Eigenschaft oder Fähigkeit. Wer eine Person ist, liegt in ihrer Art und Weise verborgen, mit solchen Eigenschaften und Fähigkeiten im Leben umzugehen.¹⁷¹ Wir sind auch nicht einfach ›Frau‹ oder ›Mann‹, gehen noch nicht einmal in den entsprechenden sozialen Rollen auf, sondern wir leben unsere Weiblichkeit oder Männlichkeit auf eine jeweils individuelle Weise. Dieser Vollzug des Lebens in Differenz zu den Eigenschaften bezieht sich selbst noch auf das Wesen des Menschen. Jemand versteht sein Menschsein als Entwicklungsaufgabe und Kultivierung von Menschlichkeit – ein Anderer verhält sich dazu wie zu einer vorgegebenen Natur. Personen stehen als Aktzentrum zu all ihren akzidentiellen und wesentlichen

171 Jemand gibt sich seiner cholerischen Neigung hin und fühlt sich dabei erst richtig lebendig. Jemand anderes versucht, sich selbst zu beherrschen und seine Neigung zu verwandeln oder geht deswegen zur Psychotherapie. Einer kann seinen körperlichen Makel gut integrieren, für jemand anderen wird er zum neurotischen Zentrum seiner inneren Welt.

Eigenschaften in Differenz, sie *vollziehen ihre Eigenschaften* – und genau dies können wir nicht durch kategoriale Zuordnungen und Schubladendenken verstehen.

Genau betrachtet sind Personen auch gar nicht an einem raumzeitlichen *Ort* >vorhanden< wie etwa ihr Organismus. Die Person hat in ihrem Leben bestimmte Zugehörigkeiten entwickelt, Freunde gefunden und auch Gegnerschaft erfahren, sie lebt innerlich mit vertrauten, teilweise auch verstorbenen Personen. Sie ist an bestimmten Orten in der Welt heimisch und andere erscheinen ihr unwirtlich. Eine Person lebt mit für sie spezifischen Gedanken und sie ist auf bestimmte Werte ausgerichtet, während andere Gedanken und Werte für sie eher unwesentlich erscheinen. Die Person ist inniglich verbunden mit mannigfaltigen Bezugspunkten, sie *vollzieht ihr Leben wie ausgespannt in einer geistigen Welt voll innerer Bezüge*. Von diesen Bezugspunkten als unserer geistigen Heimat kennen wir zwar auch psychologische Repräsentanzen, deshalb ist die Beziehung selbst aber nicht etwa *in* unserer Psyche, sondern wir richten uns mit den Repräsentanzen auf etwas in der Welt. Personen sind eine *individuelle Gestalt der Bezugnahme als ihr jeweiliges Zur-Welt-Sein*.

Wer eine Person ist, erfahren wir deshalb auch nur in ihrem intentionalen Lebensvollzug, wie sie im Denken, Fühlen und Handeln ihre einzigartige Gerichtetheit auf die Welt vollziehen. Welche Gedanken jemand denkt, was er fühlt und wozu er sich in dieser oder jener Situation entscheidet – das macht Personen aus. Darin zeigt sich auch der *idiografische Charakter* des personalen Verstehens. Denn die intentionalen Akte vollziehen Personen in der Zeit bzw. gerichtet auf die geschichtliche Welt. Wie die Ereignisse der Geschichte nur in ihrer Einmaligkeit verstanden werden können – so auch die Person. Ihre Identität hat sie in biografischen Gelegenheiten ausprobieren und in einzigartigen Begegnungserfahrungen entdecken können. Die Person ist wie eine *Zeitgestalt ihrer gelebten Beziehungen*.

Alle drei Aspekte – dass Personen in Differenz zu ihren Eigenschaften stehen, dass sie in einem geistigen Bezugsgewebe zu Hause sind und dass sie dieses als Zeitgestalt vollziehen – machen deutlich: Personen können nicht wie Eigenschaften oder Inhalte, sondern nur im *intentionalen Mitvollzug* verstanden werden. Der intentionale Mitvollzug wiederum muss sich immer auf eine ganz *konkrete Person* richten. Personales Verstehen, so formuliert Binswanger prägnant, will »reale Erlebnisse realer Einzelpersonen erfassen [...] als vollzogen von einer Person« (Binswanger, 1927, S. 657). Wir fragen uns, wie Personen ihre Akte als genau diese Person innerlich vollziehen. Wenn wir uns den intentionalen Lebensvollzügen mit dieser Frage konkret nähern, zeigen sich verschiedene Aspekte, die den Akten eine jeweils einzigartige personale Wesenheit verleihen:

Personen haben zum jeweiligen Gegenstand ihres Handelns eine innere, intime Beziehung, die eng mit ihrem einzigartigen Blick auf die Welt, mit ihrem

moralischen Standpunkt und ihrer Werthaltung verbunden ist. Wir nennen dies zum Beispiel ›Gesinnung‹, ›Gewissen‹ oder ›Werte‹ – und wenngleich diese innere Haltung oft nicht ersichtlich, ja noch nicht einmal dem Handelnden selbst bewusst sein muss, so prägt sie seinen Lebensvollzug und verleiht ihm eine *einzigartige Qualität und Stimmung*. In Anbetracht dieser inneren Werthaltung ist jede Person auf ihre ›eigene Art als ein Selbst in der Welt‹, ihre ›eigene Gattung‹ und ihr ›individuelles Gesetz‹ (Blankenburg, 1981).

Zum Vollzugscharakter gehört, dass sich Personen immer wieder neu entscheiden müssen – das ist die große ›Zumutung‹ der Freiheit unserer Existenz (Sartre, 2008). In diesen Entscheidungen äußert sich die jeweilige Person in ihrer Gesinnung und entscheidet darin zugleich, wer oder besser: wie sie im Leben sein möchte. Will ich jemand sein, der nach diesem oder jenem Wert handelt? Wie möchte ich am Ende meines Lebens auf mein Leben zurückblicken? Durch solche *Selbstentwürfe* konstituiert sich für Personen ihr individueller Sinnhorizont, vor dem alles seinen individuellen Sinn erhält. Selbstentwurf ist also zugleich ein *individueller Weltentwurf*. Binswanger und Sartre zufolge liegt hier auch der verborgene Grund für den Sinn von psychischen Störungen (Binswanger, 1993; Sartre, 2008) – ein entsprechender Ansatz in jüngerer Zeit stammt von der Daseinsanalytikerin Holzhey-Kunz (2002). Alle drei Autoren demonstrieren in expliziter Abgrenzung zum analytischen ›Erklären‹ der herkömmlichen Psychoanalyse, inwiefern das personale Verstehen seinen nicht hintergehbaren Ausgang beim individuellen Entwurf zu nehmen habe.

Weiter gehört zum existenziellen Lebensvollzug der Umgang mit ›Grenzsituationen‹. Die ›Grenzsituation‹ ist ein von Jaspers geprägter Begriff, der Situationen meint, in denen wir mit den Zumutungen der Existenz konfrontiert werden (Jaspers, 1973, S. 203ff.), wie zum Beispiel das unvermeidliche Schuldigwerden, die Unausweichlichkeit der Freiheit, unsere ›Endlichkeit‹, die ›Geworfenheit‹ in eine nicht gewählte Lebenssituation und die Angewiesenheit auf Andere. Fuchs demonstriert, wie neurotische Dynamiken im Leben sinnvoll auch als Vulnerabilität für ebensolche Grenzsituationen beschrieben werden können (Fuchs, 2008b).¹⁷²

172 »Auf der anderen Seite kann bei psychisch kranken Menschen auch die Schwelle verschoben sein, die das alltägliche Erleben von Grenzsituationen trennt. Sie sind gewissermaßen besonders sensibel für die existenziellen Implikationen bestimmter Lebenssituationen. Dann können bereits relativ harmlose und äußerlich unscheinbare Widerfahrnisse in pathologischer Weise als Grenzsituationen erfahren werden, in denen plötzlich eine Wahrheit über die Existenz ins Bewusstsein tritt – eine Wahrheit, die für den Betroffenen allerdings zumeist nicht erträglich ist« (Fuchs, 2008b).

In einem ähnlichen Sinne versteht auch Holzhey-Kunz psychisches Leid als ein Leiden an einer gewissen »Hellhörigkeit« (vgl. Holzhey-Kunz, 2002, S. 212ff.) gegenüber den Zumutungen menschlicher Existenz. Mit diesem existenziell-verstehenden Ansatz verweisen beide Autoren auf die personale Dimension des psychischen Leids. Das Erleben des Patienten ist nicht einfach »unsinnig«, sondern als leidvolle Sensibilität für Grenzsituationen ein im weiteren Sinne unfreiwilliges Erkenntnisverhältnis gegenüber den Zumutungen unserer aller Existenz. Dann aber kann der Psychotherapeut den Patienten nur verstehen und ihm beistehen, wenn er sich auch seinen eigenen Grenzsituationen zu stellen vermag.

Mit den einzigartigen Werthaltungen, dem individuellen Selbst- und Weltentwurf und dem Umgang mit existenziellen Grenzsituationen sind nun drei Aspekte des personalen Verstehens benannt, die allesamt auf die personale Wesenheit des Lebensvollzugs verweisen und die einer *psychotherapeutischen Deutung durch allgemeine Kategorien und Modelle nicht zugänglich* sind. Obwohl Ansätze wie jene von Fuchs, Jaspers oder Holzhey-Kunz die Relevanz dieser existenziellen Dimensionen auch für psychische Störungen und das personale Verstehen in der Psychotherapie thematisieren, werden sie in der gegenwärtigen Psychotherapie bedauerlicherweise kaum beachtet – vielleicht auch deshalb, weil in der existenziellen Sphäre nicht mehr aus der sicheren Distanz des Fachmanns vom Allgemeinen auf das Besondere geschlossen werden kann. Hier ist der Verstehende ganz anders gefordert. Er ist aufgefordert, sich *mit seiner eigenen Existenz auf die innere Welt des Anderen einzulassen*. Das aber fordert ihn als ganze Person – er muss sich der Fragwürdigkeit seiner eigenen Werte und existenziellen Zumutungen stellen.

Die personale Wesenheit des Lebensvollzugs, gestimmt durch unsere Werthaltung, Selbstentwurf sowie den Umgang mit Grenzsituationen, ist auch der Grund, warum das personale Verstehen prinzipiell kein selbstverständlicher Akt unserer natürlichen Einstellung sein kann. Innerhalb der »natürlichen Einstellung« erleben wir den Anderen sozusagen selbstverständlich, je nach unseren Bedürfnissen, unserer Stimmung, geprägt durch Vorurteile und öffentliche Meinung. So zieht uns etwas an, etwas Anderes stößt uns ab, wir teilen gemeinsame Sorgen und machen, was »man« so macht¹⁷³ – oft liegt darin durchaus ein impli-

173 Heidegger thematisiert, wie wir uns als Personen hinter der Anonymität und Herrschaft des »Man« verstecken, indem wir uns von der öffentlichen Meinung das eigenständige Denken und die Verantwortlichkeit der Entscheidungen abnehmen lassen. Das »Man« fragt nicht, sucht keinen originären Zugang zur Welt, zu den Mitmenschen und der Natur, vielmehr liegt in ihm der Zug, die Antwort vermeintlich immer schon zu kennen (Heidegger, 2001, S. 127ff.).

zites Empfinden für den Wert und die Würde des Anderen als Mitglied meiner Gemeinschaft oder gar als Vertreter der allgemeinen Menschheit. So kann es in der natürlichen Einstellung selbstverständlich sein, dass ein wehrloses Kind nicht geschlagen wird oder alte Menschen Respekt verdienen. Gleichzeitig liegt in solchem Common Sense und gemeinsamen Bedeutungszusammenhängen aber noch kein Sinn für die personale Einzigartigkeit des Anderen.

Wenn wir uns dem Anderen als Person wirklich zuwenden wollen, müssen wir unsere eigenen Vorurteile zurückhalten und uns *durch ein unbefangenes Fragen für die Person wach- und offenhalten*. Dazu bedarf es einer Verständigung, bei der sich der Verstehende in die individuelle Biografie bzw. Lebenssituation nicht nur punktuell hineindenkt, sondern sich – oft auch über einen längeren Zeitraum hinweg – gewissermaßen einlebt. Aber wann im Ablauf des Alltags machen wir uns schon einmal wirklich klar, dass der Andere genauso Zentrum einer Welt ist, wie ich es in meiner Welt bin? Ich meine, das ist alles andere als selbstverständlich, denn *die Welt des Anderen stellt unsere eigene infrage*. Wir erfahren die Welt des Anderen nur, wenn wir unsere scheinbaren Selbstverständlichkeiten zurückstellen und uns in höchster geistiger Aktivität innerlich bewegen: »Die Person des anderen«, schreibt Spaemann, »wird nur anerkannt, wenn wir die eigene Personalität aktualisieren« (Spaemann, 1996, S. 241). Dies soll im Folgenden noch etwas vertieft werden:

Husserl problematisiert auf allgemeiner, erkenntnistheoretischer Ebene, inwiefern die naturwissenschaftlichen Erklärungen, aber auch Vorurteile der natürlichen Einstellung dazu führen, die *ursprünglichen Phänomene zu überspringen*. Wir richten uns in der Erkenntnishaltung nicht objektiv am Phänomen aus, so dass es nicht von sich selbst her erscheinen kann. Deshalb war ein wesentlicher Aspekt der phänomenologischen Methode auch die »Epoché« als Enthaltung eines Urteils über das Sein der Welt. Husserls phänomenologischen Zugang hat Jaspers dann auf die Psychopathologie übertragen, da er hier das gleiche Problem erkannte, dass die Subjektivität des psychischen Leids durch psychoanalytische oder auch neurobiologische Erklärungen übersprungen wird (vgl. Jaspers, 1923). So wird zum Beispiel Depression als Autoaggression oder Serotoninmangel erklärt und man meint, mit diesen Erklärungen etwas »verstanden« zu haben – aber wie sich die Depression anfühlt und was sie für eine Person in ihrer jeweiligen Lebenssituation bedeutet, ist auf diese Weise nicht nachzuvollziehen.

Den Anderen in allgemeine Kategorien und Erklärungsmodelle einzuordnen, ist vor allem ein kognitiver Prozess. Eine Phänomenologie im Bemühen darum, den Anderen von sich selbst her erscheinen zu lassen, braucht außer der Bewusstheit bzw. der Enthaltung von kognitiven Urteilen einen unverstellten Wahrneh-

mungszugang. Als ein solcher Wahrnehmungszugang zum Anderen bietet sich das vorurteilsfreie Achten auf die zwischenleiblichen Regungen an, in denen das Ausdrucksverhalten des Anderen in meiner Leiblichkeit eine Resonanz erzeugt. Die *Leibphänomenologie* kann zu einer phänomenologisch-methodischen Vertiefung dieses natürlichen Ausdrucksverstehens beitragen. Als leiblich empfindendes Zur-Welt-Sein haben wir eine zwischenleibliche Verbindung zum Anderen, die ihn nicht wie der kognitive Verstand konstruierend und vergegenständlichend in unsere Vorstellungswelt >einbaut<. Hier sind wir noch vor der Subjekt-Objekt-Trennung in einer besonderen Nähe zum Anderen, sind leiblich spürend beim Anderen und zugleich bei uns (vgl. Merleau-Ponty, 2011). Innerhalb der Psychotherapie und Psychiatrie betont insbesondere Fuchs einen entsprechend leiblich vermittelten Zugang zur Subjektivität des Anderen (Fuchs, 2000b; 2003).

Allerdings ist der leiblich vermittelte Zugang zum Anderen nicht selbstverständlich. Der Grund dafür liegt in der natürlichen Selbstbezüglichkeit des Leiberlebens. Der Leib ist nicht nur der >Nullpunkt< unserer Wahrnehmungsperspektive, sondern er bringt eine selbstbezügliche Tendenz zum Beispiel durch spezifische Triebkonstitution und Temperament, ebenso wie eine biografisch bedingte Prägung durch Konditionierungen, Gewohnheiten und neurotische Haltungen mit sich. Das Leibgedächtnis ermöglicht nicht nur Fähigkeiten, sondern birgt auch Widerstände, wie zum Beispiel Ängste, Aggressionen und traumatische Erfahrungen. Unser Leib verliert in Fällen wie diesen seine Resonanzfähigkeit für die >Eigenschwingung< des Gegenüber. Wir erleben dann weniger den Anderen am eigenen Leib, sondern mehr unsere leiblich-seelische Reaktion auf den Anderen – dies kann sich so stark vereinseitigen, dass wir auf Personen schließlich mit einer Selbstbezüglichkeit reagieren wie bei Schmerz, wenn wir zu nah ans Feuer kommen. Leiberleben ist dann keine intentionale >Wahrnehmung< mehr, sondern eine bloße >Reaktion<. Die Transparenz des Leibs als Medium ist also nicht selbstverständlich.¹⁷⁴ Vielmehr scheint die Leiblichkeit zwischen Transparenz und einem zuständig-selbstbezüglichen Empfinden zu >mäandern<. Sie hat sozusagen ein >Janusgesicht<, das einerseits in die Welt zu schauen vermag und

174 Dass der Leib eine Transparenz für die Welt besitzt, ist auch geistesgeschichtlich alles andere als selbstverständlich. In der klassischen Philosophie ist es die >tätige Vernunft<, welche die Transzendenz des Bewusstseins bzw. Weltoffenheit ermöglicht, und Platon hebt mit seiner Unterscheidung zwischen Sinnesmensch und Geistesmensch bzw. der Erkenntnis als >Anamnesis< sogar einen Gegensatz von Erkenntnis und Leiblichkeit hervor. Im christlichen Mittelalter wurde der gewöhnliche Leib eng mit den Sünden in Verbindung gebracht, die in der Lesart dieser Studie als >Versonderung< (Buber, 1997) verschiedene Motive der Beziehungslosigkeit darstellen.

andererseits nur sich selbst sieht. Im leiblichen Genuss nehmen wir die Welt liebevoll wahr, in der leiblichen Gier dagegen erleben wir vorwiegend uns selbst.¹⁷⁵

Vor dem Hintergrund der leiblichen Selbstbezüglichkeit scheint eine theoretische Zurückstellung der eigenen Vorstellungen mit dem Verweis auf die Leiblichkeit nicht ausreichend bzw. auch gar nicht praktikabel. *Wir müssen nach weiteren Bedingungen fragen, unter denen die Leiblichkeit eine solche Offenheit gewährt.* Neben der Notwendigkeit einer Praxis der Sinnlichkeit und Achtsamkeit als kulturelle Aufgabe (Böhme, 2003a) gibt uns Scheler noch einen für den konkreten Erkenntnisprozess wichtigen Hinweis: Nach ihm geht der Wahrnehmung bzw. Vorstellung eine bestimmte vorsprachliche Wirklichkeitserfahrung voraus, in der wir mit unserem »Lebensdrang« (Scheler, 2007, S. 60f.) auf die Welt als Widerstand treffen. Im Nachgang dieses Lebensdrangs, der eng mit der leiblichen Triebnatur assoziiert ist, trifft der Mensch auf eine Welt jenseits der eigenen Leiblichkeit, die sich diesem Drang nicht einfach fügt und so als Widerstand erfahren wird. Entscheidend ist nun, dass diese *Widerstandserfahrung relativ zum Lebensdrang* und damit nicht neutral gegenüber der Welt ist. Der Widerstand evoziert spontane Fantasien und Vorstellungen, die durch den Lebensdrang motiviert sind und die Widerstandserfahrung entsprechend kompensieren, verzerren, leugnen usw. (Scheler, 1977). Eine objektive Erkenntnis muss Scheler zufolge deshalb früher als die »Epoché« Husserls ansetzen, nicht erst bei den kognitiven Urteilen über die Welt, sondern bereits bei der Widerstandserfahrung im Leben.

Damit etwas oder jemand von sich selbst her für uns erscheinen kann und unsere Erfahrung nicht vom selbstbezüglichen Lebensdrang her verzerrt wird, müssen wir geistig aktiv werden. Manche Menschen haben eine hohe »Musikalität« für Andere, die selbst noch ihren Lebensdrang spielerisch zu leiten vermag, sodass Letzterer vielleicht weniger, als Scheler dies angenommen hat, der Erkenntnis entgegenstehen muss. Es gibt aber auch keinen Zweifel daran, dass sich in vielen Momenten unseres Lebens ein regelrechter Dualismus zwischen Verstehen und Lebensdrang konstituieren kann, sodass es wichtig wird, die innere Tendenz der Widerstandserfahrung durch das *vorübergehende Aussetzen des Lebensdrangs* in einem »asketischen Akt«

175 Dabei gilt es zu berücksichtigen, dass ja nicht nur unser Denken vom naturalistischen Menschenbild, sondern auch der Leib von den gesellschaftlichen Entfremdungsprozessen geprägt ist. So wird das leiblich fundierte Verhältnis zur Welt stark durch technische Lebensvollzüge, z. B. durch Computer und Smartphone geprägt (Böhme, 2008b), die bestimmte pathisch-sinnliche Leiberfahrungen systematisch ausschließen (Böhme, 2008b, S. 244ff.; Fuchs, 2008g) und zu einer Verflachung des leiblichen Spürens führen. Die Eindämmung des »vitalen Kontakts« führt zur Mechanisierung bzw. »Korporifizierung« (Fuchs, 2008g) der auf diese Weise historisch geprägten Leiblichkeit (Böhme, 2003a).

(Scheler, 2007, S. 61) zu neutralisieren.¹⁷⁶ Wir müssen unseren Leib durch geistige Aktivität und auch einer Kultur des rechten Maßes, vielleicht sogar des Verzichts, empfänglich halten – damit dieser die Offenheit und Resonanzfähigkeit erlangt, sich von der Eigendynamik anderen Selbstseins bewegen zu lassen.

Die Tatsache, dass uns Personen im leiblich fundierten Ausdrucksverstehen nicht selbstverständlich zugänglich sind, darf nicht mit der Position des *Neurokonstruktivismus* verwechselt werden und auch nicht mit einer psychoanalytischen Übertragungsbeziehung, die gar keine Unmittelbarkeit kennt. Es ist nicht so, dass wir den Anderen überhaupt nicht wahrnehmen würden und dass seine äußere Erscheinung nur unsere neuronalen Repräsentationen triggert. Auch setzt die Beziehungsdynamik nicht lediglich einen auf unseren vergangenen Beziehungserfahrungen beruhenden inneren >Film< in Gang. In der leibhaftigen Erscheinung des Anderen nehmen wir durchaus den Anderen selbst wahr – aber eben nur »oberflächlich« (Tugendhat, 2010, S. 29). Wir machen uns vom Anderen eine unserer alltäglichen Sorge und Vorurteilen entsprechende Vorstellung. Die Erscheinungsweisen des Anderen formieren sich quasi am subjektiv empfundenen Widerstand um einen selbstbezüglichen Kern, der von früheren Beziehungserfahrungen und damit verbundenen Bedürfnissen, Ängsten, Sehnsüchten oder Hoffnungen motiviert ist und Vorurteile, Ressentiments oder Klischees enthält. In komplex gelagerten *Identifikations- und Projektionsprozessen* verdichten sich die oberflächlichen Wahrnehmungseindrücke zu selbstbezogenen Vorstellungen.

Immer nehme ich den Anderen irgendwie wahr, in jeder neuen Wahrnehmung erscheint mir eine andere seiner Facetten. Die Vorstellung, die ich mir anhand dieser mannigfaltigen Erscheinungsweisen vom Anderen mache, wie ich die verschiedenen Eindrücke in einer Synthese zusammenführe, hat gewöhnlich ihr Zentrum in der Selbstbezogenheit meiner Vorstellungswelt – oder aber ich schaffe es, diese zurückzuhalten, sodass sich die Erfahrung des Anderen quasi vom Pol seines Selbstseins her bildet. Nur wenn ich die mannigfaltigen Erscheinungsweisen des Anderen nicht vor-schnell in meine eigene Vorstellungswelt einbaue, sondern in geistiger Aktivität quasi >lausche<, wer sich in diesen Erscheinungsweisen ausdrückt, kann sich ihr innerer Zusammenhang vom fremden Selbstsein her formieren. Die Person als intentiona-

176 »Das ursprüngliche Wirklichkeitserlebnis als Erlebnis des Widerstandes der Welt geht also allem Be-wußtsein, geht aller Vor-stellung, aller Wahr-nehmung vorher [...]. Der Mensch ist das Lebewesen, das kraft seines Geistes sich zu seinem Leben [...] prinzipiell asketisch, d. h. die eigenen Triebimpulse unterdrückend und verdrängend, d. h. ihnen Nahrung durch Wahrnehmungsbilder und Vorstellungen versagend [...] verhalten kann« (Scheler, 2007, S. 61).

ler Bezugspunkt und einigender Ursprung der mannigfaltigen Erscheinungsweisen konstituiert dann meine Bewusstseinserscheinungen in einer aktiv-zugewandten und empfangend-passiven Synthesis (Buber, 1997, S. 15). Wenn ich auf diese Weise den *Erkenntnisbegriff vom Anderen selbst her* erhalte, kann ich erleben, dass die verschiedenen Eindrücke und Facetten des Anderen für mich einen inneren Sinn, ein lebendiges und nicht nur gedachtes Zentrum bekommen. Dieses anwesende Zentrum ist eine übersinnliche, vorstellungsfreie Anschauung der Person des Anderen. Meist ist unsere Erfahrung vom Anderen mit selbstbezüglichen Zugaben durchmischt – wir werden von tatsächlichen Aspekten seiner selbst berührt und machen ihn doch wieder zum Gegenstand unserer Vorstellungswelt. Erfahrung konstituiert sich in der von Merleau-Ponty vielfach durchdeklinierten Ambivalenz zwischen Subjekt und Objekt (Merleau-Ponty, 2011). Das synthetisierende Zentrum der mannigfaltigen Eindrücke mäandert gewissermaßen zwischen mir als Subjekt, für den der andere ein Objekt ist, und dem Anderen als Subjekt in seinem Selbstsein. In der ethischen Dimension aber, nämlich bei der Frage, in welche Richtung mein Streben gegenüber dem Anderen geht, wohin ich mich ausrichte, da gibt es nur ein Entweder-oder, das auch benannt werden muss: Entweder ich gebe mir Mühe, mich durch geistige Aktivität jemandem zuzuwenden – oder ich überlasse mich der inneren Neigung, Andere in meiner Vorstellungswelt einzubauen.¹⁷⁷ Hierzu soll nochmals Tugendhat erwähnt

177 Wenn eine Hand die andere berührt, können wir eine umkehrbare Doppelempfindung beobachten, bei der unser Leib zugleich das empfindende Subjekt als auch das empfundene Objekt ist. Merleau-Ponty sieht in dieser ›Ambiguität‹ des Leibes zwischen Subjekt und Objekt einen noch unverstellten, präreflexiven Zugang zur Welt noch vor der Subjekt-Objekt-Trennung (vgl. Merleau-Ponty, 2011). Für uns stellt sich die Frage, ob dies allein schon ›Weltoffenheit‹ bzw. ›Transzendenz‹ gewährt. Interessanterweise steht am Beginn von Bubers Begegnungsphilosophie ebenfalls die Reflexion einer Doppelempfindung. Als Kind, so berichtet Buber in seiner autobiografischen Erzählung *Das Pferd*, habe er ein ebensolches gern gestreichelt: »[W]as ich an dem Tier erfuhr, war das Andere, die ungeheure Anderheit des Anderen [...]. Wenn ich über die mächtige [...] Mähne strich und das lebendige unter meiner Hand leben spürte, war es, als grenzte mir an die Haut das Element der Vitalität selber, etwas, das nicht ich, gar nicht ich war, gar nicht vertraut, eben handgreiflich das Andere [...]. Einmal aber [...] fiel mir über dem Streicheln ein, was für einen Spaß es mir doch machte, und ich fühlte plötzlich meine Hand [...], etwas hatte sich geändert, es war nicht mehr Das« (Buber, 1961, S. 15f.). Buber beschreibt diesen Wechsel also nicht wie Merleau-Ponty als mäandrende Ambivalenz, sondern er erlebt ihn von einem ethischen Standpunkt aus als ›Abkehr‹ vom Anderen. Ethisch gesehen gibt es für Buber eine geistige Ausrichtung in Eindeutigkeit, sie bringt Ausschließlichkeit und ethische Konsequenzen mit sich.

werden, der betont, dass die »Tiefendimension« des Anderen »nie an der Oberfläche« sei, und deswegen »die Haltung der Aufmerksamkeit eine Anstrengung, eine Anstrengung gegen die Faulheit und den Egoismus« (Tugendhat, 2010, S. 29) erfordere.

Dass wir bei der Frage des konkreten Verstehens auf *praktisch-ethische Bedingungen verwiesen werden*, wie das Scheler mit seiner Enthaltung vom Lebensdrang erkenntnistheoretisch reflektiert, haben Menschen immer gewusst. Es ist nur eine Folge der Verwissenschaftlichung unserer Lebenswelt, dass dieser Zusammenhang heute verdeckt ist. Denn das naturwissenschaftliche Erklären einzelner Ereignisse nach allgemeinen äußeren Zusammenhängen ist tatsächlich unabhängig vom ethischen Standpunkt des erkennenden Subjekts. Im Unterschied zum >Erklären< der Wissenschaften ist das >Verstehen< aber keine rein logische Verstandestätigkeit, sondern bezieht andere ethische »Seelenvermögen« (vgl. Apel, 1955, S. 158) mit ein. So wurde dem Verstehen in der Frühromantik ein >moralisches Organ< zugesprochen und Friedrich Schlegel schreibt mit Blick auf einen solchen moralischen >Sinn<: »Das Nichtverstehen kommt meistens gar nicht vom Mangel an Verstande, sondern vom Mangel an Sinn« (Schlegel, zit. n. Apel, 1955, S. 169). Dieser Zusammenhang von Erkenntnis mit einem ethischen Akt kommt heute noch im Begriff der >Anerkennung< zum Ausdruck. Honneth zeigt ausführlich, dass eine basale Form der Anerkennung des Anderen als >Subjekt< die Voraussetzung dafür ist, eine Person überhaupt zu >verstehen< – er spricht diesbezüglich auch vom erkenntnistheoretischen »Vorrang der Anerkennung« (Honneth, 2005, S. 46). Für Spaemann ist es die Anerkennung, durch die der Andere gerade nicht nur relativ zu meinem Lebensdrang erscheint bzw. zum Objekt meiner selbstbezüglichen Vorstellungswelt wird.¹⁷⁸

Mit dem Begriff der Anerkennung wird auch deutlich, dass die ethische Dimension des personalen Verstehens zwei Seiten hat, die zusammengehören. Denn das Zurückhalten des Lebensdrangs bzw. selbstbezogener Vorstellungen ist abstrakt kaum möglich, sondern mag >um des konkreten Anderen willen< gelingen, indem ich mich dem Anderen zuwende. Der erwähnte >asketische Akt< könnte vielleicht falsche Assoziationen wecken – wir wollen unseren Willen schließlich nicht brechen und ihm auch keine äußere Pflicht auferlegen, sondern ihn zum

178 Spaemann: »Anerkennung der Person – das heißt zunächst einfach Rücknahme der eigenen, prinzipiell unbegrenzten Expansionstendenz, Verzicht darauf, den anderen nur unter dem Aspekt der Bedeutsamkeit zu sehen, die er in meinem Lebenszusammenhang hat« (Spaemann, 1996, S. 197).

freien *Wohllwollen* steigern. Ein solcher ethischer Akt als Offenheit für das Selbstsein des Anderen wird in unterschiedlicher Nuancierung ›attention‹ (Murdoch, 2013), ›Bestätigung‹ (Buber & Rogers, 1960) oder ›Wohllwollen‹ (Spaemann, 1998) genannt. Das Licht der ›geistigen Liebe‹ (Scheler, 1999) wäre schließlich die praktisch-ethische Intentionalität, durch welche der Gegenüber von sich selbst her erscheinen kann – so wie der bekannte Aphorismus von Saint-Exupéry, ›Man sieht nur mit dem Herzen gut‹, uns nahelegt. Spaemann hierzu: »Selbstsein wird nur zugänglich in freier Affirmation, in einem Akt der Anerkennung. Diese Selbsttranszendenz des Lebens ist das Vernünftige: In ihrer elementarsten Form sprechen wir von Gerechtigkeit, in ihrer höchsten von Liebe« (Spaemann, 1998, S. 122).

Insbesondere Buber und Emmanuel Levinas haben hervorgehoben, dass der Andere in seinem Selbstsein prinzipiell keinen Gegenstand der alltäglichen intentionalen Bewusstseinskonstitution und damit auch *kein Phänomen im trivialen Sinne* darstellen kann.¹⁷⁹ Deshalb verbürgt oftmals auch gerade die Erfahrung von etwas ›Fremdem‹ eine authentische Berührung mit dem Anderen (vgl. Levinas, 2002), sie ist sozusagen die phänomenologisch nachweisbare Dimension innerhalb der gewöhnlichen Bewusstseinskonstitution (vgl. Waldenfels, 2002). Erst recht kann das personale Verstehen natürlich kein explizites Wissen sein – man käme sonst auch schnell in den Bereich der Ideologie, wo einer für den Anderen weiß, wer er ist oder was für ihn ›gut‹ und ›richtig‹ ist. *Sprache bekommt hier eine neue Funktion*: Wer eine Person ist, kann man nicht »aussprechen«, sondern ich kann die Person nur in ihrem Selbstsein »ansprechen« (Theunissen, 1981, S. 303). Jemanden in seinem Selbstsein anzusprechen, ist ein praktisch-ethischer Akt, der nicht ›etwas weiß‹, sondern ›jemanden meint‹. Der ›Ort der Wahrheit‹ ist denn auch nicht irgendeine Übereinstimmung von Erfahrung und Rede, sondern die Wahrhaftigkeit der zwischenmenschlichen Beziehung und damit ein *Seinsverhältnis*.

Anders als Levinas oder auch Bernhard Waldenfels ›wagt‹ es Buber, mit dem Begriff der ›Begegnung‹ bzw. der ›Gegenwärtigkeit‹ eine positive Erfahrungsdimension des Anderen zu formulieren. Zugleich ist Begegnung bei Buber ebenfalls

179 Für Spaemann z. B. ist das konkret individuelle »Selbstsein [...] überhaupt nicht als Objekt theoretischer intentionaler Akte gegeben« (Spaemann, 1996, S. 87), Buber stellt die ›Gegenwärtigkeit‹ des Anderen der ›gegenständlichen Erfahrung‹ in Ausschließlichkeit gegenüber (Buber, 1997) und für Levinas kann der Andere ebenfalls nicht durch die gewöhnliche Intentionalität erfahren werden, weil sie die originäre Fremdheit des Anderen zum ›Bekanntem‹ und ›Selben‹ mache (Levinas, 2002).

ein Ereignis *jenseits der alltäglichen Bewusstseinskonstitution*:¹⁸⁰ »Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in Beziehung« (Buber, 1997, S. 8). Im »Augenblick« bzw. »Kairos« der Begegnung öffnet sich eine kategorial andere Zeitlichkeit und Räumlichkeit als jene der gegenständlichen Gewordenheit, welche Buber »Gegenwärtigkeit« nennt.¹⁸¹ Der Gegensatz von »Gegenständlichkeit« der gewöhnlichen Erfahrung und »Gegenwärtigkeit« der Begegnung steht bei Buber dann auch im Zentrum seines Denkens. Man könnte sagen, dass sich Levinas und Waldenfels der Existenz des Anderen in einer Art »negativer Anthropologie« von phänomenologischer Seite her nähern, während Buber sich nicht scheut, von einer anderen Bewusstseinsverfassung zu sprechen, die eigentlich schon auf eine Form der *Spiritualität* verweist. Damit stilisiert er sich nicht etwa zum »Weisheitslehrer«, sondern versucht, dem Anspruch gerecht zu werden, der aus der Existenzweise von Personen hervorgeht.

Die Gegenwärtigkeit der Begegnung hinterlässt zwar Spuren in Raum und Zeit, bewusste Eindrücke und Gedanken – der Moment der Begegnung selbst aber findet nicht in der alltäglichen Erfahrungswelt statt. Gegenständliche Erfahrung ist »Du-Ferne« (ebd., S. 13). Das erklärt auch, warum *Begegnung oft bewusstseinsfern* und unbemerkt unser Leben durchzieht und inspiriert. Eine starke Erfahrung wie Schmerz oder Euphorie bringen wir nicht selbst durch geistige Aktivität hervor, sondern sie drängt sich uns als passiv erleidende quasi gegenständlich auf, sie packt uns, drückt uns nieder oder reißt uns mit sich. Für den freien Akt der Begegnung bedarf es hingegen einer geistigen Aktivität, ohne die sie sich nicht ereignen würde. Dadurch aber hat Begegnung einen völlig anderen Charakter der Widerstandserfahrung von Wirklichkeit und zeigt sich oft gerade in den leisen Tönen. Nur in besonderen Situationen sind Personen so wach in der Gegenwärtigkeit, dass sie diese auch eindrücklich erfahren. Meist hinterlässt die

180 Deshalb ist nach Theunissen auch Bubers Begegnungsphilosophie »Destruktion des transzendentalphilosophischen Modells der Intentionalität« (Theunissen, 1981, S. 278ff.). Das transzendente Ego, von dem die Philosophen sprechen, ist für Buber das Subjekt der gegenständlichen Erfahrung. Die Gegenwärtigkeit der Begegnung hingegen denkt Buber ähnlich der intellektuellen Anschauung im Sinne der Identitätsphilosophie (vgl. Nachschrift Theunissen, 1981). Es gibt folglich eine relative Berechtigung des kritischen Idealismus als auch der Identitätsphilosophie. Erkenntnistheorie wird von einer theoretischen Frage zur praktischen Aufgabe, sich von der selbstbezogenen Vorstellungswelt des transzendentalen Egos zur intellektuellen Anschauung des Anderen emporzuschwingen.

181 So hat z. B. der Psychotherapeut Carl Rogers mit Bezug auf Buber beschrieben, wie in »Momenten der Gegenwärtigkeit« der »innere[] Sinn sich hinausstreckt und den inneren Sinn des anderen berührt« (Rogers, 1998, S. 242).

Begegnung in uns mehr so etwas wie eine zarte Melodie, das Gefühl, von etwas Großem und auch Ernstem berührt worden zu sein, das nun auf eine unbegreifliche Weise in uns nachklingt.

Zusammenfassend: Mithilfe von Reflexionsbegriffen der Existenzphilosophie wurde auf die Person als eine individuelle Weise des Lebensvollzugs verwiesen, zu der wesentlich die Aspekte der individuellen ›Werthaltung‹, des ›Weltentwurfs‹ oder des Umgangs mit ›Grenzsituationen‹ gehören. Diese existenzielle Begrifflichkeit bewahrt sich nicht in der Rede über Personen, sondern darin, dass wir beginnen, den personalen Lebensvollzug bewusster und differenzierter wahrzunehmen. Dabei wird auch deutlich, inwiefern wir den personalen Lebensvollzug anderer Personen mit unseren eigenen bzw. öffentlichen Vorstellungen nicht hinreichend verstehen können. Wir können uns dem Anderen immer nur fragend nähern, nicht als Wissende. Als ein Wahrnehmungszugang jenseits vorgefertigter fester Vorstellungen bietet sich die Achtsamkeit für die vorreflexive Zwischenleiblichkeit an, wobei wir hier mit der Enthaltung vom Lebensdrang auch auf eine ethische Bedingung personalen Verstehens gestoßen sind. Damit wir den Zusammenhang der verschiedenen Ausdrucksformen einer Person wirklich von dieser selbst her erleben, bedarf es einer Zurückstellung unserer leiblich fundierten Selbstbezüglichkeit, und dies gelingt am besten durch die Offenheit einer liebevollen Zuwendung. Nur dürfen wir uns die zwischenmenschliche Begegnung nicht so vorstellen, dass wir anschließend wüssten oder sagen könnten, wer jemand sei. Wenn wir uns mit der Frage nach dem Anderen wach und regsam halten, können wir ein Gespür für die Art und Weise entwickeln, wie jemand Anderes in der Welt steht bzw. wie er sein Leben innerlich vollzieht.

3 Psychotherapie als zwischenmenschliche Praxis

»Freud glaubte, das Wesentliche an der Psychoanalyse seien Mechanismen wie Verdrängung und Übertragung, während es sich in Wirklichkeit um die Vermittlung eines tieferen Selbstverständnisses durch eine existenzielle Begegnung handelte.«

(Viktor Frankl, 2009, S. 30)

Es wurde die ›zwischenmenschliche Praxis‹ dargestellt und verdeutlicht, inwiefern wesentliche Aspekte eines gelingenden Lebens, also Werthaltung, Identität

und Freiheit, sich nur innerhalb der zwischenmenschlichen Praxis verwirklichen. Sollte diese Handlungs- bzw. Wirkweise dann nicht auch für die Psychotherapie von zentraler Bedeutung sein – zumal gerade Psychotherapie immer auch Aspekte eines *gelingenden Lebens* anstrebt? Mit Blick auf die Entstehung von psychischen Störungen würde dies jedenfalls Sinn machen: Wenn Aspekte wie Werthaltung, Identität und Freiheit die zwischenmenschliche Praxis und damit unser Leben gelingen lassen, dann ist deren Verfehlung sicherlich ein wesentlicher Grund, warum Personen psychisch leiden. Und tatsächlich berichten viele Patienten von Gefühlen der Sinnlosigkeit, Identitätszweifeln und Beziehungskonflikten. Weiter gelten in den meisten Psychotherapieformen vor allem schwierige Beziehungserfahrungen als die zentrale Ursache für die Entstehung psychischer Störungen. Es liegt also durchaus nahe, *psychische Störung als eine Störung der zwischenmenschlichen Praxis* aufzufassen.

Eine Störung der zwischenmenschlichen Praxis fordert zur gelingenden Gestaltung einer ebensolchen Praxis heraus. In diesem Sinne sollte der Patient auch eine Hilfestellung zur gelingenden Gestaltung seiner Beziehungen erhalten – so werden in der Psychotherapie schwierige Beziehungsereignisse besprochen, neurotische Beziehungsdynamiken analysiert und alternative Handlungsweisen erprobt. Eine Hilfestellung zur gelingenden Beziehungsgestaltung kann nicht zuletzt auch darin liegen, dass die therapeutische Beziehung selbst bestenfalls eine gelingende *zwischenmenschliche Praxis* im Leben des Patienten darstellt. Das Handeln von Psychotherapeuten als zwischenmenschliche Praxis zu begreifen, legt uns schließlich auch Binswanger nahe, wenn er schreibt: »Es ist deshalb möglich, daß Psychotherapie überhaupt wirkt, weil sie einen bestimmten Ausschnitt darstellt aus den überall und jederzeit ausgeübten Wirkungen von Mensch auf Mensch« (Binswanger, 1994, S. 207).

Eigentlich übt jeder Psychotherapeut, ob er sie nun reflektiert oder nicht, >zwischenmenschliche Praxis< aus – die Frage ist nur, ob er sich diese auch konzeptionell als die *eigentliche Wirkweise* der Psychotherapie vorstellt. Welches *Handlungskonzept* liegt eigentlich dem Selbstverständnis der Psychotherapien zugrunde? Wird psychotherapeutisches Handeln in den Psychotherapien als >zwischenmenschliche Praxis< oder eher als ein >zweckrationales Handeln< konzeptualisiert? Tatsächlich bestehen in der Psychotherapielandschaft durchaus große Unterschiede in der Auffassung darüber, auf welche Art und Weise Psychotherapeuten eigentlich handeln. Bei den *psychodynamischen, existenziellen und humanistischen Psychotherapieformen* steht das Wirken durch die therapeutische Beziehung im Vordergrund, hier wird die *Beziehung als das wesentliche Agens der Psychotherapie* verstanden.

Ganz anders dagegen zeigt sich der Handlungsbegriff in der Verhaltenstherapie, Schematherapie, systemischen Psychotherapie und in sonstigen eng mit der akademischen Psychologie und *quantitativen Psychotherapieforschung* assoziierten Methoden und Verfahren. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die quantitative Methode ihren Sinn im Funktionskreis des zweckrationalen bzw. technischen Handelns hat. So ist es eigentlich nur logisch, dass jene Verfahren, die sich besonders durch die quantitative Psychotherapieforschung definieren, auch ihr Handeln als ein geplantes >zweckrationales Handeln< konzipieren (vgl. z. B. Bartling et al., 2008; Kanfer et al., 2006). Folglich sind die Konzeptionen von Verhaltenstherapie und selbst der systemischen Therapie auch durchsetzt von zweckrationalen Handlungskategorien – man spricht hier von >Selbstmanagement<, >Problemlösen<, >Ziel-Mittel-Analysen<, >Funktionalität<, >dysfunktionalen Überzeugungen<, >Korrigieren von Einstellungen<, >Labeling< usw.

Wer heute Psychologie studiert, psychologische Ratgeber liest oder auch nur das in den Medien vertretene Handlungsmodell rezipiert, dürfte mit diesem technischen Jargon auf dem persönlichen Gebiet des seelischen Leids bestens vertraut sein und daher kaum noch Befremdung erleben. Natürlich würden auch Vertreter der zuletzt angeführten Psychotherapierichtungen sagen, dass die psychotherapeutische Beziehung eine wichtige Variable im therapeutischen Prozess sei. Für sie ist Beziehung aber kaum mehr als eine >Arbeitsbeziehung< bzw. >Basisvariable<, unter deren Voraussetzung die eigentlichen Interventionen – ähnlich der *compliance* in der Organmedizin – erst einsetzen (vgl. z. B. Kanfer et al., 2006). Wenn die therapeutische Beziehung nicht nur Basisvariable, sondern selbst die Wirkweise sein soll, dann wird auch diese noch wie eine zweckrationale Intervention konzeptualisiert. Der Psychotherapeut soll die therapeutische Beziehung als Intervention einsetzen um bestimmte Ziele zu bezwecken. Das zweckrationale Vorgehen, abgeleitet aus der quantitativen Psychotherapieforschung im Sinne der *evidence-based medicine*, ist hier zum alles umfassenden Inbegriff der Professionalität psychotherapeutischen Handelns geworden (siehe Kapitel VI.1).

Dass es in der Psychotherapie tatsächlich aber auf die zwischenmenschliche Praxis als Wirkweise ankommt – dass diese vielleicht mehr noch als die quantitativen Studien über den sinnvollen Einsatz auch von zweckrationalen Interventionen entscheidet –, darauf geben einige inzwischen vielfach validierte Ergebnisse der quantitativen Psychotherapieforschung selbst einen Hinweis: So ist ein zentrales Ergebnis der Forschung, dass sich die Effekte verschiedener Psychotherapieverfahren trotz ihrer unterschiedlichen Methoden durchaus gleichen (Grawe, 1994; Luborsky et al., 1975). Weiterhin kommt der >Persönlichkeit< des Psychotherapeuten (Baldwin & Imel, 2013; Beutler et al., 2004; Luborsky et

al., 1997) wie auch der >therapeutischen Beziehung< (Lambert & B.M., 2004; Shapiro et al., 1994) der höchste Aufklärungsanteil bei der Frage zu, was eine erfolgreiche Psychotherapie von einer weniger erfolgreichen unterscheidet. Befunde dieser Art legen nahe, dass ein Großteil der Wirksamkeit auf sogenannte >unspezifische Wirkfaktoren< zurückzuführen ist, die sich über die verschiedenen Psychotherapieverfahren hinweg gleichen (Ahn & Wampold, 2001).

Genau dieser unspezifische Wirkfaktor könnte so etwas wie der statistische Platzhalter für die gelebte zwischenmenschliche Praxis in der Psychotherapie sein, die ja unabhängig vom jeweiligen Handlungskonzept in den verschiedenen Verfahren immer stattfindet. Oder anders formuliert: Wenn die zwischenmenschliche Praxis tatsächlich die wesentliche Wirkweise der Psychotherapie sein sollte, dann wären genau die angeführten Erkenntnisse der quantitativen Psychotherapieforschung zur Relevanz der Persönlichkeit und therapeutischen Beziehung zu erwarten. So lassen sich auch Markus Fäh und Gottfried Fischer verstehen, die ihre Analyse psychotherapeutischer Metastudien resümieren: »Es sind nicht therapeutische Methoden erfolgreich, sondern konkrete Therapeuten, die bestimmte Fähigkeiten einsetzen und sich in bestimmter Weise mit ihren Patienten verhalten« (Fäh & Fischer, 1998, S. 186). Die Studien der Boston Change Process Study Group legen darüber hinaus nahe, dass es sich bei den entscheidenden Situationen im therapeutischen Prozess um zwischenmenschliche Begegnungen handeln könnte, die sie als >moments of meeting< beschreiben (Stern et al., 1998). Bruce E. Wampold zieht aus seinen Studien schließlich den provokanten Schluss, dass ein rein zweckrationales Vorgehen nach der Diagnose-Interventions-Logik der Behandlungsmanuale empirisch *nicht* fundiert sei (Ahn & Wampold, 2001, S. 255; Wampold et al., 2001).

Maßgeblich für die Frage, ob sich eine Psychotherapie im Wesentlichen als >zweckrationales Handeln< oder als >zwischenmenschliche Praxis< versteht, sind die damit verbundenen *therapiespezifischen Ziele*. Die aus der quantitativen Psychotherapieforschung hervorgegangenen Ansätze wie die Verhaltenstherapie reduzieren die psychische Störung auf das empirisch beobachtbare innere und äußere Verhalten bzw. den psychophysischen Zustand. Ihre Ziele sind Zustände oder Funktionen wie zum Beispiel *Normwerte, Symptomreduktion und Wohlbefinden oder auch Leistungsfähigkeit*, die sie nach dem Diagnose-Interventions-Modell über eine gezielte Veränderung des Verhaltens mit möglichst effektiven Mitteln zu erreichen suchen. Unter dem Einsatz von allgemeinen Lerngesetzen, Verhaltensmodellen, Lösungsstrategien, sozialen Trainings oder auch Informationsvermittlung sollen unter anderem Denk- und Interpretationsmuster, Lebensregeln, Stressverhalten oder auch dysfunktionales Beziehungsverhalten gezielt verändert werden.

Im Gegensatz dazu behandeln die einsichts- und beziehungsorientierten Psychotherapien nach ihrem Selbstverständnis primär gar nicht das Symptom, sondern den dahinterstehenden *psychodynamischen bzw. interpersonellen Konflikt*. Ihre Zwecke sind vor allem ›Einsicht‹ (Holzhey-Kunz, 2002; Leuzinger-Bohleber, 2007), ›Sinnfindung‹ (Frankl, 2009), ›Selbstexploration‹ (Rogers, 1989b) oder ›Emanzipation‹ (Habermas, 1973). Diese Zwecke sind nun kein Zustand und auch keine Funktion mehr, sondern sie betreffen die existenzielle Person in ihrem *persönlichen Verhältnis zur Welt* und den Mitmenschen. Sie können allesamt als Aspekte eines gelingenden Beziehungslebens aufgefasst werden. Einsichts- und beziehungsorientierte Psychotherapeuten machen weiter die Erfahrung, dass sich bei neurotischen Störungen die Symptome quasi *beiläufig reduzieren*, indem die Psychodynamik der Symptombildung entschärft wird bzw. die Symptome ihre Bedeutung und Beziehungsfunktion im Leben des Patienten verlieren.¹⁸² Wohlbefinden und auch Leistungsfähigkeit werden sich als Resultat dann einstellen, wenn sich Personen im Laufe ihrer Psychotherapie selbst besser verstehen, sich emanzipieren von Abhängigkeiten, Werterfahrungen machen und so in ihrem Beziehungsleben gute Gründe finden, sich wohlzufühlen oder etwas zu leisten.¹⁸³

Die Ausrichtung von verhaltensnahen Psychotherapieverfahren einerseits und beziehungsorientierten Psychotherapien andererseits auf diese beiden unterschiedlichen Kategorien von Zwecken ist für die Frage nach dem jeweiligen Handlungsbe-

182 Holzhey-Kunz liefert uns eine hilfreiche Unterscheidung zur Frage, wie die Zwecke von Einsicht, Emanzipation oder eines gelingenden Beziehungslebens mit den Zielen der Symptomreduktion oder Funktionsfähigkeit im Zusammenhang stehen: »Wenn man überspitzt formuliert, dass die Psychoanalyse nicht heilen will, so besagt das lediglich, dass ihre Praxis nicht direkt auf die Behebung des Leidens beziehungsweise die Beseitigung oder Milderung der Symptome zielt. [...] Man muss also zwischen immanentem Ziel und einer daraus resultierenden Wirkung unterscheiden. Das Resultat entspricht dem, was in der psychiatrischen Perspektive als ›Heilerfolg‹ qualifiziert wird (zum Beispiel Symptomreduktion, größere Lebenszufriedenheit, bessere Alltagsbewältigung und so weiter)« (Holzhey-Kunz, 2002, S. 72). Der direkte Zweck einer beziehungsorientierten Psychotherapie ist also Einsicht, Emanzipation bzw. eine gelingende Beziehungsgestaltung – dennoch sollen diese Zwecke durchaus auch zu Resultaten wie der Symptomreduktion, Leistungsfähigkeit und Steigerung des Wohlbefindens führen.

183 Aufgrund dieses indirekten Zusammenhangs von psychodynamischem bzw. interaktionellem ›Konflikt‹ und ›Symptom‹ kann das Symptom für die therapeutische Praxis aber auch in Bezug auf Ziele wie Einsicht und Emanzipation eine Orientierung im psychotherapeutischen Prozess geben: Wenn die Symptome mittelfristig nicht zurückgehen, muss der psychotherapeutische Prozess auch in Hinsicht auf Einsicht und Emanzipation kritisch reflektiert und womöglich das entsprechende Vorgehen verändert werden.

griff sehr entscheidend. Denn im Gegensatz zu verhaltensnahen Symptomen können Zwecke wie Einsicht, Emanzipation oder eine gelingende Beziehungsgestaltung *nicht zweckrational bewirkt* werden: Im zweckrationalen Handeln muss immer von bereits definierten, konkreten Zwecken wie Symptomreduktion oder Funktionalität ausgegangen werden. Einsicht und Emanzipation aber lassen sich inhaltlich-konkret nicht vorgängig bestimmen. Ein psychodynamischer Konflikt ist in der Regel nicht bewusst, unterliegt Widerständen und muss während des psychotherapeutischen Prozesses erst herausgearbeitet werden. Psychotherapeut und Patient müssen sich also auf einen *offenen Prozess* einlassen, in dessen Verlauf der zugrunde liegende Konflikt und damit einhergehend die therapeutischen Ziele überhaupt erst erscheinen. Dazu bedarf es *günstiger zwischenmenschlicher Bedingungen* wie der Erfahrung, wirklich verstanden und wertgeschätzt zu werden – und eben damit werden wir auf das Gebiet der zwischenmenschlichen Praxis verwiesen. Eine solche für Einsicht und Emanzipation günstige zwischenmenschliche Praxis thematisiert die Psychoanalyse mit Konzepten wie zum Beispiel der ›gleichschwebenden Aufmerksamkeit‹ (Freud, 1912), ›Abstinenz‹, ›holding function‹ (Winnicott, 2006), ›Empathie‹ (Kohut, 1979) oder ›korrigierenden Beziehungserfahrung‹ (Alexander, 1950; Trüb, 1971).

Die humanistischen, existenziellen und psychodynamischen Psychotherapien verstehen die Wirkweise ihrer psychotherapeutischen Tätigkeit durchaus als eine ›zwischenmenschliche Praxis‹. Zahlreiche zentrale Konzepte auch anderer einsehens- und beziehungsorientierter Psychotherapien stehen eindeutig im kategorialen Rahmen der zwischenmenschlichen Praxis mit den hier eingeführten Aspekten von Anerkennung, Identität und Freiheit. So ist zum Beispiel die ›Anerkennung‹ (siehe Kapitel IV.1.2) als ›Akzeptanz‹ oder ›Wertschätzung‹ (vgl. Kohut, 1979; Rogers, 1989a; Winnicott, 2006) immer schon ein zentrales Thema der humanistischen und psychodynamischen Psychotherapien. Fehlende Akzeptanz und Wertschätzung wird als entscheidende Ursache bei der Entstehung von psychischen Störungen gesehen und gilt auch bei deren Behandlung als wichtiger Aspekt der therapeutischen Beziehung. Anerkennung wäre, so gesehen, ein wesentlicher Aspekt dessen, was Psychotherapeuten eine ›korrigierende Beziehungserfahrung‹ nennen.

›*Persönlichkeitsentwicklung*‹ und ›*Identität*‹ als zentrale Aspekte der zwischenmenschlichen Praxis stehen insbesondere bei C. G. Jung und Viktor Frankl im Zentrum ihrer Auffassung von Psychotherapie. Die Psychoanalyse mit Zwecken wie ›Emanzipation‹ und ›Einsicht‹, aber auch zentrale Konzepte der humanistischen Psychotherapie wie ›Selbstaktualisierung‹ und ›Selbstexploration‹ (Rogers, 1989b), ebenso allgemeine psychologische Konzepte wie zum Beispiel ›Salutogenese‹ (Antonovsky, 1997) verweisen ebenfalls auf diesen Zusammenhang. Sie verstehen mit unterschiedlichen Nuancierungen Psychotherapie als

einen Weg zu einer eigenen, selbstbestimmten Identität, die keinesfalls in der Vergesellschaftung des Subjekts aufgeht. Insbesondere der Ansatz, seelisches Leid auch als eine Notwendigkeit zur ›Emanzipation‹ (Habermas, 1973), eine Aufforderung zur Persönlichkeitsentwicklung (vgl. Jung, 1995) oder zur Suche nach selbstbestimmten Werten (siehe Frankl, 1997) zu begreifen, verleiht dem psychotherapeutischen Prozess den Charakter einer zwischenmenschlichen Praxis.

Es könnten an dieser Stelle noch zahlreiche andere Konzepte genannt werden, die begrifflich mit dem hier eingeführten Handlungsbegriff von zwischenmenschlicher Praxis in enger Verbindung stehen. Allerdings sind wir hierbei auch mit einem größeren Problem der aktuellen Psychotherapielandschaft konfrontiert, einer Art ›babylonischem Stimmengewirr‹. Aufgrund unterschiedlicher Zugänge und nicht zuletzt der immer wieder neuen Modelle und wissenschaftlichen Operationalisierungen gibt es inzwischen zahlreiche konkurrierende therapeutische Ansätze mit einer jeweils ganz eigenen Terminologie. So sind heute verschiedenste Bezeichnungen von Psychotherapie mit jeweils unterschiedlichen Terminologien im Umlauf, existieren psychotherapeutische Subkulturen, bei denen überhaupt nicht nachvollziehbar ist, wie sie sich zueinander verhalten, wo und inwiefern sie sich womöglich auf etwas Ähnliches beziehen oder sogar im Widerspruch zueinander stehen. Die verschiedenen Therapieformen entwickeln eine exklusive bis verschrobene Terminologie, die sich in manchen Ohren vielleicht innovativ, wissenschaftlich und professionell anhören mag, dafür aber ihren Bezug zur lebensweltlichen Sprache und Geistesgeschichte verloren hat. Es erscheint mir wie eine *Naiwität* oder sogar *Hybris* mancher Vordenker psychotherapeutischer Konzepte, bei weitgehender Unkenntnis der bestehenden phänomenologischen und philosophischen Geistesgeschichte immer wieder neue Konstrukte zu formulieren und sie zu präsentieren, als habe man gerade mit den neuesten wissenschaftlichen Methoden das entscheidende Konzept oder Verfahren entdeckt. In Wirklichkeit aber handelt es sich dabei oft nur um eine zweckrational bzw. naturalistisch verflachte Neuauflage von deutlich tiefsinnigeren und differenzierteren Begriffen der Geistesgeschichte.¹⁸⁴

184 So nennen Vertreter der intersubjektiven Wende in der Psychoanalyse das ›Zwischen‹ z. B. ›Matrix‹ oder ›System‹ und manche sprechen davon so, als hätten sie etwas gänzlich Neues entdeckt. Tatsächlich aber haben sie das Zwischen nur mit systemischen und psychoanalytischen Begriffen rekonstruiert und es gibt deutlich fruchtbarere und differenziertere Ansätze, diese Sphäre zu beschreiben, wie z. B. jene von Buber, Heidegger oder auch Sloterdijk. Auch andere Begriffe wie die ›Mentalisierung‹ (Fonagy, 2004) oder das in der Psychoanalyse so viel bemühte ›Containment‹ (Bion, 1990) benennen kein Geschehen, das nicht auch früher schon unter umgangssprachlichen Bezeichnungen einen Platz in unserer Lebenswelt gehabt hätte.

Wer dagegen Psychotherapie als eine professionalisierte Form der zwischenmenschlichen Praxis versteht, für den zeigen sich auch ihre Konzeptionen in einem völlig anderen Licht: Psychotherapeutische Praxis findet dann nämlich *nicht unter grundlegend anderen Kategorien wie das uns alle betreffende zwischenmenschliche Leben* statt. Zur Seinsweise der zwischenmenschlichen Praxis und dazu, wie wir ihr Gelingen begünstigen, gibt es in der Geistesgeschichte, angefangen bei Aristoteles bis zu den Existenzialisten der Gegenwart, einen ganzen Schatz an klugen Werken. Auf diese unserer Kultur und Lebensweise zugrunde liegenden Geistesgeschichte könnte sich Psychotherapie heute beziehen. Psychotherapie muss und kann auch gar nicht die zwischenmenschliche Praxis >mal eben so< neu erfinden. Eine solche *geistesgeschichtliche Verortung* würde ihr nicht nur erlauben, die unterschiedlichen Konzepte der verschiedenen Schulen miteinander ins Verhältnis zu setzen und ein *eigenständiges Forschungsparadigma* selbstbewusst zu vertreten – sie würde ihren Konzepten auch wieder mehr *lebensweltliche Relevanz* und *gesellschaftskritisches Potenzial* verleihen. Wir würden zudem besser verstehen, wie frühere Kulturen und andere Kulturkreise mit ähnlichen Fragestellungen umgegangen sind bzw. umgehen und womöglich daraus auch etwas für uns lernen. Ein solches *historisches und gesellschaftskritisches Bewusstsein* zeigt die aktuelle Psychotherapieszene allerdings nicht.¹⁸⁵

So stehen heute die verschiedensten Psychotherapie-Konzepte fragmentarisch in der Psychotherapielandschaft und behalten dabei jenen *zweckrationalen, forschungspragmatischen Charakter* bei, aus dessen Ansatz sie ursprünglich hervorgegangen sind. Wenn es überhaupt populäre Ansätze zur *Integration der verschiedenen Psychotherapie-Konzepte* gibt, dann folgen diese einem quantitativen forschungspragmatischen Ansatz, wie zum Beispiel das >bio-psycho-soziale Modell<, Grawes Projekt der >Allgemeinen Psychotherapie< (Grawe, 1999) und in jüngerer Zeit die >Schematherapie<. Das integrative Moment solcher Ansätze besteht nicht etwa in einem differenzierten Menschenbild oder Handlungsgefüge, sondern allein in der quantitativen Methode – verschiedene Interventionen werden im Hinblick auf Effizienzkriterien miteinander kombiniert. Wenn Psychotherapeuten mit diesem wissenschaftlichen Selbstverständnis über ihr Handeln nachdenken – es mit psychotherapeutischen Konzepten rekonstruieren und mit quantitativen Methoden

185 Dem liegt meist der implizite Kategorienfehler zugrunde, dass Psychotherapieforscher und Vordenker meinen, technische Innovationen nach dem Modell der Naturwissenschaften entwickeln zu müssen. Sie wollen neue Techniken, Konzepte und Lösungen in die Welt bringen – für ein Problem, die Störung der zwischenmenschlichen Praxis, das seit Menschengedenken in sich historisch wandelnder Form existiert und technisch gar nicht gelöst werden kann.

erforschen –, dann fließt über die Methode und das naturalistische Menschenbild meist ein technomorpher Handlungsbegriff unreflektiert mit ein.¹⁸⁶

Diese Tendenz gilt selbst noch für Psychotherapierichtungen, die wie die Psychoanalyse¹⁸⁷ und die Gesprächspsychotherapie (vgl. Richter, 2005) einen ausgeprägten Sinn für die Dimension der zwischenmenschlichen Praxis demonstrieren. Selbst wenn die erwähnten Konzepte wie zum Beispiel die ›korrigierenden Beziehungserfahrung‹ oder ›Wertschätzung‹ durchaus auf die Wirkweise der zwischenmenschlichen Praxis verweisen, werden diese *nicht konsequent als existenzielles Zur-Welt-Sein gedacht*. Gewöhnlich erhellen die Konzepte der aktuellen Psychotherapie nicht die existenzielle Dimension, sondern fokussieren nur das, *was die existenzielle Beziehung dabei in den beteiligten Psychen jeweils auslöst*. Sie vertreten damit einen *Psychologismus*.¹⁸⁸ So soll die korrigierende Beziehungserfahrung zweckrational eingesetzt werden, um konflikthafte psychische Dynamiken beim Patienten zu verändern (vgl. Alexander, 1950). Empathie, Wertschätzung usw. werden nicht als existenzielles Beziehungsgeschehen, sondern in ihrer psychischen Funktion oder als Copingstrategien aufgefasst. Der Begriff der ›Schuld‹ meint in der Psychoanalyse nicht etwa die existenzielle Schuld im Sinne einer faktischen Ungerechtigkeit der Beziehungsverhältnisse, sondern nur das subjektive Schuldgefühl, wie es unsere eigenen Bedürfnisse zu verwirklichen hemmt (vgl. Buber, 1958). Umgekehrt ist es erstaunlich, welch geringen bis gar keinen Stellenwert so zentrale existenzielle Ereignisse der zwischenmenschlichen Praxis wie *Verzeihen* und *Versprechen* in den gegenwärtigen psychotherapeutischen Konzepten haben.

In den folgenden Absätzen sollen noch einige Hinweise darauf gegeben werden, wo und inwiefern sich die hier vertretene existenzielle Auffassung von

186 Im Sinne dieser Arbeit bedarf es einer philosophischen Anthropologie bzw. existenz-philosophischer Reflexionsbegriffe, um hier nicht in einen forschungspragmatischen Eklektizismus und Zweckrationalismus zu verfallen.

187 So konnte z. B. Habermas zeigen, inwiefern das naturalistische Menschenbild von Freud dazu führte, dass er nicht in adäquaten Kategorien über seine eigene therapeutische Praxis nachdachte, was Habermas als dessen »szientistisches Selbstmißverständnis« (Habermas, 1973, S. 300ff.) bezeichnet.

188 Buber kritisiert diesen Psychologismus folgendermaßen: »Demgemäß ist es auch von Grund aus irrig, die zwischenmenschlichen Phänomene als psychische verstehen zu wollen. Wenn etwa zwei Menschen ein Gespräch miteinander führen, so gehört zwar eminent dazu, was in des einen und des andern Seele vorgeht [...]. Dennoch ist dies nur die heimliche Begleitung zu dem Gespräch selber, einem sinn geladenen phonetischen Erlebnis, dessen Sinn weder in einem der beiden Partner noch in beiden zusammen sich findet, sondern nur in diesem ihrem leibhaften Zusammenspiel, diesem ihrem Zwischen« (Buber, 1997, S. 276).

zwischenmenschlicher Praxis innerhalb der Psychotherapielandschaft wiederfindet. Auch wenn dies zu einer vorübergehend recht trockenen Darstellung führt, vermögen diese Hinweise vielleicht dennoch dem interessierten Leser etwas zu verdeutlichen: *Existenzielle Ansätze* im engeren Sinne wurden am prominentesten noch von Binswanger (Binswanger, 1957; 1994), Medard Boss (1975) oder Frankl (2009) vertreten. Konsequenterweise fortgeführt werden die existenziellen Ansätze heute allerdings nur von den weniger bekannten Richtungen der ›Daseinsanalyse‹ (Holzhey-Kunz, 2002) und der ›Existenzanalyse‹ (Längle & Holzhey-Kunz, 2008), wobei sie mit Irvin D. Yalom zumindest einen prominenten Vertreter haben (Yalom, 2015). Auf dem Feld der Psychiatrie wäre diesbezüglich die phänomenologische Psychiatrie mit Vertretern wie Jaspers (1965), Blankenburg (2007) und auch Fuchs (2000a; 2006c; 2008b) zu nennen.

Die Psychoanalyse litt, bis auf wenige Ausnahmen wie Hans Trüb und Felix Schottlaender (Schottlaender, 1952; Trüb, 1971), unter einem weitgehenden Unverständnis der personalen Existenz als einer zwischenmenschlichen Praxis. Aktuell aber könnte der *intersubjective turn* (Altmeyer & Thomä, 2006; Ermann, 2014) auch dem Mainstream der Psychoanalyse zur Überwindung ihres naturalistischen Menschenbildes verhelfen. Denn zweifellos wird hier der Versuch unternommen, die Sphäre des Zwischen existenziell zu denken: »Hatte die Zweipersonenpsychologie die Beziehung noch als Rahmen für die Entwicklung (und das Verständnis des Behandlungsprozesses) betrachtet, so sieht der Inter-subjektivismus die Bezogenheit selbst als Matrix, aus welcher das Individuelle und das Interpersonale erschaffen werden« (Ermann, 2014, S. 66).¹⁸⁹ Man kann den Beschreibungen des ›intersubjektiven Felds‹ (Orange et al., 2001) bzw. der

189 Im Grunde kann die gesamte Entwicklung der psychoanalytischen Konzepte als eine zunehmende Hinwendung zum realen Anderen und damit auch zur zwischenmenschlichen Praxis rekonstruiert werden: Bei Freud noch erscheint der Andere nur als Objekt der eigenen Triebbefriedigung im Dienste einer Lust-Unlust-Ökonomie. In den Konzepten der Objektbeziehungstheorien gibt es bereits eine originäre Beziehungsintention und Beziehungserfahrungen werden nicht mehr rein funktionell, sondern auch als identitätsbildend verstanden. Das Primat der Beziehung wurde schließlich zum zentralen Gedanken der neueren ›relationalen‹ oder ›intersubjektiven‹ Psychoanalyse (vgl. Mitchell, 2003; Orange et al., 2001). Die Entwicklung hin zur Intersubjektivität spiegelt sich auch am Übertragungskonzept der Psychoanalyse wider. Mit der zunehmenden Bewusstheit für den realen und auch neurotischen Beitrag des Psychotherapeuten am Übertragungsgeschehen wurde dieses zunehmend als wechselseitiger Prozess reflektiert (König, 2010; Thomä, 1999). Mit der Wechselseitigkeit bzw. ›Bidirektionalität‹ der Übertragungsdynamik beginnt sich der Blick von der isolierten Psyche hin zum realen zwischenmenschlichen Geschehen zu wenden.

>relationalen Matrix< (Mitchell, 2003) nicht mehr vorwerfen, dass sie >psychologisch< seien.

Dennoch beschreiben die meisten Vertreter der intersubjektiven Wende >Beziehung< nur auf der apersonalen Ebene der *naturhaften Verbundenheit* (siehe Kapitel IV.1.3). Sehr fraglich ist dabei die Tendenz, die in unserer Gesellschaft faktisch stattfindende Individualisierung und auch Verdinglichung in ihrer tiefgreifenden Konsequenz für das vergesellschaftete Subjekt einfach zu leugnen (so z. B. Mies, 2014). Für einige Vertreter der intersubjektiven Wende >verkommt< das Selbst zu multiplen Selbstzuständen als wechselnde Systemdynamiken (siehe Orange et al., 2001) – eine Beschreibung, die wohl eher einem pathologischen Zustand entsprechen dürfte als einem adäquaten Menschenbild. Die Art und Weise, wie dieser Kontextualismus in den entsprechenden Ansätzen dargestellt und als Lösung präsentiert wird, weckt bei manchen Psychoanalytikern völlig zu Recht die Sorge, dass hier die ursprüngliche Intention der Psychoanalyse, nämlich das Interesse an der Emanzipation des Einzelnen, unter einer bemüht radikalen Betonung von Verbundenheit verloren gehen könnte (Bohleber, 2006). Dieser Eindruck erhärtet sich durch meine Beobachtung, dass mit der mystifizierten und zugleich systemisch-dinglich gedachten Verbundenheit bei den entsprechenden Protagonisten der Wert und die Aufgabe des personalen Verstehens in den Hintergrund zu treten scheinen.¹⁹⁰

Eine Psychotherapie, die die Person konsequent als eine individuelle Weise des Lebensvollzugs zwischenmenschlicher Praxis denkt, wird unweigerlich an den Punkt kommen, *psychische Störung im Kern als eine Beziehungsstörung* zu verstehen. Ein entsprechender Ansatz ist bei Buber zu finden: »Nie ist eine Seele allein krank, immer auch ein Zwischenhaftes, ein zwischen ihr und anderen Seienden Bestehendes« (Buber, 1965, S. 144). Der Ort der Krankheit ist das >Zwischen< oder, wie Buber auch in Abgrenzung zum Innerpsychischen formuliert, »die Sphäre des Existentiellen« (Buber, 1958, S. 28). Echte Heilung kann nach Buber deshalb

190 Angesichts solcher Bedenken verweist Ermann auf den Ansatz einer »Dialektik von Subjektivität und Intersubjektivität« (Ermann, 2014, S. 125), den er bedauerlicherweise nicht weiter ausführt. Ich meine aber, dass die bereits dargestellte Dialektik der Beziehung (siehe Kapitel IV.1.3) diesbezüglich weiterführen könnte. Der dialektische Dreischritt von der naturhaften Verbundenheit zur sozialisierten Objektivierung, die dann wieder im Akt der Begegnung aufgehoben werden kann, verdeutlicht sowohl Differenz als auch Zusammenhang von Subjektivität und Intersubjektivität. Ohne diesen dialektischen Entwicklungsgedanken erscheinen die Darstellungen tendenziell einseitig, indem sie entweder die Subjektivität oder die Intersubjektivität einseitig betonen müssen.

auch nur von diesem Ort, das heißt der Psychotherapie als zwischenmenschlicher Praxis, ausgehen.¹⁹¹ Nur wenige Psychotherapeuten knüpfen explizit an Buber an (Schottlaender, 1952; Trüb, 1971), einer von ihnen ist Bräutigam, wenn er zum Beispiel äußert: »Der Kranke, mit dem der Psychotherapeut es zu tun hat, ist [...] gerade ein Mensch, der zu einer eigentlichen Begegnung zunächst unfähig ist. Er ist in seiner Selbstständigkeit in Frage gestellt und in der Offenheit und Gegenseitigkeit eingeengt« (Bräutigam, 1961, S. 149). Frankl wiederum bezieht sich auf den existenziellen Personenbegriff von Scheler und gelangt darüber ebenfalls zu der Bestimmung von psychischer Störung als eine Beziehungsstörung. Er nennt es eine Störung der »Selbsttranszendenz« (Frankl, 1972): Ähnlich wie bei einer Glaskörpertrübung des Auges blicke der Mensch bei einer psychischen Störung in die Welt und sehe in vielen Aspekten doch nur sich selbst (ebd., S. 18).

Einen ausgeprägten Sinn für die Dimension der zwischenmenschlichen Praxis auf einer anderen Ebene hatte die Psychoanalyse, als sie in ihren Anfängen noch eine *gesellschaftlich-emanzipatorische Bewegung* war und sich noch nicht als bloßes »Heilverfahren« verstand. So bezeichnet Zaretsky die Psychoanalyse als »die erste große Theorie und Praxis des persönlichen Lebens« (Zaretsky, 2006, S. 15), die im Sinne der Aufklärung die Selbstbestimmung des modernen Individuums gegenüber den Ansprüchen der Gesellschaft starkmachte. Die Psychoanalyse Freuds war nicht zuletzt das neu entdeckte Interesse am Einzelnen. Erstmals in der Geschichte wird das Subjekt mit seinen Schwächen und Ängsten – seinem Unbewussten, wie es in der privaten Biografie motiviert ist – beachtet (vgl. Zaretsky, 2006).¹⁹² Später machte insbesondere Erich Fromm als Vertreter des kulturkritischen Freudomarxismus *die Emanzipation des Einzelnen zum kritischen Maß der Gesellschaft* und hatte dabei zweifellos die Idee einer gelingenden zwischenmenschlichen Praxis vor Augen (Fromm, 1996; 2014b).

191 Buber: »Die Krankheiten der Seele sind Krankheiten der Beziehung. Sie könnten vollständig nur behandelt werden, indem ich den Bereich des Patienten transzendiere und die Welt dazunehme. Wenn der Arzt übermenschliche Macht hätte, müßte er die Beziehung selber zu heilen versuchen, im Dazwischen heilen« (Buber, 1965, S. 155).

192 Freuds »zentrale Einsicht – die sich von romantischen und viktorianischen Vorstellungen des Selbst grundlegend unterschied – bestand darin, dass das Innenleben des modernen Menschen durch persönlich-eigensinnige Symbole und Erzählungen organisiert ist, die keine gesellschaftlich allgemeingültige Bedeutung haben« (Zaretsky, 2006, S. 18). Die große Bedeutung der analytischen Bewegung in ihrem historischen Kontext kann nur voll erfassen, wer bedenkt, dass im viktorianischen und wilhelminischen Reich sich der Wert des einzelnen Subjekts noch weitgehend auf seine Rolle für die jeweilige Tradition, Gemeinschaft bzw. das Volk oder Reich reduzierte.

Als eine zwischenmenschliche und politisierte Praxis wiederum verstanden sich dann die einschlägigen *Psychoszenen der 1970er und 1980er Jahre* – so zum Beispiel die >Encounter-Bewegung< oder auch die >Antipsychiatrie-Bewegung< und Sozialpsychiatrie. Sie alle verfolgten auf unterschiedliche Weise die Idee einer gelingenden gesellschaftlichen Praxis und haben psychische Störungen immer auch als Folge einer deformierten zwischenmenschlichen Praxis in unserer Gesellschaft gesehen. Eine rein an der Symptomreduktion pragmatisch ausgerichtete Psychotherapie, ohne gleichzeitig auch die Frage der zwischenmenschlichen Praxis und Emanzipation miteinzubeziehen, wäre für diese Vertreter in ihrer Zeit absolut undenkbar gewesen.

Soweit einige Hinweise dazu, inwiefern ein existenzielles Verständnis der >zwischenmenschlichen Praxis< in der Psychotherapielandschaft repräsentiert ist. Nun soll noch einem Missverständnis vorgebeugt werden: Es wird in diesem Kapitel der Standpunkt vertreten, Psychotherapie sei im Wesentlichen eine zwischenmenschliche Praxis, gleichzeitig wurde als das Wesensmerkmal der zwischenmenschlichen Praxis ihr *Selbstzweckcharakter* im Sinne einer Werthaltung bzw. Begegnung herausgearbeitet (siehe Kapitel IV.1.1). Zusammengenommen könnte dies den Eindruck erwecken, Psychotherapie sei im trivialen Sinne Selbstzweck, so als hätte sie keinen Zweck außerhalb der therapeutischen Beziehung. Das ist natürlich nicht der Fall. Ganz im Gegenteil, Therapeut und Patient gehen die therapeutische Praxis gerade deshalb ein, weil sie sich dadurch ein *Resultat außerhalb der Therapie* erhoffen. Die zwischenmenschliche Praxis innerhalb der Psychotherapie soll auf die zwischenmenschliche Praxis des Patienten außerhalb ausstrahlen und natürlich, wie bereits erwähnt, auf indirektem Weg im Resultat auch die Symptome reduzieren. In Bezug auf die Psychotherapie muss sogar betont werden, dass ihr Ziel ja richtiggehend die eigene Aufhebung ist, indem der Patient nicht ewig auf die Therapie angewiesen bleibt. Psychotherapie darf keinesfalls eine selbstgenügsame Praxis sein wie etwa die Freundschaft.

Hier muss also differenziert werden: Selbstzweckcharakter hat die gelingende Gestaltung der zwischenmenschlichen Praxis als spezifische Wirkweise, nicht die Psychotherapie im Besonderen. Selbstzweckcharakter meint die Art und Weise, wie zwischenmenschliche Praxis verwirklicht wird. Wie viele Praktiken, denen wir einen Selbstwert im Vollzug zusprechen, verfolgt natürlich auch die Psychotherapie noch Zwecke jenseits ihrer Tätigkeit. Bei der Betonung des Selbstzweckcharakters zwischenmenschlicher Praxis geht es also vor allem um die Klärung, in welcher Form bzw. durch welche Wirkweise die psychotherapeutische Praxis gelingen kann. Es zeigt sich nämlich, dass Werte wie Einsicht oder Emanzipation vor allem dadurch verwirklicht werden, dass die entsprechende zwischenmenschliche

Praxis im Vollzug selbst von keinem anderen äußeren Zweck wie zum Beispiel ›Symptomreduktion‹ oder ›Wohlbefinden‹ unmittelbar bestimmt wird. Dies könnte auch Holzhey-Kunz gemeint haben, wenn sie betont, dass Zwecken wie der Einsicht oder Emanzipation das »Vorhaben einer direkten Beseitigung der Störung« sogar »entgegen« (Holzhey-Kunz, 2002, S. 72) stehe.

Ein Flötenspieler mag auch nach Zwecken wie Anerkennung oder Geld außerhalb seines Flötenspiels suchen, er achtet aber im Moment seines Flötenspiels nur auf den Wert des Schönen und gerade dadurch gelingt ihm sein Spiel. Dies lässt sich auf die psychotherapeutische Praxis übertragen: Auch hier mag ein äußerer Zweck wie die Symptomreduktion angestrebt werden, am besten gelingen wird dies aber genau dann, wenn der Psychotherapeut im Vollzug der zwischenmenschlichen Praxis selbst nur auf den Patienten als Selbstwert und damit verbundene Ziele wie Einsicht und Emanzipation achtet. Würde im Moment des Vollzugs ein anderer äußerer Zweck bewusst verfolgt werden, würde also der Psychotherapeut während der Beziehungsgestaltung auf das ihr äußere Ziel der Symptomreduktion ›schielen‹, Beziehung diesbezüglich als Intervention ›einsetzen‹, bekäme die therapeutische Praxis einen mehr oder weniger subtil ›manipulativen‹ Charakter – ähnlich, wie wenn der Flötenspieler im Moment seines Spiels das Ziel verfolgen würde, seine Hörer zu beeindrucken. In solchen Momenten erleben wir die zwischenmenschliche oder auch künstlerische Praxis als *nicht mehr authentisch*. Was wir als manipulativ bzw. nicht authentisch erleben, ist der Versuch, Werte bzw. die zwischenmenschliche Praxis für äußere Zwecke zu instrumentalisieren, wodurch auch der Gegenüber nicht mehr als Selbstwert angesprochen, sondern zum Mittel für diesen Zweck wird – und eben dies gilt auch für die psychotherapeutische ›Praxis‹.

Das ist weder eine begriffliche Spitzfindigkeit noch ein idealistisch überhöhter Moralanspruch, sondern folgt einem konkret *praktischem Problem*. So wurde ja bereits betont, dass therapeutische Zwecke der zwischenmenschlichen Praxis wie Einsicht, Emanzipation oder ein gelingendes Beziehungsleben auf einem zweckrationalen oder technischen Weg gar nicht herstellbar sind wie etwa die Beruhigung durch ein Entspannungsverfahren oder Psychopharmakon – schon allein deshalb, weil sie von einer ganz anderen Form der Eigeninitiative des Patienten abhängen. So behandeln beziehungsorientierte Psychotherapeuten schließlich auch keine ›Diagnosen‹ oder ›Fälle‹, sondern sprechen den Patienten als einzigartige Person (Menninger et al., 1959; Rogers, 1991, S. 187) in ihrer individuellen Situation und Freiheit an. Die entsprechende Eigeninitiative zu Einsicht und einem gelingendem Beziehungsleben wird nun aber gerade dadurch gefördert, dass sich der Patient innerhalb der psychotherapeutischen Beziehung als Selbstwert

wahrgenommen erlebt. Eine solche zwischenmenschliche Praxis vermittelt dem Patienten seinen Wert, das Recht und auch die existenzielle Bestimmung seine Freiheit zu ergreifen. In dieser personalen Ausrichtung auf die Eigeninitiative des Patienten aber wird die psychotherapeutische Praxis selbst zu einem nicht mehr streng planbaren ›Geschehen‹ – und dennoch können sich die Teilnehmer bei dessen praktischem Vollzug an Zwecken wie Einsicht oder Emanzipation durchaus orientieren. Zwecke wie Einsicht, Emanzipation oder ein gelingendes Beziehungsleben sind jedenfalls nicht gezielt herstellbar, sondern werden sich letztlich als ein Geschehen in einer diesbezüglich günstigen zwischenmenschlichen Praxis »ereignen« (Holzhey-Kunz, 2002, S. 35ff.).

Die Methode und Professionalität des Psychotherapeuten liegt dann vor allem im *Zur-Verfügung-Stellen der diesbezüglich günstigen Umstände*. Als Erstes wäre hier die kritische Selbstreflexion der therapeutisch-zwischenmenschlichen Praxis zu nennen. Psychotherapeuten reflektieren auf das zwischenmenschliche Geschehen und die ihnen dabei zukommende Rolle, wobei sie sich dem ethischen Anspruch stellen, zu helfen und keine selbstbezüglichen Bedürfnisse in der therapeutischen Situation zu befriedigen. Eine solche *selbstkritische Reflexion der zwischenmenschlichen Praxis* ist weniger eine ›Technik‹¹⁹³ als vielmehr zwischenmenschliche ›Haltung‹. Deshalb erwirbt der Psychotherapeut seine Professionalität auch nicht primär durch das Lernen von Behandlungsmanualen oder theoretischem Wissen. Mit am deutlichsten hat dies innerhalb der Psychotherapie wohl Rogers vertreten: Zu der Frage, wie man eine hilfreiche Beziehung als Therapeut gestalten könne, will er ausdrücklich keine aus der quantitativen Forschung abgeleiteten Verhaltensanweisungen geben, sondern verweist auf die zwischenmenschliche Haltung: »Anstatt Ihnen also zu sagen, wie Sie die von mir dargestellten Ergebnisse anwenden sollen, möchte ich Ihnen von den Fragen erzählen, die mir diese Arbeit und meine klinische Erfahrung stellen«. Fragen wie: »Kann ich es mir erlauben, positive Einstellungen gegenüber diesem Anderen zu empfinden?« Oder: »Bin ich mir selbst sicher, um ihm sein Anders-Sein zu erlauben?« (Rogers, 1989a, S. 64f.).

193 Zwar werden die analytische ›Deutung‹, die ›gleichschwebende Aufmerksamkeit‹ und selbst noch die therapeutische Beziehung häufig als ›Technik‹ bezeichnet – tatsächlich handelt es sich hierbei aber nicht um *Techniken auf Verhaltensebene* im engeren Sinne (vgl. auch Fischer, 2008). Sie sind nicht im selben Sinne lehr- und erlernbar wie etwa verhaltenstherapeutische Interventionen oder handwerkliche Techniken, denn sie gehen vor allem aus der inneren *Haltung* und damit auch aus einer zwischenmenschlich-ethischen Fähigkeit hervor.

Psychotherapeuten warten also nicht naiv ab, bis sich ein Geschehen ereignet, sondern sie begünstigen dieses Ereignis durch eine selbstreflexive Methode und zugleich *praktisch-ethische Haltung*. Denn wir sehen an der Formulierung von Rogers deutlich, dass er mit seiner Frage der Haltung in die ethische Dimension der Zwischenmenschlichkeit vordringt. Man könnte auch sagen, die Wirkweise der Psychotherapie als einer zwischenmenschlichen Praxis ist ›tugendhaft‹, und zwar im philosophisch nüchternen Sinne einer Beziehung zum Anderen als Selbstwert. Ein solcher Begriff von ›Tugend‹ meint keine moralische Überhöhung zwischenmenschlichen Handelns, sondern ist schlicht der Begriff für die Art und Weise, wie eine zur Entwicklung günstige zwischenmenschliche Praxis gelingt. So äußert zum Beispiel auch Anselm W. Müller in seiner Kritik des technomorphen Handlungsbegriffs sozialer Berufe, dass »die Praxis der Tugend sozusagen praktikabler als ihre quasi-technische Imitation« (Müller, 2007, S. 116) sei.¹⁹⁴ Das ist dann auch der entscheidende Grund, Psychotherapie als eine Praxis in ihrem Selbstzweckcharakter bzw. als Werthaltung im Sinne einer Tugend zu verstehen: Es ist im wahrsten Sinne des Wortes ›praktisch‹.

Psychotherapeuten müssen dabei keine perfekten Menschen sein, es hilft aber bzw. ist praktisch, wenn sie ihre *zwischenmenschliche Praxis im Horizont des Anspruchs von Tugenden* verstehen. In diesem Sinne wurde im vorigen Abschnitt dargelegt, inwiefern das personale Verstehen als die zentrale Tätigkeit der Psychotherapie die ethische Grundforderung beinhaltet, von selbstbezüglichen Vorstellungen und Bedürfnissen vorübergehend abzulassen. Ein Konzept innerhalb der Psychotherapie, das auf die therapeutische Praxis als eine grundsätzlich ethische Situation bzw. Tugend verweist, ist zum Beispiel der Begriff der ›Abstinenz‹ (vgl. Cremerius, 1984; Körner & Rosin, 1985). Abstinenz meint im wohlverstandenen Sinne keine technische Verhaltensregel, sondern den ethischen Anspruch, als Psychotherapeut seine selbstbezüglichen Bedürfnisse nicht gegenüber dem Patienten anzubringen bzw. nicht auszuagieren. Andere Konzepte, die therapeutische Praxis als eine zwischenmenschlich-ethische Situation bzw. Tätigkeit auffassen, wurden bereits mit der korrigierenden Beziehungserfahrung

194 Müller geht der Frage nach, was einen guten Techniker von einer gelingenden Lebenshilfe unterscheidet, und kommt zu dem Ergebnis, dass zur Lebenshilfe Charaktereigenschaften wie eben die Tugenden gehören. Ganz im Sinne der hier eingeführten ›Praxis‹ qualifiziert Müller die moralische Fähigkeit des Lebenshelfers im Selbstzweckcharakter: »Es muss dem Lebenshelfer nicht nur – irgendwelcher fernerer Zwecke wegen – daran gelegen sein, dass er bestimmte Wirkungen erzielt, sondern an den Wirkungen selbst als letzten Zwecken« (Müller, 2007, S. 118).

durch Wertschätzung genannt. Besonders einsichtig wird die Auffassung von der therapeutischen Wirkweise als einer Tugend, wenn psychische Störungen als *Grenzsituationen* bzw. als existenzielle Vulnerabilität für Grenzsituationen verstanden werden. Denn wie bereits erwähnt, kann sich der Psychotherapeut nur auf die existenziellen Ängste des Patienten einlassen, wenn er sich auch mit seinen eigenen existenziellen Zumutungen wie zum Beispiel seiner eigenen Endlichkeit auseinandersetzen vermag. Psychotherapeuten brauchen also ›Tapferkeit‹ und ›Besonnenheit‹, vielleicht sogar etwas ›Weisheit‹ im Umgang mit den existenziellen Abgründen – ohne diese Tugenden können Psychotherapeuten ihren Patienten in deren existenziellen Abgründen nicht wirklich beistehen.

Wenn Psychotherapeuten auf diese Weise mittels ihrer Tugenden und das heißt eben auch durch ihre Persönlichkeit in der zwischenmenschlichen Praxis wirken, wirft dies ein anderes Licht auf die Frage, *was eigentlich einen guten Psychotherapeuten ausmacht*. Im Widerspruch zum technomorphen Selbstmissverständnis dürften es zu einem erheblich geringeren Anteil das Fachwissen und jene Techniken sein, die Psychotherapeuten als Konzepte erlernen, um sie dann zweckrational einzusetzen. Vielmehr sind es neben der gesteigerten Wahrnehmungsfähigkeit für zwischenmenschliche Prozesse vor allem die offene Haltung der kritischen Selbstreflexion und personale Tugenden wie existenzielle Tapferkeit – aber auch ein politisches Bewusstsein und ein gewisses Maß an Lebensweisheit könnten dazu gehören. Jaspers, der die Bedeutung der Persönlichkeit des Psychotherapeuten klar erkannte, erscheint es jedenfalls suspekt, diese *ethische Qualifikation* des Therapeuten einer eng umgrenzten Methode oder einer Subkultur wie jener der Psychoanalyse zu überlassen. Zur Persönlichkeitsbildung des Psychotherapeuten verweist er daher auch auf den reichhaltigen humanistischen Bildungsbergriff und hält es für eine Hybris der Psychoanalyse zu meinen, diesen Bereich selbst abdecken zu können: Für den Arzt genüge es nicht, »das wissenschaftlich Erkennbare gelernt zu haben und anzuwenden. Die sittliche Persönlichkeit des Arztes bedeutet von jeher mehr [...], das ist nicht selber Gegenstand der Wissenschaft, sondern Sache der Selbsterziehung in innerem Handeln im Raum von Philosophie und Religion« (Jaspers, 1950, S. 466).

Abschließend soll noch einmal betont werden: Wenn hier mit der Psychotherapie als zwischenmenschliche Praxis auf die Wirkweise der Tugend verwiesen wird, soll damit keinem Praktiker, der dies nicht reflektiert, sein tugendhaftes Handeln abgesprochen werden – genauso wenig wie die hier vertretene Position ihren Vertreter tugendhaft sein lässt. Solche Begriffe wie ›Tugend‹ oder ›geistige Liebe‹ gilt es in ihrer *philosophischen Nüchternheit* zu verstehen – anstatt sie mit gewöhnlichen Assoziationen und Klischees aufzuladen, sodass sie schließlich zur

Phrase verkommen müssen. Es handelt sich hier um existenzielle Reflexionsbegriffe zur Erhellung darüber, in welchem kategorialen Feld sich Psychotherapie als Handeln bewegt und gelingen kann. Wir können das als Psychotherapeuten verleugnen oder eben bewusst kultivieren. Boss fasst dies folgendermaßen zusammen:

»Die mitmenschliche Beziehung von Arzt und Patient bleibt das Kernstück, der eigentliche Ort und das tragende Fundament sämtlicher therapeutischer Methoden, gleichgültig ob der Arzt und sein Patient jeweils um dessen therapeutische Bedeutsamkeit wissen oder ob beide im Grunde nicht wissen, was sie eigentlich tun. Wohl aber schränkt ein nicht-Wissen oder ein mangelhaftes Wissen um das Phänomen des Mit-einander-seins von Arzt und Patient die Wirksamkeit ärztlicher Therapien zwar nicht notwendigerweise, doch in erstaunlich vielen Fällen erheblich ein« (Boss, 1975, S. 553).

Zusammenfassend: In weiten Bereichen der gegenwärtigen Psychotherapie-Konzeptionen herrscht ein weitgehend zweckrationaler Handlungsbegriff vor. Selbst bei jenen Psychotherapierichtungen, die wie die Psychoanalyse oder Gesprächspsychotherapie noch einen ausgeprägten Sinn für die Wirkweise der zwischenmenschlichen Praxis zeigen, schleichen sich psychologistische und technomorphe Vorstellungen in ihre Konzeptionen ein. Ein existenzieller Personenbegriff dagegen, wie ihn zum Beispiel Binswanger oder Frankl haben, würde die psychotherapeutischen Konzepte vor ihrer Vereinnahmung durch zweckrationale Handlungsbegriffe bewahren. Was die konkrete psychotherapeutische Praxis betrifft, ist die Betonung des Selbstzweckcharakters der zwischenmenschlichen Praxis das entscheidende Abgrenzungskriterium gegenüber dem zweckrationalen Handeln. Dieser Selbstzweckcharakter und die damit verbundene tugendhafte Haltung gegenüber dem Patienten sind für die psychotherapeutische Praxis vor allem eines: praktisch. Denn wir können Zwecke wie Einsicht, Emanzipation oder eine gelingende Beziehungsgestaltung nicht besser begünstigen als durch eine zugewandte bzw. tugendhafte Haltung.

V Zum Verhältnis von instrumentellem Handeln und zwischenmenschlicher Praxis

»Kritik setzt immer Unterscheidungen voraus und eine Idee vernünftiger Verhältnisse.«

(Gernot Böhme, 2008b, S. 21)

Die leitende Frage dieser Studie ist die Frage nach dem möglichen Nutzen der Neurowissenschaften für die Psychotherapie. Es wurde argumentiert, dass sich diese Frage weder empirisch noch theoretisch-abstrakt mithilfe von naturalistischen Weltanschauungen oder systemischen Modellen sinnvoll beantworten lässt, sondern sich dazu die *Methode der pragmatischen Reflexion* empfiehlt (siehe Kapitel II). Der Grund dafür liegt in der nicht festgelegten Seinsweise der Person, die sich erst in ihrem Handeln geschichtlich entfaltet. Wir können also gar nicht sagen, was die Person ist und wie sich die Neurowissenschaften zu ihr verhalten, sondern wir müssen fragen, wer wir als Handelnde sein wollen und welchen Beitrag die Neurowissenschaften diesbezüglich leisten können. Hierfür galt es, zunächst die Handlungszusammenhänge zu reflektieren, in denen Neurowissenschaften und Psychotherapie jeweils stattfinden.

Der pragmatischen Wissenschaftstheorie zufolge liegt der Sinn der Neurowissenschaften im *Funktionskreis des instrumentellen Handelns* (siehe Kapitel III). Die naturwissenschaftliche Perspektive zeigt aus der inneren Logik ihrer Methode heraus den Menschen als Gegenstand des zweckrationalen Handelns und ihn damit zugleich in seiner Passivität und Abhängigkeit von kausalen Wirkursachen als *psychophysischen Zustand*. Das Wissen um diese Kausalzusammenhänge erlaubt infolge eine sozialtechnologische Organisation der Menschen sowie ein technisch-zweckrationales Einwirken auf den psychophysischen Zustand. Als Teilnehmer der *zwischenmenschlichen Praxis* hingegen zeigt sich die *Person* nicht als Zustand mit Eigenschaften, sondern als eine individuelle Weise des Lebensvollzugs (siehe Kapitel IV). Es wurde gezeigt, inwiefern personale Aspekte wie Identität, Freiheit und Verstehen nur in der zwischenmenschlichen Praxis verwirklicht werden können und letztlich in der Begegnung als sozialem Urphänomen

gründen. Eine Psychotherapie, die Zwecke wie ›Einsicht‹, ›Emanzipation‹ oder ›gelingende Beziehungsgestaltung‹ verfolgt, wird als Wirkweise auf dieser Ebene zwischenmenschlicher Praxis anzusiedeln sein.

So lässt sich festhalten: Der Sinn der Naturwissenschaften und damit auch der *Neurowissenschaften* gründet im Handlungszusammenhang bzw. der Wirkweise des *technischen Handelns*. Der Sinn der *Psychotherapie* dagegen gründet im Handlungszusammenhang bzw. der Wirkweise der *zwischenmenschlichen Praxis*. Vor dem Hintergrund dieser Fundierung in jeweils unterschiedlichen Handlungszusammenhängen erhält die Frage nach dem Nutzen der Neurowissenschaften in der Psychotherapie dann eine pragmatische Wendung: Die Frage nach einem wünschenswerten Umgang mit den Neurowissenschaften in der Psychotherapie kann nicht mehr von einem theoretischen Menschenbild abgeleitet werden. Wir fragen nicht mehr *theoretisch-abstrakt*: »Was ist der Mensch und welche Rolle spielen dabei die Neurowissenschaften?«, sondern wir besinnen uns auf das Verhältnis der jeweils zugrunde liegenden Handlungszusammenhänge zueinander. Der fragliche Nutzen der Neurowissenschaften für die Psychotherapie wird so zur *praktisch-konkreten* Frage: ›Wie sollte ein Verhältnis von ›technischem Handeln‹ und ›zwischenmenschlicher Praxis‹ sinnvollerweise gestaltet werden, sodass es der Person zu einem guten bzw. gelingenden Leben dient?‹.

Im folgenden Kapitel geht die diesbezügliche Reflexion zwei Stoßrichtungen nach: Sie fragt zum einen, wie die aktuellen Verhältnisse sind, und zum anderen, wie sie vernünftigerweise sein sollten. Wir beginnen mit Letzterem, denn erst vor dem Hintergrund des Ideals vernünftiger Verhältnisse lassen sich auch die aktuellen Verhältnisse kritisch reflektieren. Zunächst also soll mithilfe von Habermas, Arendt und Buber ein vernünftiges Gefüge der verschiedenen Handlungszusammenhänge dargestellt werden (1.1). Es gilt dann zu zeigen, inwiefern sich dieses Gefüge sinnvoll auf die psychotherapeutische Tätigkeit übertragen lässt (1.2). Im zweiten Abschnitt wird der gesamtgesellschaftliche Prozess der Zweckrationalisierung und Technisierung mithilfe der Kritischen Theorie als eine Verkehrung des vernünftigen Gefüges reflektiert (2.1). Anschließend soll gezeigt werden, inwiefern auch die Psychotherapie von diesem gesamtgesellschaftlichen Prozess der Zweckrationalisierung und Technisierung als Verkehrung wünschenswerter Verhältnisse betroffen sein könnte (2.2).

1 Vernünftige Verhältnisse

»Die Frage kann nur sein, ob wir unsere neue wissenschaftliche Erkenntnis und unsere ungeheuren technischen Fähigkeiten in dieser Richtung zu betätigen wünschen; und diese Frage ist im Rahmen der Wissenschaften schlechthin unbeantwortbar [...]. Auf jeden Fall ist diese Frage eine politische Frage ersten Ranges und kann schon aus diesem Grund nicht gut der Entscheidung von Fachleuten, weder den Berufswissenschaftlern noch den Berufspolitikern, überlassen bleiben.«

(Hannah Arendt, 2010, S. 10)

Technisches Handeln und zwischenmenschliche Praxis folgen jeweils einer grundsätzlich anderen Rationalität, die noch einmal kurz in Erinnerung gerufen werden soll: Beim *technischen Handeln* blickt das Subjekt mit einer bereits feststehenden Vorstellung, dem Zweck seines herstellenden Handelns, in die Welt, die so als Mittel für seine Absicht erscheint. Eine solche Hinsicht vertreten die Naturwissenschaften aufgrund der inneren Logik ihrer Methode. Aus der naturwissenschaftlichen Einstellung wird die Welt auf ihre kausalen Wirkmechanismen reduziert und damit zur bloßen, für technische Zwecke brauchbaren ›Ressource‹ als reine ›Materie‹ oder auch ›Energie‹. Die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse ermöglichen auf diese Weise, das technische Handeln rational und effizient zu organisieren. Im Gegensatz dazu vollzieht sich die *zwischenmenschliche Praxis* innerhalb einer gemeinsamen geschichtlichen Welt als ein Bezugsgewebe, das von den Werten, Begegnungen und Taten der teilnehmenden Personen durchwoben ist. Hier hat das Subjekt noch keine zuvor festgelegten Vorstellungen oder expliziten Zwecke, sondern vielmehr eine Art Werthaltung, Gesinnung oder Interesse. Der Zweck der zwischenmenschlichen Praxis ist auch kein ›Werk‹ oder ›Effekt‹, sondern das gelingende Leben im Ganzen.

Mit der Differenzierung dieser beiden Handlungsweisen ist bereits einiges erreicht. Der unmittelbare Geltungsanspruch der Naturwissenschaften kann auf den Funktionskreis des instrumentellen Handelns eingeschränkt werden und gleichzeitig öffnet sich der Raum bzw. das Bewusstsein für die völlig andere Wirkweise und Geltung der zwischenmenschlichen Praxis. Dennoch können wir hier nicht stehen bleiben, stellt sich doch im praktischen Leben wie auch in der praktischen Psychotherapie die Frage nach dem *Verhältnis der beiden Ebenen zueinander*. In welchem Verhältnis stehen die Zwecke des technischen Handelns mit jenen der zwischenmenschlichen Praxis? Oder besser: Wie sollten sie zueinander stehen? Denn die Bestimmung dieses Verhältnisses in unserem Leben reflektiert als prak-

tische Aufgabe nicht auf ein Sein, sondern auf ein Sollen. Es ist die praktisch-konkrete Frage, wie unser technisches Handeln und unsere zwischenmenschliche Praxis miteinander im Verhältnis stehen *sollten*, damit unser Leben gelingen kann.

1.1 Instrumentelles Handeln gründet in der zwischenmenschlichen Praxis

Fragen wir nach einem *sinnvollen Gefüge von technischem Handeln und zwischenmenschlicher Praxis*, dann bieten sich zur Reflexion die Arbeiten der Frankfurter Schule an – jene ›Kritische Theorie‹, die seit jeher die pragmatisch-reflexive Frage nach ›vernünftigen Verhältnissen‹ stellt. Insbesondere Habermas hilft bei dieser Fragestellung weiter, insofern er in seinen frühen Arbeiten explizit den Zusammenhang von Wissenschaftstheorie und gesellschaftlichen Verhältnissen reflektiert (siehe Habermas, 1973). Die Verbindung von Wissenschaftstheorie und Gesellschaftskritik dürfte immer dann relevant werden, wenn wissenschaftliche Erkenntniszugänge in gesellschaftlichen Zusammenhängen am Menschen angewendet werden – und genau dies ist bei der Integration der Neurowissenschaften in die Psychotherapie ja der Fall. Wir können uns also mit Habermas fragen, welche Funktion ein bestimmtes Wissenschaftsparadigma innerhalb der gesellschaftlichen Verhältnisse erfüllt. Auf diesem Weg verbindet sich die Reflexion der Methode mit einer kritischen Reflexion der gesellschaftlichen Verhältnisse, wie es im Folgenden geleistet werden soll.

Habermas unterscheidet mit Bezug auf Weber zwischen ›Mittelrationalität‹ und ›Wahlrationalität‹:

»[N]icht nur die Mittel, und die Art ihrer Verwendung, können mehr oder weniger rational, d. h. im Hinblick auf gegebene Zwecke effektiv sein; auch die Zwecke selbst können mehr oder weniger rational, d. h. bei gegebenen Werten, Mitteln und Randbedingungen objektiv richtig gewählt werden« (Habermas, 1987, S. 242f.).

›Mittelrationalität‹ meint die effektive Wahl der Mittel und Techniken im Hinblick auf einen bestehenden Zweck. ›Wahlrationalität‹ wäre dann die Frage, wie vernünftig die gewählten Zwecke im Hinblick auf Werte oder auch das Gelingen des Lebens sind. Entscheidend für uns ist, dass die Reflexion des Zweckes bzw. seines Wertes keine Frage des ›technischen Handelns‹ mehr sein kann, sondern nur im Verständigungsprozess des ›kommunikativen Handelns‹ möglich ist. Nur auf dieser Ebene können sich die Teilnehmer in unterschiedlichen Sprechakten selbst ins Spiel bringen, Argumente austauschen und gegenseitig in ihren Überzeugun-

gen und in deren Bedingungen reflektieren. Nur im kommunikativen Handeln und der entsprechenden selbstreflexiven Umgangssprache können sich die Teilnehmer auf Normen, Sinn und Wert der gemeinsamen Lebenswelt verständigen.

Habermas betont weiter, dass die Wahl der Zwecke, auf die hin eine Mittelrationalität im Funktionskreis des instrumentellen Handelns überhaupt erst einsetzen kann, logisch immer schon vorausgesetzt sein muss. Damit verweist er auf ein *Gefüge*, das für unsere Fragestellung leitend sein soll, nämlich darauf, dass das ›technische Handeln‹ im ›kommunikativen Handeln‹ fundiert ist. Habermas arbeitet in seiner *Theorie des kommunikativen Handelns* die Einbindung der kommunikativen Akte in Handlungszusammenhänge heraus. Um darzulegen, wie sich im kommunikativen Handeln ›der zwanglose Zwang des besseren Arguments‹ rational durchsetzen kann, muss Habermas letztlich auf die Beschreibung einer ›idealen Sprechsituation‹ emanzipierter Teilnehmer in einem ›herrschaftsfreien Raum‹ rekurrieren (Habermas, 1981). Auch wenn Habermas selbst keinen ausgeprägten Praxisbegriff als gelebte Beziehung demonstriert, klingen in seiner Rekonstruktion des kommunikativen Handelns, mit dem Verständigungsprozess und dem herrschaftsfreien Raum, Anerkennungsverhältnisse und damit Aspekte der zwischenmenschlichen Praxis zumindest an.

Das *Fundierungsverhältnis* des technischen Handelns im kommunikativen Handeln, dessen Rationalität sich wiederum nur in emanzipierten zwischenmenschlichen Verhältnissen durchsetzen kann, spiegelt sich bei Habermas in den Wissenschaften wider: Die *Naturwissenschaften* verfolgen mit ihrer Methodologie das ›technische Erkenntnisinteresse‹ (vgl. Habermas, 1973). Sie betrachten die Welt hinsichtlich ihrer technischen Verwendbarkeit und entwickeln Technologien zur Prognostizierung und Veränderung im natürlichen Ablauf. Sie dienen also der Mittelrationalität im ›Funktionskreis‹ des technischen Handelns. Die *Geisteswissenschaften* hingegen verfolgen ein ›praktisches Erkenntnisinteresse‹. Sie reflektieren die Voraussetzungen, Kohärenz und praktischen Konsequenzen unserer Weltbilder, Normen und Werte. Damit dienen sie der kommunikativen Rationalität¹⁹⁵ bei gesellschaftlichen

195 In Abgrenzung zu Weber und seinem technischen bzw. teleologischen Rationalitätsbegriff formuliert Habermas eine aufklärerische verständigungsorientierte Rationalisierung der Lebenswelt als komplementäre Entwicklung zur Zweckrationalisierung. Damit gelingt es ihm den aufklärerischen Aspekt des gesamtgesellschaftlichen Rationalisierungsprozesses von den Naturwissenschaften wieder ›loszueisen‹. Aufklärung wird nun nicht mehr wie im Naturalismus mit der Naturwissenschaft identifiziert: »Entsprechend kann eine Lebenswelt in dem Maße als rationalisiert angesehen werden, wie sie Interaktionen gestattet, die nicht über ein normativ zugeschriebenes Eingeständnis, sondern – direkt oder indirekt – über eine kommunikativ erzielte Verständigung gesteuert werden« (Habermas, 1987, S. 455).

Verständigungsprozessen bzw. bei der Bestimmung von berechtigten bzw. sinnvollen Zwecken in unserer Lebenswelt. Am Beispiel der Psychoanalyse schließlich demonstriert Habermas das ›emanzipatorische Erkenntnisinteresse‹ einer dritten Wissenschaftskategorie, nämlich der ›Kritischen Theorie‹. Sie folgt dem Interesse an der Emanzipation von Personen durch eine kritische Reflexion der bestehenden Abhängigkeiten und gesellschaftlichen Verhältnisse (Habermas, 1973, S. 234ff.).

Nun stehen die drei angeführten Wissenschaftsparadigmen in einem *logisch-pragmatischen Fundierungsverhältnis* zueinander. Die Ziele, welche nach dem technischen Erkenntnisinteresse erreicht werden sollen, können nicht innerhalb der Naturwissenschaften reflektiert und bestimmt werden, sondern es bedarf dazu der kommunikativen Verständigung, wozu die Geisteswissenschaften wiederum eine wissenschaftliche Klärung der Begriffe und ihrer Implikationen leisten. Eine Öffentlichkeit mit herrschaftsfreien Räumen wiederum ist nötig, um zu gewährleisten, dass die im Diskurs zu verhandelnden Werte nicht elitär bzw. dogmatisch von Entscheidungsträgern oder Institutionen bestimmt werden. Dazu will die Kritische Theorie beitragen. In einem ›herrschaftsfreien‹ Raum als ›ideale Sprechsituation‹ also können emanzipierte Personen in einen vernünftigen Diskurs miteinander treten, sich vor dem Hintergrund von rational aufgeklärten Menschen- und Weltbildern auf Werte bzw. Normen verständigen und von da aus die Zwecke der technischen Wissenschaften in der Lebenswelt sinnvoll leiten bzw. kritisch reflektieren.

Habermas reflektiert in seinem diskursethischen Ansatz auf die Bedingungen, unter denen sich eine offene Gesellschaft auf Werte und Normen verständigen kann. In Abgrenzung zu einer dogmatischen Metaphysik erscheint dies als eine kluge Wendung. Er beschäftigt sich nicht mit theoretischen und damit tendenziell *dogmatischen Vorgaben*, sondern mit den gesellschaftlichen und wissenschaftlichen *Bedingungen*, unter denen sich gute Argumente und Werte geltend machen können. Dies ist auch eine zutiefst demokratische Position, insofern als hier die Emanzipation des Einzelnen und eine entsprechende Öffentlichkeit zur Bedingung für das Gelingen der Verständigungsprozesse und folglich für einen vernünftigen Umgang mit den Wissenschaften werden. In der vorliegenden Studie wird im Grunde eine ähnliche Wendung vollzogen, indem der Nutzen der Neurowissenschaften nicht aus einem Menschenbild abgeleitet, sondern stattdessen ein vernünftiges Gefüge der Handlungszusammenhänge bestimmt werden soll, unter dessen Bedingungen der Wert und Nutzen der Neurowissenschaften in konkreten Situationen immer wieder neu bestimmt werden kann.

Allerdings sind Habermas' Beschreibungen der kommunikativen Rationalität äußerst formal und selbst noch die Bestimmung des Wertediskurses sowie

die der idealen Sprechsituation wirken kognitiv verflacht. Was Habermas mit diesem Ansatz zu leisten vermag, ist die Rekonstruktion gelingender Verständigungsprozesse einer Gesellschaft auf Normen, insbesondere in wissenschaftlich-institutionellen Zusammenhängen – nur sollte dies nicht dahingehend missverstanden werden, dass die darin eingehenden Werte in ihrer Genese und Geltung mittels der kommunikativen Rationalität rekonstruiert werden könnten. Vor der Frage, ob und wie sich eine Gesellschaft auf Werte einigen kann, steht immer noch die persönlich existenzielle Frage nach der subjektiven Werthaltung und objektiven Erkenntnis von Werten. Beispielsweise können Gewissensfragen und Werte so intim mit einer Person verbunden sein, dass sie für diese, zumindest in der persönlichen Geltung, gerade nicht mehr verhandelbar sind. Oder Werte können implizit in unserem Streben verborgen liegen, sodass wir uns darüber noch nicht einmal verständigen können. Vor allem aber sind Werte wie zum Beispiel Gerechtigkeit oder auch der konkrete Selbstwert einer Person auch eine Frage der Erkenntnis bzw. Begegnung – Letztere aber hat in Habermas Rekonstruktion keinen Stellenwert. In seiner Theorie des kommunikativen Handelns rückt Habermas das existenziell-personale Verhältnis zu Werten jedenfalls nicht ins Zentrum seines Denkens und so darf es auch nicht weiter verwundern, dass er im Grunde *keinen Begriff der zwischenmenschlichen Praxis* im engeren Sinne des Selbstzwecks zu kennen scheint.

Einen Schritt weiter in der Beschreibung eines sinnvollen Gefüges der menschlichen Handlungsweisen geht *Arendt*. Sie unterscheidet in *Vita activa* drei Ebenen des Handelns, die sie jeweils ›Arbeiten‹, ›Herstellen‹ und ›Handeln‹ nennt (Arendt, 2010). Ihr Ansatz ist weniger formal – auch weil sie nicht auf die Wissenschaften, sondern die lebensweltlichen Handlungszusammenhänge reflektiert. Jeder der drei Handlungszusammenhänge steht ihr zufolge in einem anderen Verhältnis zur menschlichen Existenz: Die ›Arbeit‹ dient dem Erhalt unserer eigenen Natur und richtet sich nach der Notwendigkeit im ewigen Kreislauf der Natur. Ein Mensch, dessen Tätigkeit derart von der Natur bestimmt ist, vollzieht seine Existenz als *animal laborans*, das heißt, als Arbeitender ist die Person tatsächlich Exemplar ihrer Gattung und durch ihre Natur weitgehend bestimmt (ebd., S. 58). Im ›Herstellen‹ dann zeigt sich die spezifisch menschliche Fähigkeit, sich selbst Zwecke zu setzen, sich in Werken auszudrücken, eine Welt mit Dingen einzurichten und sich darin eine Heimat zu schaffen. Das ›Handeln‹ schließlich entspricht der zwischenmenschlichen Praxis und ist als engagierte und interessierte Lebensweise für Arendt – ganz in Aristoteles' Sinne – jene Sphäre, in der Personen ihre Menschlichkeit erst voll entfalten können.

Expliziter als bei Habermas noch steht für Arendt das *Fundierungsverhältnis zwischen den verschiedenen Handlungsweisen im Zentrum ihrer Überlegungen*. Sie beschreibt differenziert und anschaulich das Gefüge der verschiedenen Handlungsweisen, den geschichtlichen Wandel dieser Fundierungsverhältnisse und ihre Deformationen. Dahinter steht auch bei Arendt die Idee eines guten bzw. vernünftigen Fundierungsverhältnisses, wie es sich zum Beispiel in diesem Zitat äußert:

»Das Heil des Lebens, das durch Arbeit sich erhält, ist Weltlichkeit, die ihrerseits sich im Herstellen realisiert. Wir sahen weiter, wie der Mensch qua Homo faber dem Fluch der Sinnlosigkeit [...] nur dadurch entrinnen kann, daß er die in sich zusammenhängenden Fähigkeiten des Handelns und Sprechens mobilisiert« (ebd., S. 301).

So ist ›Arbeit‹ im ›Herstellen‹ und dieses wiederum im ›Handeln‹ fundiert. ›Arbeit‹ erhält unser Leben, *um* uns als ›Herstellende‹ eine Welt einzurichten, in der wir als ›Handelnde‹ ein sinnvolles, gemeinschaftliches Leben führen können. Zweifellos knüpft Arendt mit diesem Zweckgefüge von Handlungsweisen an den aristotelischen Gedanken der *eudaimonia* an. Sie macht deutlich, inwiefern ›Arbeit‹ und ›Herstellen‹ ihren eigentlichen *Sinn erst durch die Fundierung in der zwischenmenschlichen Praxis* erhalten.

Arendt betont, dass innerhalb der Zweck-Mittel-Relationen des instrumentellen Handelns alles Arbeiten und Herstellen von Zwecken her geleitet wird, die selbst ohne Maß und ohne Grund sind. Für den Einen ist dieses ein Zweck, für den Anderen jenes und ausgehend von dieser Beliebigkeit scheint jedes Mittel recht. Hier heiligt der Zweck die Mittel.¹⁹⁶ Wir können dies auf die leitende Fragestellung dieser Studie nach dem Nutzen der Neurowissenschaften übertragen: Würden die Neurowissenschaften ein Psychopharmakon entwickeln, das uns gleich Maschinen arbeiten und denken lässt – es gäbe nichts dagegen einzuwenden, wenn ›Produktivität‹ der Inbegriff eines gelingenden Lebens wäre. Würden morgen die Neurowissenschaften einen Mechanismus entdecken, durch den wir

196 Arendt stellt fest: »Denn zu behaupten, es gäbe Zwecke, die nicht alle Mittel, die ihnen dienen, rechtfertigen, heißt in Paradoxen reden, weil man einen Zweck ja nicht anders als in Bezug auf die Mittel, deren Rechtfertigung er ist, definieren kann. [...] Solange wir uns einbilden, daß wir im Politischen uns im Sinne der Zweck-Mittel-Kategorie bewegen, werden wir schwerlich imstande sein, irgend jemand davon abzuhalten, jedes Mittel zu benutzen, um anerkannte Zwecke zu verfolgen« (Arendt, 2010, S. 291).

alle nur noch grunzen würden wie die Schweine und uns im buchstäblichen Sinne ›sauwohl‹ fühlten – es gäbe nichts dagegen einzuwenden, wenn ›Wohlbefinden‹ für uns der Inbegriff des gelingenden Lebens wäre. Erst innerhalb der politischen Praxis im Sinne Arendts können wir uns miteinander auf Werte verständigen, die auch unserem instrumentellen Handeln Sinn verleihen.¹⁹⁷

Bei Arendt ist der Begriff des ›Handelns‹ als politische Lebensweise deutlich weniger formal bestimmt als das ›kommunikative Handeln‹ von Habermas. Das zeigt sich insbesondere daran, dass für Arendt die beiden Akte ›Verzeihen‹ und ›Versprechen‹ konstitutive Akte des ›Handelns‹ bzw. der zwischenmenschlichen Praxis sind. Diese Akte, die laut Arendt Freiheit und Identität praktisch überhaupt erst ermöglichen, sind ein lebensnahes, zwischenmenschliches Geschehen, das sich in der kommunikativen Rationalität von Habermas nicht finden lässt. Allerdings führt auch Arendt die Akte Verzeihen und Versprechen nicht auf den Akt der Begegnung und damit nicht auf ein Seins- bzw. Erkenntnisverhältnis zurück (siehe Kapitel IV.1.4). Arendt bleibt, bildlich gesprochen, im Gefüge kurz vor der Begegnung stehen und deshalb muss bei ihr auch der Selbstzweckcharakter der zwischenmenschlichen Praxis im Dunkeln bleiben. Dies zeigt sich unter anderem daran, dass sie den Selbstzweck des ›Handelns‹ rein formal als »Aktualität des Vollzugs« (Arendt, 2010, S. 262) bestimmt und *eudaimonia* für sie als »bleibende Befindlichkeit« (ebd., S. 241) eine Art Zustand und kein harmonischer Aktvollzug zu sein scheint.

So muss an dieser Stelle ein weiteres Mal auf Buber verwiesen werden, der ebenfalls ein Gefüge formuliert: »Nutzwille und Machtwille des Menschen wirken naturhaft und rechtmäßig, solange sie an den menschlichen Beziehungswillen geschlossen sind und von ihm getragen werden« (Buber, 1997, S. 51). Für Buber also *gipfelt das Fundierungsverhältnis in der Begegnung* und es wäre für ihn fatal, wäre dem nicht so: »Zentriert eine Kultur nicht mehr im lebendigen, unablässig

197 Auch Scheler unterscheidet, um noch einen letzten Zeugen für das vernünftige pragmatische Gefüge aufzurufen, ein ›Arbeitswissen‹ zum Erhalt des ›Vitalwesens‹ Mensch und ein ›Bildungswissen‹ zur Bildung der ›Humanitas‹. Er betont, dass »alles Arbeitswissen für mögliche Zwecke des Menschen als Vitalwesen dem Bildungswissen in letzter Linie zu dienen hat, das Werden und die Umgestaltung der Natur dem Werden des tiefsten Zentrums, das der Mensch besitzt, seiner Person« (Scheler, 1977, S. 26). Eine wissenschaftlich orientierte Gesellschaft ohne Ausrichtung auf Bildung der Person nennt Scheler sinnigerweise ›Barbarei‹. Denn dies war ja für die Athener das Wesensmerkmal der Barbaren: dass sie keine politische bzw. philosophische Lebensweise durch Teilnahme an einer vernünftigen Öffentlichkeit führen durften und damit keine tugendhafte und vernünftige Seinsweise kultivieren konnten.

erneuerten Beziehungsvorgang, dann erstarrt sie zur Eswelt« (ebd., S. 57).¹⁹⁸ Damit kommt der Begegnung bei Buber dieselbe Funktion zu wie bei Arendt dem Versprechen und Verzeihen. Für uns macht das insofern Sinn, als im Kapitel zur *Praxis der Freiheit* ja gezeigt werden konnte, dass sinnvolle Akte des Versprechens und Verzeihens letztlich in der Begegnung gründen. Mit der Begegnung also erscheint das Fundierungsverhältnis erst in seiner ganzen Spannweite.

Habermas' Handlungsgefüge endet entsprechend seinem diskursethischen Ansatz, sozusagen nach oben hin, bei einer recht formalen Bestimmung von Handlungs- bzw. Kommunikationsregeln der zwischenmenschlichen Praxis, wobei er den Moment der Werterfahrung weitgehend ungeklärt lässt. Arendt hingegen beweist zwar einen ausgeprägten Sinn für die Sphäre der zwischenmenschlichen Praxis, aber auch sie bleibt bei der Frage, worin eigentlich Sinn und Wert unseres praktischen Handelns gründen, im Vagen. Bubers zwischenmenschliche Begegnung als moderne Wendung des klassischen Idealismus hin zu einer existenzialistischen Ausrichtung lässt schließlich das *komplette Gefüge* erscheinen. Bei Habermas bleibt unklar, worin die Werte der emanzipierten Diskursteilnehmer letztlich gründen, und bei Arendt ist zu fragen, was Verzeihen oder Verantwortung überhaupt ermöglicht. Die Begegnung aber ist gelebter Grund der Werterfahrung und auch Versprechen bzw. Verzeihen können als eine praktische Antwort von Begegnung verstanden werden. Demnach stellt die Begegnung im Sinne des ›vernünftigen‹ Fundierungsverhältnisses jenes Moment der lebendigen Vernunft dar, aus dem her die verschiedenen Rationalitäten des technischen bzw. instrumentellen Handelns und der zwischenmenschlichen Praxis ihre innere Ausrichtung und einigende Vernünftigkeit erhalten.¹⁹⁹

198 »[...] Von da an steigert sich die geläufige Ursächlichkeit, die vordem nie die geistige Fassung des Kosmos zu stören vermochte, zum bedrückenden, erdrückenden Verhängnis« (Buber, 1997, S. 57).

199 Die Position der zwischenmenschlichen Praxis bzw. Begegnung als Selbstzweck nimmt bei Habermas das emanzipatorische Erkenntnisinteresse ein: »In der Selbstreflexion gelangt eine Erkenntnis um der Erkenntnis willen mit dem Interesse an Mündigkeit zur Deckung. Das emanzipatorische Erkenntnisinteresse zielt auf den Vollzug der Reflexion als solchen« (Habermas, 1968, S. 164). In der kritischen Selbstreflexion als Emanzipationsprozess bilden Erkenntnis und Interesse zwar eine Einheit, es gibt hier allerdings einen entscheidenden Unterschied: Die Erkenntnis von Werten ist im Sinne der Begegnungsphilosophie gekennzeichnet durch die Einheit von ›Vernunft‹ und ›Interesse‹, weil aus der Erkenntnis anderen Selbstseins ein Interesse bzw. ein Sollen hervorgeht. Habermas stellt diesen Gedanken der Einheit von Vernunft und Interesse im Sinne des dialektischen Materialismus vom Kopf auf die Füße: Nicht das Interesse wohne der Vernunft inne, sondern umgekehrt folge die Vernunft dem Interesse (vgl. Habermas, 1973).

Das Erleben fremden Selbstseins gibt unserem Leben einen ethischen Sinn dafür, wie wir mit Anderen oder auch der Natur umgehen sollen bzw. wollen. Denn *aus der Begegnung mit anderem Selbstsein geht für uns ein Sollen hervor* – das »Antlitz« des Anderen sagt uns: »Du darfst mich nicht töten« (Levinas, 2002, S. 283ff.). Aus der Begegnung folgt nicht nur ein Sollen im Hinblick auf den Erhalt des Gewordenen, wie bei einem konservativen Naturrechtsverständnis, sondern ein im existenziellen Sinne zukunftsoffenes Sollen (vgl. Jonas, 1979) – ein Wohlwollen mit Blick auf die Seinsmöglichkeiten und die Bestimmung der anderen Person (siehe Kapitel VIII.3). Spaemann führt alle Ethik überzeugend auf den Akt der Begegnung anderen Selbstseins bzw. »Wohlwollen« (Spaemann, 1998) zurück. Prägnant äußert er: »Alle Pflichten gegen Personen lassen sich zurückführen auf die Pflicht, Personen als Personen wahrzunehmen« (Spaemann, 1996, S. 194). Natürlich müssen und können wir nicht immer begegnen, es reicht oft aus, sich an gesellschaftliche Regeln oder Normen zu halten oder sich rational über sie zu verständigen. Mit Blick auf die therapeutische Situation aber gilt: Gerade im Umgang mit Personen in existenziellen Krisen, wenn es um das Gelingen des Lebens als Ganzes geht und der Patient sich zudem in einer gewissen Abhängigkeit zum Therapeuten befindet, könnte es notwendig werden, seinen ethischen >Stand< im immer wieder neu zu vollziehenden Akt der Begegnung zu suchen.

Zusammenfassend: Ausgehend von Habermas wurde über Arendt und Buber das vernünftige Gefüge bis in die Gefilde der Begegnung als lebendige Vernunft geführt. Nun erst zeigt sich das lebenspraktische Gefüge in seiner ganzen Spannweite bzw. Gestalt. Der letzte Zweck des technischen Handelns liegt nicht in der >Effektivität< und der Zweck des zweckrationalen Handelns endet nicht bei einem Zustand wie zum Beispiel Wohlbefinden oder Gesundheit. Die Zwecke des technischen und des zweckrationalen Handelns sollten Personen dazu dienen, ein gelingendes Leben zu vollziehen und dieses verwirklicht sich am vollkommensten in der Begegnung. Auf diese gelingende Seinsweise hin und von dieser her erhält alles Handeln seinen Sinn und seine Geltung. Gleichwohl ist die ethische Ausrichtung auf Begegnung keine normativ-äußere Bestimmung. Der Akt der Begegnung kann nur aus der Selbstbestimmung und Verwirklichung des Einzelnen hervorgehen.

1.2 Sinnvolles Handeln in der Psychotherapie

»Die Therapie [Psychoanalyse] beruht nicht, wie die im engeren Sinne ›kausale‹ der somatischen Medizin, auf einer Indienstnahme der erkannten Kausalzusammenhänge, sie verdankt vielmehr ihre Wirksamkeit der Aufhebung der Kausalzusammenhänge selber.«

(Jürgen Habermas, 1973, S. 330)

Im Folgenden gilt es zu prüfen, inwieweit das Gefüge von Begegnung, zwischenmenschlicher Praxis und technischem Handeln auf die Psychotherapie sinnvoll übertragen werden kann. Im Wesentlichen, so wurde argumentiert, ist Psychotherapie ›zwischenmenschliche Praxis‹. Nun setzen die meisten Psychotherapeuten in ihrer Praxis aber durchaus auch *Techniken und Übungen* ein. Dazu gehören im weiteren Sinne die eine oder andere Gesprächstechnik, Verhaltenstrainings, Entspannungsverfahren und schließlich auch Psychopharmaka oder andere Biotechnologien. Einige dieser ›Techniken‹ werden zweckrational als Instrument oder Mittel eingesetzt, um einen bestimmten psychophysischen Zustand wie zum Beispiel Leistungsfähigkeit oder Beruhigung zu erreichen. Die therapeutische Anwendung solcher Techniken ähnelt in gewissem Sinne einem Herstellungsprozess, ist ›Poesis‹, insofern als der Sinn solcher Handlungsvollzüge im Hervorbringen eines bestimmten psychophysischen Zustands liegt, der dem Handlungsvollzug selbst gegenüber äußerlich bleibt. Daher haben diese zweckrational einsetzbaren Techniken auch keinen Wert, sollte der angestrebte Zustand nicht erreicht werden. Sie sind eben kein Selbstzweck. So ist zum Beispiel die Einnahme von Psychopharmaka, für sich gesehen, kein Aspekt der Verwirklichung eines gelingenden Lebens – wie es dagegen die zwischenmenschliche Praxis in der Psychotherapie sehr wohl sein kann.

Im Bereich der Psychotherapie treffen wir also auf *beide Handlungszusammenhänge*, sowohl die ›zwischenmenschliche Praxis‹ als auch das ›zweckrationale‹ bzw. ›technische Handeln‹. Als methodisch und erkenntnistheoretisch reflektierter Psychiater hat Jaspers diese beiden psychotherapeutischen Handlungsweisen entsprechend unterschieden: »Durch Verstehen bewirke ich nicht, sondern appelliere an die Freiheit. Durch kausales Erklären werde ich fähig, in gewissem Umfang rational berechenbar einzugreifen in das Geschehen im Sinn erwünschter Ziele« (Jaspers, 1950, S. 465).²⁰⁰ Jaspers verortet somit ›Erklären‹

200 In einem ähnlichen Sinne schreibt auch Binswanger: »Kommunikation in der Existenz und Handeln zum Zwecke der Freimachung und Lenkung biologisch-psychologi-

im Handlungszusammenhang des ›berechnenden Eingreifens‹, was zweifellos dem hier eingeführten technischen Handeln entspricht, und das ›Verstehen‹ stellt als ›Appell an die Freiheit‹ durchaus eine Form der zwischenmenschlichen Praxis dar. Damit führt er den erkenntnistheoretischen Dualismus zwischen ›Erklären nach Ursachen‹ und dem ›Verstehen nach Gründen‹ ganz im Sinne der hier vertretenen pragmatischen Reflexion auf die beiden Handlungszusammenhänge ›technisches Handeln‹ und ›zwischenmenschliche Praxis‹ zurück.

Vor dem Hintergrund der beiden Handlungszusammenhänge zeigt sich der Mensch in der Psychotherapie also in zweifacher Weise: einmal als ›Person‹, das heißt als Teilnehmer der zwischenmenschlichen Praxis, und einmal als ›psychophysischer Zustand‹, also als Gegenstand der Wissenschaften – jene Schicht, die allein durch äußere Eingriffe zweckrational verändert werden kann (siehe Kapitel III.2). Für die Psychotherapie ergibt sich daraus eine spezifische Situation: Während wir im vorherigen Kapitel noch allgemein über das Gefüge von zwischenmenschlicher Praxis und technischem Handeln reflektieren konnten, tritt hier die besondere Situation ein, dass sich beide Handlungszusammenhänge auf denselben extensionalen ›Gegenstand‹ beziehen. Der psychophysische Zustand als Gegenstand des zweckrationalen Handelns *gehört* zu ebenjener Person, die zugleich auch Teilnehmer der zwischenmenschlichen Praxis ist. Wenn wir nun fragen, wie ein vernünftiges Verhältnis zwischen den beiden Handlungszusammenhängen im besonderen Falle der Psychotherapie aussehen sollte, ist dies zugleich die Frage, *in welchem Verhältnis die Person zu ihrem psychophysischen Zustand steht*.

Bisher wurde mittels der Kritik des naturalistischen Menschenbildes gezeigt, inwiefern der ›psychophysische Zustand‹ ein um seine Intentionalität beschnittenes methodisches Konstrukt der Wissenschaften darstellt (Kapitel I.1). Die eigentliche *natürliche Entität* ist nicht der ›psychophysische Zustand‹, sondern der Ausdrucksleib bzw. Doppelaspekt von Leib und Körper, wie ihn zum Beispiel Fuchs beschreibt (Kapitel I.2). Unter Bezug auf das existenzielle Menschenbild wurde dann allerdings die geistige Person von ihrem Leib nochmals deutlicher unterschieden als dies zum Beispiel bei Fuchs der Fall ist (Kapitel II.3), sodass wir nun sagen: Die Person *hat* einen Leib, sie geht nicht nur mit ihrem Leibkörper, sondern auch mit ihrer Leibseele innerlich um. Personen *vollziehen* ihre Leiblichkeit, keinesfalls *ist* die Person ihr Leib. So meint auch Frankl:

scher Kräfte, das sind die beiden dialektischen Pole der ärztlichen Psychotherapie« (Binswanger, 1994, S. 208).

»Nach so erfolgter Zentrierung menschlichen Seins können wir [...] auch von der geistigen Person und ihrem Psychophysicum sprechen. Wobei wir jedoch nicht übersehen wollen, dass in der Formulierung »ihr« mit enthalten ist, dass die Person ein Psychophysicum »hat« – während sie ein Geistiges ist« (Frankl, 2006, S. 18).

Personen gestalten ihre *leiblichen Lebensvollzüge nach Werten und Gründen* in der geschichtlichen Welt und der Leib fungiert hierfür als ein Medium oder auch Resonanzraum (vgl. Fuchs, 2000a). Es ist ein wesentliches Merkmal der Gesundheit des Leibes, dass er in seiner vergangenheitsbestimmten Eigendynamik hierfür zurücktritt, dass die Organe sozusagen »schweigen« und somit der Leib eine Transparenz und Schwingungsfähigkeit für anderes Selbstsein zulässt. Die dafür notwendigen Lebens- und Funktionszusammenhänge reifen bzw. bilden sich über den leiblichen Vollzug beiläufig aus – und zwar ohne dass sie als solche thematisch oder gar Gegenstand zweckrationalen Handelns würden. Wenn wir an Grenzen stoßen, der Leib ein alltägliches Bedürfnis äußert, schmerzt oder nicht tauglich für bestimmte Lebensvollzüge ist, weil wir zum Beispiel unter Stress stehen, dann erst beschäftigen wir uns explizit mit unserem Leib. Bei Stress zum Beispiel können wir Leibes- und Entspannungsübungen wie Yoga machen. Diese und viele andere Leibpraktiken kultivieren Menschen seit Jahrtausenden in den unterschiedlichsten Kulturen – nebenbei bemerkt wurde dabei noch nie über neurobiologische Prozesse nachgedacht.²⁰¹

201 Genau genommen, praktizieren Menschen immer schon die Veränderung der Leiblichkeit durch einen äußeren Eingriff in den neurobiologischen Zustand, z. B. durch alltägliche Substanzen wie Kaffee oder Nikotin, aber auch weniger verbreitete wie z. B. Marihuana und psychedelische Substanzen. Die Veränderung der Leiblichkeit über Stoffwechselprozesse war als kulturelle Praxis streng eingebunden in Rituale wie z. B. die japanische Teezeremonie. Im Schamanismus wurden Drogen nicht selbstbezüglich zum bloßen Wohlgefallen »konsumiert«, sondern zur Kommunikation mit den Göttern. Solche Rituale mit bewusstseinsverändernden Substanzen waren also immer orientiert an Werten bzw. Werterfahrungen, sodass hier die transzendente Ausrichtung des Gefüges, wie es in anderer Form die Griechen als vernünftig oder Buber als existenziell beschreiben, durchaus noch gegeben war. Wirklich neu an den neurobiologischen Eingriffen ist, dass diese in den Worten Webers »entzaubert«, das heißt als neurobiologische Prozesse rational untersucht und angewendet werden. Es entstehen dadurch immer differenziertere Möglichkeiten, unsere Leiblichkeit durch Eingriffe in den neurobiologischen Zustand gezielt zu verändern. So kann Leiblichkeit heute zu verschiedensten beliebigen Zwecken manipuliert bzw. gesteigert werden und gerät zunehmend in den Bereich der Verfügbarkeit (Böhme, 2008b) – z. B. wenn Studenten Ritalin zur Leistungssteigerung nehmen. Die jüngere Debatte um das Neuroenhancement (Müller, 2010) ist Ausdruck dieser neuen Verfügbarkeit und demonstriert anschaulich, welche neuen Fragen dies für eine Gesellschaft aufwirft.

So deutet sich ein *Gefüge verschiedener Seinsschichten* an: Die *Person* verwirklicht sich durch Beziehungsakte der Sinn- und Werterfahrung in der zwischenmenschlichen Praxis. Diese Akte werden durch eine entsprechende *Leiblichkeit* vermittelt bzw. ermöglicht. Die Leiblichkeit – das harmonische Gleichgewicht, die Transparenz, Vitalität des Leibes oder auch seine Geschicklichkeit – stellt keinen Wert an sich dar. Menschen wollen sich nicht nur >entspannt fühlen<, >bloß leben< oder >einfach nur geschickt< sein. Sie wollen ihre Geschicklichkeit für Werte einsetzen und ein >gutes< Leben führen, das heißt sie wollen einen Grund haben, sich gut zu fühlen. Leiblichkeit >erfüllt< sich sozusagen in einer gelingenden Beziehung bzw. Werterfahrung – so ist ja auch die Resonanz- und Ausdrucksfähigkeit des Leibes immer dann besonders eindrücklich, wenn es uns um Werte geht.²⁰²

Das intentionale Bewusstsein ermöglicht aber nicht nur die vernünftige Beziehung zu Werten und Begegnung, sondern als Verstandestätigkeit auch die Abstraktion vom gelebten Leib zu einem Körper unter anderen Körpern. Als ein solcher Körper kann der Leib aus der DPP beobachtet und nach der naturwissenschaftlichen Methode untersucht werden. Aus der neurowissenschaftlichen Perspektive konstituiert sich dann die dritte Seinsschicht, nämlich der Leib als *neurobiologischer Organismus*. Wir wissen von den Neurowissenschaften, dass mit den leiblichen Lebensvollzügen bestimmte neurobiologische Prozesse einhergehen, die ihrerseits eine Ermöglichungsbedingung für leibliche Lebensvollzüge darstellen und diese bei entsprechender Eigendynamik auch verhindern können. Es ergibt sich schließlich ein >gesundes Gefüge<: Die neurobiologischen Prozesse ermöglichen bestenfalls eine resonante und fähige Leiblichkeit, die wiederum Personen selbstbestimmte Beziehungsakte und Werterfahrungen ermöglicht.

Solange die neurobiologischen Prozesse eine gewisse Flexibilität und Formbarkeit bewahren und die jeweilige Person ihre leiblich fundierten Fähigkeiten oder Gewohnheiten nach eigenen Gründen und Werten vollziehen kann, stellen die neurobiologischen Prozesse *Ermöglichungsbedingungen* dar. Traumatische Erfahrungen oder anhaltende zwischenmenschliche Konflikte aber können eine

202 Dieses vernünftige Gefüge kann in besonderen Lebenssituationen wie bei Schmerzen oder Hunger zurücktreten – wenn es in bestimmten Situationen um das reine Überleben geht. Einen absoluten Wert aber hat das Überleben nur als absolut notwendige Bedingung für ein gelingendes gutes Leben. Lediglich in selbstbezüglichen Lebensformen wie der Eitelkeit, Sucht oder Faulheit wird die Leiblichkeit für sich zu einem überwertigen Zweck im Leben.

derart selbstläufige Psychodynamik bzw. Eigendynamik der neurobiologischen Bahnungen bedingen, dass diese »zu autonomen oder partikularisierten Prozessen« (Fuchs, 2008a, S. 250) werden. In diesem Fall ermöglichen die neurobiologisch sedimentierten Erfahrungen keine sinnvollen Lebensvollzüge mehr, sondern verhindern diese sogar. In gewissem Sinne wird in diesen Fällen der personale Lebensvollzug durch den vergangenheitsbestimmten psychophysischen Zustand diktiert. Die Betroffenen erleben ihr Verhalten dann wie einen Zwang und ihre Leiblichkeit wie einen »Zustand«, der sich kaum mehr gemäß zukünftigen Zwecken oder gegenwärtigen Werten in ein sinnvoll geführtes Leben einbinden lässt.²⁰³

Den Zwang der neurobiologischen Prozesse bzw. des psychophysischen Zustands, was genau die neurobiologischen Mechanismen als Ermöglichungsbedingungen erklären und wo ihr Erklärungsanspruch endet, gilt es, noch etwas genauer zu verstehen. Eine in der Philosophiegeschichte bedeutende Stelle bietet diesbezüglich eine erhellende begriffliche Unterscheidung: Platon berichtet im Dialog *Phaidon* vom »sitzenden Sokrates«, der wenige Stunden vor dem Trinken des Schierlingsbechers im Gefängnis seinen Schülern gegenüber nach dem »Grund« seiner Situation fragt. Der Aufbau seines Körpers, seine Knochen und Sehnen, äußert Sokrates mit Blick auf die damaligen Geltungsansprüche mancher Naturphilosophen, könnten dies nicht begründen. Er sitze im Gefängnis, weil es dafür einen »Grund« gebe – in diesem Fall sei dies Sokrates' Auffassung von einem schönen und gerechten Leben und die daraus folgende Verdammung durch die Stadtoberen Athens. Schließlich äußert Sokrates:

»[...] das wäre doch eine gar große und breite Untauglichkeit der Rede, wenn sie nicht imstande wäre zu unterscheiden, dass bei einem jeden Ding etwas anderes ist die Ursache [der eigentliche Grund] und etwas anderes jenes [die Bedingungen], ohne welches die Ursache nicht Ursache sein könnte; und eben dies scheinen mir,

203 Die Entdeckung Freuds bestand darin, dass hinter scheinbar sinnlosem Verhalten durchaus ein verborgener Sinn liegt, der biografisch gedeutet und verstanden werden kann. Freuds unbewusst wirkende Motive bilden gewissermaßen eine Art »Zwischensphäre« zwischen den neurobiologischen Wirkmechanismen, die unser Verhalten blind determinieren, und dem freien Handeln aus Gründen: Einerseits wirken unbewusste Motive durch ihre Vergangenheitsprägung und Bewusstseinsferne über die neurobiologischen Bahnungen und Schemata scheinbar von außen auf das Subjekt ein. Andererseits aber haben die impliziten Neigungen, Motive und zwischenmenschlichen Erfahrungen einen lebensweltlichen Grund bzw. Sinn, welcher der Möglichkeit nach von innen heraus verstehend angeeignet werden kann.

wie im Dunkeln tappend, die meisten mit einem ungehörigen Namen, als wäre es selbst die Ursache, zu benennen« (Platon, phaid. 43, 99a–b).

In die weitere Geistesgeschichte ging dies als die *Unterscheidung zwischen der >Conditio sine qua non< und der >Causa<* ein – wir sprechen heute von >notwendigen Bedingungen< und >Gründen<. Eine bestimmte Beschaffenheit des psychophysischen Zustands wäre in diesem Sinne die *Conditio sine qua non*, ohne die >der Grund nicht Grund sein kann<, das heißt ohne die eine Person ihre Werte bzw. Gründe im Leben nicht vollziehen kann. Wenn die notwendigen Bedingungen nicht gegeben sind, dann können sie in dieser Funktion das Ausbleiben einer Handlung >erklären<. Wenn wir aber >verstehen< wollen, warum jemand sich zu etwas in seiner Lebenswelt entscheidet, dann müssen wir nach den >Causae< fragen, nur hier gibt es Sinn und auch Werte. Die Gründe sind auf der Sinnenebene der *intentionalen zwischenmenschlichen Praxis in der geschichtlichen Welt* angesiedelt, während die *Conditio sine qua non* bzw. die notwendigen Bedingungen auf der Ebene der *Lebens- bzw. Funktionszusammenhänge* fungieren.

Dies erlaubt nun eine Differenzierung des Geltungsanspruchs der Neurowissenschaften. Als notwendige Bedingung der leiblichen Lebensvollzüge können die neurobiologischen Prozesse immer nur das *Ausbleiben einer Handlung hinreichend >erklären<* – *niemals aber deren positiven Vollzug*: Dass bei einem Geiger jenes Areal im Kortex vergrößert ist, das bei der Koordination der Finger aktiv ist, vermag nicht zu erläutern, dass und warum er ein guter Geiger geworden ist. Ein Tumor an jener Stelle aber kann erklären, warum es ihm nicht mehr möglich ist, mit Fingerfertigkeit zu spielen. Dass im Gehirn Endorphine ausgeschüttet werden, kann nicht die Gründe verständlich machen, in wen ich mich verliebe oder über welches Ereignis ich mich freue. Der Serotoninmangel eines stark depressiven Zustands aber kann durchaus erklären, warum es der betroffenen Person gerade nicht möglich ist, ein lebendiges Interesse zu empfinden.

Aus dieser Unterscheidung ergibt sich eine Differenzierung in Bezug auf psychische Störungen: Der *>Grund< bzw. Sinn der psychischen Störung liegt in der zwischenmenschlichen Praxis* einer Person als Teilnehmer der geschichtlichen Lebenswelt. Wenn eine Person ihre Lebensvollzüge nicht harmonisch und sinnstiftend gestalten kann, zum Beispiel weil die dazu günstigen Anerkennungsverhältnisse nicht gegeben sind, kann sich dies bis auf ihre Leiblichkeit und die damit einhergehenden neurobiologischen Prozessen langfristig auswirken. Dieser psychophysische Zustand kann nun aber in seiner Entkopplung vom bzw.

Eigendynamik als *Conditio sine qua non* den selbstbestimmten Lebensvollzug von Personen verhindern.²⁰⁴

Für die Psychotherapie ergibt sich daraus die therapeutische Aufgabe, gelingende Lebensvollzüge zu gestalten und, wenn nötig, die dafür notwendigen Bedingungen so zu behandeln, dass sie für die Person wieder zu Ermöglichungsbedingungen für gelingende Lebensvollzüge werden. Die erste Ebene einer diesbezüglichen Einflussnahme ist die therapeutische *Beziehung*, deren Wirkung die Leiblichkeit und damit natürlich auch die neurobiologischen Prozesse über die dargestellte Abwärtskausalität zu prägen vermag (siehe Kapitel II.2). Denn Einsichten, Begegnung und Werterfahrungen gehen als geistige Akte der zwischenmenschlichen Praxis mit leiblicher Regsamkeit und Resonanz einher, können bis in die Vitalität hinein beleben und, wie inzwischen gut belegt, selbst noch die neurobiologischen Prozesse und Strukturen nachhaltig verändern.

Wenn die *Leiblichkeit* bei entsprechender Eigendynamik und mangelnder Resonanzfähigkeit ein Aufnehmen oder Gelingen von solchen Beziehungserfahrungen erschwert, kann die Leiblichkeit selbst, als Wiederherstellung der *Conditio sine qua non*, zum Teilzweck in der Psychotherapie werden. Dies ist die zweite Ebene therapeutischen Handelns. Es können Yoga oder Entspannungsverfahren eingeübt werden, manche Therapieformen wie die ›Konzentrierte Bewegungstherapie‹ oder ›Focusing‹ konzentrieren sich zum Beispiel ganz auf das Leibbewusstsein. Es gibt aber auch psychophysische Zustände, die selbst eine Leibkultur noch unmöglich machen. Damit kommen wir zur dritten Ebene der Einflussnahme, auf der ein therapeutisches Handeln einsetzen kann, nämlich die Veränderung des *neurobiologischen Zustands*. Während die Ebenen der Beziehungsgestaltung und Leiblichkeit nur durch die Aktivität des Subjekts vollzogen werden, handelt es sich hierbei nun um technische Eingriffe von außen, die zunächst rein über die allgemeinen Gesetze des Organismus funktionieren. Im Sinne der zirkulären Kausalität können diese technischen Impulse aber bald auch die leiblichen Dynamiken und selbst noch das Beziehungsleben verändern, was seinerseits wiederum die neurobiologischen Prozesse moderiert und insgesamt eben eine komplexe ganzheitliche Dynamik darstellt (siehe Fuchs, 2008a).

204 Psychische Störungen, wie sie z.B. im ICD-10 als Symptome definiert werden, beschreiben nicht diese lebensweltlichen Gründe, sondern stellen Klassifikationen von Störungen auf der Ebene der Funktionalität und Leiblichkeit dar. Frankl hat einmal die für die Würde des Patienten wichtige Unterscheidung hervorgehoben, dass eigentlich niemals die ›geistige Person‹ ›krank‹ oder ›psychisch gestört‹ sein könne, sondern nur das leiblich-seelische Gleichgewicht (Frankl, 2009, S. 332).

Für den Therapeuten stellt sich die Frage, auf welcher dieser drei Ebenen er den Patienten ansprechen bzw. Einfluss nehmen soll. Da die Person *auf den verschiedenen Ebenen* ganz unterschiedlich beteiligt ist, macht dies für sie einen relevanten Unterschied. Beziehung ist als Akt nur in freier Aktivität des Ichs verwirklichtbar, die Leiblichkeit dagegen ist zwar bewusstseinsnah und durch das Ich gestaltbar aber eben auch ein bleibender Zustand mit einer gewissen Distanz zum Ich. Bei dem neurobiologischen Eingriff ist das Ich außen vor, er funktioniert rein über die Abhängigkeit des Ichs von seiner allgemeinen Natur. Folglich hat jede dieser Ebenen auch eine andere Nähe zur Frage des gelingenden Lebens: Wenn Psychotherapeuten mit dem Patienten eine *gelingende Beziehung in der >zwischenmenschlichen Praxis<* gestalten und zum Beispiel gemeinsam Einsichten zu psychodynamischen Konflikten und Beziehungsdynamiken gewinnen, ist die Person daran im vollen Sinne geistig beteiligt und dieses Geschehen stellt zugleich einen Aspekt ihres gelingenden Lebensvollzugs dar. Auch die *Kultur der Leiblichkeit* kann nur durch die selbstbestimmte Aktivität des Subjekts erfolgen. Diese Leibkultur mag vielleicht keinen Selbstzweck im engeren Sinne darstellen, als Steigerung des Resonanz- und Ausdrucksvermögens oder auch nur als Stabilisierung dient sie aber zweifellos dem Gelingen der Lebensvollzüge. Ihre Beziehungen muss die betroffene Personen dann natürlich immer noch durch geistige Aktivität gestalten – gleichwohl besteht aber eine gewisse Nähe von Leibkultur und Werterfahrung, so können Menschen in einer Leibkultur, wie zum Beispiel der Meditation oder Achtsamkeit, auch durchaus spontane Werterfahrungen machen.

Ein *technischer Eingriff in den neurobiologischen Zustand* aber geschieht ohne die Beteiligung der Person quasi von außen, nur über den Organismus und deshalb birgt ein derartiger Eingriff auch *Entfremdungspotenzial*. Es kann vielleicht mit einiger Zuverlässigkeit ein psychophysischer Zustand wie Beruhigung, Wohlbefinden oder Leistungsfähigkeit erzeugt werden – wie sich dieser Zustand wiederum auf das gelingende Beziehungsleben bzw. die Werterfahrungen für das Ich auswirkt, ist dabei aber völlig ungeklärt. So mögen Psychopharmaka wie Neuroleptika oder Benzodiazepine durchaus einen Stabilisierungseffekt herbeiführen, gerade darin kann die Medikation aber auch im Widerspruch zu einer selbstbestimmten Beziehungsgestaltung stehen, wenn sie zu sehr betäubt.

Bezüglich des theoretisch-systemischen Modells von Fuchs wurde ja kritisiert, dass es nicht wirklich erlaubt, zwischen der Aufwärts- und der Abwärtskausalität, zwischen technischen Eingriffen und zwischenmenschlicher Praxis qualitativ zu unterscheiden (siehe Kapitel II.2.2). Mit dem Blick auf die Selbstbestimmung und das gelingende Leben deutet sich nun aber an, dass es durchaus *entscheidend* werden kann, ob die neurobiologischen Prozesse *durch äußere Eingriffe oder durch Bezie-*

bungserfahrungen über die Abwärtskausalität verändert werden (siehe Kapitel I.2). Wenn wir die neurobiologischen Prozesse durch bewusste Beziehungsgestaltung und Leibkultur sozusagen top-down formen, bleiben diese Prozesse eingebunden in dem vernünftigen bzw. gesunden Gefüge und es wird hier für den Patienten nicht zu einer störenden oder entfremdenden Veränderung kommen. Wenn wir dahingegen direkt auf der neurobiologischen Ebene von außen eingreifen, geraten Fremdimpulse in das Gefüge, die vom Subjekt mal mehr und mal weniger angeeignet werden können. Ob sie für das Beziehungsleben und die Werterfahrungen letztlich förderlich sind, bleibt fraglich und ist alles andere als selbstverständlich.

Hierzu bietet nun das dargestellte ›vernünftige Gefüge‹ der Handlungszusammenhänge – technisches Handeln fundiert in der zwischenmenschlichen Praxis und ausgerichtet auf Begegnung – sowie das entsprechende ›gesunde Gefüge‹ der Seinsschichten – neurobiologische Prozessen und Leiblichkeit als Ermöglichungsbedingungen einer selbstbestimmten Praxis bzw. Begegnung – erstaunlich konkrete Hilfestellung: Ein gelingendes Leben ist auf Akte der Begegnung ausgerichtet, das heißt, für eine gelingende Lebensführung ist entscheidend, dass sie das *Prinzip der Bewegung aus der selbstbestimmten Beziehung her erhält* (siehe Kapitel I.2) und die dazu notwendigen Bedingungen als Form- bzw. Zweckursache zu leiten vermag. Dieses Prinzip der Bewegung wäre bei der zwischenmenschlichen Praxis gewährleistet – und mit gewissen Einschränkungen auch noch in der selbstbestimmten Leibkultur.²⁰⁵ Ein technischer Eingriff auf die neurobiologischen Prozesse sollte in diesem Sinne so vorgenommen werden, dass die neurobiologischen Prozesse das Prinzip der Bewegung aus der Beziehungsgestaltung heraus keinesfalls stören. Vielmehr gilt es den Eingriff so zu gestalten, dass die neurobiologischen Prozesse wieder zu Ermöglichungsbedingungen der gelingenden Beziehungsgestaltung werden, indem sie zum Beispiel ein notwendiges Maß an emotionaler Stabilität oder auch Resonanzfähigkeit vorübergehend, wenn auch ›künstlich‹ hervorgebracht, zur Verfügung stellen.²⁰⁶ Mehr aber vermag der tech-

205 Genau genommen ist das ›Ich‹ bei der Leibkultur weniger selbstbestimmt beteiligt als bei einer geistigen Werterfahrung oder Begegnung. Deshalb können auch leibliche Lebensregeln wie z. B. Fasten oder Yoga, wie es in manchen Sekten vermutlich gehandhabt wird, für eine Person aufgesetzt und sogar entfremdend wirken. Für die einzelne Person wird wichtig sein, auch ihre Leibkultur aus der individuellen Werterfahrung heraus zu gestalten.

206 In besonders schweren Fällen wie einer akuten Psychose kann der Leibzustand vorübergehend auch zum Selbstzweck werden, wenn z. B. erst einmal nur die Stabilisierung im Vordergrund steht. Auch hier aber sollte langfristig als eigentliches Ziel eine selbstbestimmte Beziehungsgestaltung immer im Auge behalten werden. Dass dies

nische Eingriff in Bezug auf Einsicht, Emanzipation bzw. ein gelingendes Leben nicht zu leisten. Denn eine gelingende Beziehungsgestaltung können als Akte nur aus der inneren Aktivität der Person hervorgehen und dafür kann der technische Eingriff von außen niemals einen hinreichenden ›Grund‹, sondern lediglich die *Conditio sine qua non* fördern – die personalen Lebensvollzüge müssen immer noch von der Person vollzogen werden und den Patienten dabei zu begleiten ist die Hauptaufgabe der Psychotherapie.²⁰⁷

Wenn Einsicht, Emanzipation und Beziehungsgestaltung aufgrund eines partikularisierten psychophysischen Zustands kaum noch möglich sind, kann der technische Eingriff auf den neurobiologischen Zustand relevant werden. Allerdings sollten wir uns im Sinne des vernünftigen bzw. gesunden Gefüges nun nicht auf den Zweck des psychophysischen Zustandes als Wohlbefinden oder Leistungssteigerung beschränken, sondern darüber hinaus immer auch die Frage stellen, *ob und wie sich dieser Eingriff auf das Gelingen der Lebensvollzüge auswirkt*. Wenn die übergeordneten therapeutischen Ziele ›Einsicht‹, ›Emanzipation‹ bzw. ein ›gelingendes Beziehungsleben‹ sind, dann werden die zweckrationalen Ziele und Techniken daraufhin zu überprüfen sein, inwiefern sie diesen übergeordneten Zwecken tatsächlich dienen. Wenn es uns in der Psychotherapie wirklich um die Person selbst gehen soll, dann sollten wir sie nicht auf Teilziele wie ›Wohlbefinden‹ und ›Leistungsfähigkeit‹ reduzieren, sondern auch diese noch als *Conditio sine qua non* für gelingende Lebensvollzüge begreifen. Wir brauchen Technik nicht prinzi-

nicht selbstverständlich ist, hat auch systemimmanente, gesundheitspolitische Gründe: Die Psychiatrie versteht sich als Arztberuf und für das ärztliche Gesundheitssystem ist die utilitaristische ›Goldwährung‹ der Erhalt des ›bloßen Lebens‹ bzw. die ›Anzahl schmerzfreier Jahre‹. Das ist im Bereich der Organmedizin sinnvoll, weil hier in der Regel keine Eingriffe vorgenommen werden, die das Bewegungsprinzip der selbstbestimmten Beziehungsgestaltung aus dem Ich heraus verzerren. Bei Psychopharmaka aber ist dies anders einzuschätzen und deswegen ist es hier auch problematisch, wenn sich Ärzte z. B. bei der Behandlung von ADHS oder auch der Schizophrenie auf einen rein medizinischen Standpunkt gegenüber der Person zurückziehen.

- 207** Deshalb ist es auch unverantwortlich, wenn heute Psychiater und Hausärzte psychisch kranken Patienten ein Psychopharmakon verschreiben ohne ihnen zugleich eine Psychotherapie zu empfehlen. Fuchs unterscheidet die Somatotherapie, welche ein »konservatives Ziel« verfolge, nämlich das »Wiederherstellen eines Ausgangszustandes des neuronalen Systems« (Fuchs, 2008a, S. 279), von der Psychotherapie und betont: »[D]as übergeordnete Ziel des psychiatrischen und psychotherapeutischen Handelns ist nicht die bloße Symptomreduktion oder verbesserte Anpassung, sondern die Entwicklung der Person in ihrer Auseinandersetzung mit ihrer Erkrankung« (Fuchs, 2008a, S. 282).

piell zu ›verteufeln‹²⁰⁸, aber im Bild des vernünftigen Gefüges gesprochen, sollten wir bei der Frage nach dem Nutzen einer Technik oder Intervention nicht vor der Ebene des gelingenden Lebens bzw. dem Ideal der Begegnung Halt machen.

Ist das vernünftige bzw. gesunde Gefüge maßgebend, dann kann mitunter sogar die *Enthaltung von instrumentellen Eingriffen* wie Psychopharmaka und Tiefenhirnstimulation sinnvoll werden – selbst wenn oder gerade wenn sie zu einem schnellen Effekt wie Symptomreduktion oder Funktionalität führen würden. So kann der Einsatz von Psychopharmaka zum Beispiel den Leidensdruck derart ›abnehmen‹ und die Lebensaufgaben derart ›verschleiern‹, dass die betroffene Person überhaupt keine Notwendigkeit der Lebensgestaltung mehr verspürt. Es gilt an dieser Stelle zu bedenken, dass Personen an Widerständen und Krisen im Leben auch wachsen können. Sicherlich wird man deshalb in der Therapie nicht künstlich Krisen und Widerstände hervorrufen und strategisch einsetzen, aber es ist eben auch nicht immer sinnvoll, solche Krisen oder Widerstände ohne eine Eigeninitiative zur Einsicht, Emanzipation oder Begegnung durch äußere Eingriffe technisch zu lösen. Eine Ich-hafte Überwindung von Schwierigkeiten und die Integration von Widersprüchen in das Leben kann Personen auch Kraft und Reife für eine selbstbestimmtere Lebensgestaltung verleihen. In der Existenzphilosophie jedenfalls wird die ›Krise‹ im Sinne der Grenzsituation auch als eine Chance zum ›Sprung‹ in eine selbstbestimmtere Existenz verstanden (vgl. Jaspers, 1973) – die Chance, durch die Integration der existenziellen Zumutungen weniger vermeidend und bewusster das Leben zu vollziehen und darin auch anderen Personen offener begegnen zu können.

Um einem Missverständnis an dieser Stelle vorzubeugen: Das dargelegte Vorgehen bedeutet nicht, dass Psychotherapeuten besser wüssten als der Patient selbst, worin Sinn und Chance seines Leids liegen, oder dass dem Patienten irgendeine technische Innovation vorenthalten werden sollte. Es ist selbstverständlich zu akzeptieren, wenn sich jemand ohne die Frage nach dem Sinn und Wert seines Leidens einfach nur gut fühlen oder wieder funktionieren will. Es kann von therapeutischer Seite aus hier nur darum gehen, die *Frage nach dem Sinn eines Eingriffs* bzw. die Aufgabe der persönlichen Entwicklung hin zu einem selbstbestimmten Leben *offenzuhalten*. Dabei allerdings wäre dann auch zu berücksichtigen, dass die rein pragmatische Ausrichtung am psychophysischen Zustand aktuell den

208 Eine solche Gesinnung technischen Handelns im Sinne vernünftiger Verhältnisse scheint auch Frankl vor Auen zu haben, wenn er formuliert: »So wesentlich für die Psychotherapie die menschliche Beziehung zwischen Arzt und Krankem auch sein mag, so wenig dürfen wir darum Verächter der Technik werden. Nicht eine Methode dehumanisiert den Patienten, sondern der Geist, in dem sie gehandhabt wird« (Frankl, 2009, S. 24).

Mainstream der Psychotherapie wie auch die öffentliche Meinung beherrscht und einen subtilen Normierungsdruck auf Patient und Therapeut ausübt. In einer ökonomisierten und technisierten Lebenswelt, mit Forderungen wie Selbstoptimierung und Leistungssteigerung auf einem teilweise gnadenlosen Arbeitsmarkt, erscheint psychische Störung tendenziell als Dysfunktion, die durch entsprechend zweckrationale Strategien behoben oder gelöst werden soll. Wer heute als Psychotherapeut eine alternative emanzipatorische Sichtweise auf psychische Störungen hat, wer sich als Patient für seine Probleme Zeit nehmen und nicht gleich wieder funktionieren möchte, der kann innerhalb der kassenfinanzierten Psychotherapie zunehmend in Rechtfertigungsnot kommen (siehe Kapitel VI). Tatsächlich also könnte der therapeutische Pragmatismus in seinen implizit weltanschaulichen und auch gesundheitspolitischen Zusammenhängen die eigentliche Ideologie darstellen, indem er nämlich die Aufgabe der Emanzipation bzw. eines selbstbestimmten Beziehungsleben gar nicht mehr erscheinen lässt.

Schmerz, Leid, existenzielle Zumutungen und Widerstände im Leben auszuhalten, sich äußerer Eingriffe zu enthalten, setzt natürlich eine gewisse Erträglichkeit des Leids und entsprechende Gestaltungsmöglichkeiten voraus. Wie erträglich psychisches Leid ist und über welche Gestaltungsmöglichkeiten der Betroffene verfügt, ist aber wiederum *kein Faktum*, sondern hängt davon ab, *wie Menschen aneinander Anteil nehmen*, sich beistehen und was sie sich selbst und dem Betroffenen zutrauen. Ob wir es uns als Gesellschaft bzw. zwischenmenschliche Gemeinschaft zutrauen und zumuten wollen, einander beizustehen, füreinander Verantwortung zu übernehmen, das ist eine Frage, die uns die biotechnologischen Möglichkeiten nicht abnehmen, sondern in einer neuen Form an uns herantragen. Böhme jedenfalls befürchtet eine Eskalation im Wechselspiel von technischem Sicherheitsdenken und einem zunehmenden Vertrauensverlust in unserer Gesellschaft. Er versteht die Technisierung der Lebenswelt auch als Vermeidung von Grenzsituationen und sieht angesichts der naturwissenschaftlich-technischen Medizin die Notwendigkeit einer neuen »Tugend des Vertrauens« (Böhme, 2008b, S. 119), die – und das ist für unsere Zeit fast schon radikal zu sagen – sogar einen gewissen Verzicht auf Sicherheit bedeuten könne.²⁰⁹

209 Böhme schreibt: »Es könnte sein, dass die Bewahrung der Menschenwürde heute von dieser Art von Vertrauen, also der Tugend des Vertrauens, abhängt [...], dass die Tugend des Vertrauens die Basis menschenwürdigen Umgangs ist. Aber gerade weil sie den anderen in seiner Spontanität und Subjektivität anerkennt, impliziert sie einen bewussten Verzicht auf Sicherheit, und das ist in der Moderne nicht jedermanns Sache« (Böhme, 2008b, S. 119).

Wir kommen hier an existenzielle Fragen, die nicht dogmatisch aus einer Weltanschauung abgeleitet, sondern nur in einer zwischenmenschlichen Praxis durch personale *Verständigungsprozesse zur Lebenssituation des Patienten individuell beantwortet werden können*. Wann ist ein äußerer Eingriff auf den neurobiologischen Zustand notwendig? Wie und in welcher Dosierung fördert ein technischer Eingriff selbstbestimmte Beziehungsgestaltung und unter welchen Umständen wird er sie im Gegenteil sogar hemmen? In welchen Situationen ist womöglich eine Enthaltung von technischen Eingriffen sinnvoll? All diese Fragen sind eng mit der individuellen Lebenssituation des Patienten verbunden. Hat der Patient den Willen und die Kraft, etwas an seiner Situation zu verändern, oder erlebt er in seiner Störung womöglich einen >sekundären Krankheitsgewinn<? Welche Motive und Wünsche knüpfen sich an die technischen Eingriffsmöglichkeiten und was bedeutet dies in der jeweiligen Lebenssituation des Patienten?²¹⁰ So sind zum Beispiel die sozialen Beziehungen des Patienten für die Möglichkeiten und den Verlauf von psychischen Störungen sehr entscheidend – diese zeigen sich mit Blick auf den psychophysischen Zustand oder die Symptome aber nicht, sondern können nur in einem gemeinsamen Verständigungsprozesse herausgefunden werden.

Die Verständigung zur Lebenssituation ist nicht nur wichtig im Hinblick auf die Zwecke technischer Eingriffe, sondern des Weiteren auch für die *Art der Mittel*. Innerhalb des Funktionskreises instrumentellen Handelns, wie zum Beispiel einer Knieoperation, heiligt der Zweck die Mittel, aber mit Blick auf die zwischenmenschliche Praxis von Personen gilt das nicht mehr. Deshalb ist es auch für instrumentelles Handeln wie in der Psychopharmakotherapie relevant, was die jeweilige Anwendung für die betroffenen Personen in ihrer Lebenssituation »be-deutet« (Leuzinger-Bohleber, 2011, S. 82), welches Selbstverständnis sie fördert und wie sie sich auf die zwischenmenschlichen Beziehungen auswirkt (Küchenhoff, 2010). Schämt sich der Patient womöglich? Erlebt er eine Medikation als Versagen oder Stigma? Wird er eintretende Verbesserungen ausschließlich den Medikamenten zuschreiben oder kann er dennoch eine Selbstwirksamkeitsüberzeugung aufbauen? Was bedeutet es für jemanden in seiner Lebenssituation, wenn

210 Leidet z.B. ein depressiver Patient unter starker Antriebslosigkeit, können verschiedene Interventionen wie Psychopharmaka oder auch Sport eingesetzt werden, um ihn zu aktivieren. Sowohl bei der Bestimmung solch konkreter Ziele wie auch bei deren Umsetzung ist es aber wichtig zu verstehen, was das Symptom in der jeweiligen Lebenssituation für den Patienten bedeutet. Welche, eventuell auch abgewehrten, Bedürfnisse könnten hinter dieser Antriebslosigkeit stehen? Handelt es sich z.B. um regressive Versorgungswünsche oder etwa um einen Erschöpfungszustand nach altruistischer Abtretung?

er aufgrund von Antidepressiva kaum noch sexuelle Lust verspürt oder aufgrund von Neuroleptika sichtlich verlangsamt ist und stark zunimmt? Letzteres hat zum Beispiel für junge Menschen, die eine Partnerschaft aufbauen möchten, eine völlig andere Bedeutung als für einen Menschen am Lebensabend oder in einer sicheren Beziehung. Will man dem Patienten als Person gerecht werden, sind es Fragen dieser Art, die bei einem technischen Eingriff zu berücksichtigen wären. Doch warum wird dann auf solche Kriterien in den Leitlinien für den Einsatz von Psychopharmaka nicht entsprechend hingewiesen?

Um die Bedeutung der Zwecke und Mittel instrumentellen Handelns auf ein gelingendes Leben in der persönlichen Lebenssituation hin zu beurteilen, bedarf es eines offenen und authentischen Verständigungsprozesses zwischen Patient und Psychotherapeut. Dabei wäre weiter zu berücksichtigen, dass der Patient gerade in dieser Situation oftmals kein emanzipierter Gesprächsteilnehmer ist. Er ist als vergesellschaftetes Subjekt gesamtgesellschaftlichen Entfremdungsprozessen wie Technisierung und Ökonomisierung ausgesetzt und auch die neurotische Struktur des Patienten könnte *einen verzerrenden Effekt darauf haben, wie er seine Probleme sieht und welche Zweckvorstellungen er hat*. Nicht selten sind die Vorstellungen der Patienten zur Psychotherapie bzw. zum Weg der Besserung selbst ein Aspekt ihrer neurotischen Störung bzw. gesellschaftlich bedingten Entfremdung. So kann zum Beispiel der Patient mit dem Wunsch in die Psychotherapie kommen, bei der Arbeit wieder besser zu »funktionieren« oder wieder »netter« zu seiner Frau zu sein, und erst im Verlauf der Therapie stellt sich dann heraus, dass er durchaus Gründe dafür hat, sich zu verweigern.²¹¹ Womöglich ist dieser Wunsch auch Ausdruck seiner Abhängigkeit und kein Therapieauftrag, den er sich als emanzipierte Person in dieser Form gegeben hätte.

Schließlich wäre zu berücksichtigen, dass die psychotherapeutische Sprechsituation als institutionelle Einrichtung auch ein Machtgefälle birgt, bei dem der Patient den Psychotherapeuten als normierenden oder paternalistischen Vertreter des gesellschaftlichen Systems bzw. Gesundheitswesens erleben kann. Psychothe-

211 Entfremdung und Neurose können sich z. B. in der Vorstellung des Patienten treffen, in der Psychotherapie zweckrationale Strategien an die Hand zu bekommen, um wieder besser zu »funktionieren«. Will die Psychotherapie, frei nach einem Bonmot von Karl Kraus, nicht jene »Geisteskrankheit« sein, »für deren Therapie sie sich hält«, dann sollte in der psychotherapeutischen Praxis ein Raum offen gehalten werden, der gerade nicht zweckrational und effizient durchorganisiert ist. Nur in einem solchen Raum der freien Praxis kann dem Patienten erfahrbar vermittelt werden, dass sein zweckrationales Selbstverhältnis eventuell ein Aspekt seiner Störung und nicht etwa der Weg der Therapie ist.

rapeuten sollten deshalb nicht einfach den Normierungs- und Leistungsdruck der Gesellschaft fortschreiben, sondern *einen freien Raum der zwischenmenschlichen Praxis öffnen*, in dem Patienten gerade nicht funktionieren müssen. Der Psychotherapeut vermag dem Patienten durch seine anerkennende und wertschätzende Haltung zu helfen, seine neurotische Abwehr und sein Über-Ich etwas zu mildern. Er kann ihm im gemeinsamen Verstehen erfahrbar machen, dass sein Empfinden und Tun einen Sinn hat. Er kann dem Patienten in der zwischenmenschlichen Praxis wertschätzend begegnen, auch wenn er im Leben nicht funktioniert. Auf diesem Weg wird dem Patienten in der zwischenmenschlichen Praxis vermittelt, dass Menschen scheitern dürfen und nicht gleich alles tun müssen, um wieder zu funktionieren. Bei der Bestimmung von zweckrationalen Interventionen und technischen Eingriffen ist also nicht nur das Verstehen der individuellen Lebenssituation entscheidend, sondern auch die anerkennende therapeutische Beziehung als ein freier Raum für diesbezügliche Entscheidungen. Wie Habermas sich auf soziologischer Ebene Gedanken zu einer >herrschaftsfreien< bzw. >idealen Sprechsituation< macht, in der sich emanzipierte Teilnehmer über gute Gründe miteinander verständigen können, so wäre es auch im psychotherapeutischen Zusammenhang sinnvoll, auf die institutionellen und zwischenmenschlichen Bedingungen zu reflektieren, unter denen Patienten mit dem Psychotherapeuten selbstbestimmt über Zwecke bzw. Mittel kommunizieren und entscheiden können.

Die Fundierung des zweckrationalen therapeutischen Handelns in der zwischenmenschlichen Praxis von Psychotherapeut und Patient ist nicht zuletzt auch deshalb sinnvoll, weil sich nur hier der Psychotherapeut einen unmittelbaren Eindruck davon verschaffen kann, *wie sich die zweckrationalen und technischen Interventionen auf die Beziehungsgestaltung des Patienten auswirken*. Schließlich ist die therapeutische Beziehung selbst ein Bereich im Leben des Patienten, in dem sich für ihn die Aufgabe einer gelingenden Beziehungsgestaltung stellt. Der Psychotherapeut kann hier zum Beispiel erleben, wie resonanzfähig, orientiert, wach und zugewandt sich der Patient in der Beziehung zu ihm verhält, wie adäquat er sich im Kontakt und beim Einschätzen sozialer Situationen zeigt, ob er zum Beispiel Sinn für Humor und Zugang zu eigenen Werterfahrungen hat. Dies sind enorm wichtige Hinweise zum Vorgehen bei neurobiologischen Eingriffen wie zum Beispiel bei der Dosierung einer Medikation.

Mit diesen Überlegungen zur Fundierung des technischen Handelns in der zwischenmenschlichen Praxis kann die Frage zum Einsatz der Neurowissenschaften in der Psychotherapie nun auf *prinzipieller Ebene* beantwortet werden: Die Neurowissenschaften haben ihren Sinn im Funktionskreis des technischen Han-

delns und für ihren Eingriff auf die neurobiologischen Prozesse gilt prinzipiell, dass er in der Psychotherapie nur dann heilsam ist, wenn er indirekt zu einer gelingenden zwischenmenschlichen Praxis und Akten der Begegnung beiträgt. Ob und wie ein solch ›gesundes Gefüge‹ in der jeweiligen therapeutischen Situation verwirklicht wird, das wiederum kann nur im personalen Verstehen bzw. in der zwischenmenschlichen Praxis mit dem Patienten konkret beurteilt werden. Dem entspricht die grundsätzliche Bestimmung vernünftiger Verhältnisse bzw. eines ›sinnvollen Gefüges der Handlungszusammenhänge‹, wie es im vorherigen Abschnitt dargestellt wurde. Nur aus der zwischenmenschlichen Praxis mit dem Patienten heraus können die Ziele des technischen therapeutischen Handelns, wie eben neurobiologische Eingriffe, so bestimmt und angepasst werden, dass sie auch wirklich einer emanzipierten zwischenmenschlichen Praxis im Leben des Patienten dienen.

Statt theoretischer Menschenbilder, Modelle und allgemeiner Regeln zum Einsatz der Neurowissenschaften verweist der in dieser Arbeit vertretene *Ansatz der ›pragmatischen Reflexion‹* auf die kritische Reflexion der zwischenmenschlichen Bedingungen und gesellschaftlichen Verhältnisse, mit der solche praktischen und hoffentlich auch emanzipatorischen Fragen wie der Einsatz der Neurowissenschaften in der Psychotherapie überhaupt nur sinnvoll beurteilt werden können.

Zusammenfassend: Die neurobiologischen Prozesse, der Leib und selbst noch der psychische Zustand sind, vom personalen Standpunkt aus gesehen, Aspekte der *Conditio sine qua non* für ein gelingendes Beziehungsleben. Es zeigt sich dabei ein gesundes, therapeutisch heilsames Gefüge von neurobiologischen Prozessen, Leiblichkeit und zwischenmenschlicher Praxis: Auf der untersten Ebene sind die neurobiologischen Prozesse zu verorten, wie sie als Gegenstand technischen Handelns bzw. aus einer entsprechenden neurowissenschaftlichen Perspektive erscheinen. Die Leiblichkeit ist demgegenüber eine natürliche Befindlichkeit, für die die neurobiologischen Prozesse bzw. die technischen Eingriffe darauf Ermöglichungsbedingungen darstellen. Auch die Leiblichkeit aber ist im weiteren Sinne noch *Conditio sine qua non* für die Selbstverwirklichung des Patienten als gelingende Beziehungsgestaltung. Wenn nun in der Psychotherapie psychische Störungen behandelt und in diesem Zusammenhang womöglich auch neurobiologische Eingriffe vorgenommen werden, dann wäre das Vorgehen im Sinne dieses Gefüges immer auch im Hinblick auf das gelingende Beziehungsleben zu beurteilen. Insofern diese Einschätzung der therapeutischen Interventionen wiederum nur in der zwischenmenschlichen Praxis bzw. Begegnung von Patient und Psychotherapeut möglich ist, zeigt sich das Gefüge der beiden Handlungs-

zusammenhänge auch innerhalb der therapeutischen Tätigkeit selbst. Kurzum: Die zweckrationalen Interventionen und biotechnologischen Eingriffe sind im Hinblick auf die gelingende zwischenmenschliche Praxis im Leben des Patienten zu beurteilen – und eine diesbezügliche Verständigung kann nur innerhalb einer freien zwischenmenschlichen Praxis von Therapeut und Patient gelingen.

2 Verkehrte Verhältnisse

»Die verdinglichten Modelle der Wissenschaften wandern in die soziokulturelle Lebenswelt ein und gewinnen über das Selbstverständnis objektive Gewalt. Der ideologische Kern dieses Bewusstseins ist die Eliminierung des Unterschieds von Praxis und Technik.«

(Jürgen Habermas, 1968, S. 91)

Bisher wurde beschrieben, inwiefern die zwischenmenschliche Praxis mit der Begegnung Aspekte der Selbstverwirklichung wie Identität und Freiheit ermöglicht. Das technische bzw. zweckrationale Handeln wiederum sollte vernünftigerweise der zwischenmenschlichen Praxis dienen, zumindest sollten dessen Zwecke aus der zwischenmenschlichen Praxis heraus bestimmt werden. Für eine Gesellschaft, die den Erhalt unserer Natur durch Arbeit und technisches Handeln gewährleisten muss, gilt es, vernünftige Verhältnisse so zu gestalten, dass das beschriebene Gefüge offen hin zu einem selbstbestimmten Beziehungsleben bzw. zur Begegnung ist.

Im Folgenden wird kritisch reflektiert, inwiefern der aktuelle Zivilisationsprozess unserer Gesellschaft die Tendenz mit sich bringt, dieses vernünftige Gefüge der Handlungszusammenhänge zu verkehren, indem die zwischenmenschliche Praxis zunehmend nach der Logik des technischen Handelns organisiert und sie dadurch von der Offenheit für Begegnung >abgeschnürt< wird (2.1). Im nächsten Abschnitt verfolgen wir dann die Frage, inwiefern auch die Psychotherapie als Institution von dieser Entwicklung betroffen sein könnte (2.2).

2.1 Technisierung der Lebenswelt

Max Weber hat den jüngeren Zivilisationsprozess als einen *Rationalisierungsprozess* beschrieben. >Rationalisierung< ist ein handlungstheoretischer Begriff.

Er sagt etwas aus über die Art und Weise von Menschen, in der Welt zu sein. Konkret ist damit gemeint, dass das Handeln in der modernen Welt nach zweckrationalen Handlungskriterien rational organisiert wird.²¹² Affektives oder traditionell gebundenes Werterleben tritt hinter eine kognitiv-rationale Mittelwahl ausgehend von nüchtern definierten Zwecken zurück. Rationalisierung bedeutet auch, die Welt berechenbar und im Dienste dieser Rationalität beherrschbar zu machen, sie nach Effizienzkriterien zu organisieren. Der Prozess der Rationalisierung zeigt sich als Handlungsweise geschichtlich zuerst und am deutlichsten in der Organisation der Arbeit, zum Beispiel anhand der Arbeitsteilung und Technisierung in der industriellen Revolution. Webers Leistung war es zu zeigen, wie sich eine solche Rationalität in der Moderne auch auf andere Gebiete erstreckt. So beschreibt er zum Beispiel die zweckrationale Weltanschauung und Lebensweise in weiten Bereichen des ›Protestantismus‹ (Weber, 2010) oder die zweckrationalen Verwaltungsmechanismen der Bürokratie.

Karl Marx hingegen interessierte sich weniger für die Rationalität als vielmehr für die kapitalistischen Machtverhältnisse. Er beschreibt den Einfluss der Arbeitsbedingungen auf die Lebens- und Handlungsweise der Menschen. Im Zentrum seines Denkens steht dabei der Begriff der ›Entfremdung‹, der ursprünglich bedeutet, dass der Mensch sich in seiner Tätigkeit als fremdbestimmt erlebt und kein Recht auf seiner Hände Werk hat. Über den Verkauf seiner Arbeitsleistung muss der Arbeiter den Interessen des Kapitals dienen und darf sich nicht mehr selbst in seiner Tätigkeit ausdrücken oder auch nur eigene Interessen und Werte innerhalb der Tätigkeit verfolgen: Entfremdung ist für Marx eine »Situation, in der die eigene Tat des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht« (Marx, 1971, S. 361). Die solchermaßen entfremdete Arbeit ist somit ein Gegenbegriff zu der hier eingeführten Handlungsweise der zwischenmenschlichen Praxis, bei der der Handelnde eine innere Beziehung zu einem Wert erlebt und sich dadurch im Vollzug der Tätigkeit selbst verwirklicht. Entfremdung nach Marx meint aber nicht nur die Entfremdung der Arbeit, sondern auch die damit verbundenen, damals weitgehend unwürdigen Lebensverhältnisse der Arbeiter. Bei Marx steht der Begriff der Entfremdung immer auch unter den Kategorien von Knechtschaft

212 Nach Weber handelt ›zweckrational‹, »wer sein Handeln nach Zweck, Mitteln und Nebenfolgen orientiert und dabei sowohl die Mittel gegen die Zwecke, wie die Zwecke gegen die Nebenfolgen, wie endlich auch die verschiedenen möglichen Zwecke gegeneinander rational abwägt« (Weber, 1972, S. 18).

und Würde – was seinen Entfremdungsbegriff auf die heutige Situation und Entfremdungsmechanismen nur bedingt übertragbar macht.

Erich Fromm hat Entfremdung später sehr sinnig als *Beziehungsverlust* bestimmt. Entfremdung bedeute, dass der Mensch sich nicht als »Zentrum« erfahren kann, »von dem lebendige Akte der Liebe und Vernunft ausstrahlen« (Fromm, 2014b, S. 108), sondern sich nur mehr als Teil komplizierter gesellschaftlicher Organisationsprozesse erlebe. So hat sich der Begriff der Entfremdung von der Frage der äußeren Machtverhältnisse gelöst und bezieht sich nun mehr auf den Prozess der Rationalisierung als eine Art und Weise das gesellschaftliche Handeln zu organisieren. Der postmoderne Entfremdungsbegriff verbindet sich sozusagen mit Webers Rationalisierungskritik und ist damit immer noch oder gerade heute ein wichtiger Begriff der Gesellschaftskritik. Wie wir noch sehen werden, kann die Entfremdung durch Rationalisierung des Handlungsvollzugs in gewissem Sinne sogar totalitärer greifen als die Entfremdung durch äußere Machtverhältnisse, weil hier die Tätigkeit sozusagen von innen in ihrem Ablauf fremdbestimmt wird. Ob nun durch die Macht des Kapitals von außen oder durch die inneren rationalisierten Organisationsprinzipien des Handelns, Entfremdung bedeutet im Kern, dass das Prinzip der Bewegung nicht aus der selbstbestimmten Begegnung hergeleitet wird und damit das dargestellte vernünftige Gefüge auf die eine oder andere Weise gestört ist.

Der Zusammenhang von Entfremdung und Rationalisierung lässt sich an der *Technisierung* der Handlungsweise des Herstellens gut verdeutlichen. Ein ursprünglicher Begriff für die herstellende Tätigkeit ist, wie bereits angeführt, die aristotelische *Poiesis* als die klassische Handlungsweise des Handwerks. Charakteristisch für die *Poiesis* ist, dass sie noch eine Beziehung zum Gegenstand ihrer Tätigkeit zulässt – wenn etwa ein traditionell arbeitender Tischler über die verschiedenen Arbeitsphasen hinweg eine sinnliche Beziehung zu seinem Gegenstand aufbauen kann und dabei auch durchaus gestalterische Freiräume zu liebevoller Detailarbeit nutzt. Darüber hinaus steht auch die *Poiesis* als Ganzes auf eine sinnvolle Weise im Gefüge der menschlichen Handlungszusammenhänge bzw. ist darin auf einen Wert ausgerichtet – so zum Beispiel kannte im einfachen Handwerk der Handwerker noch die Arbeitszusammenhänge und Wohnsituation seiner Kunden als den Wert bzw. Zweck seiner Tätigkeit. Die Handwerkskunst war zu weiten Bereichen noch in die Herstellung von Sakralbauten eingebunden und diente somit religiösen Praktiken und Werten. *Poiesis* wurde auch als die Kunstfertigkeit verstanden, das besondere Wesen eines Naturmaterials wie zum Beispiel Gold oder Marmor zur Geltung zu verhelfen, den inneren Telos von etwas zu »entbergen« oder die kosmische Ordnung zur An-

schauung zu bringen (vgl. Kapitel VIII.2). Kurz: Die Poiesis war ausgerichtet auf Werte und sofern ein solcher Wert auch im Vollzug der Tätigkeit selbst erlebt werden kann, vollzieht sich darin eben auch der Aspekt einer ›Praxis‹ bzw. ›Kunst‹ (siehe Kapitel IV.1.1).

In der Neuzeit, man denke hier an die Dingwelt der aristokratischen und bürgerlichen Haushalte, ging es dann weniger darum, seinem Gegenstand im Sinne einer übergeordneten kosmischen Ordnung gerecht zu werden, sondern darum, dass sich das Subjekt selbst im Werk ausdrückt bzw. darin verobjektiviert. Der Mensch begann sich eine Welt nach eigenen Werten mit Werken einzurichten und sich umgekehrt die Welt in seinen Werken anzueignen. Das Werterleben der herstellenden Tätigkeit zentriert sich nun also mehr im Subjekt – die Poiesis aber bleibt ausgerichtet auf Werte, mit denen der Herstellende im Vollzug seiner Tätigkeit in Beziehung stehen kann.²¹³

Die eigentliche Entfremdung der Tätigkeit setzt schließlich mit der systematischen *Steigerung der Mittelrationalität* ein, also mit der Organisation der herstellenden Tätigkeit nach Effizienzkriterien etwa durch Arbeitsteilung und Technologien.²¹⁴ Inwiefern der Mensch durch die Mittelrationalisierung nach Effektivitätskriterien immer weniger das Maß seiner Tätigkeit bzw. das Maß seines Werkes sein kann und im Herstellen fremdbestimmt wird, beschreibt Arendt trefflich anhand ihrer begrifflichen Unterscheidung von ›Herstellen‹ und ›Arbeit‹ (Arendt, 2010): ›Arbeiten‹ wie zum Beispiel der Anbau von Getreide oder die Verarbeitung von anderen Verbrauchsmitteln dienen allein der Erhaltung unseres Lebens und unterliegen darin dem ewig wiederkehrenden Zwang

213 Wir können hier vielleicht von einer gewissen Entfremdung des Menschen von der Natur sprechen, insofern als der Mensch sich selbst nicht mehr partizipierend an den Naturkräften und der kosmischen Ordnung erlebt. Gleichzeitig kann das neuzeitliche selbstbestimmte Wirken in der Natur aber auch als ein Zu-sich-selbst-Kommen des Subjekts in der Welt beschrieben werden und ist in diesem Sinne gerade keine Entfremdung.

214 Damit folge ich dem Entfremdungsbegriff im Sinne von Fromm bzw. der modernen Technikkritik – nicht jenem von Marx, der vor allem die äußeren Machtverhältnisse fokussiert. Entfremdung nach Marx würde im Sinne des hier dargestellten Gefüges bedeuten, dass die Interessen und handlungsleitenden Zwecke unserer Tätigkeit nicht aus eigener Werterfahrung hervorgehen, sondern durch das Kapital von außen vorgegeben werden. Das Gefüge ist nach Marx aufgrund der Fremdbestimmung der äußeren Zwecke unserer Arbeit gestört, während im Sinne der Technisierung dem Arbeiter der innere Ablauf seiner Tätigkeit entzogen wird. Weil Marx beim Denken an Entfremdung vor allem das äußere Machtverhältnis vor Augen hat, ist er der Technisierung von Arbeit gegenüber wenig kritisch eingestellt.

unserer natürlichen Notdurft bzw. dem Kreislauf der Natur. Dagegen wird der Prozess des ›Herstellens‹ wie erwähnt vom Zweck des handelnden Subjekts her bestimmt. In Arendts Terminologie gesprochen verleiht die Rationalisierung des ›Herstellens‹ diesem nun den Charakter einer ›Arbeit‹. Durch die Rationalisierung der Herstellung nach Effizienzkriterien zur Produktion wird das Herstellen in einer Weise organisiert, wie es ursprünglich nur in der alltäglich sich wiederholenden Arbeit mit der Natur vollzogen wurde (Arendt, 2010, S. 138ff.). Der Herstellungsprozess wird in seine Bestandteile fragmentiert und nach abstrakten Kriterien über verschiedene Personen hinweg so koordiniert, dass die tätigen Personen in immer wiederkehrende Arbeiten eingebunden sind, deren Ablauf sich blind wiederholt. Denn »alle Arbeit, nicht nur die Arbeit an der Maschine, ist durch Wiederholung gekennzeichnet, daß also die Maschine hier dem Wesen der Arbeit entgegenkommt« (ebd., S. 148f.).

Damit nähern wir uns dem Begriff der ›Technisierung‹ (ebd., S. 170ff.). Der Einsatz von Technologien bzw. Automaten in Produktion und Organisation fixiert einen Zwang zu stereotypen Arbeitsprozessen. Automaten sind zusa-gen eine sklerotisierte, Material gewordene Form des Rationalisierungsprozesses, deren Rigidität sich die tätigen Menschen fügen müssen. Anders als beim ursprünglichen Herstellen, bei dem der Handwerker Techniken und Werkzeug noch nach eigenem Maß und Befinden instrumentell einsetzte, kann sich der Arbeiter nun nicht mehr als selbstbestimmtes Subjekt der Tätigkeit erfahren (ebd., S. 389ff.). Die Technik zieht den Menschen quasi in ihre Abläufe hinein und zwingt den sich darin bewegend Menschen ihren Rhythmus und ihre Beschleunigungsdynamik auf.²¹⁵ Bei der Technisierung geht der Zwang der Arbeit nicht mehr von einer übergeordneten Natur, sondern von der durch den Menschen gemachten, ›übergeordneten‹ Technologie aus. Technik erhält den Charakter einer neuen Pseudonatur.²¹⁶

Charakteristisch für die Technisierung ist, dass sich der *Fokus vom Zweck auf die Mittel verlagert*. Das ursprüngliche ›Herstellen‹ wird zur bloßen ›Produkti-

215 Eine Rigidität, mit der Charlie Chaplin in der Fabrikszene von *Modern Times* in seiner Rolle als Fließbandarbeiter eine durchaus leidvolle Erfahrung macht, wobei er aber als Schauspieler eine so erfrischende Wirkung hat, eben weil er es für uns, das von Eigendynamiken geplagte Publikum, schafft, auch damit noch zu spielen.

216 Arendt: »Auf diese [...] technisch bestimmte Welt sind die Kategorien von Homo faber, für den ein Werkzeug eben ein Mittel zur Erreichung eines vorgefaßten Zweckes ist, nicht mehr anwendbar [...]. Wir haben begonnen, gewissermaßen Naturprozesse selber zu machen, d. h. wir haben natürliche Vorgänge losgelassen, die niemals zustande gekommen wären ohne uns« (Arendt, 2010, S. 175).

on< degradiert, bei der die Effektivität des Produktionsprozesses bzw. die bloße Produktivität zum Selbstzweck wird (Arendt, 2010, S. 375ff.). Hier gibt es

»keinen Unterschied mehr zwischen dem Produktionsvorgang und dem Fabrikat. Daher sind auch Vorstellungen wie die, daß der fabrizierte Gegenstand ein Primat vor dem Prozeß habe, durch den er entsteht, daß der Prozeß nur Mittel für einen Zweck sei, sinnlos und veraltet« (ebd., S. 178f.).

Was Arendt schon in den 1950er Jahren klar gesehen hat, liegt heute auf der Hand: Die entscheidenden technischen Errungenschaften unserer Zeit wie das Internet der Dinge, Robotik oder 3D-Drucker zeigen genau diesen Charakter: Sie sind Verfahrensweisen der bloßen Effizienz und allgemeinen Verfügbarkeit. Sie werden dadurch besonders funktional, dass sie nicht auf spezifische Zwecke festgelegt sind.

Der entscheidende Aspekt der Technisierung ist nun, dass der Arbeiter an der Maschine oder auch hinter dem Computer keine Beziehung mehr zu seinem Gegenstand aufbauen kann. Er partizipiert an einem abstrakten Teilprozess, bei dem ihm die Technik ihre Eigendynamik aufzwingt und ihm in dieser Taktung kaum Raum gewährt wird, mit dem Gegenstand seiner Tätigkeit noch in Resonanz zu treten (vgl. Rosa, 2013). Das Prinzip der Bewegung kann auf diese Weise nicht aus der Beziehung zum Gegenstand her kommen wie noch bei der kunstfertigen Herstellung, sondern ist von einer uns fremden und damit entfremdenden Eigendynamik bestimmt. Das ›*Verhindern von Beziehung*‹ ist das *Wesen der Technisierung* – dies zumindest würde die Verwaltungsbürokratie, Großraumbüros, ständig wechselnde Ansprechpartner bei Hotlines ebenso erklären wie die ›*Personalschlüssel*‹, die sich eine Gesellschaft für Gesundheitswesen, Bildung usw. ihrer Wertigkeit nach einräumt.²¹⁷ Der Holzarbeiter an der CNC-Maschine kann keine Beziehung mehr zu seinem Werkstück aufbauen, der Bürokrat nicht zu seinem zu bearbeitenden Fall, der Psychiater in der schnell getakteten Krankenversorgung nicht zu seinen Patienten. Wenn die Technisierung nicht mehr erlaubt, zum Gegenstand der Tätigkeit in Beziehung zu treten, wird damit das wesentliche *Strukturmoment der zwischenmenschlichen Praxis systematisch verhindert*. Kurz

217 Zudem greift die berufliche Beschleunigung durch Pendeln, unsichere Arbeitsplätze, ›Ausfransen‹ der Arbeitszeiten durch mediale Erreichbarkeit, erzwungene Selbstvermarktung usw. auf unser Privatleben aus (Bröckling, 2007). Und selbst noch unsere Freizeit wird nach denselben Leistungs- und Selbstvermarktungsprinzipien der Arbeits- und Wirtschaftswelt durchorganisiert (Ehrenberg, 2004).

gesagt, die Tätigkeit selbst kann im Vollzug nicht mehr als sinn- oder wertvoll erlebt werden.

Bisher wurde die Technisierung anhand der Rationalisierung der Herstellung dargestellt und wir sind ihr so weit gefolgt, weil hier der Rationalisierungsprozess als Entfremdung vom Gegenstand oder Sinn der Tätigkeit besonders anschaulich erscheint. Technisierung als kritischer Begriff meint aber weniger die Technisierung der Arbeit als vielmehr die *Technisierung unserer Lebenswelt*, also unserer Beziehungen bzw. der zwischenmenschlichen Praxis. Wie sich dieser Technisierungsprozess unserer Lebenswelt gestaltet, kann mit Bezug auf Habermas noch etwas genauer beschrieben werden: Habermas rekonstruiert den gesamtgesellschaftlichen Rationalisierungsprozess in zwei Phasen. Zunächst differenzieren sich aus einem einheitlichen Gesellschaftsgebilde zweckrationale Subsysteme wie Arbeit und Wirtschaft heraus und entwickeln gegenüber der gemeinschaftlichen Lebenswelt eigenständige Organisationsprinzipien bzw. eine entkoppelte Dynamik. In der nächsten Phase beginnen dann diese Subsysteme rückwirkend, die Lebenswelt mit ihren Organisationsprinzipien zu vereinnahmen. Dies soll im Folgenden näher ausgeführt werden.

In den ursprünglichen Mythen alter Kulturen herrschten einheitliche Weltanschauungen, die moralische Normen, Traditionen und selbst noch das Kunsthandwerk umfassten. Sloterdijk bezeichnet dieses weltanschaulich-einheitliche Ordnungsprinzip unter dem sinnigen Begriff »Globen« (Sloterdijk, 1999a) – ein solches Ordnungsprinzip kennen wir ursprünglich von der hierarchischen Gesellschaftsordnung des alten Ägypten, an deren Spitze der Sonnenkönig die göttlichen Eingebungen erhält, oder auch Platons Stadtstaat, gelenkt von den geistigen Anschauungen des Philosophenkönigs. Die neuzeitliche Aufklärung ermutigte dann den Einzelnen, sich selbst seines Verstandes zu bedienen, sodass Menschen begannen, die Geltungsansprüche der Mythen und Weltbilder sowie die daraus abgeleiteten Herrschaftsansprüche in rationalen Verständigungsprozessen zu hinterfragen. Wissenschaft, Wirtschaft, das Rechtswesen oder die Organisation der Arbeit begannen, sich aus dem Bann der Traditionen und Weltanschauungen zu lösen. Die einzelnen Bereiche trennten sich aus dem einheitlichen Gefüge und konnten sich dadurch nach den jeweils eigenen Prinzipien ungehemmter entfalten, es erfolgte eine *Ausdifferenzierung kultureller Wertsphären*.

Der Wissenschaftler kann nun allein seinen wissenschaftlichen Kriterien folgen und muss dabei nicht mehr moralischen und religiös-weltanschaulichen Vorgaben folgen.²¹⁸ Die Wirtschaft entkoppelt sich von den aristokratischen

218 An der Entstehung der modernen Naturwissenschaften lässt sich gut nachvollziehen, wie sich die Frage der Wahrheit von einem christlichen Dogma bzw. der Moral erst

Machtverhältnissen, sodass Geschäftsmänner ihr Vermögen nun nach rein kapitalistischen Prinzipien mehren können. Die Kunst dient nicht mehr einem vorgegebenen höheren Zweck, sondern darf nun ihren eigenen, als Avantgarde auch durchaus subversiven Impulsen folgen. All diese Bereiche entwickeln, durch die Ausdifferenzierung sozusagen ›entfesselt‹ *von den bindenden Traditionen und Weltanschauungen* ihre eigenen Organisationsprinzipien und entfalten darin eine eigenständige Dynamik.

Wie am Produktionsbetrieb dargestellt und wie auch Weber an der Bürokratisierung des Rechtswesens zeigt, begannen sich dann einzelne Bereiche als *Subsysteme* der Lebenswelt zu formalisieren. Habermas hebt in diesem Zusammenhang hervor, dass die entsprechende Handlungsorganisation nicht mehr durch sprachliche Verständigung, sondern durch entsprachlichte Kommunikationsmedien wie die ›naturwissenschaftliche Methode‹, aber auch ›Geld‹ oder ›Macht‹ strukturiert ist (Habermas, 1987). *Die Systeme beginnen, sich in ihrer jeweiligen Eigendynamik von der Lebenswelt zu entkoppeln*. Die Gesellschaft differenziert sich über diese entsprachlichten Organisationsprinzipien in ein bürokratisiertes Rechtswesen, einen Politikbetrieb, einen Wissenschaftsbetrieb oder in das Wirtschaftssystem und weitere Subsysteme. Aufgrund ihrer nicht sprachlichen Organisationsprinzipien können die ausdifferenzierten Bereiche nicht mehr ohne weiteres durch Verständigungsprozesse in die Lebenswelt eingebunden werden.²¹⁹

Im betriebsartigen Fortgang der Systeme geraten die ursprünglichen *lebensweltlichen Motive sozusagen in Vergessenheit* und aufgrund der nicht sprachlichen Organisationsprinzipien kann auch *keine kommunikative Selbstvergewisserung bzw. Reflexion dieser Motive* mehr geleistet werden. In diesem Sinne konnte in der vorliegenden Arbeit mit der transzendentalpragmatischen Wissenschaftstheorie gezeigt werden, dass die naturwissenschaftliche Methode ursprünglich aus dem lebensweltlichen Motiv des technischen Erkenntnisinteresses hervorgegangen ist, das zu Zeiten der wissenschaftlichen Revolution auch noch explizit formuliert

emanzipieren musste. So war es für die Kirche gänzlich unverständlich, dass Galilei eine moralisch relevante Frage zur Stellung des Menschen im Kosmos mit dem Blick durch ein technisches Instrument wie das Fernrohr klären wollte (vgl. Brecht, 1981).

- 219** So kann z.B. der Kreditnehmer bezüglich der Zinsvergabekriterien seiner Bank seine persönliche Lebenssituation oder Werte nicht mehr geltend machen, wie das im zwischenmenschlichen Bereich noch möglich ist. Bereits erwähnt wurde auch, dass der Psychiater im gewöhnlichen Psychiatriebetrieb gar nicht mehr den Raum erhält, die biotechnischen Eingriffe in einem entsprechenden Verständigungsprozess mit dem Patienten auf dessen gelingendes Leben hin zu beurteilen.

wurde. In der Folge dann haben sich die Naturwissenschaften über ihr methodisches Paradigma als nicht sprachliches Organisationsprinzip definiert und im verfahrensartigen Nachgang dieser Methode geriet ihr implizites technisches Erkenntnisinteresse schließlich in Vergessenheit (siehe Kapitel III). Auf diesem Weg kommt der Naturalismus heute zu dem Glauben, die Naturwissenschaft untersuche die objektive Wirklichkeit und nicht nur die Wirklichkeit unter Hinsicht ihrer technischen Verwendung.

Ein >Betrieb< oder >Verfahren< sind die erwähnten Subsysteme, weil sich unter den bestehenden Organisationsprinzipien die *Frage nach dem gelingenden Leben oder nach Wahrhaftigkeit nicht mehr stellen lässt*. Der Wissenschaftler wendet seine Methoden an, ohne dass er sich fragen muss, was seine Erkenntnisse im Hinblick auf ein gutes Leben beizutragen hätten. Der Kapitalist oder Finanzspezialist handelt nach den Regeln der Gewinnmaximierung, ohne sich über die sozialen Folgen Rechenschaft ablegen zu müssen. Oftmals wäre dies auch gar nicht mehr möglich. Denn die Systeme besitzen in ihrer spezifischen Rationalisierung einen hohen Normierungsdruck mit entsprechenden *System- und Sachzwängen*. Der Arbeitgeber, der aus Humanität keine Arbeitsplätze wegrationalisieren will, geht womöglich pleite und alle Arbeitnehmer sitzen auf der Straße. Wie im Wirtschaftssystem eindrucksvoll zu beobachten ist, steigert sich überdies die *Komplexität* der Systeme dermaßen, dass eine gezielte und absehbare Steuerung nach lebensweltlichen Interessen immer schwieriger wird. Schließlich sitzen wir vor dem täglichen Börsenbericht in derselben Abhängigkeit gegenüber einem unüberschaubaren Prozess wie ehemals der Bauer vor dem Wetterbericht – die Rede Arendts von der Technologie als ein von Menschen gemachter >Naturprozess< erhält hier Anschaulichkeit.

Für eine Gesellschaft muss gewährleistet sein, dass die Eigendynamik der Subsysteme den Interessen der Lebenswelt dient oder ihnen zumindest nicht zuwiderläuft. Diese Funktion soll das *moderne Recht* übernehmen. Das Rechtswesen will die von der verständigungsorientierten, normativen Lebenswelt entkoppelte Eigendynamik der Systeme sozusagen >an die Leine< nehmen. Für jene Bereiche unserer institutionalisierten Lebenswelt, die wie zum Beispiel die Psychotherapie sehr sensibel sind, auch ohne dass bei einem Vergehen gleich ein allgemeines Grundrecht, öffentliches Recht oder Zivilrecht gebrochen würde, werden zudem ethische Richtlinien formuliert und Ethikkommissionen eingerichtet. Wesentlich für den Rationalisierungsprozess ist dabei, dass die Frage nach Werten wie Gerechtigkeit oder dem >Guten< weder weltanschaulich autoritär vorgegeben noch dem persönlichen Gewissen bzw. der Tugend anvertraut wird, sondern in einem rationalen, kommunikativ ausgehandelten Ethos durch Regelungen gewis-

sermaßen *externalisiert* wird. So muss der Kaufmann heute kein ›Ehrenmann‹ mehr sein oder der Psychotherapeut scheinbar kein ›guter‹ oder gar ›weiser‹ Mensch – es soll ausreichen, wenn sie die Regeln befolgen.²²⁰

Ein Ethos gebunden an die Persönlichkeit und zwischenmenschliche Praxis hätte eine sinnvolle Integration der Systeme in die Lebenswelt im Sinne eines vernünftigen Gefüges vielleicht noch gewährleisten können. An der langen Leine des externalisierten Rechts jedoch entwickelten die Systeme ›Wissenschaft‹, ›Arbeit‹ und ›Wirtschaft‹ eine so durchschlagende Kraft und ungebremste Eigendynamik, dass deren zweckrational-technische *Organisationsprinzipien schließlich auf die Lebenswelt zurückstrahlen*. Habermas fasst dies folgendermaßen zusammen: »Die Rationalisierung der Lebenswelt ermöglicht die Umpolung der gesellschaftlichen Integration auf sprachunabhängige Steuerungsmedien und damit eine Ausgliederung formal organisierter Handlungsbereiche, die nun ihrerseits als versachlichte Realität auf die Zusammenhänge kommunikativen Handelns zurückwirken, der marginalisierten Lebenswelt eigene Imperative entgegensetzen« (Habermas, 1981, S. 470).

Die Systeme beginnen nun ihrerseits, die lebensweltlichen Verständigungsprozesse zu zersetzen und über nicht-sprachliche Organisationsmedien zu organisieren. Habermas spricht hier auch von einer ›Kolonialisierung der Lebenswelt‹ durch die Systeme, womit er betont, dass Steuerungsmedien wie ›Geld‹ und ›Macht‹ der zwischenmenschlichen Lebenswelt wesensfremde Prinzipien aufdrängen und sie so dienstbar machen. Das Prinzip der Kolonialisierung als eine ›Sozialpathologie‹ zeigt sich vor allem im Ausgreifen der kapitalistischen Prinzipien auf die Lebenswelt, was nach Marcuse dort zur Verflachung und »Ein-dimensionalität« (Marcuse, 2014) der zwischenmenschlichen Praxis führt.

Den Mechanismus, wie sich die Logik der Produktionsprozesse und des Marktes auf die Lebenswelt der zwischenmenschlichen Beziehungen überträgt, hat insbesondere Georg Lukács mit seinem Begriff der »Verdinglichung« (Lukács, 2015) beschrieben. Honneth nimmt im Rahmen seiner Anerkennungsstudien darauf Bezug und fasst dies folgendermaßen zusammen: In der Logik

220 Für Arendt ist dieser Rationalisierungsprozess auch durch Vermeidung der zwischenmenschlichen Angewiesenheit motiviert: »Nicht nur den Denkern und Philosophen, sondern auch den Handelnden selbst hat die Versuchung immer sehr nahe gelegen, sich nach einem Ersatz für das Handeln umzusehen in der Hoffnung, daß der Bereich der menschlichen Angelegenheiten vielleicht doch noch von dem Ungefähr und der moralischen Verantwortungslosigkeit errettet werden könne, die sich aus der Tatsache der in jedes Handeln verstrickten Pluralität von Handeln ergibt« (Arendt, 2010, S. 279).

des »Warentauschs sind die Subjekte gezwungen, sich selber statt als Teilnehmer nur mehr als Beobachter des sozialen Geschehens zu verhalten, weil die wechselseitige Kalkulation der möglichen Erträge eine rein sachliche, möglichst Affekt-neutrale Einstellung verlangt« (Honneth, 2005, S. 23). Über die wirtschaftlichen Prinzipien lernen Menschen sozusagen »praktisch«, den Anderen nicht als Subjekt anzuerkennen, ihn nicht in seinem Selbstsein und Selbstwert wahrzunehmen, womit die Praxis ihr Wesensmerkmal des Selbstzwecks verliert. *Verdinglichung ist somit eine Verfehlung der zwischenmenschlichen Praxis.* Damit kommen wir zurück zu Fromms Begriff der Entfremdung. Die Gründe nämlich dafür, dass der heutige Mensch sich entfremdet, das heißt in zunehmend weiten Bereichen sein Leben nicht mehr »als liebender und denkender Einzelmensch« vollzieht, liegen auch für Fromm in der »Marktorientierung« bzw. der allgegenwärtigen »sozioökonomischen Rolle« (Fromm, 2014b, S. 125) des modernen Menschen.

Heute können wir in unserer Lebenswelt beobachten, wie ökonomische Prinzipien schamlos bis in immer intimere Bereiche der zwischenmenschlichen Beziehungen vordringen. In vielen Bereichen der zwischenmenschlichen Praxis, die früher noch unter dem Anspruch von Tugenden wie Ehrlichkeit oder Gerechtigkeit standen, wird es inzwischen gesellschaftlich toleriert, dass Menschen mit anderen Menschen strategisch umgehen oder sie gar im Sinne ihrer subjektiven Interessen manipulieren. Wer in der ökonomisierten Lebenswelt erfolgreich sein will, muss sich selbst wie ein Unternehmer flexibel, risikobewusst und kundenorientiert (vgl. Bröckling, 2007) präsentieren. »Versprechen« und »Verzeihen« als die konstitutiven Akte der zwischenmenschlichen Praxis verlieren dagegen an Bedeutung. Selbst die Partnersuche verrät der Soziologin Eva Illouz zufolge schon Züge der ökonomischen Rationalität eines Kosten-Nutzen-Kalküls (siehe Illouz, 2011). So findet Entfremdung eben nicht nur in technisierten Arbeitsverhältnissen statt, sondern trifft uns als Menschen im Kern. *Wir entfremden uns voneinander* und weil Personen sich nur innerhalb der zwischenmenschlichen Praxis verwirklichen können, ist dies zugleich die Entfremdung von uns selbst.

Kommen wir zurück zur Frage nach einem sinnvollen Gefüge der Handlungszusammenhänge, zur kritischen Frage nach den vernünftigen Verhältnissen. In seiner Rekonstruktion des Rationalisierungsprozesses kritisiert Habermas die Technisierung bzw. Zweckerationalisierung von Subsystemen wie Arbeit oder Wirtschaft im Grunde kaum (Habermas, 1981, S. 450). Womöglich wirkt hierbei noch das marxistische Versprechen nach, die Arbeiterklasse durch die Technisierung der Produktionsmittel freizusetzen. Und tatsächlich entlastet die Organi-

sation der Subsysteme durch Computer, Roboter und Internet die Lebenswelt vom Zwang der Arbeit bzw. der Natur, sodass Menschen – eine Mäßigung des Konsumverhaltens und Verteilungsgerechtigkeit bezüglich der Produktionsmittel bzw. des Mehrwerts vorausgesetzt – sich fortan mehr ihrer zwischenmenschlichen und auch künstlerischen Praxis widmen könnten (vgl. Precht, 2018). Die *technisierte Arbeit* erlaubt dann zwar keine Werterfahrung mehr im Vollzug selbst, aber sie würde der zwischenmenschlichen Praxis mit ihren Zwecken gewissermaßen äußerlich dienen, sodass ein vernünftiges Gefüge in diesem Sinne auch weiterhin gegeben wäre.

Nach Habermas ist für die Gewährleistung vernünftiger Verhältnisse bzw. eines sinnvollen Gefüges der Handlungszusammenhänge die selbstreflexive Vergewisserung und kommunikative Verständigung zur Legitimation und Leitung der Systeme durch die Lebenswelt bzw. einer politischen Öffentlichkeit entscheidend. Das technische bzw. zweckrationale Handeln wäre dann durch dessen Zweckbestimmung in der zwischenmenschlichen Praxis fundiert bzw. im Gefüge richtig verortet. Wenn aber der Raum der kommunikativen Rationalität und des Wertediskurses selbst, also die »zwischenmenschlichen Praxis«, von den Organisationsprinzipien der Subsysteme kolonialisiert und damit *ökonomisiert bzw. technisiert* wird, beginnt sich das Gefüge zu verkehren: Die Subsysteme dienen dann nicht mehr dem gelingenden Leben emanzipierter Personen, sondern der vergesellschaftete verdinglichte Mensch muss umgekehrt die Systeminteressen bedienen.²²¹

Expliziter als Habermas noch hat Arendt das vernünftige Gefüge als eine *Rangordnung der Handlungszusammenhänge* »Handeln«, »Herstellen« und »Arbeit« herausgearbeitet und deren kulturgeschichtliche Verkehrung kritisiert (Arendt, 2010, S. 375ff.). Nach dem Ideal der Antike noch diente die Arbeit bzw. Befriedigung privater Bedürfnisse dazu, sich im politischen Leben zu verwirklichen. Arendt zeigt, wie dieses Primat vom zwischenmenschlichen politischen »Handeln« in der Neuzeit übergegangen ist auf das »Herstellen«, indem sich der Mensch mit seiner Rolle des Homo Faber zu identifizieren begann. Sodann folgt die Technisierung des Herstellens in der Moderne, wodurch nun die »Arbeit«

221 »Eine Konkurrenz besteht also nicht zwischen den Typen des verständigungs- und erfolgsorientierten Handelns, sondern zwischen den Prinzipien der gesellschaftlichen Integration, [...] daß die Rationalisierung der Lebenswelt eine Art der Systemintegration ermöglicht, die mit dem Integrationsprinzip der Verständigung in Konkurrenz tritt und unter bestimmten Bedingungen ihrerseits auf die Lebenswelt desintegrierend zurückwirkt« (Habermas, 1987, S. 459).

bzw. das technische Handeln zum Leitbild menschlichen Handelns wird. So zentriert sich der Mensch als Handelnder im Lauf der Geschichte erst im ›Handeln‹ der ›zwischenmenschlichen Praxis‹, dann im ›Herstellen‹ und schließlich im ›Arbeiten‹ als technisches Handeln – wobei in den verschiedenen Phasen die jeweils anderen Handlungsweisen der jeweils leitenden untergeordnet werden. So hat heute die Befriedigung der persönlichen Bedürfnisse ihren Zweck nicht mehr in der Ermöglichung einer engagierten öffentlichen Lebensweise, sondern legitimiert sich vielmehr umgekehrt die Politik in der Sicherstellung privater Bedürfnisse. Arendt spricht schließlich vom »Sieg des Animal laborans« (ebd., S. 407) in der Moderne, für das das bloße Leben zum höchsten Gut wird und das subjektive Innenleben auseinanderfällt in eine rational rechnerische Verstandestätigkeit und ein irrational leidenschaftliches Gefühlsleben.

Eine genauere Betrachtung dieser Entwicklung kann uns auch weitere Hinweise zur *Bedeutung der Begegnung* geben: Der Verfall menschlichen Handelns zum technischen Prinzip ›Arbeiten‹ beginnt nach Arendt mit der »Umstülpung von Theorie und Praxis« (ebd., S. 367ff.). Von den Ägyptern über die Antike zum christlichen Mittelalter hin diente das tätige Leben im gesellschaftlichen Gebilde noch einer *geistigen Anschauung* als *theoria* oder Kontemplation, aus ihr erhielt die Gesellschaftspyramide, das Staatsgebilde bzw. die entsprechenden Handlungszusammenhänge ihre autoritär vermittelte ›Vertikalspannung‹ (Sloterdijk, 2009) und Ordnung im Gefüge. Die Inversion dieses Gefüges setzt geistesgeschichtlich mit dem Sturz der *theoria* ein, die nun nicht mehr für sich Verwirklichung der Menschlichkeit bedeutet, sondern in Form der heutigen Naturwissenschaften als instrumentelle ›Theorie‹ für die Bedürfnisse des ›Animal laborans‹ fungiert. Mit Arendts werden wir darauf hingewiesen, dass die Verhältnisse einer Kultur, die nicht mehr *in einer lebendigen Werterfabrung zentriert* ist, ihre innere Orientierung, Humanität und Vernünftigkeit verlieren.²²²

Wenn heute mit Begriffen wie der ›Verwissenschaftlichung‹, ›Ökonomisierung‹ und ›Technisierung‹ die Verkehrung eines vernünftigen Gefüges kritisiert wird, ist das folglich auch die Frage nach Werten bzw. einer entsprechenden Praxis, die eine vernünftige Ausrichtung unserer Handlungszusammenhänge zu leisten vermag. Nun wird wohl kaum jemand bei genauerem Bedenken die aperso-

222 »Die große Revolution der Denkungsart, welche die Neuzeit mit sich brachte, hat zwar die Fähigkeiten von Homo faber ungeheuer erweitert [...], sie hat ihn aber zugleich der festen Maßstäbe beraubt, die ihrerseits, weil sie jenseits des Herstellungsprozesses selbst liegen, ihm einen echten, aus seiner Tätigkeit selbst stammenden Zugang zu etwas Absolutem und unbedingt Verlässlichem verschafften« (Arendt, 2010, S. 391).

nal-elitäre Geistigkeit der Griechen oder die dogmatisch-dualistische Geistigkeit des Mittelalters zurücksehen. Der in dieser Arbeit vertretene Vorschlag besteht nun darin, an die Stelle der *theoria* mit Buber die *personale Begegnung als individuelle Geistigkeit* zu setzen. Mit dem Künstler Joseph Beuys gesprochen soll heute eben jeder Mensch ein ›Sonnenkönig‹ werden, und im wohlverstandenen Zeitalter der Individualität wäre die Begegnung so eine gelebte, ›neue Aufklärung‹.

Inwiefern die menschliche Vernunft für vernünftige Verhältnisse sorgt – weil nur sie es erlaubt, die unvernünftigen Verhältnisse zu kritisieren – und warum eine instrumentalisierte technische ›Vernunft‹ wie die modernen Wissenschaften diese humane Funktion nicht leisten kann, hat insbesondere Max Horkheimer beschäftigt. Er beschreibt in seiner *Kritik der instrumentellen Vernunft*,²²³ wie die menschliche ›Vernunft‹ für die wirtschaftlichen Interessen und technischen Produktionsverhältnisse instrumentalisiert wird: »Die Vernunft ist gänzlich in den gesellschaftlichen Prozeß eingespannt, ihr operativer Wert, ihre Rolle bei der Beherrschung der Menschen und der Natur ist zum einzigen Kriterium gemacht worden« (Horkheimer, 2007, S. 34). Zentral für unseren Zusammenhang ist insbesondere Horkheimers Diagnose, dass die instrumentalisierte »subjektive Vernunft« *keine Werte mehr erfahren* kann. Wenn sie einen Wert kenne, so Horkheimer, dann sei dies nur die »Selbsterhaltung« (ebd., S. 17) bzw. das Wohlbefinden, was Horkheimer auch die ›Subjektivierung‹ der Vernunft nennt: »Der Gedanke, daß ein Ziel um seiner selbst willen vernünftig sein kann [...], ohne auf irgendeine Art subjektiven Gewinns oder Vorteils sich zu beziehen, ist der subjektiven Vernunft zutiefst fremd« (ebd.). An anderer Stelle schreibt er: »Gerechtigkeit, Gleichheit, Glück, Toleranz, alle die Begriffe, die, wie erwähnt, in den vorhergehenden Jahrhunderten der Vernunft innewohnen oder von ihr sanktioniert sein sollten, haben ihre geistigen Wurzeln verloren. Sie sind noch Ziele und Zwecke, aber es gibt keine rationale Instanz, die befugt wäre, ihnen einen Wert

223 Der Begriff der ›instrumentellen Vernunft‹ ist an sich paradox. Denn die Zweckrationalität bzw. Mittelrationalität ist keine Frage der ›Vernunft‹, sondern des kalkulierenden ›Verstandes‹ als ein Werkzeug der Handlungsorganisation. Die Vernunft im ursprünglichen Sinne ist sinnstiftend, sie dient der Bestimmung bzw. Erfahrung von Werten und Idealen (Horkheimer, 2007, S. 16ff): »Der Begriff objektive Vernunft zeigt so auf der einen Seite als sein Wesen eine der Wirklichkeit innewohnende Struktur an, die von sich aus eine bestimmte praktische oder theoretische Verhaltensweise in jedem Fall erheischt. Diese Struktur ist demjenigen zugänglich, der die Anstrengung des dialektischen Denkens auf sich nimmt oder, damit identisch, der des Eros fähig ist« (ebd., S. 24).

zuzusprechen und sie mit einer objektiven Realität zusammenzubringen« (ebd., S. 36f.).²²⁴

Ähnlich wie Scheler bezüglich des Pragmatismus (siehe Kapitel III.1.3) kritisiert auch Horkheimer die *Reduktion der Vernunft auf das Herrschaftswissen der Naturwissenschaften*. Vernunft werde nur noch aufgefasst als »die Fähigkeit, Wahrscheinlichkeiten zu berechnen und dadurch einem gegebenen Zweck die richtigen Mittel zuzuordnen« (ebd., S. 18). Dann aber gebe es nur mehr »eine Autorität, nämlich die Wissenschaft, begriffen als Klassifikation von Tatsachen und Berechnung von Wahrscheinlichkeiten« (ebd., S. 36f.). Und schließlich äußert Horkheimer von diesem Standpunkt aus den wissenschafts- und ideologiekritischen Kerngedanken der Kritischen Theorie: »Je mehr der Begriff der Vernunft an Kraft einbüßt, desto leichter gibt er sich her zur ideologischen Manipulation« (ebd., S. 36f.). Wenn wir an die Stelle von Horkheimers eher abstrakten Begriff der Vernunft nun den personalen Akt der Begegnung setzen – dann ergibt sich daraus der für diese Arbeit leitende Grundgedanke.

Diese von Arendt und Horkheimer beschriebene Entwicklung wird hier ›Technisierung‹ genannt, insofern als hier ein technischer Vollzug des Handelns und Denkens in die Lebenswelt einzieht, auch ohne dass dabei immer konkret Technologie zum Einsatz kommen müsste (siehe Kapitel VIII.1). Die Verkehrung der vernünftigen Verhältnisse als Technisierung soll zur Verdeutlichung ihres Charakters abschließend noch unter *drei formalen Strukturmerkmalen* zusammenfasst werden: der ›Verlust einer sinnvollen Zwecksetzung‹, die ›fixierende Eigendynamik‹ und die ›Verdinglichung durch die Zweck-Mittel-Verkehrung‹ (vgl. Schmid-Noerr, 2003):

224 Wenn Horkheimer in den 1940er Jahren formuliert, dass die instrumentelle Vernunft keinen Wirklichkeitsbegriff mehr kenne und Werte wie Gerechtigkeit keine ›geistige Wurzel‹ mehr hätten, dann beschreibt er einen Prozess, der sich in unserer Zeit mit Schlagworten wie ›post-truth‹ schließlich ungeschminkt an der Oberfläche zeigt. Noch vor zehn Jahren hätte man nicht für möglich gehalten, dass Menschen mit völlig unsinnigem Gerede und offenkundigen Lügen eine demokratisch-zivilisierte Öffentlichkeit für sich einzunehmen vermögen. Das entscheidende Kriterium der Unmenschlichkeit ist hier nicht, dass Menschen lügen, sich nicht der Frage nach Wahrhaftigkeit oder Authentizität stellen, sondern dass es Menschen gibt, die überhaupt keinen Sinn mehr für solche Kategorien zeigen. Ich bin der Überzeugung, dass ein Donald Trump den Sinn der Rede schlicht nicht versteht, wenn ihm jemand Unaufrichtigkeit vorwirft. Nur darf uns das mit Horkheimer auch nicht verwundern (Richter, 2018). Denn wenn authentische Werterfahrungen in einer ökonomisierten und technisierten Lebenswelt keine gelebte Praxis mehr sind, woher sollen wir denn ein Gespür für Werte und Aufrichtigkeit erlangen?

Mit der Ökonomisierung bzw. Kolonialisierung der Lebenswelt wird die Sphäre der zwischenmenschlichen Praxis durch nonverbale Prinzipien wie Geld oder Macht zersetzt. Da sich Wert und Zweck nur in einer freien zwischenmenschlichen Praxis bzw. durch Verständigungsprozesse in einem öffentlichen Raum sinnvoll bestimmen lassen, kommt es damit zum *Verlust der rationalen Zwecksetzung*. Das technische Denken »legt der Frage wenig Bedeutung bei, ob die Ziele als solche vernünftig sind« (Horkheimer, 2007, S. 16f.). Werte und selbst noch Zwecke treten hinter die Prinzipien der Effizienz zurück. Der Mechanismus für den Verlust der rationalen Zwecksetzung und damit auch des ›Sinnverlusts‹ ist die Eigendynamik der Systeme, Betriebe und Verfahren. Überall, sei es in Telefonschleifen des Internetanbieters, in der zerstörten Natur oder im ökonomisierten Gesundheitswesen, erfahren Menschen, dass sie ihre eigenen Werterfahrungen und Sinnbezüge in der *Eigendynamik der global-kapitalistischen ›Megamaschine‹* (Scheidler, 2015) nicht mehr vollziehen können. Inzwischen hat die Ökonomisierung selbst noch das Korrektiv der Politik in weiten Bereichen kolonialisiert. Dies trifft sogar für den Wissenschaftsbetrieb zu, in dem schnelllebige Daten und in ihrer Quantität kaum noch zu rezipierende Veröffentlichungen selbstbezügliche Kriterien wie den Impact Factor bedienen, der letztlich nur mehr ein Garant für Stellen und Drittmittel darstellt. Mehr denn je kann man heute den Eindruck Horkheimers teilen: »Die Maschine hat den Piloten abgeworfen; sie rast blind in den Raum« (Horkheimer, 2007, S. 147).²²⁵

Mit dem Verlust der rationalen Zwecksetzung und der zunehmend totalitären Eigendynamik kommen wir zum dritten Strukturmerkmal der Technisierung, der *Verkehrung von Zweck und Mittel*. Wie mit Arendt beschrieben, werden die ursprünglichen Mittel für den Menschen zu einem Selbstzweck. ›Ware‹, in der Folge auch ›Wettbewerb‹ und ›Effizienz‹ werden zum ›Fetisch‹ (Marx, 2014) bzw. zur »Götze« (Fromm, 2014b, S. 110), der sich der Mensch in irrationaler, paradoxer Weise unterwirft. ›Paradox‹, weil diese Mittel einen Wert eigentlich immer nur für den Menschen haben – nun aber Menschen umgekehrt ihre eigenen Interessen den Pseudoselbstwerten der Systeme unterordnen. Der tatsächliche Zweck solcher Pseudowerte aber liegt im Erhalt des bestehenden Systems bzw. folgt den Systeminteressen. Etwas Bestimmtes zu besitzen hat in einer

225 Nach Günther Anders lautet die neue Handlungsmaxime in der technisierten Lebenswelt: »Handle so, daß die Maxime deines Handelns die der Apparate, dessen Teil du bist oder sein wirst, sein könnte« (Anders, 1981, S. 290). Anders verdeutlicht somit drastisch, dass Technisierung der Lebenswelt den Apparat oder die Systemlogik zur Handlungsnorm werden lässt.

konsumorientierten Welt von Statussymbolen >Sinn< – aber ob es einen solchen auch für das Gelingen des Lebens macht, diese Frage stellen wir uns womöglich gar nicht mehr. Am Ende dient der Mensch einem Mittel, zu dessen Zweck für die bestehenden Systeme er sich nie frei entschieden hat, und wird darin selbst zum Mittel instrumentalisiert.

Wir werden noch genauer sehen, inwiefern der Kern oder auch das Wesen dieser Strukturmerkmale der Technisierung der *systematische Ausschluss von Beziehung* ist (siehe Kapitel VIII). Technisches Handeln ist Beziehungslosigkeit. Wie bereits dargestellt, können wir dies bei der Technisierung der Arbeit anschaulich nachvollziehen. Technisierung und Ökonomisierung beginnen darüber hinaus aber auch unsere lebensweltliche Praxis zu zersetzen, indem wir uns auch hier nicht mehr als Selbstwert gegenseitig anerkennen, sondern zum Mittel für systemimmanente oder selbstbezügliche Zwecke verdinglichen. Damit entzieht die Technisierung unserer zwischenmenschlichen Praxis den Kern, ihre Wertbeziehung bzw. Begegnung und folglich den Selbstzweckcharakter, sie lässt zwischenmenschliche Praxis >hohl< und viel bemühte Werte zur bloßen Phrase werden. In jedem Moment, in dem Beziehung sich ereignet, erhält unser Handeln einen Praxischarakter, blitzt ein Moment der Menschlichkeit auf, der eine selbstbestimmte >Vertikalspannung< ins Gefüge unserer Lebenszusammenhänge bringen kann. Wenn aber Beziehung systematisch verhindert wird, dann verkehrt sich das Gefüge und der Mensch wird am Ende zum Rädchen im Getriebe, dann gilt der Satz von Adorno: »Es gibt kein richtiges Leben im falschen«.

Zusammenfassend: Mit Bezug auf Weber, Marx und Fromm wurde zunächst die >Entfremdung< als ein fremdbestimmtes Handeln charakterisiert, in dem sich der Mensch nicht ausdrücken und zu seinem Gegenstand auch keine Wertbeziehung leben kann. Diese Entfremdung wurde als Folge der Rationalisierung menschlichen Handelns beschrieben und an der Technisierung von Arbeitsprozessen veranschaulicht. Wie sich die Technisierung auch auf die Lebenswelt überträgt, wurde mit Habermas rekonstruiert. Zunächst entkoppeln sich durch den Rationalisierungsprozess Subsysteme wie Arbeit und Wirtschaft von der Lebenswelt und beginnen dann rückwirkend Letztere zu >kolonialisieren<. Inwiefern Technisierung als Prinzip heute auch in unserer Lebenswelt herrscht, beschreibt Arendt, nach der die technisierte Arbeit zum leitenden Handlungsbegriff der Moderne überhaupt geworden ist. Mit Horkheimer haben wir schließlich gesehen, wie tief uns die Technisierung auch im Denken und in der Wissenschaft bereits verinnahmt und uns darin für echte Werte blind werden lässt. Dann aber haben wir keine Orientierung mehr im Gefüge der menschlichen Handlungszusam-

menhänge und können diese auch nicht kritisieren. Zuletzt wurden die drei Strukturmomente der Technisierung benannt: Sinnverlust, Eigendynamik und Zweck-Mittel-Verkehrung – ihr Wesen aber ist die systematische Verhinderung von Beziehung.

2.2 Kolonialisierung der Psychotherapie und die Frage der Emanzipation

Im vorigen Abschnitt wurde beschrieben, wie sich durch den gesamtgesellschaftlichen Rationalisierungsprozess verschiedene Subsysteme von der Lebenswelt entkoppeln, indem sie eigenständigen zweckrationalen Organisationsprinzipien folgen. Im Folgenden soll nun demonstriert werden, inwiefern die *Psychotherapie als Institution* selbst in diesem Rationalisierungsprozess steht.

Der >Gegenstand< des therapeutischen Handelns ist die >psychische Störung<, etwas weniger technisch formuliert: das >seelische Leid<. Bis zum Zeitalter der Moderne wurde das seelische Leid mit der Frage nach dem guten Leben bzw. mit der religiös-moralisch aufgeladenen Frage des >Seelenheils< verbunden. Wer leidet, dem wünscht jemand Böses, der wird von Gott geprüft oder er hat womöglich selbst die >geistige Ordnung< bzw. das >gottgewollte< Gefüge gestört. Deshalb war der Umgang mit dem Leid in den verschiedensten Formen auch immer Ausdruck eines Bestrebens, das richtige Gefüge wiederherzustellen. Um das >Heil< der >Seele< kümmerte sich zum Beispiel der Schamane, indem er einen rituellen Ausgleich zur Harmonie mit den Göttern schuf. Das Seelenheil hatte aber auch Sokrates im Blick, wenn er in seinen Dialogen die Seele der Gesprächspartner von ihren Irrtümern zu reinigen suchte. Später war das Seelenheil ein wesentlicher Aspekt der christlichen Seelsorge und des religiösen Lebens zu einer harmonischen Gemeinschaft mit Gott bzw. der Schöpfung.

In der Mehrzahl der Kulturen wird auch heute noch das seelische Leid als eine Frage der zwischenmenschlichen Praxis und harmonischen Ordnung gesehen. So kennen wir aus dem arabischen Kulturkreis zum Beispiel die Angst vor dem >bösen Blick< und seelische Gesundung wird nicht nur dort eng mit einem guten Familien- bzw. Gemeinschaftsleben assoziiert. In der mitteleuropäischen individualistischen Moderne jedoch hat sich die Frage der psychischen Gesundheit von jener des Seelenheils und einer vorgegebenen geistigen und sozialen Ordnung gelöst. Diese für die *Emanzipation des modernen Subjekts* und die Entwicklung einer offenen Gesellschaft sicherlich wichtige Errungenschaft findet nicht zuletzt in der Institution der Psychotherapie ihren Ausdruck. So können sich Personen

heute in der Psychotherapie Hilfe holen, ohne dabei ein weltanschauliches oder religiöses Bekenntnis ablegen oder bestimmte soziale Erwartungen erfüllen zu müssen.

Die zentrale Rolle der Wissenschaft beim gesamtgesellschaftlichen Rationalisierungsprozess als ›wissenschaftliche Aufklärung‹ lässt sich insbesondere an der Entwicklung von Psychologie und Psychotherapie nachvollziehen. Denn der Bereich der Psychologie konnte sich als *eigenständige Disziplin* nur etablieren, indem er sich durch eine wissenschaftliche Methode nach naturwissenschaftlichem Modell von Religion und Philosophie abzugrenzen begann (vgl. Wundt, 1893). In der Psychotherapie waren es Freuds triebökonomisches Modell, sein ›psychischer Apparat‹ ebenso wie die Konditionierungsgesetze des Behaviorismus und biologische Erklärungsmodelle, die zur Behandlung der psychischen Störung eigenständige Kriterien und Organisationsprinzipien erlaubten und darüber heute weitgehend unabhängig von Werturteilen und Weltanschauungen eingesetzt werden.

Der Rationalisierungsprozess zeigt sich ebenfalls in Bezug auf die Frage, *was eigentlich jemanden dazu befähigt, einer seelisch leidenden Person zu helfen*. Als das Seelenheil noch Gegenstand von Schamanismus, Christentum oder Humanismus war, traute man eine entsprechende Seelen-Sorge nur spirituellen, moralisch hochstehenden oder humanistisch gebildeten Personen zu, also Persönlichkeiten der Lebenswelt, denen in der zwischenmenschlichen Praxis Tugend, moralische Integrität und sogar Weisheit zugesprochen wurde. Dieses kulturell verankerte Selbstverständnis eines ›Seelenarztes‹ hat sich heute weitgehend gewandelt. An die Stelle der ethischen Gesinnung ist heute die Bestimmung ethischer Regeln und Prinzipien durch die Ethikkommission getreten. In gewissem Sinne könnte man sagen, dass Psychotherapeuten ihre *ethische Verantwortung externalisieren*, sie meinen ›gut‹ oder besser gesagt ›richtig‹ zu handeln, wenn sie die Regeln der medizinischen Leitlinien und der Ethikkommission befolgen.²²⁶ Die Frage nach der ›richtigen‹ therapeutischen Handlung ist also nicht mehr die Frage nach der ›guten Tat‹, sie wird weniger als praktische Aufgabe des persönlichen Engagements und der zwischenmenschlichen Begegnung, sondern vielmehr als eine Anwendung von Fachwissen verstanden.

226 Auch Holzhey-Kunz versteht diese Entwicklung als Folge der Zweckrationalisierung von Psychotherapie: »Es ist für das zweckrationale Paradigma typisch, dass solche Fragen ausgelagert und dafür spezialisierten Expertenkommissionen übertragen werden – als ob sie nicht zur eigenen Sache der Psychotherapie und jedes einzelnen Psychotherapeuten gehörten« (Holzhey-Kunz, 2002, S. 64).

Nun ist der Gegenstand der Psychotherapie, das leidende Subjekt, ebenso wie die damit verbundene Wirkweise der zwischenmenschlichen Praxis aber so beschaffen, dass sich die Psychotherapie nie ganz systematisieren und von der Lebenswelt entkoppeln ließe. Jaspers zum Beispiel betont die Bedeutung der »sittlichen Persönlichkeit« (Jaspers, 1950, S. 466) des Arztes und auch wir haben gesehen, dass einige psychotherapeutische Konzepte wie »Wertschätzung« oder »Abstinenz« sozusagen säkularisierte Residuen der moralischen Gesinnung und Tugend darstellen. In der vorliegenden Studie wird ausführlich dargestellt, dass solche Tugenden auf dem Gebiet der zwischenmenschlichen Praxis als Wirkweise durchaus praktisch sind und die Psychotherapie im Wesentlichen auf eben dieser lebensweltlichen Ebene anzusiedeln ist.

Daraus ergibt sich insgesamt eine für die Psychotherapie spezifische und konfliktreiche *Position zwischen System und Lebenswelt*.²²⁷ Sie ist eine moderne Errungenschaft des gesamtgesellschaftlichen Rationalisierungsprozesses und ermöglicht darin die Emanzipation des Einzelnen von dogmatischen Werteordnungen – gleichzeitig besitzt sie als »wissenschaftliches Verfahren« aber auch die methodenimmanente Tendenz zum zweckrational-technischen Handeln und damit auch zur Verdinglichung des Patienten. Psychotherapie hat in ihrer Position zwischen System und Lebenswelt gleichermaßen ein Potenzial zur Emanzipation als auch zur Verdinglichung. Um nicht nur die Skylla der dogmatischen Werteordnungen, sondern auch die Charybdis der Technisierung zu umschiffen, bedarf es der Fundierung therapeutischen Handelns in der dargestellten zwischenmenschlichen Praxis (siehe Kapitel V.1.2). Als zwischenmenschliche Praxis ausgerichtet auf den Patienten als Selbstwert nimmt die Psychotherapie im Sinne des vernünftigen Gefüges eine *emanzipatorische Gegenposition zur Technisierung* ein. Der Psychotherapeut wird für den Patienten im besten Sinne zum »Hüter der Lebenswelt« (Hardt, 2008, S. 4).

Als Institution der Gesellschaft aber könnte der Psychotherapie zugleich jene *systemkonforme Kolonialisierung* und damit eine *Verkehrung des Gefüges* drohen, wie sie Habermas auf gesamtgesellschaftlicher Ebene beschreibt. Eine Kolonialisierung auf diesem Gebiet wäre besonders heikel: In vielen anderen Bereichen der Lebenswelt, wie zum Beispiel der Arbeit, können wir zur Not die Frage der Selbstverwirklichung partiell zurückstellen. Wenn Menschen hier in Eigendynamiken und Zweck-Mittel-Verkehrungen vorübergehend verdinglicht werden,

227 »Die Therapeuten selbst befinden sich in einer Zwischenposition, an der Nahtstelle zwischen Lebenswelt und System [...]. Sie müssen zwischen Sinn und Zweck, zwischen Sinnfragen und Zweckrationalität vermitteln«(Hardt, 2008, S. 4).

dann können sie sich womöglich in anderen Lebensbereichen immer noch selbst verwirklichen. In der Psychotherapie aber geht es um das Gelingen des Lebens als Ganzes – und sollte hier ein anderer Wert als dieser selbst handlungsleitend werden, dann würde der Patient im vollen Ernst seiner kritischen Lage ›verdinglicht‹ werden.

Von Kolonialisierung der Psychotherapie wäre zu sprechen, wenn innerhalb der psychotherapeutischen Tätigkeit selbst nicht-sprachliche Organisationsmedien wie ›Macht‹ und ›Geld‹ handlungsleitend würden – ohne sie in einem Verständigungsprozess kritisch zu reflektieren. Auf den Aspekt der *Macht* weist insbesondere Michel Foucault hin, wenn er die historischen, machtesellschaftlichen Ausgrenzungs- und Normierungsprozesse über Diagnose und Behandlung von psychischen Erkrankungen beschreibt (siehe Foucault, 1973). Erfreulicherweise haben die westlichen Gesellschaftsformen im Laufe des 20. Jahrhunderts zunehmend Abstand von brachialen Formen der Normierung und Ausgrenzung genommen. In leiseren Tönen und subtileren Mechanismen könnte aber auch heute noch ein gesellschaftlicher Normierungsdruck fortbestehen. Wenn zum Beispiel eine lebensweltlich begründete Trauer von über zwei Wochen nach den jüngsten Diagnosesystemen des DSM-5 bereits als pathologisch gilt oder sich die ADHS-Diagnose und entsprechende Medikation inflationär verbreitet, dann liegen in dieser ›Medikalisierung‹ (vgl. Illich, 2007) auch Normierungs- und Ausgrenzungsprozesse vor. Es werden Normen etabliert und Abweichungen pathologisiert – und darin die Ursache der Störung auf der individuellen Ebene verortet. Statt dass sich eine Gesellschaft zum Beispiel auf ihre Kultur der Trauer oder auf ihre Pädagogik hin hinterfragt, werden Aufgaben unserer gemeinschaftlichen Lebenswelt in den institutionalisierten Bereich der Psychotherapie verschoben (vgl. Ehrenberg, 2004).

Foucault hat in seinen späteren Schriften darauf hingewiesen, dass heute andere, weniger explizite Formen der Machtausübung unser Handeln bestimmen, er nennt sie ›Gouvernementalität‹: »Unter Gouvernementalität verstehe ich die Gesamtheit, gebildet aus den Institutionen, den Verfahren, Analysen und Reflexionen, den Berechnungen und den Taktiken, die es gestatten, diese recht spezifische und doch komplexe Form der Macht auszuüben, die als Hauptziele die Bevölkerung, als Hauptwissensform die politische Ökonomie und als wesentliches technisches Instrument die Sicherheitsdispositive hat« (Foucault, 2011, S. 171). Für Foucault ist also die ›politische Ökonomie‹ die Hauptwissensform, durch die heute eine nicht-autoritäre systematische Machtausübung erfolgt. Und tatsächlich können wir heute beobachten, wie mit der Ökonomisierung des

Medizin- bzw. Gesundheitswesens (Manzeschke, 2005) eine Kolonialisierung der Psychotherapie nach marktwirtschaftlichen Organisationsprinzipien zumindest in den Krankenhäusern droht (Hardt, 2019).

›Ökonomisierung‹ bedeutet in Bezug auf Psychotherapie, dass die ökonomische Rationalität nicht mehr nur zur Finanzierung der äußeren Rahmenbedingungen dient, sondern ihre Eigendynamik zunehmend auch das psychotherapeutische Handeln selbst leitet. »Weil Therapie aber nicht in einer Eigenwelt geschieht, sondern in der modernen Lebenswelt mit ihrer notwendigen Beziehung zu Wirtschaft und Verwaltung, ist die Therapie in ihrer Eigenlogik bedroht« (Hardt, 2008, S. 4). So werden in psychotherapeutischen Einrichtungen bei der Zimmerbelegung, Terminvergabe, der Codierung von Diagnosen, der Anwendung von Verfahren usw. nicht mehr rein medizinische, sondern zunehmend ökonomische Kriterien handlungsleitend: »Kaum merklich vollzieht sich [...] eine radikale Veränderung des psychotherapeutischen Selbstverständnisses, das immer mehr dem des Managers gleicht« (Maio, 2015, S. 19). Der Begriff der ›Ökonomisierung‹ ist somit ein durchaus kritischer Begriff, denn das therapeutische Handeln selbst sollte sich im Moment des Vollzugs allein am Wohl des Patienten orientieren.²²⁸ Damit zersetzt die Ökonomisierung genau jenen Selbstzweckcharakter der zwischenmenschlichen Praxis und jene Verhältnisse, die für die Psychotherapie zuvor als ›vernünftiges Gefüge‹ beschrieben wurden (siehe Kapitel V.1.2)

Psychotherapie ist in öffentlichen und mittlerweile vielfach privatisierten Krankenhäusern von der Ökonomisierung sicherlich stärker betroffen als die gewöhnliche Psychotherapie-Praxis. Mit der Einführung von Effizienzkriterien über die *evidence-based medicine* – in gleichzeitiger Konkurrenz zu Technisierungsprozessen wie der Internet-Therapie oder auch neurobiologischen Eingriffen – könnte sich jedoch auch hier ein verdeckter Ökonomisierungsprozess geltend machen. Dies verdeutlicht sich, sobald wir in unsere Betrachtung das gesellschaftliche Interesse an der *evidence-based medicine* einbeziehen: Nach dem Sozialgesetzbuch soll die Psychotherapie als öffentlich finanzierte Heilbehandlung ›zweckmäßig‹ und ›wirtschaftlich‹ organisiert werden,

228 Schon Platon hat in seiner *Politeia* betont, dass sich der Arzt innerhalb seiner ›Heilkunst‹ ausschließlich auf den Kranken zu beziehen habe. Zwar erreiche der Arzt damit zugleich äußere Zwecke wie seinen eigenen Lohnerwerb und auch einen Nutzen für die Gesellschaft – dies aber, indem die äußeren Motive und Zweckzusammenhänge innerhalb seiner Tätigkeit gerade *nicht* handlungsleitend werden (vgl. Platon, rep. I 15, 341c ff.).

ein Passus, der sich so auch am Anfang der Psychotherapierichtlinien als ihr gesellschaftlicher Auftrag wiederfindet.²²⁹ Für die Beurteilung von Zweckmäßigkeit und Wirtschaftlichkeit der Psychotherapieverfahren sind wiederum der Wissenschaftliche Beirat sowie der Gemeinsame Bundesausschuss (G-BA) zuständig, die hierzu das quantitative Forschungsparadigma der evidence-based medicine heranziehen. Die Dominanz der quantitativen Methoden in der Psychotherapieforschung gründet also auch im gesundheitspolitischen Interesse an Wirtschaftlichkeit und Zweckmäßigkeit.²³⁰ Die Rationalisierung des psychotherapeutischen Prozesses durch die evidence-based medicine soll die zwischenmenschliche Praxis der Psychotherapie möglichst effizient bzw. »wirtschaftlich« organisieren.

Je formaler und scheinbar effizienter Psychotherapie nach Behandlungsmanualen und Leitlinien zweckrational »durchorganisiert« wird, desto *weniger Raum aber bleibt für eine offene zwischenmenschliche Praxis*. Die Erfahrung von zwischenmenschlicher Begegnung, das spielerische Ausprobieren von Möglichkeiten oder das Überdenken der eigenen Lebenskonzeption und Werte, all diese Aspekte der zwischenmenschlichen Praxis sind auf einer kategorial anderen Ebene als das zweckrationale Diagnose-Interventions-Schema und die Logik von Effizienz anzusiedeln: »Das Analysieren eines Leidens, das Verstehenwollen in seinem biographischen und soziokulturellen Kontext wird zum überflüssigen Luxus, wenn sich daraus nicht schnell konkrete Handlungsanweisungen ableiten

229 »Die Versorgung der Versicherten muss ausreichend und zweckmäßig sein, darf das Maß des Notwendigen nicht überschreiten und muss in der fachlich gebotenen Qualität sowie wirtschaftlich erbracht werden« (§70, SGB V).

»Die vom Gemeinsamen Bundesausschuss (G-BA) [...] beschlossene Richtlinie dient der Sicherung einer den gesetzlichen Erfordernissen entsprechenden ausreichenden, zweckmäßigen und wirtschaftlichen Psychotherapie der Versicherten und ihrer Angehörigen in der vertragsärztlichen Versorgung zu Lasten der Krankenkassen. Zur sinnvollen Verwendung der Mittel ist die folgende Richtlinie zu beachten« (Psychotherapierichtlinie nach Beschluss vom 16.06.2016).

230 So stellt Protz fest: »Der EBM-Gedanke nimmt für die zukünftige Finanzierung der Therapieverfahren im Rahmen der kassenärztlichen Leistungen einen zentralen Stellenwert ein« (Protz et al., 2011, S. 68). Und Fischmann schreibt: »Obschon [...] das einheitswissenschaftliche Modell sogenannter randomisierter, kontrollierter Psychotherapiestudien schon seit Langem als wissenschaftshistorisch überholt betrachtet werden kann, werden wir aus der Kassenfinanzierung depressiver Patienten herausgedrängt werden, wenn wir nicht in weiteren »kontrollierten« Studien die Wirksamkeit, Effizienz und Kostengünstigkeit psychoanalytischer Behandlungen nachweisen können« (Fischmann et al., 2011, S. 164f.).

lassen. Ökonomisierung bedeutet somit eine Veroberflächlichung der Therapie« (Maio, 2015, S. 19). Die Logik der evidence-based medicine, übertragen auf die Psychotherapie unter der Leitkategorie der Effektivität, macht eine der Psychotherapie fremde *Eigendynamik* geltend, wie es ein zentrales Charakteristikum der Technisierung darstellt.

Prinzipiell ist natürlich eine wirksame Organisation der Psychotherapie zu begrüßen, schließlich muss eine Solidargemeinschaft mit begrenzten Mitteln auf deren effizienten Einsatz achten. Ein solches, durchaus vernünftiges Bestreben sollte jedoch nicht darüber hinweggehen, dass die Kategorie ›Effizienz‹ der Wirkweise der zwischenmenschlichen Praxis selbst wesensfremd und auch wenig praktikabel sein könnte. Tatsächlich könnte das Verdrängen der freien zwischenmenschlichen Praxis durch die Organisationsprinzipien der evidence-based medicine eine *Gefahr für die selbstbestimmte vernünftige Zwecksetzung* in der Psychotherapie sein. Denn die quantitative Psychotherapieforschung kennt nur Zwecke wie Normwerte, Symptomreduktion, Wohlbefinden oder Funktionalität – im Sinne des dargestellten Gefüges sind diese aber kein Selbstzweck, sondern die *Conditio sine qua non* für ein gelingendes Beziehungsleben. Das Gelingen des Lebens mit Zwecken wie Einsicht und Emanzipation wiederum ist individuell und lässt sich nicht klassifizieren, geschweige denn quantifizieren und effizient organisieren (siehe Kapitel VI). Ob und wie eine gelingende Beziehungsgestaltung mit welchen zweckrationalen Techniken am besten zu erreichen ist, kann letztlich nur in einem zwischenmenschlichen Verständigungsprozess zwischen Therapeut und Patient bestimmt werden. Ohne einen solchen Verständigungsprozess findet keine rationale Zweckbestimmung der Psychotherapie statt, verliert sie ihren eigentlichen Sinn – womit sich auch das zweite Strukturmerkmal der Technisierung ankündigen würde.

Lässt die zweckrationale Organisation der Psychotherapie einen solchen Raum nicht mehr zu, dann könnte damit auch der für die Technisierung spezifische dritte Aspekt in die Psychotherapie einziehen, nämlich die *Verkehrung der Zweck-Mittel-Relation*. Es muss hierzu bedacht werden, dass Normwerte, Symptomreduktion, Leistungsfähigkeit und Wohlbefinden genau jene Zwecke sind, die dem Interesse der bestehenden Systeme entsprechen. Die Gesellschaftssysteme – sei es der Bereich der Arbeit, der Wirtschaft oder des Konsums – haben ein ihnen innewohnendes Interesse an der Leistungsfähigkeit und dem Wohlbefinden ihrer Bürger, denn dies gewährleistet ja gerade das Fortbestehen der gesellschaftlichen Verhältnisse und Systeme. Wenn Personen ihr genuines Interesse an Emanzipation und Selbstverwirklichung in der Psychotherapie nicht mehr geltend machen können, besteht die Gefahr, dass sie selbst tendenziell

zu Mitteln für das System werden, Zweck und Mittel beginnen sich zu verkehren.²³¹

Wie sich Normwerte, Symptomreduktion, Leistungsfähigkeit und Wohlbefinden als sinn- und beziehungsentleerte Pseudowerte für ein Gesellschaftssystem instrumentalisieren lassen, hat Huxley in *Brave New World* dargestellt und so konsequent zu Ende gedacht, dass er am Ende seinen Helden sogar ein Recht auf das Gegenteil von Leistungsfähigkeit und Wohlbefinden, nämlich ein *Recht auf Krankheit* und Leid äußern lässt²³² – eine Emphase, in die später auch der Gesellschaftskritiker Ivan Illich mit seinen Studien zum bestehenden Gesundheitswesen einstimmt. Ganz im Sinne des hier dargestellten vernünftigen Gefüges verweist Illich darauf, wie der Sinn für die Frage nach dem gelingenden Leben hinter einen technisch verkürzten Gesundheitsbegriff weitgehend zurückgetreten ist²³³, der

-
- 231** In der Psychotherapie können sich das emanzipatorische Interesse von Psychotherapeuten mit dem sozialtechnologischen Interesse der Gesellschaft kreuzen. Angenommen, es wäre möglich, die Symptomatik bei einem depressiven Patienten entweder mit einer aufwendigen Psychotherapie oder einer Pharmakotherapie gleichermaßen zu reduzieren, dann blickten beide Standpunkte mit einer unterschiedlichen Interessenlage auf diese Entscheidung. Für das Gesundheitssystem der Gesellschaft ist Pharmakotherapie weniger kostenaufwendig, während sie ein Interesse an Emanzipation aus kategorialen Gründen nicht kennt. Für den Standpunkt einer emanzipatorischen Psychotherapie dagegen liegt das Interesse mehr auf dem Gelingen eines selbstbestimmten Beziehungsleben, eine diesbezügliche psychotherapeutische Begleitung würde aber deutlich mehr Ressourcen der Gesellschaft für sich in Anspruch nehmen. Am Ende wird sich wohl eine liberale Gesellschaft selbst die Frage beantworten müssen, wie groß ihr Interesse an emanzipierten Teilnehmern ist.
- 232** So heißt es in *Brave New World*: »Ich brauche keine Bequemlichkeiten. Ich will Gott, ich will Poesie, ich will wirkliche Gefahren und Freiheit und Tugend. Ich will Sünde.« »Kurzum«, sagte Mustafa Mustermann, »Sie fordern das Recht auf Unglück«. »Gut denn«, erwiderte der Wilde trotzig, »ich fordere das Recht auf Unglück« »Ganz zu schweigen von dem Recht auf Alter, Häßlichkeit und Impotenz, dem Recht auf Syphilis und Krebs, dem Recht auf Hunger und Läuse, dem Recht auf ständige Furcht vor dem nächsten Tag, dem Recht auf typhöses Fieber, dem Recht auf Schmerzen jeder Art?« Langes Schweigen. »All' diese Rechte fordere ich«, stieß der Wilde endlich hervor« (Huxley, 2005, S. 236).
- 233** Illich schreibt: »Gesund« war für die griechischen Philosophen [...], wer sich so, wie er eben zur Welt gekommen war, in die Harmonie des Weltalls fügt. Gesundheit war für Platon eine somatische Tugend, so wie Tugend seelische Gesundheit. Im gesunden Menschenverstand hat sich die deutsche Sprache [...] noch etwas von dieser kosmotropen Qualität erhalten. Seit dem 17. Jahrhundert hat dann der Versuch, die Natur zu beherrschen, das Ideal der Gesundheit in den Menschen, der damit schon kein Mikrokosmos mehr war, verlegt« (Illich, 1998, S. 167f.).

sich in dieser verstümmelten Form nun zur Instrumentalisierung der Bürger eignet. Für Illich sind der Begriff und die Organisation von ›Gesundheit‹ ähnlich wie bei Foucault zu einem ›Machtdispositiv‹ (siehe Kapitel VIII.1) geworden (Illich, 1998; 2007).

Dass solche Bedenken nicht etwa nur von einer ›linksideologisch übersteuerten Subkultur‹ geäußert werden, sondern auf einen blinden Fleck in der Psychotherapie hinweisen könnten, belegen auch die Aussagen einiger *Soziologen*. So wird von soziologischer Seite kritisiert, dass Psychotherapie als Institution heute dazu neige, dem Subjekt die gesamte Verantwortung für sein Leid unterzuschieben, und dabei die gesellschaftlichen Ursachen verschleierte. Psychotherapie würde so eine »Ideologie der Eigenverantwortung« transportieren, »die Krankheit als Mangel an Selbstsorge und Scheitern als Schwäche deklariert« (Neckel & Wagner, 2013, S. 8). Dabei begeben sich die Psychotherapie in die systemkonforme Rolle, dem Individuum Selbsthilfetechniken an die Hand zu geben, um die Überforderung und Widersprüche der rationalisierten Lebenswelt zu ›managen‹: »Während die Erfahrung von Leid ein kulturelles System früher vor grundsätzliche Legitimationsprobleme stellte, hat sich das Leid in der zeitgenössischen therapeutischen Weltsicht in ein von Experten der Seele zu managendes Problem verwandelt« (Illouz, 2013, S. 405). Psychologie, Psychotherapie und Psychiatrie erscheinen aus dieser Perspektive als »Selbsthilfeindustrie« (Illouz, 2011, S. 14), sich im Dienste der überfordernden und widersprüchlichen Leistungsansprüche der Gesellschaft letztlich selbst besser auszubeuten (vgl. Bröckling, 2007).²³⁴

Nun muss sich der beziehungsorientierte Psychotherapeut gegen solch eine einseitige Auffassung von Psychotherapie durch die Soziologie natürlich wehren. Denn tatsächlich gab es seit den Ursprüngen der Psychoanalyse immer schon ein offenkundig gesellschaftskritisches und emanzipatorisches Erkenntnisinteresse. Der Vorwurf der Instrumentalisierung kann lediglich den zweckrationalisierten und institutionalisierten Formen der Psychotherapie gelten – keinesfalls der Psychoanalyse und anderen psychotherapeutischen Konzepten wie denen von Rogers, Fromm, Frankl, Binswanger und zahlreichen bisher unerwähnten Psychotherapeuten wie zum Beispiel auch Wilhelm Reich oder Alfred Adler. Die erwähnten Soziologen müssen wir dahingehend verstehen, dass sie der aktuellen Psychotherapie eben eine solche Zweckrationalisierung bzw. *Kolonialisierung diagnostizieren*.

234 Dagegen sei es die Aufgabe der Soziologie, geltend zu machen, »dass unsere privaten Niederlagen nicht nur unseren schwachen Psychen zuzuschreiben sind, sondern dass die Wechselfälle und Nöte unseres Gefühlslebens vielmehr durch institutionelle Ordnungen geprägt werden« (Illouz, 2011, S. 14).

Ein entsprechender Beleg hierfür wäre nicht zuletzt das *Schwinden des sozialpsychiatrischen Ansatzes* im Gesundheitswesen bzw. auch im Krankheitsverständnis. In den gesellschaftskritischen Ansätzen der Anti- und Sozialpsychiatrie wurde psychische Störung immer auch als Folge inhumaner gesellschaftlicher Verhältnisse angesehen. Wenn wir heute auf den Prozess der Ökonomisierung und Technisierung unserer Lebenswelt blicken, auf die zunehmende Beziehungslosigkeit mit den erwähnten Aspekten wie Verdinglichung, Beschleunigung, Selbstvermarktung und Sinnverlust – dann liegt es eigentlich nahe, auch gesellschaftliche Ursachen bei dem Verständnis und der Behandlung psychischer Störungen einzubeziehen. Aktuell findet das im Mainstream der Psychotherapie aber nicht statt und ebendies kann auch als ein Beleg für die tendenzielle Kolonialisierung der Psychotherapie aufgefasst werden.

Selbstverständlich hat kein Psychotherapeut – egal, welcher Psychotherapie-richtung er auch angehören mag – die Absicht oder das Motiv, seine Patienten zu instrumentalisieren. Es ist jedoch der große Verdienst von Apel und Habermas, gezeigt zu haben, inwiefern diese innere Tendenz zur Verdinglichung bei den Verhaltens- und Humanwissenschaften schon allein mit der Anwendung des *quantitativen Paradigmas* einhergehen kann (Apel, 1979; Habermas, 1973). Nach der Logik der quantitativen Methode wird das Subjekt nur hinsichtlich seiner Abhängigkeiten betrachtet, deren Erkenntnisse sich dann zur Organisation menschlichen Verhaltens zweckrational einsetzen lassen (siehe Kapitel III). So generiert die quantitative Psychotherapieforschung aus der inneren Logik ihrer Methode heraus eine Art »Sozialtechnologie« (vgl. Apel, 1979, S. 286ff.). Als Gegengewicht zu der damit drohenden Verzweckung durch die quantitativen Verhaltenswissenschaften fungiert in der Frankfurter Schule das Interesse an der »Emanzipation«. Habermas hat das Paradigma des »emanzipatorischen Erkenntnisinteresses« anhand seiner wissenschaftstheoretischen Rekonstruktion der psychoanalytischen Praxis ausgearbeitet. Emanzipation meint die immer neu vorzunehmende »reflexive Freilegung des Weges zur autonomen Selbstverwirklichung« (ebd., S. 300), indem durch Einsicht in die psychodynamischen, zwischenmenschlichen und gesellschaftlichen Abhängigkeiten deren blinder Zwang aufgehoben wird (Apel, 1979; Habermas, 1973). Damit wahrt die Emanzipation das Interesse des Einzelnen auch gegenüber dem Gesellschaftssystem und gewährleistet, dass die Person »zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel« (»Selbstzweckformel« nach Kant, 1785, S. 429) behandelt wird.²³⁵

235 Der Begriff der Emanzipation scheint mir von Habermas klug gewählt. Er fungiert bei ihm wie ein niedrigschwelliger Platzhalter für das gelingende Leben. Er verweist auf

Es scheint mir durchaus sinnig, dass Habermas auf der Suche nach einem emanzipatorischen Wissenschaftsparadigma gerade in der Psychotherapie als Vermittler zwischen System und Lebenswelt fündig werden konnte. Speziell im Bereich der Psychotherapie ist das emanzipatorische Erkenntnisinteresse zur Kompensation der drohenden ›Verzweckung‹ durch die quantitative Methode äußerst sinnvoll: Das Interesse an der ›Emanzipation‹ des Patienten nimmt diesen *als Selbstwert und eben nicht als Mittel wahr*, es gewährleistet, dass es in der therapeutischen Beziehungsarbeit auch wirklich um die Person des Patienten selbst geht. Emanzipation als ein moderner *Aspekt des gelingenden Lebens* verweist auf eine freie zwischenmenschliche Beziehung und damit jene höchste Ebene im vernünftigen Gefüge, auf der allein unser Leben gelingen und unsere Menschlichkeit verwirklicht werden kann. Damit verleiht das Kriterium der Emanzipation dem therapeutischen Handeln genau jenen *Selbstzweckcharakter*, der für die zwischenmenschliche Praxis so wesentlich ist.

Zudem verweist die Emanzipation im Sinne der dargestellten vernünftigen Verhältnisse auf die *Bedingungen einer selbstbestimmten Zielsetzung im therapeutischen Prozess*. Es wurde bereits angeführt, dass der Patient in der therapeutischen Situation nicht selbstverständlich als ein *emanzipierter und aufgeklärter Gesprächsteilnehmer* auftritt. Psychotherapeuten sollten nicht verleugnen, dass Menschen in der technisierten und ökonomisierten Gesellschaft einem subtilen Anpassungsdruck ausgesetzt sind, dem als ›Enhancement‹²³⁶ bereits heute auf medizinisch-technischer Ebene nachgekommen wird. Zudem ist das asynchrone Arzt-Patienten-Verhältnis durch institutionelle und gesellschaftliche Machtverhältnisse geprägt und schließlich hat sich die Kolonialisierung auch innerhalb der Psychotherapie selbst angedeutet. Sollen also die therapeutischen Ziele nicht implizit bzw. dogmatisch von den herrschenden Strukturen nach ökonomischen Kriterien vorgegeben werden, muss die Emanzipation des Patienten von Interesse sein.

die »Idee des guten Lebens« (Habermas, 1973, S. 350) und vermag dabei in seinen methodologischen wie auch gesellschaftlichen Implikationen erstaunlich weitreichende Konsequenzen aufzuzeigen – ohne dass er dazu eine dogmatische Wesensbestimmung des Menschen bräuchte.

- 236** Müller: »Enhancement dient aber, richtig analysiert, sicherlich vor allem der chemisch unterstützten Selbstanpassung an Ökonomisierungs- und Technikprozesse. Man mag gegen das Verbot von Enhancement-Präparaten sein, die Redlichkeit der ethischen Argumentation verlangt es, sich klarzumachen, was Enhancement in seinem Kern bedeutet: eine individuelle pharmakologische Nachbesserung angesichts leistungsgesellschaftlich induzierter Unzulänglichkeiten« (Müller, 2010, S. 38).

Gemäß dem dargestellten vernünftigen Gefüge der verschiedenen Handlungsweisen verlangt ein verantwortungsbewusster Umgang mit zweckrationalen Techniken im Rahmen der Psychotherapie nach der kritischen Frage, *wie sich der zweckrationale Eingriff auf die Emanzipation des Patienten auswirkt*. Wenn Patienten nicht völlig verzweifelt oder drogenabhängig sind, dann wollen sie sich nicht einfach nur gut fühlen, funktionieren oder frei von Symptomen sein – sie wollen einen Grund haben, sich gut zu fühlen, und ein guter Grund sind nun einmal Einsicht und Emanzipation als Aspekte eines gelingenden Beziehungslebens.²³⁷ Das Interesse an der Emanzipation des Patienten ist also Zweck und Voraussetzung einer gelingenden Psychotherapie zugleich, es verleiht der therapeutischen Tätigkeit den Charakter und die Wirkweise einer zwischenmenschlichen Praxis und eignet sich als Orientierung zum zweckrationalen Einsatz von Techniken. Der Begriff der Emanzipation fungiert auf diese Weise wie eine *Minimalbestimmung zur Aufrichtung des wünschenswerten vernünftigen Gefüges* angesichts seiner drohenden Verkehrung.

Es soll an dieser Stelle noch einmal betont werden: Auch wenn die spezifische Wirkweise der zwischenmenschlichen Praxis hier zur eigentlichen Wirkweise und zum Fundament allen therapeutischen Handelns erklärt wird, bleiben zweckrationale Techniken im Rahmen der Psychotherapie ein durchaus wichtiges Instrument, und die quantitative Psychotherapieforschung bietet hierzu notwendige Studien. Ebenso soll der pragmatische Anspruch, dass sich Psychotherapie letztlich *auch* an Zielen der Symptomreduktion und Leistungsfähigkeit zu bewähren habe, nicht aufgegeben werden. Es ist noch nicht einmal gemeint, dass jede therapeutische Intervention selbst das Ziel der Emanzipation unmittelbar zu verfolgen hätte – zumal Emanzipation auf zweckrationalem Wege auch gar nicht hergestellt werden kann. Es sollte aber durchaus dafür argumentiert werden, die Frage der *Emanzipation stets in die Therapie einzubeziehen*.²³⁸ Das gilt selbst noch

237 Dies dürfte selbst dann noch gelten, wenn Emanzipation und Einsicht unangenehm und nur schwer zu bewältigen sind. Spaemann z. B. meint, dass der Mensch nur in größter Verzweiflung ein Wohlgefühl etwa der Einsicht vorziehe. »Wenn jemand auf dem Sterbebett erfährt, daß seine Kinder aus einer Seenot gerettet wurden, möchte er wissen, ob es auch wahr ist. [...] Getäuscht werden zu wollen, ist immer ein Ausdruck der Verzweiflung« (Spaemann, 1996, S. 84f.).

238 In diesem Zusammenhang ist es vielleicht noch wichtig zu betonen, dass Emanzipation als existenzielles Verhältnis kein Zustand ist, der wie die Symptomreduktion irgendwann erreicht wäre. Es ist nicht das Ziel der einsichts- und beziehungsorientierten Psychotherapien, alle Patienten bis zu tiefsten Einsichten und ihrer völligen Emanzipation »auszutherapieren«. Die therapeutische Beziehung kann lediglich einen Raum

für zweckrationale Psychotherapiekonzepte, die Ziele wie Einsicht oder Emanzipation von sich aus gar nicht anstreben. Eine diesbezügliche Minimalforderung wäre, dass der emanzipatorische Prozess durch zweckrationale Eingriffe zumindest nicht erschwert oder ausgeblendet wird.

Ohne die Vertikalkraft eines sinnvollen Gefüges der Handlungszusammenhänge droht die Verdinglichung durch den wissenschaftlichen Rationalisierungsprozess. Wir brauchen vernünftige Verhältnisse – nur eben nicht dogmatisch vorgegeben. So müssen wir ein sinnvolles Gefüge aus eigener Kraft und Wertenerfahrung immer wieder neu aufrichten. Vernünftige Verhältnisse, wie sie als ›Gefüge‹ ausgerichtet auf die Emanzipation und Begegnung beschrieben wurden, vereinen die Wertausrichtung traditionell-autoritärer Weltbilder und den individuell-liberalen Wert der wissenschaftlichen Aufklärung. Sie kultivieren individuelle Wertenerfahrung und erlauben gerade darin dogmatisch vorgegebene Werte infrage zu stellen. Um ein solches Gefüge in der psychotherapeutischen Praxis aufzurichten, kann es für die Vertikalkraft des einzelnen Psychotherapeuten wichtig werden, falsche Geltungsansprüche von Technik und Wissenschaft mit der Methode der pragmatischen Reflexion richtig zu verorten und ein differenziertes Bewusstsein für die Wirkweise der zwischenmenschlichen Praxis sowie ihren Zweck der Emanzipation zu entwickeln.

Zusammenfassend: Psychotherapie als Institution zwischen ›Lebenswelt‹ und ›System‹ kann Hüter der Lebenswelt sein – sie kann sich aber auch zum erweiterten Arm des Systems machen. Im sensiblen Bereich der psychotherapeutischen Praxis ist es besonders wichtig, dass ein vernünftiges Gefüge der menschlichen Handlungszusammenhänge bewahrt bleibt. So ist es durchaus heikel, dass sich heute Aspekte einer Kolonialisierung der Psychotherapie durch systemische Interessen in verschiedener Hinsicht andeuten. Dazu gehört die Ökonomisierung des Gesundheitswesens ebenso wie der aktuell blinde Fleck gegenüber den gesellschaftlichen Ursachen der psychischen Störung. Mit dem Paradigma der evidence-based medicine deuten sich Züge der gesamtgesellschaftlichen Technisierung auch innerhalb der Psychotherapie an. Sie zeigen sich in der Eigendynamik eines effizient organisierten zweckrationalen Handelns, der unzureichend kritischen Reflexion therapeutischer Ziele und selbst eine Verkehrung von Zweck und Mittel kündigt sich an. Zum Schluss wurde gezeigt,

öffnen, in dem entsprechende Prozesse angestoßen werden, die durch den Patienten innerhalb und vor allem außerhalb der Psychotherapie weiter fortgeführt werden müssen.

inwiefern es sinnvoll ist, den Zweck der Emanzipation sozusagen als Kompensation der drohenden Verdinglichung des Patienten in die Psychotherapie immer auch miteinzubeziehen.

VI Technisierung der Psychotherapie

»Sind Arbeits- und Liebesfähigkeit denn identisch mit menschlichem Glück? Erkennen wir die Gesellschaft nicht oft gerade als pathogenes Agens, als Ort, wo diese Begriffe pervertiert werden? Und sind wir da nicht auf einem gefährlichen Wege? Wie leicht geraten wir von da in den Bereich, wo wir dem Staat, der Gesellschaft, dienen und nicht mehr der Anwalt des Kranken sind?«

(Johannes Cremerius, 2003, S. 21)

Bisher wurde ein vernünftiges Gefüge von technischem Handeln und zwischenmenschlicher Praxis eingeführt, wobei mit ›vernünftig‹ gemeint ist, offen für Begegnung und gelebte Werterfahrung zu sein. Aus einer soziologischen Perspektive wurde dann die Technisierung unserer Lebenswelt als eine Verkehrung dieses Gefüges beschrieben, als Verhinderung einer offenen Beziehung. Zuletzt wurde darauf verwiesen, dass sich dieser gesamtgesellschaftliche Prozess auch in Bezug auf die Institution der Psychotherapie ankündigt. Für uns stellt sich nun die Frage, wie sich dieser bisher nur soziologisch beschriebene Prozess innerhalb der Psychotherapie selbst konkret bemerkbar macht. Wo in den Lehrbüchern und Hörsälen, Ausbildungsinstituten und in der täglichen Psychotherapie soll sich denn eine solche Kolonialisierung der Psychotherapie durchsetzen? Schließlich will kein Psychotherapeut seine Patienten für Systeminteressen instrumentalisieren. Nun wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Technisierung der Psychotherapie mit der quantitativen Psychotherapieforschung verknüpft sein könnte. Aber wie äußert sich das konkret in der Psychotherapieforschung und welche Rolle spielen dabei die Neurowissenschaften?

Im Folgenden soll gezeigt werden, inwiefern sich der Prozess der Zweckrationalisierung innerhalb der Psychotherapie über die quantitative Methode der Psychotherapieforschung durchsetzt und das instrumentelle Handeln damit zum Leitbild der gesamten psychotherapeutischen Tätigkeit wird (1). Vor diesem Hintergrund zeigt sich die aktuelle Entwicklung durch die Neurowissenschaften in einem ganz bestimmten Licht. Es deutet sich an, dass die Neurowissenschaften eine Tendenz zur weiteren Technisierung und Ökonomisierung der Psychothera-

pie mit sich bringen und so die spezifische Wirkweise der zwischenmenschlichen Praxis in Zukunft noch weiter verdrängen könnten (2).

1 Zweckrationalisierung durch die quantitative Psychotherapieforschung

»Man kann nur staunen, wie viel Ideologie eine einzige gedankenlos ausgeführte Operation – wie eine Gesamtdexbildung für den Psychotherapieerfolg – enthalten kann.«

(Fischer et al., 1998, S. 178)

Auch wenn die beiden Wirkweisen ›zweckrationales Handeln‹ und ›zwischenmenschliche Praxis‹ in den verschiedenen Psychotherapierichtungen durchaus unterschiedlich gewichtet werden, so kommen sie praktisch dennoch beide in jeder Psychotherapie vor. Nicht selten setzt auch der einsichts- und beziehungsorientierte Psychotherapeut zweckrationale Techniken ein und eben dafür vermag die quantitative Psychotherapieforschung ihm wichtige Hinweise zu geben. Umgekehrt besitzt die zwischenmenschliche Beziehung auch bei zweckrationalen Psychotherapiekonzeptionen eine zentrale Bedeutung, selbst der Einsatz von zweckrationalen Interventionen hat immer auch eine Bedeutung auf der Ebene der zwischenmenschlichen Beziehung – und eben darüber könnten die zweckrationalen Therapiekonzepte auch von der selbstreflexiven Kultur der analytischen Psychotherapien etwas erfahren. Ein grundlegender Widerspruch von zweckrationalem Handeln und zwischenmenschlicher Praxis besteht in der Psychotherapie jedenfalls nicht. Gemäß dem vernünftigen Gefüge lassen sich beide Handlungsweisen auf differenzierte Weise miteinander verbinden.²³⁹

239 Die Unterscheidung bzw. das Gefüge der beiden Wirkweisen ›zweckrationales Handeln‹ und ›zwischenmenschliche Praxis‹ erlaubt auch eine differenzierte Integration der quantitativen und qualitativen Forschung: Durch die quantitative Psychotherapieforschung werden möglichst effiziente Techniken und Interventionen im Kontext des zweckrationalen Handelns erforscht (*efficacy*). Bei den qualitativen Fallstudien hingegen steht der jeweilige therapeutische Prozess als zwischenmenschliche Praxis im Vordergrund, die wiederum für das zwischenmenschliche Vorgehen beim Einsatz von Interventionen ausschlaggebend ist (*effectiveness*). Beide Forschungskulturen, die quantitative und die qualitative Forschung, beziehen sich demnach auf zwei unterschiedliche Handlungszusammenhänge, die in einem sinnvollen Gefüge miteinander vermittelt werden können.

Vor dem Horizont des dargestellten vernünftigen Gefüges können wir nun auch jene Momente genauer benennen, in denen sich das Gefüge verkehrt. Und zwar sprechen wir von ›Zwekrationalisierung‹ immer dann, wenn sich das zweckrationale Handeln gegenüber Menschen nicht mehr an der zwischenmenschlichen Praxis ausrichtet, sondern umgekehrt diese vereinnahmt und die zwischenmenschliche Praxis also selbst zweckrational organisiert werden soll. Genau das ist der Fall, wenn heute zahlreiche Vertreter der quantitativen Psychotherapieforschung nicht nur einzelne Interventionen, sondern die gesamte *psychotherapeutische Tätigkeit als ein zweckrationales Verfahren* konzipieren.²⁴⁰ Besonders irritierend ist dabei das Vorgehen, die *therapeutische Beziehung selbst wie eine zweckrationale Intervention* durch Verhaltensregeln gezielt einsetzen zu wollen und dabei die Kultivierung einer ethischen Haltung und der kritischen Selbstreflexion weitgehend außer Acht zu lassen.

Im Folgenden soll gezeigt werden, inwiefern insbesondere die *quantitative Psychotherapieforschung*, deren Methode nach der transzendentalpragmatischen Wissenschaftstheorie eine innere Tendenz zum technischen Handeln innewohnt, zur Zweckrationalisierung der Psychotherapie geführt hat: Die quantitative Psychotherapieforschung hat ihre Anfänge in den 1950er Jahren, als der naturwissenschaftlich orientierte Psychologe Hans-Jürgen Eysenck im Rahmen einer Übersichtsarbeit zu dem Schluss kam, dass der Heilungserfolg der Psychoanalyse nicht höher als der einer Spontanremission sei (Eysenck, 1952). Er stellte damit die Wirksamkeit von Psychotherapie grundsätzlich infrage und begründete so die Notwendigkeit der darauf folgenden *Legitimationsforschung*. In quantitativen Studien – und nicht nur, wie bisher, durch naturalistische bzw. qualitative Studien – sollte die Psychotherapie ihre Wirksamkeit nach naturwissenschaftlichen Kriterien beweisen (zur Geschichte der Psychotherapieforschung vgl. Fäh & Fischer, 1998; Grawe, 1992; 1997; Meyer, 1990). Dazu wurden Kriterien des Therapieerfolgs, zu denen insbesondere Symptomeigenschaften, die Leistungsfähigkeit und das subjektive Wohlbefinden gehören, mithilfe von Fragebögen, Schätzskaalen oder Leistungstests *operationalisiert* und in Zahlenwerten repräsen-

240 Insbesondere quantitative Psychotherapieforscher definieren psychotherapeutisches Handeln im Ganzen als ein zweckrationales Handeln: Reiner Bastine z.B. versteht Psychotherapie als »Änderungen im Erleben, Verhalten und den Umweltbeziehungen [...] durch das wissenschaftlich begründete und zielgerichtete Handeln« (Bastine, 2003, S. 210). Ähnlich definiert der Wissenschaftliche Beirat Psychotherapie als »einen geplanten und kontrollierten Behandlungsprozess, der über lehrbare Techniken beschrieben werden kann« (<http://www.wbpsychotherapie.de/page.asp?his=0.1.16>).

tiert. Diese Quantifizierung ermöglicht den statistischen Vergleich vor und nach einer Therapie bzw. den Vergleich zwischen Personen ohne und mit Therapie. Das Ausmaß der Korrelation zwischen erfolgter Psychotherapie und den Kriterien des Therapieerfolgs wurde so zu einem Maß für den Effekt von Psychotherapie.

Im Verlauf dieser >Legitimationsphase< rückte zunehmend der Vergleich des Therapieeffekts zwischen den verschiedenen Psychotherapierichtungen in den Vordergrund und es begann die sogenannte >Wettbewerbsphase< (vgl. Grawe, 1992). Diese Strategie allerdings ließ kaum differenziertere Schlüsse als das viel zitierte >Dodo-Verdikt< zu: »Everyone has won and all must have prizes« (Luborsky et al., 1975). Für den Forscher aber muss der Befund, dass derart verschiedene Verfahren, wie es die Verhaltenstherapie, die Psychoanalyse und die Gesprächspsychotherapie sind, alle *ähnliche* Erfolge nachzuweisen haben, höchst unbefriedigend sein. Denn in den jeweiligen Psychotherapieschulen werden schließlich ganz unterschiedliche Methoden gelehrt. Sollte die therapeutische Wirkung wirklich von diesen Methoden ausgehen, dann können nicht alle Verfahren einfach mehr oder weniger ähnlich wirken. Es bedurfte also differenzierterer Forschungsstrategien. Immer mehr etablierte sich die >Prozessforschung<, bei der nicht mehr nur das globale therapeutische Verfahren, sondern die Effektivität einzelner Methoden und Techniken im Fokus der Untersuchung steht.

Im Zuge der differenzierten Prozess-Outcome-Forschung begann sich die Konzeption der psychotherapeutischen Tätigkeit innerhalb der akademischen Psychotherapieforschung schließlich zu wandeln. Es bildete sich ein akademischer Mainstream, der die Überprüfung psychotherapeutischer Interventionen durch empirisch messbare Kriterien fordert, um aus diesen Befunden schulenübergreifende und störungsspezifische Ansätze zu entwickeln (vgl. z. B. Bastine, 2003; Grawe, 1994). Als Leitbild dient hierbei das bereits erwähnte Paradigma der *evidence-based medicine*²⁴¹ aus der Organmedizin, das dort für eine bestimmte Methodologie bzw. Forschungsstrategie steht. Durch die Übertragung dieser Forschungsstrategie auf das Gebiet der Psychotherapie wird das Experimentaldesign der >randomisiert-kontrollierten Studien< (RCT) als sogenannter >Goldstandard< in der Psychotherapieforschung deutlich höher gewichtet als etwa naturalistische bzw. qualitative Studien. Die gesundheitspolitischen Ent-

241 Zwar gibt es unterschiedlich strenge Auffassungen des Begriffs der *evidence-based medicine* (Fydrich & Schneider, 2007; Henningsen & Rudolf, 2000; Mundt & Backenstrass, 2001; Sackett et al., 1997), in jedem Fall aber stammt er ursprünglich aus der Organmedizin und zielt auf ein entsprechend rationales Diagnose-Interventions-Schema.

scheidungs-gremien wie der Wissenschaftliche Beirat Psychotherapie (WBP), der Gemeinsame Bundesausschuss (GB-A) und die Arbeitsgemeinschaft der Wissenschaftlichen Medizinischen Fachgesellschaften (AWMF) – sie alle orientieren sich heute maßgeblich an den naturwissenschaftlichen Forschungskriterien ›Objektivität‹, ›Reliabilität‹ und ›interne Validität‹.²⁴² Die Psychotherapieforschung der entsprechenden Fachgesellschaften ebenso wie die an den Psychologischen Instituten und Universitätskliniken versucht, diesem methodischen Anspruch durch die quantitative Psychotherapieforschung weitgehend zu folgen, und prägt natürlich auch umgekehrt den Wissenschaftsbegriff dieser Gremien.

Ziel der quantitativen Psychotherapieforschung ist in aller Regel die Entwicklung von *Behandlungsmanualen* bzw. *Leitlinien*. Paradigmatisch hierfür sind sicherlich die Forderungen des Psychotherapieforschers Grawe nach einer quantitativ-empirisch fundierten ›Allgemeinen Psychotherapie‹ (Grawe, 1994; 1997; 1999). Aktuell wird insbesondere die Entwicklung von allgemeingültigen, störungsspezifischen Leitlinien angestrebt, welche dem Psychotherapeuten Entscheidungshilfen nach dem neuesten Stand der Forschung an die Hand geben sollen. Da die Berufskammern und Krankenkassen diese Leitlinien ebenfalls zum Kriterium einer professionellen psychotherapeutischen Praxis erklären, ist schon heute eine zunehmende Standardisierung und Manualisierung – und damit eben auch Zweckrationalisierung – der Psychotherapie zu beobachten. Der Psychotherapeut soll, analog zur Organmedizin, eine Diagnose treffen und anhand des entsprechenden störungsspezifischen Behandlungsmanuals Interventionen einsetzen, die sich in der quantitativen Forschung zur Symptomreduktion als besonders effizient erwiesen haben.

242 Dem Methodenpapier des Wissenschaftlichen Beirats Psychotherapie zufolge ist die Wirksamkeit einer Behandlung »durch eine kontrollierte Überprüfung mittels objektiver, reliabler und valider Messungen zu belegen. Weiterhin kann die Wirkung [...] nur dann festgestellt werden, wenn der jeweilige Effekt wiederholt, in voneinander unabhängigen Studien, jeweils unter kontrollierten Bedingungen festgestellt wurde« (Version 2.6, 2007, S. 7). Der Wissenschaftliche Beirat hat zwar die Bedeutung naturalistischer Studien gegenüber den RCTs aufgewertet; dennoch sind in der akademischen und institutionellen Psychotherapieforschung nach wie vor die Evidenzstufen der ›Agency for Health-Care Research and Policy‹ leitend, bei denen die RCT den ›Goldstandard‹ der Wissenschaftlichkeit darstellt (vgl. Fydrich & Schneider, 2007, S. 58). Diese Gewichtung gilt insbesondere für den Gemeinsamen Bundesausschuss (G-BA), der über die sozialrechtliche Zulassung bzw. Kassenfinanzierung der Psychotherapieschulen entscheidet (Nübling, 2008). Auch der AWMF hat zur Entwicklung von Leitlinien den RCT-Studiendesigns den höchsten methodischen Rang sogenannter ›S3-Leitlinien‹ eingeräumt.

Es ist in diesem Zusammenhang wichtig zu bedenken, dass *Zwecke wie >Einsicht<, >Emanzipation< oder eine >gelingende Beziehungsgestaltung<* nicht operationalisierbar, geschweige denn quantifizierbar sind und sie daher wie ein *blinder Fleck für das quantitative Forschungsparadigma* sein müssen. Während Kriterien wie Symptomeigenschaften, Leistungsfähigkeit oder das subjektive Wohlbefinden durch Beobachtungen und Fragebögen nach allgemeinen Eigenschaftskategorien operationalisiert und verglichen werden können, handelt es sich bei Einsicht oder Emanzipation nämlich um eine kategorial andere Dimension. Letztere sind keine beobachtbaren Phänomene mit vergleichbaren Eigenschaften, die nach bestimmten Kriterien erfasst oder in einem Fragebogen operationalisiert werden könnten. Einsicht und Emanzipation, ein gelingendes Beziehungsleben, sind historisch einzigartige Akte der zwischenmenschlichen Beziehung bzw. eine bestimmte *Art und Weise des In-der-Welt-Seins*. Sie können deshalb auch nur innerhalb der zwischenmenschlichen Praxis durch personalen Mitvollzug verstanden werden. Ob eine Einsicht oder Emanzipation wirklich eine ist, zeigt sich zudem oft erst im weiteren biografischen Lebensvollzug. Eine Beurteilung nach dem Schema: *>Wenn dieses oder jenes Kriterium vorliegt bzw. geäußert wird, dann hat Emanzipation stattgefunden<*, ist hier jedenfalls nicht möglich.²⁴³

Stellt sich bereits die Operationalisierung als schwierig dar, so ist es umso fragwürdiger, inwiefern Einsicht und Emanzipation überhaupt in *Zahlenwerten* repräsentiert und in *Korrelationsberechnungen* eingehen können. Bei symptomnahen Eigenschaften können die Zahlenwerte durchaus eine gewisse Information repräsentieren – selbst wenn es sich hierbei um subjektives Erleben handelt. So scheint es zumindest auf dem Niveau der Ordinalskala sinnvoll, ein Mehr oder Weniger an beispielsweise Antriebsstörung, Leistung oder Stress zu bestimmen und mit anderen Situationen zu vergleichen. Möglich ist dies, weil bestimmte Aspekte der subjektiven Zustände von ihrem Inhalt abstrahiert werden können.

243 Natürlich sollen auch Zwecke wie Einsicht oder Emanzipation zur Besserung der Symptomatik führen und deshalb können auch symptomnahe Kriterien einen *indirekten* Hinweis auf Einsicht oder Emanzipation darstellen. Eventuell führen manche verhaltenstherapeutische Interventionen zu schnelleren Symptomverbesserungen als die Methoden der einsichts- und beziehungsorientierten Psychotherapien. Nahe liegt dies insofern, als die verhaltenstherapeutischen Interventionen ja von vornherein anhand dieser Kriterien entwickelt wurden. Dieser kurzfristige Effekt könnte sich aber im weiteren biografischen Lebenslauf umdrehen, da mit der Einsicht und Emanzipation Kompetenzen erworben werden, die in der Zukunft eventuell nachhaltiger, flexibler und selbstbestimmter vor überwältigenden Konflikten und damit einhergehenden Symptomen schützen.

Es ergibt aber keinen Sinn, das Ausmaß verschiedener Einsichten oder Emanzipationsprozesse miteinander zu vergleichen. Denn Zwecke wie Einsicht und Emanzipation sind intentionale Akte und als solche untrennbar mit ihrem Inhalt verbunden, das heißt, sie können nur inhaltlich und individuell beurteilt werden.

Dass Ziele wie Einsicht, Emanzipation bzw. eine gelingende Beziehungsgestaltung in der quantitativen Psychotherapieforschung heute kaum Beachtung finden, wäre demnach auch eine inhärente Konsequenz der quantitativen Methode. Mit der quantitativen Methode folgt die Psychotherapieforschung vor allem dem Paradigma der Naturwissenschaften – nicht der Wirkweise einsichts- und beziehungsorientierter Psychotherapien bzw. der Wirklichkeitsdimension von Einsicht und Emanzipation. So können die einsichts- und beziehungsorientierten Psychotherapien ihre eigentlichen Zwecke innerhalb der quantitativen Psychotherapieforschung auch nicht in die Waagschale werfen, während die an symptomnahen Kriterien entwickelten Psychotherapien, wie zum Beispiel die Verhaltenstherapie, dort eine Art »Heimspiel« (Leichsenring, 1996) geben. Entsprechend kritisiert der psychoanalytisch orientierte Forscher Tilman Grande an der quantitativen Psychotherapieforschung, »daß die vorhandenen Untersuchungsinstrumente praktisch ausschließlich in dem Sinne >oberflächennahe< sind, daß sie Symptome, Beschwerden, Befindlichkeiten, Daten der Lebensgestaltung, problematische Verhaltensweisen u.ä. erfassen« (Grande, 1998, S. 126).

Wenn wir uns jetzt an die akademischen Psychotherapieforscher wenden und sie fragen, warum sie sich auf so eine einseitige Sichtweise festlegen, die ein rein zweckrationales Handlungsschema verfolgt und Werte wie Emanzipation und eine gelingende Beziehungsgestaltung nicht berücksichtigen kann, dann wird ihrerseits meist mit der >wissenschaftlichen Aufklärung< argumentiert. Nach Meinung vieler Psychotherapieforscher, wie zum Beispiel Grawe, kann allein die Objektivität der quantitativen Forschung über den wahren Nutzen psychotherapeutischer Interventionen »aufklären« (Grawe, 1994, S. 1) und von Dogmen und Glaubenssätzen der jeweiligen Therapieschulen befreien (vgl. Aldenhoff, 2009; Grawe, 1994).²⁴⁴

244 Dass den quantitativen Methoden die Funktion der Aufklärung zukommen soll, ist kein Zufall. In bestimmten Strömungen der neuzeitlichen Geistesgeschichte – vom angelsächsischen Empirismus über die Einheitswissenschaft des Wiener Kreises und deren Modifikation durch Karl Popper (Popper, 1992) bis hin zum zeitgenössischen Naturalismus – wurde das Projekt der Aufklärung mit dem naturwissenschaftlichen Paradigma identifiziert. Genau diesen Impetus übernehmen nun die quantitativen Psychotherapieforscher und dieser »heroische Gestus« oder das »positivistische Entzauberungsparadigma« (Hagner, 2006, S. 18) ist es auch, das aktuell im Kontext der Hirnforschung bemüht wird.

Es soll nicht geleugnet werden, dass manche Psychotherapiekonzepte dogmatisch bzw. >konfessionell< vertreten werden und ihr Verhältnis zur Erfahrungsgrundlage oftmals ungeklärt bleibt. Eine nachvollziehbare Empirie zur selbstständigen Überprüfung von Aussagen ist immer ein wichtiger Aspekt der Aufklärung gewesen und dafür steht unter anderem die Methode der Naturwissenschaften. Problematisch ist aber die Reduktion des Projekts der >Aufklärung< auf die Naturwissenschaften, so als sei ihre Methode bzw. eine >Messung< die einzige >Empirie<, an der sich Wirksamkeit bzw. Wirklichkeit kritisch überprüfen ließe.²⁴⁵

Gewöhnlich gehen die Konzepte der Psychotherapie aus der *reflektierten subjektiven Erfahrung* innerhalb der therapeutischen Praxis hervor. Warum darf diese bei der empirischen Überprüfung nicht auch zur Anwendung kommen? Gibt es nicht auch innerhalb der subjektiven Erfahrung Methoden, die einen intersubjektiven Nachvollzug und eine Überprüfung ermöglichen? Die *Phänomenologie* wurde auf dem Gebiet der subjektiven Erfahrung von Husserl als eine streng wissenschaftliche Methode eingeführt und hat seit Jaspers und Merleau-Ponty eine lange Tradition auch zur Untersuchung psychischer Störungsbilder. Es gibt differenzierte *hermeneutische Ansätze*, die sich auch auf das Gebiet der Psychotherapie übertragen lassen (Gadamer, 1990). Wir können mit Habermas die zwischenmenschlichen Bedingungen für Verständigungsprozesse reflektieren und die *Selbstreflexion* als genuine Erkenntnismethode einer emanzipatorischen Praxis ansehen (Habermas, 1973). Und schließlich gibt es in der Psychotherapie auch elaborierte Ansätze zur *qualitativen Feldforschung* (Frommer & Rennie, 2001). Dies alles sind wissenschaftlich anspruchsvolle Ansätze, die eine subjektive Erfahrung aus der Beliebigkeit herausführen und anderen Menschen die Möglichkeit geben, entsprechende Aussagen >empirisch< zu überprüfen.

Wissenschaftliche >Objektivität< sollte nicht einfach mit der quantitativen Methode identifiziert werden. Im Kern verlangt Objektivität vor allem einen objektiven Erkenntniszugang, das aber bedeutet, dass sich *die Methode der Seinsart des spezifischen Gegenstandes anzupassen hat* – und nicht etwa umgekehrt. Auf unseren Zusammenhang übertragen: Wenn wir etwas über Personen und die Wirkweise der zwischenmenschlichen Praxis erfahren wollen, kann uns die quantitative Methode, deren Sinn sich auf den Funktionskreis des zweckrationalen Handelns beschränkt, nur bedingt weiterhelfen. Zumindest in Bezug auf den

245 Wissenschaftstheoretische Kritiker der Psychoanalyse wie Popper oder Grünbaum folgen einem Ideal der Einheitswissenschaft (Grünbaum, 1988; Popper, 1994), bei der alle Phänomene der Welt nach derselben Logik wie bewegte Teilchen in Raum und Zeit erforscht werden sollen. Sie kennen Empirie nur als Messverfahren.

Aspekt der ›zwischenmenschlichen Praxis‹ ist das quantitative Forschungsparadigma seinem Gegenstand nicht angemessen, wohingegen Phänomenologie und selbstreflexive Verständigungsprozesse hier einen durchaus adäquaten und bisher wenig ausgeschöpften Zugang ermöglichen. Sie bieten elaborierte Methoden zur lebensnahen und *selbstkritischen Reflexion innerhalb der praktischen Psychotherapie* und sind damit Aspekte der hier eingeführten ›pragmatischen Reflexion‹, bei der im Gegensatz zur quantitativen Psychotherapieforschung Theorie und Praxis sinnvollerweise nicht getrennt werden (siehe Kapitel II.3).

Als vermeintliche Aufklärer verleugnen die quantitativen Psychotherapieforscher, dass die *Bedeutung ihrer Daten immer an die subjektive Erfahrung und Lebenswelt gebunden* bleibt. Die eigentliche Problematik quantitativer Studien zeigt sich nicht beim ersten Blick auf die Daten und exakt berechneten Korrelationswerte. Wer jedoch das Zustandekommen der akkuraten Daten reflektiert, für den erweist sich deren Bedeutung sehr bald als unscharf bis konfus. Hier stößt man nicht selten auf Mehrdeutigkeiten und Ungereimtheiten: Das betrifft zum Beispiel eine klare Hypothesenbildung im Vorfeld der Studie, die Umstände und Kriterien der Gruppenbildung, die Auswahl von Testverfahren, die Konstruktvalidität der Operationalisierungen, die Vergleichbarkeit von manualisierten Psychotherapien, die Übertragbarkeit der Ergebnisse (externe und klinische Validität), die Auswahl des statistischen Modells, die Bereinigung von Daten, die berufliche Interessenlage der Forscher, die Finanzierung der Studie oder auch den *publication bias*. Alle diese Fragen zu den *wissenschaftlichen, praktischen und gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen* haben Einfluss auf die Bedeutung der Daten, werden aber nicht entsprechend kritisch reflektiert und können anhand der veröffentlichten Artikel selten im Detail nachvollzogen werden. Was im Gewande der Aufklärung als nüchterne Empirie und kontrollierte Rationalität daherkommt, könnte tatsächlich selbst die Züge eines irrationalen Zahlenzaubers (vgl. Horkheimer & Adorno, 1969) tragen.

Jedoch *kann sich die quantitative Psychotherapieforschung auf den rein pragmatischen Standpunkt zurückziehen*, dass sie eine kritische Selbstreflexion gar nicht leisten müsse, solange sie dazu beiträgt, Symptome effektiv zu reduzieren. Denn was sollte schlecht daran sein, eine Psychotherapie rein nach zweckrationalen Effizienzkriterien im Hinblick auf Ziele wie Symptomreduktion und Funktionalität zu gestalten? Dies ist für eine Solidargemeinschaft mit beschränkten Mitteln schlicht kosteneffizient. Und wer möchte, der kann Zwecke wie ›Einsicht‹ und ›Emanzipation‹ in der privat finanzierten Psychoszene verwirklichen. Was will man da erwidern? Solange die beobachtbaren und operationalisierten Kriterien wie Symptomreduktion, Funktionalität und Wohlbefinden alleiniges

Effizienzkriterium der Psychotherapie sind, sozusagen die ›Goldwährung‹ der Psychotherapie darstellen, muss eigentlich jede Kritik ihrer methodischen Einseitigkeit im Sande verlaufen.

Dies ist genau der Punkt, an dem eine Kritik der einseitig-quantitativen Psychotherapieforschung auf die bereits erörterte *Funktion der Effizienzkriterien im gesamtgesellschaftlichen Prozess* hinweisen muss. Als ein solcher gesamtgesellschaftlicher Prozess wurde die Technisierung und Ökonomisierung beschrieben und es wurde dargelegt, inwiefern auch die Psychotherapie selbst von der Kolonialisierung der Lebenswelt betroffen sein könnte. Es zeigte sich, dass die Dominanz des quantitativen Paradigmas in der evidence-based medicine nicht zuletzt auch ein ökonomisch-gesellschaftliches Interesse sichert. Die quantitative Methode ist, so gesehen, das ›trojanische Pferd‹ innerhalb der Psychotherapie, in dem sich die ihr äußeren Systeminteressen der Gesellschaft verbergen. Der Psychotherapieforscher spricht von ›Aufklärung‹ und ›Professionalität‹ – aus soziologischer Perspektive bedeutet dies zugleich ›Rationalisierung‹ und ›Wirtschaftlichkeit‹. Das Bindeglied beider Seiten, das gemeinsame pragmatische Interesse, ist das Effizienzversprechen der evidence-based medicine. Bezieht man also die gesundheitspolitischen Zusammenhänge mit ein, so wird deutlich, dass die quantitative Methode und ihre Erfolgskriterien zumindest auch systeminhärenten Sachzwängen folgen.

Eine unkritische und einseitige Orientierung an der quantitativen Psychotherapieforschung legt der Öffentlichkeit als auch dem Psychotherapeuten *einen zweckrationalen medizinischen Handlungsbegriff* nahe (siehe Kapitel III). Und dieses zweckrationale Selbstverständnis therapeutischen Handelns könnte letztlich der Hebel sein, durch den sich übergeordnete Systemzwänge in der Psychotherapie implizit durchsetzen, während persönliche Werte wie Einsicht oder Emanzipation in diesem Selbstverständnis gar nicht mehr erscheinen und angestrebt werden. Das könnte auch der renommierte Psychoanalytiker Cremerius im Blick haben, wenn er schreibt: »Wenn wir Gesundheit nicht mehr von der Norm her definieren, sondern von dem her, was der je einmalige Patient darunter versteht, dann geraten wir u.U. in Gegensatz zu der Vorstellung der Gesellschaft, wird unsere Therapie nicht mehr verstanden« (Cremerius, 2003, S. 22). Wir verstehen nun etwas konkreter, inwiefern die naturwissenschaftliche Methode in der Psychotherapieforschung über den zweckrationalen Handlungsbegriff die »sozialtechnologischen Interessen« (Apel, 1979, S. 286ff.) des bestehenden Gesellschaftssystems installiert. Es bestätigt sich auf dem Gebiet der Psychotherapieforschung somit Habermas' These, dass *Wissenschaftstheorie immer auch Gesellschaftskritik* sein sollte (Habermas, 1973). Entlarvt ist dagegen das naive

»Vorurteil, daß die szientistisch verabsolutierte Erklärungsrationaltät mit der Vernunft- bzw. Fortschrittsidee der Aufklärung schlechthin gleichgesetzt werden sollte« (ebd., S. 27).

Ein zweckrationales Vorgehen ist immer nur dann sinnvoll, wenn wir über allgemeine Gesetze auf etwas gezielt einwirken wollen, wie zum Beispiel auf den Organismus in der Medizin. Ganz und gar nicht sinnvoll bzw. praktikabel ist das zweckrationale Vorgehen dahingegen, wenn wir Personen als Teilnehmer der zwischenmenschlichen Praxis in ihrer Emanzipation und Selbstbestimmung ansprechen wollen (siehe Kapitel IV.3). So kritisiert deshalb auch Holzhey-Kunz den Prozess der »Medizinalisierung« und »Zweckrationalisierung« (Holzhey-Kunz, 2002, S. 38ff.) der Psychotherapie. Über die Verwissenschaftlichung werde das therapeutische Handeln zur »Heilbehandlung« einer spezifischen Diagnose, zu einem »technischen« bzw. »regelgeleiteten Verfahren«. Insbesondere sieht sie darin das freie Gespräch bzw. die damit verbundene therapeutische Beziehung bedroht: »Die Gesprächsform wird zum bloßen Instrument beziehungsweise zu einer Technik, die der Therapeut lernt und übt, um [...] damit ein bestimmtes Ziel erreichen zu können« (ebd., S. 42). Holzhey-Kunz meint sogar, dass hier »von einem Gespräch im eigentlichen Sinne« *gar* »nicht mehr die Rede sein« könne. Denn es mache einen

»entscheidenden Unterschied, ob sich auch der Therapeut auf das Gespräch einlässt [...], also im Verlauf des Gesprächs selber eine Erfahrung zu machen, die ihn auch belehrt oder gar verändert entlässt, oder ob er als Strategie das Gespräch als therapeutisches Mittel, ggf. sogar manipulativ, einsetzt, um beim Patienten ein bestimmtes Ziel zu erreichen« (ebd.).

Mit diesen Sätzen macht Holzhey-Kunz auf das *eigentliche, praktische Problem der Zweckrationalisierung* aufmerksam. Sie erkennt deutlich, dass hier etwas schief läuft, spricht sogar von einer »manipulativen« Gesprächsführung. Die in dieser Studie vollzogenen Reflexionen zur zwischenmenschlichen Praxis können dies noch etwas vertiefen: Es wurde ausführlich gezeigt, inwiefern die psychotherapeutische Tätigkeit als »zwischenmenschliche Praxis« gerade dadurch gelingt, dass sie im Vollzug auf den Patienten als Selbstwert ausgerichtet ist, und so zu einer ethisch-praktischen Wirkweise wird. Wie das Spiel des Flötenspielers am besten gelingt, wenn er im Vollzug seines Spiels ganz auf das Schöne ausgerichtet ist, so gelingt auch das psychotherapeutische Gespräch dann am besten, wenn sich der Psychotherapeut ganz auf das Selbstsein des Anderen ausrichtet (siehe Kapitel IV.3 u. V.1.2). Authentische Werte können nur um ihrer selbst willen

verwirklicht werden, das therapeutisch authentische Gespräch nur um des Gegenübers als Selbstwert willen. Der Leser mag sich nur einmal vorstellen, er wäre selbst der Patient und der Psychotherapeut würde sich vornehmen, ihm Wertschätzung zu vermitteln, *damit* er sich beruhigt oder Ähnliches. Man käme sich vermutlich manipuliert vor.²⁴⁶ Wir erleben daran, dass der zweckrationale Einsatz der zwischenmenschlichen Praxis mit dem Wert der Authentizität grundsätzlich im Widerspruch steht und ein solches Vorgehen mit einigem Recht als paternalistisch und sogar als manipulativ empfunden werden kann. Werte wie Einsicht, Emanzipation, gelingende Beziehung oder Identität und die darauf ausgerichtete zwischenmenschliche Praxis können im Vollzug selbst nicht als Mittel eingesetzt werden, ohne dass die Handlung einen *schizoiden Riss* erhält und damit buchstäblich ihren ›Sinn‹ und ihre Wirkweise verlieren muss – so ›funktioniert‹ emanzipatorische Psychotherapie nicht!

Es sollte deutlich geworden sein, inwiefern die zweckrationalen Organisationsprinzipien und Handlungsempfehlungen der quantitativen Psychotherapieforschung für den Vollzug der zwischenmenschlichen Praxis in der Psychotherapie schädlich sein können. Dabei müssen wir sehen, dass heute gerade die quantitativen Psychotherapieforscher die zentralen Lehrstellen an den Psychologischen Instituten und Universitätskliniken besetzen und ihre Lehrbücher auch im Ausbildungs- bzw. Weiterbildungskontext durchaus viel Beachtung finden. Angehende Psychotherapeuten erwerben auf ihrem Weg durch eben diese Institutionen ein Selbstbild professionellen Handelns, das sie auch später implizit begleiten und ihre Tätigkeit prägen wird. Heute werden ihnen dort vor allem die Leitlinien und Kasuistiken der evidence-based medicine als besonders professionell und aufgeklärt präsentiert, während die kritische Selbstreflexion der eigenen Haltung immer mehr zur Basisvariablen bzw. zu einem Instrument verkommt. Psychotherapeuten wird ein zweckrationaler Handlungsbegriff als Einsatz von Fachwissen und Techniken vermittelt, der jenseits von Fragen der Emanzipation, Authentizität und Tugend liegt. Diese Tendenz zur Kolonialisierung der Psychotherapie und Verdinglichung des Patienten kommt als ›Banalität‹ der Rationalisierung durch die evidence-based medicine daher – sie entspringt nicht dem bösen Willen der Therapeuten.

246 Wie falsch dagegen der strategische Einsatz der zwischenmenschlichen Praxis bzw. des therapeutischen Gesprächs ist, zeigt sich auch daran, dass die Offenlegung der Handlungsabsicht das Vorhaben zunichtemachen würde. Wenn der Psychotherapeut zum Patienten sagen würde: »Ich versuche, Sie jetzt zu verstehen, damit Sie sich beruhigen«, wird dies nicht den gewünschten Erfolg haben.

Zusammenfassend: Die quantitative Psychotherapieforschung hat zur Dominanz einer zweckrationalen Auffassung des therapeutischen Handelns geführt. Leitend ist hierbei das medizinisch zweckrationale Diagnose-Interventions-Schema der evidence-based medicine, das an den meisten akademischen Psychotherapie-Instituten zum Inbegriff von Professionalität und wissenschaftlicher Aufklärung geworden ist. Werte des personalen Lebensvollzugs wie Einsicht oder Emanzipation lassen sich in diesem quantitativen Forschungsparadigma jedoch nicht abbilden und müssen so einen blinden Fleck in der Psychotherapieforschung sowie den daraus hervorgehenden Leitlinien darstellen. Mit ihrem der zwischenmenschlichen Praxis gegenüber inadäquaten Empirieverständnis könnte die evidence-based medicine nicht zuletzt auch wirtschaftlich-gesellschaftliche Interessen bedienen. Sie ist sozusagen die Schnittstelle zwischen der soziologischen Ebene und der Organisation psychotherapeutischer Tätigkeit – ihr Paradigma folgt einerseits, hinsichtlich des Systems, dem Motiv der Wirtschaftlichkeit bzw. dem sozialtechnologischen Erkenntnisinteresse und tritt andererseits, innerhalb der Psychotherapie, mit dem Impetus von Wissenschaftlichkeit und Professionalität auf. Zuletzt wurde der kritische Einfluss der Zweckrationalisierung auf die Authentizität der therapeutischen Beziehung problematisiert.

2 Technisierung durch die Neurowissenschaften

»Welche Art von Erfahrungen ein Patient machen müsste, damit eben solche Veränderungen im Gehirn bei ihm eintreten, wäre Aufgabe der Neuropsychotherapieforschung und die wirkliche Herbeiführung solcher Erfahrungen wäre schließlich Aufgabe von Neuropsychotherapeuten.«

(Klaus Grawe, 2004, S. 19)

Ein zentraler Ansatz der »pragmatischen Reflexion« dieser Studie ist, den aktuellen Einfluss der Neurowissenschaften auf die Psychotherapie im Zuge ihrer bereits stattfindenden Zweckrationalisierung durch die quantitative Psychotherapieforschung zu verstehen – die wiederum im Kontext der gesamtgesellschaftlichen Technisierung und Ökonomisierung steht. Dass die Neurowissenschaften keinen wirklich neuen Prozess initiieren mussten, sondern vielmehr eine bereits bestehende Entwicklung forcieren, offenbart sich schon an der *Dynamik*, mit der die Neurowissenschaften in der quantitativen Psychotherapieforschung aufgenommen werden. So lösten die Neurowissenschaften an den Universitäten und in den

psychotherapeutischen Kliniken kaum kritische Debatten aus und es bedurfte zu ihrer vorläufigen Anwendung keinesfalls einer mühsamen Trendwende. Im Gegenteil wurden an den psychiatrischen und psychosomatischen Universitätskliniken in geradezu euphorischem Ausmaß und Tempo teure Bildgebungstechnologien angeschafft und leitende Funktionen durch Hirnforscher besetzt.

Die enge *Verknüpfung der quantitativen Psychotherapieforschung mit den Neurowissenschaften* zeigt sich paradigmatisch mit einem der Protagonisten des neurowissenschaftlichen Booms, Eric Kandel. Er vertritt die Ansicht, dass die Psychoanalyse bisher nicht den wissenschaftlichen Kriterien entsprochen habe, nun aber durch die Neurowissenschaften die Möglichkeit erhalte, sich auf ein wissenschaftliches Fundament zu stellen:

»Although psychoanalysis has historically been scientific in its aim, it has rarely been scientific in its methods; it has failed over the years to submit its assumptions to testable experimentation. Indeed, psychoanalysis has traditionally been far better at generating ideas than at testing them« (Kandel, 1999, S. 507).

Auch der Neurowissenschaftler Roth (Roth, 2004) und verschiedene neurowissenschaftlich orientierte Psychotherapieforscher (Berger & Caspar, 2009; Walter et al., 2009) sehen erst jetzt die Chance einer wissenschaftlichen Aufklärung der Psychotherapie. Damit wiederholen sie den Impetus der quantitativen Psychotherapieforschung sowohl hinsichtlich des naturwissenschaftlich eingeschränkten Begriffs von Empirie als auch in der Identifikation von Naturwissenschaft und Aufklärung.

Wie sehr die neurobiologische Psychotherapieforschung dem wissenschaftlichen Selbstverständnis vieler quantitativer Psychotherapieforscher entgegenkommt, zeigt nicht zuletzt die Tatsache, dass sich zahlreiche prominente Vertreter der Prozess-Outcome-Forschung heute auf die neurowissenschaftliche Perspektive verlegen. Wenn zum Beispiel Grawe fordert, dass »aus der neurowissenschaftlichen Forschung konkrete Leitlinien für die Therapieplanung und den Therapieprozess« (Grawe, 2004, S. 28) abgeleitet werden sollen, dann nimmt bei ihm die neurobiologische Psychotherapieforschung im Jahr 2004 exakt jene Rolle der Aufklärung ein, die zehn Jahre zuvor in seinen Veröffentlichungen noch der Prozess-Outcome-Forschung zukam. Grawes zweckrationale Auffassung von einem professionellen psychotherapeutischen Handeln ist ganz zwanglos auf sein Konzept der Neuropsychotherapie (Grawe, 2004) übergegangen. Gerade Psychotherapeuten, die, wie zum Beispiel auch Schiepek, immer schon »Psychotherapie als evidenzbasiertes Prozessmanagement« (Schiepek, 2008) verstehen, verspre-

chen sich nun viel davon, »Psychotherapie neurowissenschaftlich zu begründen« (Schiepek et al., 2011, S. 2).

Quantitativen Psychotherapieforschern und auch manchen Psychotherapeuten scheint es wie eine *Aufwertung der Wissenschaftlichkeit* von Psychotherapie vorzukommen, wenn Bildgebungstechnologien heute zur Diagnostik und Evaluation im psychotherapeutischen Prozess eingesetzt werden können. So hielten es einige Forscher bisher für einen Mangel an wissenschaftlicher Objektivität, auf die subjektiven Auskünfte des Patienten mit entsprechenden Verzerrungen angewiesen zu sein (Walter et al., 2009, S. 178). Die bisherigen Operationalisierungen in der quantitativen Psychotherapieforschung erfüllen die naturwissenschaftlichen Kriterien der »Objektivität«, »Reliabilität« und »internen Validität« immer nur näherungsweise – die jetzigen Bildgebungstechnologien aber ermöglichen erstmals in der Geschichte der Psychotherapie *Messverfahren*, deren objektive Ergebnisse äquivalent einer naturwissenschaftlichen »Messung« diese Kriterien erfüllen könnten. Deshalb sollen bildgebenden Verfahren auch in Zukunft eine objektive Diagnostik und Evaluation vergleichbar mit Messungen in medizinischen Disziplinen ermöglichen (Ottowitz et al., 2002).

In Wirklichkeit aber bleiben natürlich auch diese Messungen hintergründig immer an Selbstauskünfte und subjektive Fremdeinschätzungen des Patienten gebunden. Dies ist nun einmal der einzige Zugang zur Psyche des Menschen und alle Bedeutungen, die wir neurobiologischen Prozessen diesbezüglich unterstellen, müssen zu irgendeinem Zeitpunkt in irgendeiner Studie auf eben solche subjektiven Einschätzungen rekurrieren. Auch wenn hier also eine »Messung« vorkommt, so übertragen sich dennoch all die erwähnten *Bedeutungsprobleme* quantitativer Studien auch auf die neurowissenschaftlichen Studien, angefangen beim hypothesengeleiteten Forschen über die Kriterien der Gruppenbildung bis hin zur Fragwürdigkeit der Operationalisierung, Konstruktvalidität usw. Manche Kriterien wie externe und klinische Validität dürften sich durch die Künstlichkeit der Messungs-Situation im fMRT sogar noch verschärfen.

Dennoch greifen selbst Psychotherapieforscher, die durchaus ein *Bewusstsein für die Psychodynamik und zwischenmenschliche Seinsweise* von Personen zeigen, die Aussagen von Kandel bereitwillig auf. So zitieren zum Beispiel Manfred E. Beutel, Anna Buchheim oder auch Marianne Leuzinger-Bohleber beflissen Kandels Forderung, dass die Psychoanalyse die neurobiologische Perspektive heute unbedingt integrieren müsse, wolle sie ihre wissenschaftliche Bedeutung nicht verlieren (Beutel, 2009a; Buchheim et al., 2008). Warum, so muss man sich hier fragen, springen auch diese Autoren auf den Zug der Neurowissenschaften auf – wo doch ihr Handlungsbegriff eindeutig zweckrational bis technisch ist,

also mit dem professionellen Selbstverständnis von zum Beispiel Leuzinger-Bohleber kaum in Einklang zu bringen sein dürfte?

Nun wurde ja bereits dargestellt, inwiefern die quantitative Forschung nicht nur mit wissenschaftlicher Aufklärung, sondern darüber hinaus mit Effizienz und indirekt auch mit der Ökonomie eng verknüpft ist. Ganz in diesem Sinne wird nun eben die neurobiologische Psychotherapieforschung in einschlägigen Artikeln mit der Aussicht auf eine >optimierte<, effektive psychotherapeutische Behandlung positioniert. Falls der neurowissenschaftlichen Psychotherapieforschung bei den sozialgesetzlichen und kassenärztlichen Entscheidungen in Zukunft tatsächlich eine maßgebende Rolle zukommen sollte, dann wird damit auch ein Verteilungskampf zwischen den verschiedenen Psychotherapieverfahren um die *kassenärztliche Finanzierung* einhergehen. Bereits heute scheint die Psychoanalyse in Zugzwang zu geraten, wenn die Verhaltenstherapie einen Vorsprung im neurowissenschaftlichen Nachweis ihrer Effizienz besitzt (vgl. Fischmann et al., 2011, S. 164). Nicht zuletzt deshalb bemühen sich Leiter von psychoanalytischen Instituten, wie zum Beispiel Leuzinger-Bohleber, sozusagen aus gesundheitspolitisch-strategischen Gründen um neurowissenschaftliche Effizienznachweise ihres Psychotherapieverfahrens.

Weiter sehen einige Vertreter der einsehens- und beziehungsorientierten Psychotherapien gar keinen grundsätzlichen Widerspruch der neurowissenschaftlichen Perspektive zu ihrer therapeutischen Wirkweise. Im Gegenteil erhoffen sie sich durch die neurowissenschaftlichen Erkenntnisse mitunter sogar eine *Bestätigung ihrer beziehungstheoretischen, psychodynamischen Konzepte* und der spezifischen Wirkweise der Beziehungsarbeit. Diese Hoffnung scheint auf den ersten Blick auch nicht ganz unbegründet. So können neurobiologische Tierstudien als Beweis für die Bedeutung der frühkindlichen Beziehungen herangezogen werden (Amini et al., 1996) und verschiedene renommierte Neurobiologen bestätigen ausdrücklich die Notwendigkeit und den Effekt emotionaler Beziehungserfahrungen im psychotherapeutischen Prozess (Grawe, 2004; Hüther, 2004; Roth, 2006).²⁴⁷ Weiter hat das Konzept des Unbewussten durch die Erforschung der

247 Die Bedeutung der zwischenmenschlichen Erfahrung in der Psychotherapie ist natürlich nicht erst durch die Neurowissenschaften entdeckt oder bewiesen worden, wie das z. B. Roth nahelegt (Roth, 2003, S. 430ff.). In der Psychoanalyse gibt es eine Entwicklung weg von der kognitiven Deutung hin zur Beziehungsarbeit bereits seit Freud, und zwar ist sie aus der klinischen Erfahrung zwischenmenschlicher Praxis selbst heraus verstanden worden. Wer meint, erst jetzt sei die Bedeutung der Beziehungsarbeit in der Psychotherapie wissenschaftlich bewiesen, impliziert damit einen eingeschränkten Begriff von Wissenschaft.

neurobiologischen Grundlage des impliziten Gedächtnisses (Kandel, 1999), der unbewussten subkortikalen Reizverarbeitung (LeDoux, 2003; Roth, 2003) sowie der Spiegelneuronen wieder über die Psychoanalyse hinaus an Beachtung gewonnen. Es sind Erkenntnisse dieser Art, die auch bei einsichts- und beziehungsorientierten Psychotherapeuten die Hoffnung auf einen konstruktiven >Dialog mit den Neurowissenschaften< wecken (Beutel, 2009a; Beutel & Huber, 2008; Fuchs, 2004).

Tatsächlich könnte die neurowissenschaftliche Forschung den beziehungsorientierten Psychotherapien aber auch einen *Bärendienst* erweisen: In der psychotherapeutischen Ausbildung und Praxis lernen beziehungsorientierte Psychotherapeuten differenzierte Begriffe und phänomenologische Wahrnehmungen für die *zwischenmenschliche Wirklichkeit* kennen. Gute Psychotherapeuten arbeiten aus einem derart kultivierten *Wirklichkeitssinn* für die mannigfaltigen Formen und möglichen Verzerrungen der zwischenmenschlichen Praxis und Psyche. Sie ermöglichen dadurch nicht nur Empathie und korrigierende Beziehungserfahrungen, sondern vermitteln ihren Patienten selbst eine differenzierte Wahrnehmung und größere Bewusstheit für die zwischenmenschliche Wirklichkeit. Mit dem Impetus der Neurowissenschaften nun so aufzutreten, als sei die Wirksamkeit der zwischenmenschlichen Praxis in der Psychotherapie erst jetzt beweisbar, würde die eigentliche Sphäre psychotherapeutischen Arbeitens entwerten und könnte nicht zuletzt auch für den Patienten ein völlig falsches Licht auf die Wirklichkeitsdimension seiner Probleme werfen.²⁴⁸

Besonders problematisch aber ist die Tendenz, die gesamte *psychotherapeutische Tätigkeit zunehmend an neurobiologischen Kriterien auszurichten*. Selbstverständlich weiß auch der Neuropsychotherapeut, dass die Veränderung neurobiologischer Mechanismen kein Selbstzweck ist. Der Patient kommt schließlich nicht in die Psychotherapie, um seine Amygdala-Aktivität zu hemmen, sondern um mit seinen Ängsten im Leben wieder besser umgehen zu können. In der Hinsicht jedoch, dass jeder therapeutische Fortschritt durch neurobiologische Wirkmechanismen ermöglicht wird, stellen »hirnfunktionale Veränderungen« »Mediatoren des Therapieerfolgs« (Beutel, 2009b, S. 390) dar, auf denen fortan

248 Fuchs schreibt: »But as therapists, we still talk to the patient, not to his synapses. Psychotherapy does not have to ›prove‹ its effectiveness by neuroscientific procedures; there is enough evidence for this from outcome research, based on the experiences of patients. To regard neurobiology as the ›real thing‹ to be targeted by psychotherapy means to devaluate the lived and shared reality of the therapeutic encounter which is the actual source of change« (Fuchs, 2004, S. 483)

der therapeutische Fokus liegen soll. Grawe will die therapeutische Sichtweise zum Beispiel bei einer Angststörung »stärker auf den neuronalen Kontext verschieben, innerhalb dessen die Angst hervorgebracht wird, denn von diesem Kontext geht der therapeutische Einfluss aus« (Grawe, 2004, S. 37).²⁴⁹ Auch für Berger und Caspar besteht ein wesentlicher Gewinn der Neurowissenschaften darin, dass »neurobiologische Variablen zum Ziel psychotherapeutischer Interventionen werden« (Berger & Caspar, 2009, S. 87). Ein entsprechendes »Monitoring der Hirnaktivität« könne dabei der »adaptiven Indikation« (ebd.) dienen. So erwägen manche Autoren gar ein Brain-Monitoring der neurobiologischen Veränderungsdynamik während der psychotherapeutischen Sitzungen (Sulzer et al., 2013) – was die Ausrichtung therapeutischen Handelns an neurobiologischen Kriterien, das Schielen auf den Effekt, natürlich sehr konkret werden ließe.

Mit dieser Ausrichtung an neurobiologischen Kriterien würde die zwischenmenschliche Praxis zunehmend als ein *Instrument* zur Veränderung des psychophysischen Zustandes gedacht. Wenn Psychotherapeuten in Zukunft mit dem inneren Bild arbeiten sollten, dass sie bestimmte zwischenmenschliche Erfahrungen vermitteln, um damit zum Beispiel die hyperaktive Amygdala zu hemmen (vgl. Grawe, 2004, S. 34ff.),²⁵⁰ dann ist das nicht einfach nur eine Zusatzinformation für Psychotherapeuten, sondern die Verkehrung des vernünftigen Gefüges von zweckrationalem Handeln und zwischenmenschlicher Praxis. Die *zwischenmenschliche Praxis* wird in den Funktionskreis des zweckrationalen Handelns eingebunden und zu einem Instrument für technische Ziele degradiert. Der Selbstzweckcharakter als wesentliche Eigenschaft und Wirkweise der zwischenmenschlichen Praxis geht verloren – und damit auch der Sinn für die Begegnung als Ideal der zwischenmenschlichen Praxis bzw. therapeutischen Tätigkeit.

Wenn auch die Instrumentalisierung der zwischenmenschlichen Praxis kein sinnliches Phänomen ist und es zu deren Erkenntnis entsprechender reflexiver Begriffe bedarf, handelt es sich hierbei nicht um eine begriffliche Spitzfindigkeit, sondern *das praktische Selbstverständnis und die Haltung* des Psychotherapeuten

249 Der Verhaltenstherapeut Hautzinger schreibt: »Wenn wir in Tübingen depressive oder manisch-depressive Patienten behandeln, dann verfolgen wir und unsere Patienten genau diese Ziele. Wir stellen Funktionen wieder her, wir kompensieren, wir stimulieren, wir üben, wir verändern bzw. reaktivieren neuronale Netze« (Hautzinger, 2003, S. 259).

250 Durchaus schauerlich konkret formuliert das z.B. die Psychiaterin Vaughan in ihrem Buch *The talking cure: The science behind psychotherapy* (Vaughan, 1998), wenn sie Psychotherapeuten als »Mikrochirurgen des Gehirns« (Vaughan, zit. nach Doidge, 2010, S. 37) bezeichnet.

werden auf diese Weise so grundlegend verzerrt, dass dies konkrete praktische Konsequenzen nach sich ziehen muss. Bereits die Vorstellung des Psychotherapeuten, ein Gespräch in dieser Weise instrumentell einzusetzen, ändert die Einstellung und *verleiht der Authentizität der zwischenmenschlichen Praxis den besagten schizoiden Riss*. Es gilt hierzu, sich noch einmal den radikalen Unterschied in der Einstellung und Gesinnung zweier bereits angeführter Autoren vor Augen zu führen: Auf der einen Seite beantwortet Rogers die Frage, wie eine gute Psychotherapie zu gestalten sei, mit den selbstkritischen Fragen: »Kann ich es mir erlauben, positive Einstellungen gegenüber diesem Anderen zu empfinden?« Und: »Bin ich mir selbst sicher genug, um ihm sein Anders-Sein zu erlauben?« (Rogers, 1989a, S. 64f.). Auf der anderen Seite schreibt Grawe in seinem Buch *Neuropsychotherapie*: »Welche Art von Erfahrungen ein Patient machen müsste, damit eben solche Veränderungen im Gehirn bei ihm eintreten, wäre Aufgabe der Neuropsychotherapieforschung und die wirkliche Herbeiführung solcher Erfahrungen wäre schließlich Aufgabe von Neuropsychotherapeuten« (Grawe, 2004, S. 19).

Es zeigt sich hier genau jene *Verflachung der therapeutischen Haltung und Werte*, die Horkheimer in seiner Kritik der instrumentellen Vernunft auf gesamtgesellschaftlicher Ebene beschrieben hat (siehe Kapitel V.2). Durch die Instrumentalisierung der Vernunft geht der Sinn für Werte und auch der ethische Anspruch an die eigene Haltung verloren. Tugenden wie Vertrauen oder Wahrhaftigkeit werden nicht mehr in ihrem Selbstwert erkannt. Man sucht nicht mehr nach Vertiefung der Menschlichkeit, Sinn und Werten, sondern nach dem Effekt: »Bedeutung wird verdrängt durch Funktion oder Effekt« (Horkheimer, 2007, S. 35).

Wie es konkret aussehen kann, wenn Werte der psychotherapeutischen Praxis wie Abstinenz, Authentizität, Wertschätzung und die Methode der kritischen Selbstreflexion im Funktionskreis zweckrationalen Handelns verflachen, demonstriert uns Grawe schließlich selbst (Grawe, 2004, S. 29ff.). Als Beispiel, mit dem er den praktischen Nutzen der Neuropsychotherapie verdeutlichen will, führt er die therapeutische Situation gegenüber einer depressiven Patientin mit entsprechendem Interaktionsverhalten an. Mit diesem Verhalten konfrontiert, solle sich der Neuropsychotherapeut die hypertrophierte Amygdala, den hohen Cortisolspiegel und den geschrumpften Hippocampus der Patientin vorstellen: »Aus Sicht des Therapeuten kann sich Frau H. im jetzigen Zustand ihres Gehirns nicht viel positiver verhalten [...]. Das Wissen um dieses neuronal bedingte Unvermögen hilft ihm, nicht ärgerlich auf Frau H. zu werden« (ebd., S. 31). Grawe beschreibt im Weiteren, welche neurobiologischen Veränderungen im Gehirn anzustreben

seien und dass diese durch »Ressourcenaktivierung, motivationales Priming und komplementäre Beziehungsgestaltung« (ebd., S. 32). erreicht werden könnten.

An dieser Stelle zeigt sich exemplarisch, inwiefern die zweckrationale Ausrichtung der psychotherapeutischen Praxis eine Abstraktion vom realen Beziehungsgeschehen und eine *Verdinglichung* des Gegenübers bedeutet. Denn Grawes »Objektivierungstrick«, sich nicht zu ärgern, kann nur funktionieren, indem er das Verhalten der Patientin als neurobiologisch determiniert betrachtet. Der Psychotherapeut muss auf das dysfunktionale Beziehungsangebot der Patientin nicht einsteigen, weil er ihr Verhalten überhaupt nicht mehr als ein Beziehungsangebot in der therapeutischen Situation wahrnimmt. Was wäre aber, wenn der Psychotherapeut der Patientin einen Grund gegeben hat, sich passiv oder negativ zu verhalten? Auch könnte der zwischenmenschlich empfundene Ärger des Psychotherapeuten wichtige Aufschlüsse zur Übertragungsdynamik der Patientin geben – ebenso wie übrigens zu einem möglicherweise neurotischen Übertragungsbeitrag des Psychotherapeuten selbst. Könnte es in der geschilderten Situation nicht auch um ein gemeinsames Aushalten bzw. »Containment« der Enttäuschungen und Aggressionen der betroffenen Patientin gehen? Vielleicht würde es der Patientin aber auch helfen, wenn sich der Psychotherapeut, sicherlich mit entsprechendem Taktgefühl und Selbstdistanz, ärgern kann und sie in der Verantwortung für ihr Verhalten anspricht.

Kurz: Die eigentliche »korrigierende Beziehungserfahrung« für die Patientin könnte gerade darin bestehen, dass der Psychotherapeut ihr Verhalten als eine verständliche zwischenmenschliche Aufforderung wahrnimmt, sich seelisch berühren lässt und dennoch nicht mitagiert. Dagegen scheint mir durch die von Grawe vorgeschlagene Verobjektivierung, keine heilsame Beziehungserfahrung möglich. Verdinglichung ist vielleicht entlastend, aber nicht personal heilsam. Wir sehen hier deutlich, wie die zweckrationale Ausrichtung der zwischenmenschlichen Praxis an neurobiologischen Kriterien den Psychotherapeuten über die Beziehung zum Patienten stellt. Nun ist wieder er der Fachmann und kann damit all jene zwischenmenschlichen Verwirrungen, Unsicherheiten und Aggressionen vermeiden, die eine therapeutische Situation dieser Art birgt. Die Kategorien der kritischen Selbstreflexion und zwischenmenschlichen Tugenden ergeben in diesem Funktionskreis keinen Sinn mehr.

Besondere Augenwischerei betreibt die *pseudohaft* *Praxisnähe* in Grawes Formulierungen. Ausgehend von der sicheren Position des neurobiologischen Fachmanns soll der kundige »Neuropsychotherapeut« nun die therapeutische Beziehung zur »Ressourcenaktivierung«, zu »motivationalem Priming« und »komplementärer Beziehungsgestaltung« einsetzen. Das klingt erst einmal sehr pro-

fessionell und so, als hätte man mithilfe der Neurowissenschaften die richtige Technik für die Behandlung des dysfunktionalen Gehirns gefunden. Tatsächlich aber sind diese Schlussfolgerungen nur ein zweckrational formulierter Allgemeinplatz der Psychotherapie, den Psychotherapeuten auch ohne Neurowissenschaften schon aus der Erfahrung therapeutischer Beziehungsarbeit kannten. Grawes klinische Schlussfolgerungen hören sich zunächst sehr konkret und praxisnah an – sie sind es aber nicht. Denn will der praktische Psychotherapeut jetzt Ressourcenaktivierung, motivationales Priming und komplementäre Beziehungsgestaltung konkret umsetzen, ergibt sich sogleich das eigentliche praktische Problem. Denn welche Ressourcen jemand hat, was ihn motiviert oder worin für ihn eine wichtige Beziehungserfahrung läge, darüber wurde ja noch gar nichts ausgesagt – auch nicht darüber, zu welchem Zeitpunkt und mit wie viel Feingefühl hier vorzugehen wäre. Die eigentlichen Aufgaben der psychotherapeutischen Praxis zeigen sich auch in diesem Fall nur innerhalb der zwischenmenschlichen Beziehung – hierbei aber helfen die Neurowissenschaften keinen Deut weiter.²⁵¹

Im Sinne der eingeführten Handlungsbegriffe würde mit dem Einsatz der Neurowissenschaften ein problematischer *Schritt von der Zweckrationalisierung zur Technisierung* psychotherapeutischen Handelns vollzogen. ›Zweckrational‹ meint das rationale Abwägen von Zwecken und Mitteln, wie es die bisherige quantitative Psychotherapieforschung bzw. evidence-based medicine prägt. Es wurde hier zwar kritisiert, dass Zwecke wie Symptomreduktion, Wohlbefinden und Funktionalität naiv vorausgesetzt und nicht im Hinblick auf die Emanzipation reflektiert werden und damit die Tendenz zur Technisierung mit sich bringen, prinzipiell aber stellen diese noch natürliche Ziele unserer Lebenswelt

251 Wie absurd die Vermischung von wohlgemeinten Absichten und technischen Erklärungen werden kann, demonstriert die Psychiaterin Bonnie Badenoch: »I begin to talk to her about how her brain had wired in this angry response to frustration from the time she was a baby. I speak softly of neural nets and triggers; of the speed of her limbic circuits compared with the slow deliberation of the prefrontal cortex [...]. I say ›It's not your fault‹. I tell her this isn't meant to make an excuse but is simply the truth about how our brain works. As I talk, she gradually lifts out her shame and is able to meet my eyes« (Badenoch, 2008, S. XXI). Schon im Titel des Buchs – *Being a Brain-Wise Therapist* – deutet sich die Unbedarftheit der Autorin an, indem sie die Tugend der Weisheit mit dem Wissen von Wirkursachen des Gehirns assoziiert. Wer ›weise‹ gegenüber einem leidenden Menschen handeln möchte, der muss schon seine Persönlichkeit und Lebenserfahrung einbeziehen und vor allem auf die existenzielle Situation des Anderen eingehen, anstatt ihn mit naturalistischen Allgemeinplätzen von der Bürde seiner Verantwortung zu entlasten. Es sind m. E. gerade solche wohlgemeinten Halbwahrheiten, die unserem sozialen Leben großen Schaden zufügen.

mit entsprechender Bedeutung in der Lebenssituation des Patienten dar. Bei lebensweltlichen Zwecken wie Symptomreduktion oder Funktionalität können wir uns noch fragen, welchen Sinn die Symptome im Leben des Patienten haben, mit welcher Psychodynamik sie einhergehen und ihren Bezug zum gelingenden Beziehungsleben reflektieren.

Wenn aber Diagnostik und Evaluation tatsächlich eines Tages über neurobiologische Kriterien bzw. Prozesse definiert und neurobiologische Normwerte zu Zwecken des psychotherapeutischen Handelns werden sollten, können wir nicht mehr sinnvoll fragen, was diese im Beziehungsleben des Patienten bedeuten. Wir haben als handelnde Psychotherapeuten nur die Information, dass bei diesem oder jenem neurobiologischen Kriterium diese oder jene Intervention mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit Zwecke wie zum Beispiel Symptomreduktion, Funktionalität oder Wohlbefinden bewirkt. Bei der Charakterisierung der Technisierung (siehe Kapitel V.2.1) wurde als ein wesentliches Merkmal der >Verlust einer sinnvollen Zwecksetzung< genannt und genau dies wäre dann der Fall. Der Einsatz von Neurowissenschaften bzw. bildgebenden Verfahren wird zum Gütekriterium, ohne dass dabei deutlich würde, wozu das eigentlich genau gut sein soll. Statt einer sinnvollen Zwecksetzung wird die Biotechnologie mit dem Versprechen der Wissenschaftlichkeit, Effizienz und Machbarkeit unversehens zum *Eigenwert* erhoben. Diese Tendenz äußert sich zum Beispiel trefflich in dem ironischen Titel eines psychotherapeutischen Fachartikels: *If neuroimaging is the answer, what is the question?* (Kosslyn, 1999).²⁵²

Aber auch die beiden anderen Merkmale, die >fixierende Eigendynamik< und die >Verdinglichung durch die Zweck-Mittel-Verkehrung<, könnten sich mit der Ausrichtung psychotherapeutischen Handelns an neurobiologischen Kriterien durchsetzen: Beziehungsorientierte Psychotherapeuten möchten den Patienten zum gelingenden Beziehungsleben verhelfen und erhalten dazu in der therapeutischen Beziehung selbst hilfreiche Hinweise und Orientierung. Kriterien wie Symptomreduktion oder Wohlfühl stellen dabei selbst zwar gewöhnlich kein direktes Ziel dar, dennoch können beziehungsorientierte Psychotherapeuten ihre praktische Tätigkeit auch an Symptomen orientieren bzw. ihr Handeln mit einem Gespür für dessen Dynamik und Leidensdruck abstimmen. Wie aber sollte die Gestaltung psychotherapeutischen Handelns ausgerichtet auf neuro-

252 Der neurowissenschaftliche Forschungsbetrieb ist in und außerhalb der Psychotherapieforschung so angelegt, dass teilweise noch nicht einmal von konkreten neurowissenschaftlichen Hypothesen und lebensweltlichen Zielstellungen ausgegangen wird (Hasler, 2013, S. 53).

biologische Kriterien aussehen? Es gäbe hin und wieder Messungen, auf deren Grundlage dann entsprechende evidenzbasierte Methoden angewandt würden. Beim Vollzug der therapeutischen Tätigkeit selbst aber wäre keine lebensnahe Orientierung mehr am Beziehungsverhalten und auch nicht an lebensweltlichen Symptomen möglich. Das Vorgehen würde weitgehend abstrakt verlaufen. Die Ausrichtung an neurobiologischen Kriterien, sei es indirekt über die Psychotherapieforschung oder direkt als ein mehr oder weniger engmaschiges Monitoring, könnte zu einer *technischen Eigendynamik* führen. Wie in der Organmedizin gäbe es Abweichungen von neurobiologischen Normwerten und Techniken zu ihrer Normalisierung. Psychotherapeutisches Handeln bekäme einen technischen, verfahrensartigen Charakter.

Schließlich ist hier auch der dritte Aspekt der Technisierung, die drohende *Verdinglichung*, zu beobachten. Neurobiologische Prozesse sind Korrelate des psychischen Zustandes, wie zum Beispiel Symptom, Leistungsfähigkeit oder Wohlbefinden – also Korrelate der *Conditio sine qua non* von gelingenden Lebensvollzügen. Neurobiologische Prozesse können aus kategorialen Gründen aber niemals ein intentionales Verhältnis zur Welt und zu den Mitmenschen repräsentieren und folglich mit Zwecken wie Einsicht oder Emanzipation auch nicht mehr ins Verhältnis gesetzt werden. Die Ausrichtung der Psychotherapie an neurobiologischen Kriterien muss also die Frage der gelingenden Beziehungsgestaltung verdecken und würde bei einem so organisierten psychotherapeutischen Verfahren die bereits kritisierte Kolonialisierung der Psychotherapie weiter verschärfen. In ihrem verfahrensartigen Charakter würde die Ausrichtung des therapeutischen Handelns durch die Neurowissenschaften die Verdinglichung des Patienten geradezu fixieren.

Diese Problematik wird besonders deutlich, wenn wir die eigentliche Stärke der Neurowissenschaften bedenken, nämlich die Entwicklung von effizienteren und nebenwirkungsärmeren *biotechnologischen Instrumenten* wie Psychopharmaka oder Hirnstimulation. Angenommen nun, es gäbe biotechnologische Verfahren, die eine unmittelbare Veränderung der neurobiologischen Kriterien bzw. die Herstellung entsprechender Normwerte bewirken könnten, welchen Grund kann es dann noch für eine weitaus kostenaufwendigere Psychotherapie geben?²⁵³ Ich halte es für durchaus möglich, dass Biotechnologien eines Tages bei bestimmten Symptomen eine kurzfristige Reduktion effektiver und kostengünstiger erzielen

253 So ist bei Grawe zu lesen: »Eine gezielte Veränderung der Balance von Neurotransmittern in einer bestimmten Hirnregion kann zu ganz ähnlichen Veränderungen an den Synapsen führen, wie sie durch Lernerfahrungen bewirkt werden« (Grawe, 2004, S. 19).

werden, als es eine aufwendige psychotherapeutische Praxis vermag. Im Zeitalter der Ökonomisierung könnten dann gute Argumente nötig werden, wollten Patient und Therapeut im Einzelfall auf biotechnologische Eingriffe verzichten bzw. von der Solidargemeinschaft eine längerfristige Psychotherapie unter Einbezug emanzipatorischer Aspekte finanziert bekommen.²⁵⁴ Zu einer solchen Argumentation wird es ein Bewusstsein für die Existenzweise und den Selbstwert von Personen ebenso brauchen wie das Empfinden für Werte des personalen Lebensvollzugs.

Selbstverständlich schließen sich Biotechnologie und Emanzipation nicht zwangsläufig aus. In speziellen Situationen können Neurowissenschaften im Sinne des dargestellten >heilsamen Gefüges< vielleicht Ermöglichungsbedingungen für die Emanzipation zur Verfügung stellen. Um aber überhaupt beurteilen zu können, wann im psychotherapeutischen Prozess auf welche Methode welcher Schwerpunkt gelegt werden soll, um letztlich Einsicht und Emanzipation zu fördern, muss es eben einen entsprechenden Begriff von Emanzipation geben – und es ist fraglich, ob die Ausrichtung an neurobiologischen Kriterien diese für die therapeutische Praxis so wichtigen Erwägungen einzubeziehen vermag. Sinn und Nutzen aller Interventionen in der Psychotherapie können letztlich immer nur *im Hinblick auf die Emanzipation bzw. das gelingende Leben der jeweils einzigartigen Person* beurteilt werden.²⁵⁵ Wenn mit der neurowissenschaftlichen Perspektive die Wirkweise der zwischenmenschlichen Praxis und damit das Gespür für die konkrete Person aber verloren ginge, sich die Verhältnisse zur Technisie-

254 Fuchs schreibt: »Wenn wir einmal wissen, wo im Gehirn Angst, Zwang oder Depressivität entstehen, können wir sie, so scheint es, auch immer wirksamer pharmakologisch behandeln und den hohen Zeitaufwand für das Verstehen und Behandeln von seelischen Motiven oder Konflikten einsparen« (Fuchs, 2015, S. 29).

255 Der Psychotherapieforscher Cord Benecke hat auf einen diesbezüglichen Artikel von mir (Richter, 2012a) kritisiert, ich würde mich mit dem Zweck des gelingenden Lebens von einem »kassenfinanzierten Heilverfahren verabschieden« (Benecke et al., 2013, S. 436). In seiner Argumentation spielt er dabei die Zwecke des zweckrationalen Handelns wie Symptomreduktion gegen den der Emanzipation aus. Was Benecke nicht versteht, ist, dass es sich hierbei nicht um ein ausschließliches Verhältnis zwischen Emanzipation und psychophysischem Zustand, sondern um die Frage nach dem rechten Gefüge beider Ebenen zueinander handelt (Richter et al., 2014). Die Frage der Emanzipation ist denn auch keine »gesellschaftliche Befreiungsideologie« (ebd.), wie Benecke zynischerweise behauptet, sondern ganz im Sinne der Kritischen Theorie wäre es vielmehr umgekehrt ideologisch, die Frage der Emanzipation angesichts der bestehenden Zweckrationalisierung durch die quantitativen Wissenschaften nicht »immer auch miteinzubeziehen« (Richter, 2013b).

rung verkehren, ergäbe sich die paradoxe Situation, dass die Neurowissenschaften und Biotechnologien zwar Eingriffsmöglichkeiten erweitern, gleichzeitig aber die Hinsicht und Erfahrungsgrundlage verdrängen, unter der überhaupt nur Sinn und Nutzen dieser Möglichkeiten bestimmt werden können.

Blankenburg schrieb schon 1981:

»Die systematische, methodisch geleitete Versenkung in den einzelnen Fall, d. h. in die Person des Kranken [...], wird umso wichtiger, je mehr der Spielraum unserer Einflußmöglichkeiten zunimmt. Andernfalls könnten die so notwendigen nomothetischen Methoden in der Psychiatrie nomokratisch pervertieren« (Blankenburg, 1981, S. 16).

Und Fuchs meint mit Blick auf die Neurowissenschaften, dass die Reflexion darüber, was wünschenswerte Ziele und Werte unseres Handelns sind, durch keine neurobiologische Erklärung ersetzt werden könne. Ganz im Sinne der hier vertretenen pragmatischen Funktion betont er, dass die Lebenswelt und zwischenmenschliche Praxis »ethisch unhintergebar« seien, weil Antworten darüber, »was wir tun sollen und worum es im Leben geht, vom Gehirn nicht zu erwarten sind« (Fuchs, 2008a, S. 293). Fuchs warnt davor, dass der reduktionistische Ansatz der Neurowissenschaften die Freiheit des Menschen und den Wert der persönlichen und zwischenmenschlichen Mühen zur Persönlichkeitsentwicklung verkennen und diese leichtfertig durch neurobiologische Eingriffe zu ersetzen suchen (Fuchs, 2006a, S. 605).²⁵⁶

Aktuell deutet sich dies alles vorerst nur an. Der Punkt ist aber, dass die neurowissenschaftlichen Innovationen innerhalb der Psychotherapie im *Kontext der gesamtgesellschaftlichen Ökonomisierung und Technisierung* ebenso wie der *bereits stattfindenden Zweckrationalisierung der Psychotherapie* stehen. Diese bereits im Gange befindlichen Prozesse geben die naheliegende *Schablone* dafür ab, wie die Neurowissenschaften zukünftig in die Psychotherapie integriert werden. Es wäre regelrecht naiv zu glauben, dass die gesamtgesellschaftliche Tendenz und die natu-

256 So heißt es bei Fuchs: »Granted, psychotherapy may put a burden on patients, but only insofar as it holds them capable of insight, autonomy, coping and maturation. It addresses their will to change, their responsibility for themselves, their search for meaning and identity even in their illness. In contrast, a reductionist biological concept of mental life may gradually lead to a self-alienation: in the wake of a popularized neurobiology, we are beginning to regard ourselves not as persons having wishes, motives or reasons, but as agents of our genes, hormones and neurones« (Fuchs, 2004, S. 283).

realistisch geprägte öffentliche Meinung sich innerhalb der Psychotherapie – auch über das entsprechende Selbstverständnis der Psychotherapeuten – nicht geltend machen. Psychotherapeutische Tätigkeit wird bereits heute in weiten Bereichen nicht mehr als Appell an die Freiheit bzw. die Verantwortung des Einzelnen verstanden (vgl. Broschmann, 2018) und das psychotherapeutische Selbstverständnis war noch nie so technisch wie heutzutage. Studenten erfahren an den Psychologischen Instituten und den medizinischen Fakultäten aktuell wenig über die Problematik und den Anspruch der zwischenmenschlichen Haltung in der Psychotherapie – viel hingegen lernen sie über neurobiologische Prozesse.

Zusammenfassend: Wenn die neurobiologische Psychotherapieforschung heute scheinbar objektiv wissenschaftlich bestätigt, dass die zwischenmenschliche Beziehung in der Psychotherapie einen neurobiologischen Effekt besitzt, könnte der beziehungsorientierten Psychotherapie damit nicht allzu viel geholfen sein. Einen echten Mehrwert hätte die neurowissenschaftliche Psychotherapieforschung für sie nur dann, wenn auch die spezifische Wirkweise der zwischenmenschlichen Praxis verstanden und gewürdigt würde. Wie am Beispiel von Grawe demonstriert wurde, ist dies aber äußerst fragwürdig. Vielmehr könnte der Einsatz der Neurowissenschaften die bereits bestehende Zweckrationalisierung der psychotherapeutischen Praxis noch weiter verschärfen. Tatsächlich bringen die Anwendungen der Neurowissenschaften aus der inneren Logik ihrer Methode heraus eine Neigung zur Technisierung der psychotherapeutischen Praxis mit sich. Eine unreflektierte Ausrichtung der therapeutischen Tätigkeit an neurowissenschaftlichen Kriterien könnte letztlich zu sinnentleerten technischen Behandlungsabläufen in der Psychotherapie führen, an deren Ende die Person mit ihrem genuinen Interesse einer gelingenden Beziehungsgestaltung nicht mehr wahrgenommen würde.

VII Fazit zum Nutzen der Neurowissenschaften

»Would we adopt the idea that we are reprogramming or re-wiring the patient's brain instead of talking to him or her as a person? This would undermine essential presuppositions for our therapeutic efforts, namely understanding, empathy and responsibility. In the last analysis, the question of what is >really real< – brains instead of selves, physical matter instead of animated bodies – is an ethical question.«

(Thomas Fuchs, 2006a, S. 605)

Die Methode der >pragmatischen Reflexion< behandelt die Frage nach dem Nutzen der Neurowissenschaften nicht als eine >theoretische<, sondern >praktische< Frage, die nicht allgemein, sondern immer nur konkret in Bezug auf die Emanzipation des Einzelnen hin beantwortet werden kann (Kapitel II). Hierzu wurde die transzendentalpragmatische Wissenschaftstheorie dargestellt (Kapitel III) und wurden existenzielle Reflexionsbegriffe zur Erhellung der zwischenmenschlichen Praxis eingeführt (Kapitel II und IV). Es zeigt sich: Die Naturwissenschaften haben ihren Sinn im Funktionskreis des >technischen Handelns< und so liegt auch die Bedeutung der Neurowissenschaften zunächst einmal in dieser Wirkweise. Die klärungs- und beziehungsorientierten Psychotherapien hingegen vollziehen im Wesentlichen die Tätigkeit der >zwischenmenschlichen Praxis<.

Mit dieser Zuordnung kann dann auf ein vernünftiges oder auch ethisch wünschenswertes Gefüge der beiden Handlungszusammenhänge sowie deren Verkehrung hingewiesen werden (Kapitel V): Die Zwecke des technischen Handelns sollten in der zwischenmenschlichen Praxis fundiert sein, das heißt sie sollten innerhalb der zwischenmenschlichen Praxis reflektiert bzw. bestimmt werden und letztlich dem Gelingen der zwischenmenschlichen Praxis dienen. Übertragen wir dieses grundsätzliche Verhältnis auf den hier zu reflektierenden Umgang mit den Neurowissenschaften in der Psychotherapie, wäre es also vernünftig, wenn die Zwecke neurowissenschaftlicher Anwendungen in der zwischenmenschlichen therapeutischen Praxis individuell so bestimmt würden, dass sie letztlich der selbstbestimmten Beziehungsgestaltung des Patienten dienen. In Abgrenzung dazu wurde die Verkehrung des Gefüges von technischem Handeln und zwischenmenschlicher Praxis in unserer Lebenswelt als Ökonomisierung und Technisierung kritisiert. Schließlich haben wir gesehen, dass sich dieser Rationa-

lisierungsprozess über die quantitative Psychotherapieforschung auch innerhalb der Psychotherapie bemerkbar macht.

In Bezug auf die aktuellen Neurowissenschaften spricht nun vieles dafür, dass sich ebendiese nicht nach dem wünschenswerten Gefüge vernünftigt >einfügen<. Vor allem erwies es sich als ein zwischenmenschliches Problem der Authentizität und Mutualität, sollte sich die therapeutische Praxis in der einen oder anderen Form an neurobiologischen Effekten ausrichten. Die Neurowissenschaften könnten wie ein Katalysator der Technisierung im Sinne des geschilderten Sinnverlusts, der Eigendynamik und einer drohenden Verdinglichung fungieren, indem sie das therapeutische Handeln auf der Ebene eines >Verfahrens< fixieren (Kapitel VI).

Im Folgenden wird diese Tendenz anhand verschiedener Anwendungsvorschläge für die Neurowissenschaften in der Psychotherapie reflektiert. Es geht hierbei nicht um eine erschöpfend differenzierte Darstellung – es soll lediglich demonstriert werden, wie dienlich die Bestimmung des vernünftigen Gefüges für eine pragmatische Reflexion grundsätzlich sein kann.

1 Anwendung von Biotechnologien

Nach der transzendentalpragmatischen Wissenschaftstheorie liegt der Sinn der Neurowissenschaften im Funktionskreis des technischen Handelns. Dieses >technische Erkenntnisinteresse< der Neurowissenschaften macht sie für die biologische Psychiatrie und Neurologie unmittelbar relevant – denn schließlich folgen auch Letztere demselben Erkenntnisinteresse. Wenn in einer Therapie bestimmte neurobiologische Funktionen oder psychophysische Zustände durch einen äußeren Eingriff verändert werden sollen, dann bieten die Neurowissenschaften dazu ein Veränderungswissen und entsprechende Biotechnologie. Tatsächlich sind auch genau auf diesem Gebiet die wirklich innovativen und klinisch relevanten Erfolge der Neurowissenschaften zu verzeichnen (vgl. Müller, 2010, S. 18ff.) – und es werden sicherlich noch weitere Fortschritte folgen. So lernen zum Beispiel Menschen in der Interaktion mit Computern, diese durch die eigene Hirnaktivität zu steuern (Wolpaw et al., 2002), was im Prothesenbau oder zur Kommunikation bei starken Einschränkungen wie durch ALS-Erkrankungen (Kübler et al., 2005) überaus sinnvoll ist. Eine andere Anwendung bietet die zunehmend differenzierter einsetzbare Tiefenhirnstimulation durch Elektroden (*deep brain stimulation*) bei neurologischen Erkrankungen wie zum Beispiel Parkinson.

Bei organischen Schäden und *neurologischen Erkrankungen* mit primär *somatischen Ursachen* ist die Wiederherstellung von Normwerten bzw. der Funktio-

nalität durch Biotechnologie das naheliegende Ziel. Im eng definierten Kontext derartiger Ziele kann, ähnlich wie bei einem chirurgischen Eingriff, von der Person in ihrer Lebenswelt abstrahiert und ausschließlich der Organismus behandelt werden. Aber selbst wenn das Erreichen der Normwerte bzw. Funktionalität für die Person in ihrer Lebenswelt ohne Zweifel von Vorteil wäre, heiligt hier keinesfalls der Zweck die Mittel. Es gilt immer auch zu berücksichtigen, welche *existenzielle Bedeutung* der jeweilige Einsatz biotechnologischer Mittel für die betroffene Person in deren Subjektivität und Lebenswelt konkret hat, was es zum Beispiel für sie bedeutet, wenn durch Psychopharmaka oder Tiefenhirnstimulation auf einer so intimen Ebene wie dem Gehirn eingegriffen wird und daraus womöglich tiefgreifende Veränderungen sowohl im Selbstverhältnis als auch in der Beziehung zu Anderen resultieren (vgl. z. B. Dubiel, 2006). Im Sinne des dargestellten vernünftigen Gefüges sollte das Augenmerk immer auch darauf liegen, wie sich diese technischen Mittel auf die zwischenmenschliche Praxis bzw. die Aspekte von Werterfahrung, Identität und Freiheit letztlich auswirken.

Dies trifft erst recht bei *psychischen Störungen* zu. Denn hier gehen wir primär nicht von somatischen Ursachen, sondern von lebensweltlichen Gründen für die Störung aus – was folglich auch deren Bewältigung auf einer persönlichen bzw. zwischenmenschlichen Ebene nahelegt. Die Bewältigung von psychischen Störungen durch Einsicht und Emanzipation ist im Sinne des erwähnten Gefüges gegenüber technischen Eingriffen immer vorzuziehen, weil sie als Persönlichkeitsentwicklung und gelingende Beziehungsgestaltung einen Selbstwert und damit gerade kein Entfremdungspotenzial besitzt (siehe Kapitel V.1.2). Falls es sich für den gelingenden Lebensvollzug aber als notwendig oder auch nur synergetisch erweisen sollte, auf der Ebene der Neurobiologie als *Conditio sine qua non* einzugreifen, bieten die aktuellen Neurowissenschaften hierzu neue Möglichkeiten. So sind neue biotechnologische Verfahren wie Neurofeedback oder Tiefenhirnstimulation (Slotema et al., 2010) differenzierter als zum Beispiel noch die gehirnglobale Elektrokrampftherapie (Kayser & Walter, 2010) und werden inzwischen auch bei schweren bzw. therapieresistenten depressiven Erkrankungen eingesetzt (Mayberg et al., 2005). Prinzipiell ist davon auszugehen, dass die Neurowissenschaften in Zukunft zu zielgenaueren und nebenwirkungsärmeren Psychopharmaka bzw. Biotechnologien führen. So ist eine Hoffnung die gezielte Entwicklung (*rational drug design*) von Psychopharmaka (Angelescu, 2012) in Abgrenzung zu den bisher meist nur zufällig entdeckten Wirkstoffen (vgl. Hasler, 2013), die relativ undifferenziert das Gehirn >fluten<. Auch solche biotechnologischen Innovationen dürfen aber nicht allein im Hinblick auf Zwecke wie Funktionalität oder Wohlfühlgefühl beurteilt werden, sondern in die Psychothe-

rapie sollte immer – *wirklich immer* – die Frage der Emanzipation einbezogen werden.

2 Neurobiologische Diagnostik

Ein naheliegender Nutzen der Neurowissenschaften für die Psychotherapie ist der Einsatz neurobiologischer Messungen bei der Bestimmung von »Indikation, Dauer und Intensität ihrer Interventionen« (Gauggel, 2006, S. 135; Linden, 2008). So meinen Berger und Caspar, das »Wissen, welche Intervention auf neuronaler Ebene wie wirkt«, führe zur »Entwicklung selektiver Indikationsregeln auf konzeptueller Ebene« (Berger & Caspar, 2009, S. 78).²⁵⁷ Ein Beispiel hierfür wäre die *Bestimmung von »Nonrespondern« durch neurobiologische Marker* (Grawe, 2004, S. 175; Siegle et al., 2006). »Nonresponder« sind eine Klasse von Personen, die auf bestimmte psychotherapeutische Methoden bzw. Verfahren nicht ansprechen. Wenn sich aufgrund von statistischen Untersuchungen zeigen sollte, dass Personen mit spezifischen neurobiologischen Kriterien von bestimmten Psychotherapieangeboten mit hoher Wahrscheinlichkeit keinen Nutzen haben werden, könnten mittels einer entsprechenden Messung die sogenannten »Nonresponder« von vornherein ermittelt und einer anderen Therapieform zugewiesen werden. Die Messung der Hirnprozesse würde auf diesem Weg eine neurobiologisch fundierte Diagnostik zur Bildung von klinisch relevanten Untergruppen (Beutel & Huber, 2008; Davidson et al., 2002) bzw. zur *differenzierten Psychotherapie-Indikation* erlauben.

Ein solches Vorgehen überzeugt durch eine gewisse Logik: Die neurobiologischen Prozesse sind Korrelate des psychischen Zustands als »Conditio sine qua non« für gelingende Lebensvollzüge (siehe Kapitel V.1.2). Wir erinnern uns: Wenn bestimmte psychophysische Bedingungen nicht erfüllt werden, kann das erklären, warum bestimmte Lebensvollzüge nicht möglich sind. Weil die neurobiologischen Prozesse für alle unsere Lebensvollzüge notwendige *Ermöglichungsbedingungen* darstellen, vermag die neurobiologische Diagnostik prinzipiell auch Hinweise zu den *Grenzen therapeutischer Möglichkeiten* zu geben. Denn die Per-

257 Ich werde mich im Folgenden mehrfach auf den Artikel *Gewinnt die Psychotherapie durch die neurobiologische Erforschung ihrer Wirkmechanismen?* (Berger & Caspar, 2009) beziehen, da die Autoren darin die verschiedensten in der Psychotherapieforschung kursierenden Nutzenvorstellungen zu den Neurowissenschaften zusammengetragen haben (vgl. Richter, 2012a).

sönlichkeitsentwicklung bzw. das Zurückgehen einer psychischen Störung ist bei ganzheitlichem Verständnis immer auch auf natürliche Stoffwechsel- und Wachstumsprozesse angewiesen.²⁵⁸ Solche natürlichen Stoffwechselprozesse erfolgen unter allgemeinen Gesetzen bei allen Personen gleich, sodass bestimmte Prozesse der Regeneration oder neurobiologischen Kompensation einfach ihre Zeit oder bestimmte Bedingungen brauchen – diesbezüglich sollten wir nicht an ›Wunder‹ glauben. Wenn zum Beispiel aufgrund von ausgeprägten neurobiologischen Abweichungen ein baldiger Rückgang der Symptomatik nicht realistisch erscheint, kann die Zielvorstellung einer Therapie entsprechend angepasst werden.

Aber selbst bei der Bestimmung von solchen natürlichen Grenzen gilt es zu bedenken, dass die konkrete *therapeutische Beziehung und individuelle Lebenssituation* des Patienten die natürlichen Stoffwechselprozesse durchaus zu moderieren vermag. So wurde in dieser Arbeit versucht zu zeigen, inwiefern sich im Raum der zwischenmenschlichen Praxis eine alternative Wirkweise eröffnet, die nicht in der Determination durch allgemeine Gesetzmäßigkeiten aufgeht (siehe Kapitel IV.1.4) und als Abwärtskausalität die neurobiologischen Prozesse durchaus auch prägen bzw. moderieren kann (siehe Kapitel I.2). Bei der Gruppe der vermeintlichen Nonresponder zum Beispiel könnte ein gutes ›Responding‹ auch von der Qualität der konkreten zwischenmenschlichen Beziehung in der Psychotherapie abhängen. Da es sich hier aber um ein individuelles Geschehen handelt, zum Beispiel ob Psychotherapeut und Patient einander ›begegnen‹, lässt sich dieser Einfluss nicht mehr aus neurobiologischen Studien im Vorhinein ableiten.

Eine neurobiologisch erweiterte Diagnostik könnte Psychotherapeuten zudem auf blinde Flecken oder subjektive Verzerrungen ihrer Exploration bezüglich Diagnose, Schweregrad, Behandlungsdauer usw. hinweisen, indem sie von der subjektiven Einschätzung unabhängige, *ergänzende Befunde* liefert. Eine »neue Grundlegung der allgemeinen Psychopathologie« (Spitzer, 1997, S. 21) aber sollte daraus nicht hervorgehen. Für beziehungsorientierte Psychotherapeuten ist die psychische Störung eine Störung des Zur-Welt-Seins, sie behandeln primär ›Konflikte‹ bzw. ›Personen‹ und keine Diagnosen. Deshalb wenden sie auch nicht ›stier‹ bestimmte Methoden oder Techniken an, sondern praktizieren eine zwi-

258 Prinzipiell verweisen die strukturellen neurobiologischen Korrelate von psychischen Störungen darauf, dass auch psychotherapeutische Prozesse auf biologische Wachstums- und Kompensationsprozesse angewiesen sind und deshalb Patienten auch nicht einfach durch kognitive Einsichten oder kognitive Regeln ›umprogrammiert‹ werden können. Auch Einsichten müssen durch gelebte Erfahrungen und neue Lebensvollzüge bis in die Biologie ›hineinwachsen‹.

schenmenschliche Praxis, bei der sie eine ständige und differenzierte, wenn man so will ›diagnostische‹, Wahrnehmung für den Anderen brauchen. Psychotherapeuten arbeiten aus ihrem Gespür für die Einzigartigkeit des jeweiligen Patienten heraus – das ist ihre Empirie.²⁵⁹ Zur Objektivität und Differenzierung solcher Erfahrungen benötigen sie insbesondere zwischenleibliches Einfühlvermögen (Fuchs, 2003), eine phänomenologische Vertiefung der Wahrnehmung, eine Art Gestaltwahrnehmung des neurotischen Lebensstils, ›szenisches Verstehen‹ (Lorenzer, 1983), ein selbstreflexiv-kritisches Verständnis der Übertragungsdynamik, existenzphilosophische Bewusstheit und nicht zuletzt die erwähnte ethisch-praktische Gesinnung.

Somit ist der *Psychotherapeut als Teilnehmer der zwischenmenschlichen Praxis selbst das ›Instrument‹* der Wahrnehmung bzw. Diagnose – kein technisches Gerät kann die wirklich relevanten Schichten des zwischenmenschlichen und persönlichen Lebens erfassen. In einem solchen professionell geschulten Kontakt zur Person berücksichtigen Psychotherapeuten implizit unzählige Aspekte, die in einer quantitativen Studie auch nicht annähernd berücksichtigt werden können. Letztlich entscheidet sich psychotherapeutisches Handeln im lebendigen Kontakt mit dem Patienten oft ›intuitiv‹ – eine Entscheidungsform, die unter den erwähnten Voraussetzungen der personalen Haltung und bei selbstkritischer Hinterfragung durchaus professionell und ihrem Gegenstand angemessen sein kann. Im Vergleich dazu können neurobiologische Diagnosen nur einzelne definierte neurobiologische Kriterien berücksichtigen, sind stark vereinfachend und stellen für die konkrete zwischenmenschliche Praxis kaum eine Hilfe dar.

Allgemein gilt in der Psychotherapie bei Diagnose wie auch Evaluation, anders als natürlich in der Organmedizin, die absolute *Unhintergebarkeit der subjektiven Erfahrung* (Blass & Carmeli, 2007). Sollte sich zum Beispiel die Amygdala-Aktivität normalisiert haben, der Patient aber sein Leben immer noch nicht besser gestalten können, kann er psychologisch nicht als ›geheilt‹ bezeichnet werden. Der Patient kommt ja nicht in die Psychotherapie, weil seine Amygdala überaktiv ist, sondern weil ihn in bestimmten Lebenssituationen zum Beispiel Ängste

259 Fuchs dazu: »Demgegenüber geht der phänomenologische Ansatz davon aus, dass den Erkrankungen ein spezifisch abgewandeltes Verhältnis des Kranken zur Welt und zu sich selbst zugrunde liegt, also ein seelisches Ganzes, das es zu erfassen gilt. Dazu muss der Psychiater und Psychotherapeut dem Patienten in ganz anderer Weise begegnen: Statt den Einfluss seiner Person und Erfahrung möglichst gering zu halten, wie es die objektivierende Untersuchung mittels Erhebungsinstrumenten, Fragebögen etc. anstrebt, setzt die intuitive Diagnostik gerade eine persönliche Nähe zwischen Arzt und Patient voraus« (Fuchs, 2015, S. 39).

am gelingenden Lebensvollzug hindern. Die lebensweltlichen Auskünfte des Patienten können in der Psychotherapie durch die objektiven neurobiologischen Kriterien nicht unterlaufen und schon gar nicht widerlegt werden – die Neurowissenschaften nehmen diesbezüglich immer nur eine *Hinweisfunktion* ein.

3 Die Ausrichtung therapeutischen Handelns an neurobiologischen Kriterien

Das Grundscheema einer avisierten ›Neuropsychotherapie‹ ist die Ausrichtung der psychotherapeutischen Tätigkeit an neurobiologischen Kriterien. So ist es zum Beispiel für Berger, Grawe oder Henrik Walter ein zentraler und wünschenswerter Aspekt der aktuellen Entwicklung, dass »neurobiologische Variablen zum Ziel psychotherapeutischer Interventionen« (Berger & Caspar, 2009, S. 78) werden. Dazu gelte es, »neurobiologische Prädiktor- und Moderatorvariablen zur Vorhersage von Ansprechen und Stabilität des Behandlungserfolgs« (Beutel, 2009b, S. 390) zu erforschen. Häufig wird in diesem Zusammenhang von ›Moderatorvariablen‹ gesprochen. Damit sind Bedingungen gemeint, »unter denen Therapieeffekte zu erwarten sind, bei wem und wann« (Berger & Caspar, 2009, S. 79). Hier wäre praktisch natürlich an ganz unterschiedliche Kategorien von Bedingungen zu denken, aus neurowissenschaftlicher Perspektive aber erscheinen insbesondere die Hirnprozessen als solche Moderatorvariablen: »Methodologically, brain processes are mediators of psychotherapeutic effects« (Walter et al., 2009, S. 175). Es sollen demnach neurobiologische Moderatoren definiert werden, die dann als Zwecke therapeutischer Interventionen fungieren.²⁶⁰

Weiter führt das »Wissen, welche Intervention auf neuronaler Ebene wie wirkt«, nach Berger und Caspar zu einem diesbezüglich »besseren Verständnis, wo bei wem der Hebel angesetzt« (Berger & Caspar, 2009, S. 78) werden könne. Die Autoren verweisen in diesem Zusammenhang noch auf die Möglichkeit eines ›Prozessmonitoring‹, bei dem der Psychotherapeut seine Tätigkeit direkt an der Auswirkung auf neurobiologische Moderatorvariablen ausrichtet: »Entsprechende neurobiologische Prozessvariablen könnten die Möglichkeit einer prozessorientierten, adaptiven Indikation erweitern, da die Auswirkungen einer Intervention direkt beobachtet und unmittelbar modifiziert werden könnten«

260 Entsprechend sieht Walter eine der wichtigsten Aufgaben für eine Neuropsychotherapie im »Identifying [of] neural mediators and functional targets of psychotherapeutic effects« (Walter et al., 2009, S. 174).

(ebd., S. 80).²⁶¹ Die hier intendierte Ausrichtung von psychotherapeutischen Interventionen an neurobiologischen Moderatoren steht, wie schon die Metapher vom ›Hebelansetzen‹ zum Ausdruck bringt, offensichtlich unter dem Paradigma der zweckrational-technischen Diagnose-Interventions-Logik, die hier zum flächendeckenden Prinzip der Psychotherapie werden soll.

Wie bereits im Zusammenhang mit der Diagnose angeführt, kann die Bestimmung solcher Variablen aber nur *in Bezug auf notwendige Bedingungen sinnvoll* sein. So wäre eine Definition von neurobiologischen Markern für psychophysische Zustände denkbar, zum Beispiel für ein Angst- oder auch Stressniveau, bei dem die notwendigen Bedingungen zu einer therapeutischen Beziehungsarbeit kaum mehr gegeben sind. Die neurobiologischen Kriterien wären Indikatoren für den psychischen Zustand als *Conditio sine qua non* der Psychotherapie – und deren gezielte Veränderung durch eine Technik oder Psychopharmaka dann so etwas wie eine Moderatorvariable bzw. Ziel für dieses zweckrationale Vorgehen.

Psychotherapeuten kennen aber nicht erst durch die neurobiologische Forschung handfeste Kriterien zur Ausrichtung und Abstimmung des psychotherapeutischen Prozesses. Sie orientieren sich die ganze Zeit an den Möglichkeiten des Patienten im zwischenmenschlichen Kontakt und haben aus Erfahrung *lebensweltliche Beurteilungskriterien* entwickelt, bei wem welche Intervention wann geeignet sein könnte – dazu gehören zum Beispiel Einsichtsfähigkeit, Leidensdruck, emotionale Schwingungsfähigkeit und Differenziertheit, aber auch die Lebenssituation und das soziale Gefüge des jeweiligen Patienten. Weiter wird der Psychotherapeut in der therapeutischen Beziehung stets darauf achten, wie sich der Patient in der Beziehung ihm gegenüber entwickelt und ob der Patient etwas mit den therapeutischen Interventionen im Leben anfangen kann, ob der Patient besser in Kontakt mit seinen Bedürfnissen kommt, wieder einen Sinn im Leben verspürt und seine Beziehungen gelingender gestalten kann. Die Ver-

261 Weiter heißt es bei Berger und Caspar: »Fraglich bleibt allerdings, ob in einer entsprechend technischen und im Fall des fMRTs lauten und räumlich einschränkenden Umgebung eine ausreichend ungestörte Interaktion zwischen Patienten und Therapeuten in naher Zukunft realisierbar sein wird« (Berger & Caspar, 2009, S. 80). Der Patient im fMRT wirkt bei den heutigen Geräten natürlich absurd und kann auch nur durch jemanden ernstlich in Erwägung gezogen werden, der ein weitgehend technisches Verständnis von Psychotherapie hat. Sehr wahrscheinlich wird es früher oder später aber eine ›smartere‹ Technologie geben, die die aktuell erheblichen Einschränkungen des fMRT nicht mehr mit sich bringt, und dann könnten diese technizistischen Visionen eines ›Prozessmonitoring‹ Realität werden. Das Problem ist weniger die Machbarkeit als vielmehr das technische Denken.

änderungen in der Selbstwahrnehmung und der Beziehungsgestaltung wären, so gesehen, allesamt ›lebensweltliche Moderatoren‹, an denen sich eine Psychotherapie orientieren kann und die zudem für die Nachhaltigkeit einer erfolgreichen Therapie äußerst entscheidend sind.²⁶²

Die zweckrationale Ausrichtung der psychotherapeutischen Tätigkeit an neurobiologischen Moderatoren wird von vielen quantitativen Psychotherapieforschern für ›aufgeklärt‹, ›rational‹ und ›professionell‹ befunden. Sie vermittelt den Eindruck, sehr konkret und besonders *praxisorientiert* zu sein. Einer genaueren Betrachtung hält diese scheinbare Praxisnähe aber nicht stand. Wenn zum Beispiel Grawe schreibt, dass der Neuropsychotherapeut sich »im Klaren« sei, dass er »die Aktivierung dieser hypertrophierten Verbindungen hemmen und die verkümmerten Synapsen im linken präfrontalen Cortex so oft wie möglich aktivieren« (Grawe, 2004, S. 31) müsse, wirkt das erst einmal wie eine konkret anwendbare Behandlungsplanung. Das wäre sie aber nur, wenn wir eine entsprechende Biotechnologie zur Verfügung hätten, um genau diese neurobiologischen Prozesse gezielt zu verändern. So inszenieren die neurobiologischen Details lediglich eine *Pseudokonkretheit*, deren Schein bald verfliegt, will man diese praktisch umsetzen. Denn sofort stellt sich für den praktischen Psychotherapeuten die alles entscheidende Aufgabe, wie er sich gegenüber dem Patienten konkret verhalten soll – hierfür geben die neurobiologischen Daten aber höchstens interpretationsnotwendige Hinweise, keine konkret-praktische Hilfestellung.

Eine Indikation psychotherapeutischer Methoden oder Interventionen nach neurobiologischen Kriterien vermag zudem nicht, die konkrete *individuelle Lebenssituation* zu berücksichtigen, sondern muss sich auf statistische Untersuchungen im Vorfeld verlassen, bei deren Gruppenbildung methodologisch nur wenige Kriterien beachtet werden können. Wenn Psychotherapeuten ihre Interventionen gemäß der statistischen Untersuchungen einsetzen wollen, können sie hierbei nur jene wenigen Kriterien berücksichtigen, die in die zugrunde liegende Studie eingegangen sind – und das auch nur mit der jeweiligen statistischen *Wahrscheinlichkeit*. Auf pragmatischer Ebene wäre ein solches Vorgehen logisch genau dann

262 Eine Psychotherapie wirkt nachhaltig, wenn der Patient mit einem inneren Bild von einem für ihn erstrebenswerten Leben die Therapie beendet, mit einer annehmenden Haltung und gleichzeitigen Bereitschaft, weiter an sich zu arbeiten. Die Psychoanalyse spricht davon, dass der Patient einen »inneren Analytiker« (Leuzinger-Bohleber, 2007, S. 973) entwickle oder die Gesprächspsychotherapie von der Fähigkeit zur ›Selbstexploration‹ (Rogers, 1989b). Für diese Art von Moderatoren aber wird es kaum eindeutige neurobiologische Indikatoren geben.

sinnvoll, wenn jemand sehr viele Personen behandeln will, von denen er nur wenige Kriterien kennt, so zum Beispiel in der staatlichen Gesundheitsvorsorge. Oder aber, wenn der Therapeut wie beim *Organismus* in der Organmedizin nur bestimmte Kriterien wissen muss, da der Organismus nach allgemeinen Gesetzen funktioniert und von daher auch ein eindeutiger kausalursächlicher Zusammenhang zwischen Störung und bestimmten Ursachen bzw. einer entsprechend kausalen Therapie besteht. Gegenüber seelisch leidenden *Personen*, die sich selbst das Gesetz ihres Handelns geben können und für die zudem die individuelle Lebenssituation äußerst relevant sein dürfte, ist das aber nicht der Fall. Psychotherapie ist klinisch gesehen eine intuitive Erfahrungswissenschaft und ihre Professionalität besteht weniger in einem evidenzbasierten Prozessmanagement als vielmehr im Gespür für die Not und Situation des Gegenübers.

Ob Psychotherapeuten gegenüber Personen in existenziellen Krisen wirklich kochbuchartig nach *Wahrscheinlichkeitsregeln* operieren wollen, könnte letztlich eine ethische Frage sein. Sicherlich ist es wichtig, Kenntnisse über verschiedene Interventionsformen zu haben, die für diesen oder jenen >Fall< besonders effektiv sein sollen. Die konkrete Anwendung der Intervention aber bezieht sich nicht mehr auf einen Fall, wie einen Ursachenkomplex in der Organmedizin, sondern auf die jeweilige Person in ihrer einmaligen Lebenssituation. Der *ethische Anspruch* von Psychotherapeuten sollte nicht sein, in einem bestimmten >Fall< nach den neuesten wissenschaftlichen Erkenntnissen zu handeln, sondern der betreffenden Person in ihrer konkreten Lebenssituation gerecht zu werden. Hierzu noch einmal der Philosoph Spaemann:

»Je mehr wir uns dem nähern, was den Sinn des Lebens als ganzes ausmacht, um so weniger kann der Gedanke der Wahrscheinlichkeit eine Rolle spielen. [...] Wo es aber um den personalen Sinn des eigenen Lebens geht, da werden Wahrscheinlichkeitsüberlegungen [...] sinnlos. Wir haben unwiderruflich nur dieses eine Leben« (Spaemann, 1996, S. 126).

Zwecke der zwischenmenschlichen psychotherapeutischen Praxis – also Einsicht, Emanzipation und ein gelingendes Beziehungsleben – wurden in der vorliegenden Arbeit als Gewähr dafür herausgearbeitet, dass es wirklich um die konkrete individuelle Person in ihrer Lebenssituation geht. Es wurde dargestellt, inwiefern solche Zwecke *den Patienten in der zwischenmenschlichen Praxis als Selbstwert* erscheinen lassen und darin zugleich den therapeutischen Handlungsvollzug orientieren. Ausführlich wurde in diesem Zusammenhang auch die Problematik diskutiert, sollte sich die zwischenmenschliche Praxis in der Psychotherapie an neurobiologi-

schen Kriterien ausrichten. Denn Werte wie Einsicht oder Emanzipation können nur um ihrer selbst willen angestrebt werden – eine Ausrichtung der zwischenmenschlichen Praxis an neurobiologischen Moderatorvariablen würde diese *ihres Selbstzweckcharakters und damit auch ihrer Authentizität und Wirksamkeit berauben*. Das wäre nun aber alles andere als >praxisnah<.

4 Weitere Nutzenvorstellungen für die Psychotherapie

Gesellschaftliche Aufwertung der Psychotherapie

Ein weiteres Argument für die Neurowissenschaften in der Psychotherapie sei, dass das »Wissen, dass Psychotherapie über neuronale Prozesse wirkt«, zu einer »gesellschaftlichen und gesundheitspolitischen Aufwertung der Psychotherapie« (Berger & Caspar, 2009, S. 78) führe. Nicht zuletzt die Vertreter klärungs- und beziehungsorientierter Psychotherapien scheinen sich von den Neurowissenschaften eine gesellschaftliche Aufwertung ihrer psychodynamischen Konzepte zu erhoffen. So stellt Kandel in Aussicht, dass die Psychoanalyse durch die Neurowissenschaften eine Renaissance erfahren werde (Kandel, 1999), was zum Beispiel Leuzinger-Bohleber (Leuzinger-Bohleber & Bohleber, 2008) und Beutel (Beutel & Huber, 2006) hoffnungsvoll aufgreifen. Nun gibt es aber bereits zahlreiche Studien, die die Wirksamkeit der psychodynamischen Psychotherapien auf der Ebene von lebensweltlichen Kriterien wie Symptomreduktion, Wohlbefinden und Leistungsfähigkeit belegen. Die empfundene >Aufwertung< dürfte vor allem darin bestehen, dass die psychotherapeutischen Veränderungen über die *Hirnprozesse jetzt auch mit wissenschaftlichen Methoden gemessen* und in bunten Bildern dargestellt werden können. Durch diese >hard facts< erhoffen sich Psychotherapeuten starke Effizienznachweise ihres jeweiligen Verfahrens im Rahmen der evidence-based medicine. Die neurobiologische Psychotherapieforschung soll einer *gesundheitspolitischen Aufwertung* im kassenärztlichen Verteilungskampf dienen.

Dass den Neurowissenschaften diese *strategische Funktion* überhaupt zu kommt, gründet nicht darin, dass sie die therapeutische Wirklichkeit >objektiv< erfassen würden oder besonders praktisch wären, sondern darin, dass innerhalb des gesundheitspolitischen Gerangels um die Kassenfinanzierung >Wissenschaftlichkeit< (Kriz, 2008) weitgehend auf die quantitativen Methoden reduziert wird. Das naturwissenschaftliche Paradigma aber hat seinen Sinn vor allem im Kontext des technischen Handelns. Ein Großteil ihrer Bedeutung kommt der neurobiologischen Psychotherapieforschung also zu, weil der Forschungsbetrieb an den Universitäten einen weitgehend zweckrationalen Handlungsbegriff und

eine entsprechend quantitative Auffassung von Empirie vertritt. Würde hier eine andere *Vorstellung von Wirksamkeit und Wirklichkeit* der Psychotherapie vorherrschen, wäre der Wissenschaftliche Beirat bzw. der Gemeinsame Bundesausschuss bei seiner sozialrechtlichen Entscheidung zur kassenärztlichen Versorgung auch mit anderen Argumenten von der Zweckmäßigkeit therapeutischer Verfahren zu überzeugen. Würde die therapeutische Öffentlichkeit einen Sinn für die Wirkweise der zwischenmenschlichen Praxis und die Existenzweise von Personen zeigen – dann hätten phänomenologische, qualitative Studien und kritische Selbstreflexion einen deutlich höheren Stellenwert als es aktuell der Fall ist.

Es scheint mir durchaus denkbar, dass zweckrationale Psychotherapieformen wie die Verhaltenstherapie, aber auch Biotechnologien wie die Psychopharmakotherapie oder technische Anwendungen wie die Online-Therapie, vergleichbare kurzfristige Effekte auf den psychophysischen Zustand erzielen wie zeit- und damit auch kostenaufwendigere beziehungsorientierte Psychotherapien. Demgegenüber muss jedoch betont werden, dass die eigentlichen Zwecke wie Einsicht und Emanzipation bzw. ein gelingendes Beziehungsleben mit quantitativen oder neurobiologischen Forschungskriterien gar nicht beurteilt werden können. Wenn die beziehungsorientierten Psychotherapien aus gesundheitspolitisch-strategischen Gründen das quantitative Paradigma der aktuellen Psychotherapieforschung mitgehen, können sie ihre Stärke und ihren Wert also nicht voll zur Geltung bringen. Ohne auf die Einseitigkeit des zweckrationalen Handlungsbegriffs zu verweisen, willigen sie in den Trend zur Zweckrationalisierung bzw. Technisierung unversehens ein. Sie könnten dann aber eines Tages gänzlich ohne Argumente dastehen, inwiefern es gute Gründe für eine Gesellschaft geben kann, auch eine personal- und kostenaufwendige emanzipatorische Psychotherapie zu finanzieren. Es würden dann nicht nur die wissenschaftlichen Beweise fehlen, sondern prinzipiell eine Bewusstheit bzw. Begrifflichkeit der zwischenmenschlichen Praxis und dessen, was unser Leben zu einem ›guten‹ Leben werden lässt.

Positive Erwartungsinduktion bei Patienten

Ein anderer möglicher Nutzen der Neurowissenschaften wird darin gesehen, dass der nachweisbare neurobiologische Effekt der Psychotherapie zu einer »positiven Erwartungsinduktion bei Patienten« (Berger & Caspar, 2009, S. 78) führen könne. Für Psychotherapeuten mag eine solche *Motivationsstrategie* erst einmal einladend klingen. Messungen von neurobiologischen Veränderungen aus Studien könnten Patienten sozusagen ›beweisen‹, dass Psychotherapie nicht bloß ›Reden‹ ist, sondern zu objektiv messbaren Effekten führt – dass Psychotherapie ›wirklich wirkt‹. Im Sinne der Psychoedukation erklären bereits heute

insbesondere Verhaltenstherapeuten den Patienten die Neurobiologie ihrer Störung wie auch die neurobiologische Wirkung der Psychotherapie. Denkbar wäre auch, dass neurobiologische Nachweise der Wirksamkeit im Verlauf des psychotherapeutischen Prozesses die ›Selbstwirksamkeitserwartung‹ des Patienten und damit seine Motivation steigern. Tatsächlich dürfte diese Motivationsstrategie angesichts des naturalistischen Menschenbilds und des allgemein zweckrationalen Handlungsbegriffs der heutigen Öffentlichkeit durchaus funktionieren. Patienten treten über das neurobiologische Fachwissen in eine objektivierende Distanz zu ihrer subjektiven Betroffenheit und werden scheinbar praxisnah zu zweckrationalen Veränderungen nach den neuesten wissenschaftlichen Erkenntnissen ermutigt.

Einen solchen Ansatz verfolgen auch Autoren wie Spitzer oder Hüther, wenn sie mit neurobiologischen Erklärungen Menschen dazu bewegen wollen, besser zu leben. Sie treten als Neurobiologen für gesellschaftlich oder pädagogisch durchaus zu begrüßende Werte ein, wie zum Beispiel weniger Internet im Kindesalter (Spitzer et al., 2012) oder Persönlichkeitsentwicklung (Hüther, 2011). Dass diese Autoren ihre Werte mit der Neurowissenschaft untermauern, stellt genau betrachtet aber einen *naturalistischen Fehlschluss* dar, bei dem aus einem neurobiologisch reduzierten ›Sein‹ ein ›Sollen‹ abgeleitet wird. Was sie damit leisten, ist nicht mehr als der motivierende Hinweis, dass sich im Gehirn etwas tut. Letztlich wird man Autoren wie Spitzer oder Hüther zu ihrem ›Neurotalk‹ immer fragen können: ›Wozu soll es eigentlich genau gut sein, bestimmte Hirnzentren, komplexere Vernetzungen auszubilden oder auch nur eine gewisse Plastizität zu erhalten?‹ – die Autoren würden ihre Anliegen letztlich doch wieder innerhalb eines gesellschaftlichen Wertediskurses rechtfertigen müssen, bei dem die Neurobiologie per se aber kein Argument darstellen kann.²⁶³

Das Wissen, dass sich etwas in meinem Gehirn verändert, kann für mich nur eine grundsätzlich motivierende Vorstellung sein. Bei der praktischen Frage, wie ich das selbstbezügliche ›Gehirn-Building‹ in meiner Lebenswelt konkret gestalte,

263 Offenkundig ist die kategoriale Verwirrung bei Spitzer, wenn er für die Ausbildung von Hirnzentren wirbt, die beim Erleben des »Wahren, Schönen und Guten« (Spitzer, 2009) aktiv sind. Dass solche Beiträge einen gesellschaftlichen Mehrwert stiften, scheint mir fraglich – jedenfalls sorgen sie für eine begriffliche Verwirrung, die die Absicht geradezu konterkarieren könnte. Denn zum Wesen des ›Wahren, Schönen und Guten‹ gehört ja gerade, dass es nur um seiner selbst willen angestrebt werden kann. Würde ich gut sein wollen zu einem anderen Zweck als dem Guten bzw. dem konkreten Anderen selbst, z. B. um als ein guter Mensch angesehen zu werden oder um ein entsprechendes Gehirnzentrum auszubilden, dann würde ich nicht mehr gut handeln. Ich würde den Anderen und eigentlich auch mich selbst zum Mittel meines Gehirns machen.

wird das wenig helfen, außer eventuell ein paar Hinweise geben wie zum Beispiel >mehr Empathie üben< oder >Waldspaziergänge machen<. Im Gegenteil könnte diese Form von Erwartungsinduktion zweckrational-technische Vorstellungen auf die Ebene der zwischenmenschlichen Praxis verlagern, die den erwähnten *schizoiden Riss in die Werterfahrung* bringen und damit der zwischenmenschlichen Praxis den für ihre Wirkweise wesentlichen Selbstzweckcharakter nehmen. Man stelle sich nur einmal vor, jemand zeigt sich empathisch oder macht einen Waldspaziergang, *weil* er damit eine bestimmte Gehirnstruktur trainieren möchte ...

Eine *positive >Erwartungsinduktion< auf der Ebene der zwischenmenschlichen Praxis* zu gestalten aber ist ein wichtiger Aspekt von Psychotherapie. Wir nennen es nicht gemäß zweckrationaler Kategorien >Erwartungsinduktion<, sondern >Zuversicht< oder >Hoffnung< als konstitutive Elemente unserer aller zwischenmenschlichen Praxis. Anlass zur Hoffnung besteht in der Psychotherapie, wenn Patienten sich angenommen fühlen und ihren Psychotherapeuten als einen verlässlichen Beistand auch in schweren Zeiten erleben. Hoffnung schafft aber auch, wenn der Psychotherapeut seinen Patienten eine Entwicklung zutraut, sie in ihrer Freiheit und Verantwortung anspricht. Zuversicht und Hoffnung gestalten sich aber auch ganz konkret: Vor dem Hintergrund des naturalistischen Menschenbilds, der zweckrationalisierten Lebenswelt sowie des zweckrational-medizinischen Psychotherapieverständnisses gehört es für mich als Psychotherapeut zu den schwierigeren Aufgaben, Patienten ein Empfinden für die unmittelbare zwischenmenschliche Wirklichkeit zu vermitteln. Wenn Patienten dann aber beginnen, Unterschiede in ihrem Umgang mit Bedürfnissen und in ihrer Beziehungsgestaltung zu bemerken, kann sie das zuversichtlich werden lassen. Auf dieser Ebene der >Erwartungsinduktion< erfahren sie zudem eine echte praktische Orientierung für ihre Entwicklung. Die betroffenen Personen bekommen ein Gespür für ihre Art und Weise in der Welt zu sein und wie sie ihre Beziehungen selbstbestimmter gestalten.

Destigmatisierung

Nach Berger und Caspar sollen die neurowissenschaftlichen Erkenntnisse auch zu einer »Destigmatisierung« (Berger & Caspar, 2009, S. 78) der Patienten beitragen, indem sie die betroffene Person von der Schuld bzw. Verantwortung für ihr pathologisches Verhalten befreien. Dass biologische Erklärungen von Verhaltensweisen zur *Destigmatisierung* führen, ist jedoch nur bei oberflächlicher Betrachtung naheliegend. Ganz im Gegenteil erwiesen sich biologische Erklärungen in der Geschichte schon mehrfach als eine sehr fragwürdige Methode der Stigmatisierung durch Ideologien wie zum Beispiel die Phrenologie oder der

Sozialdarwinismus im Dritten Reich. Bei der Stigmatisierung durch neurobiologische Erklärungen kommt es sicherlich sehr darauf an, wie absolut und dauerhaft man die neurobiologischen Ursachen einschätzt und wie sehr man die Person mit diesen identifiziert. Prinzipiell aber kann es mehr stigmatisieren, bei jemandem davon auszugehen, dass er aufgrund von neurobiologischen Prozessen gerade nicht anders könne, als ihn in seiner Verantwortung und damit auch Schuldhaftigkeit anzusprechen.

Was sich hinter dem Argument der >Destigmatisierung< verbirgt, meint wohl die durch neurobiologische Erklärungen *subjektiv erfahrbare Entlastung*. Indem die neurobiologischen Erklärungen ein lebensweltliches Phänomen wie die psychische Störung durch subpersonale Prozesse erklären, ziehen sie es aus dem moralisch aufgeladenen Raum der Lebenswelt heraus. Dies befreit nicht nur von Schuldgefühlen und -zuweisungen, zudem bringen neurobiologische Erklärungen das eigene Leid auf Distanz, machen es irgendwie greifbarer, und lassen nicht zuletzt auf die Hilfe durch einen neurobiologischen Fachmann und entsprechende Eingriffsmöglichkeiten hoffen. Gleichzeitig aber klammern die neurobiologischen Erklärungen die existenziellen Zumutungen und zwischenmenschlichen Herausforderungen im Kontext der psychischen Störung aus. Deshalb kann die Entlastung auch eine empfundene *Befreiung von der Last der Verantwortung und Mühe* bedeuten, die eigene Existenz und zwischenmenschliche Praxis gestalten zu müssen.

Zur Entlastung durch neurobiologische Erklärungen gehört auch die Abgabe der Verantwortung für Entscheidungen im therapeutischen Prozess selbst. So betont ja Grawe ausdrücklich, dass der Neuropsychotherapeut auf Grundlage seiner neurobiologischen Kenntnisse den psychotherapeutischen Prozess zu strukturieren und planen habe (Grawe, 2004, S. 432). Damit aber verändert sich die *therapeutische Beziehung* von einer gemeinsamen zwischenmenschlichen Praxis hin zu einem Verhältnis zwischen Fachmann und Behandeltem. Für eng umgrenzte medizinische Aufgaben wie bei einem technischen Eingriff wäre das auch durchaus adäquat – im Kontext einer längerfristigen therapeutischen Beziehung, bei der es letztlich um die Verantwortungsübernahme des Patienten für sein Leben gehen muss, dagegen nicht. Denn dieses therapeutische Rollengefüge bringt auf zwischenmenschlicher Ebene ein Machtgefälle mit sich, das paternalistische bis abhängigkeitsfördernde Dynamiken entfalten kann.

Eine sinnvolle neurobiologische Erklärung bei psychodynamisch bedingten Störungen kann untermauern, dass dem Betroffenen bestimmte Handlungen gerade sehr schwer fallen oder kaum noch möglich sind. Das Problem bei neurobiologischen Erklärungen aber ist, dass sie >destigmatisieren< bzw. vom moralischen

Vorwurf entlasten, indem sie die *Ebene der Verantwortung kategorial verlassen*. Das ist der Fall, wenn zum Beispiel Grawe, Roth oder Pauen jeglichen Willen als neurobiologisch determiniert betrachten (siehe Kapitel I.1). Was bei der aktuellen Diskussion über die Konsequenzen der neurowissenschaftlichen Erkenntnisse so scheinbar »human« (Singer, 2004, S. 254) daherkommt, wenn zum Beispiel Roth oder Pauen davon sprechen, dass man Tätern aus naturalistischer Perspektive keine Schuld zuweisen könne, bedeutet im Umkehrschluss, dass man sie auch nicht in ihrer Freiheit und Verantwortung ansprechen kann. Das wiederum verweist uns auf die Ebene von gut gemeinten, aber letztlich menschenverachtenden Umerziehungslagern wie zum Beispiel in *Walden Two* (Skinner, 1978) geschildert, wo die einen Menschen das Verhalten der Anderen von außen lenken.²⁶⁴ Natürlich sind Forscher wie Roth oder Pauen selbst nicht menschenverachtend, aber ihr wissenschaftlicher Blick auf den Menschen sucht in solchen Erklärungen nicht die personale Dimension, und diese Art, über den Menschen zu denken, ebnet den Weg hin zu unmenschlichen technizistischen Systemen.

Verantwortung impliziert die Möglichkeit von *Schuld* und gerade bei psychischen Störungen erscheinen Schuldzuweisungen und -gefühle unangebracht und dysfunktional. Das Absprechen von Verantwortung durch neurobiologische Erklärungen aber degradiert das Subjekt zu einem determinierten Zustand und dies ist erst recht unangebracht und dysfunktional. Auch wenn dies eine kurzfristig empfundene Entlastung bedeuten mag, muss unklar bleiben, wie das betroffene Subjekt von dort aus wieder Verantwortung für sich übernehmen lernt. Denn tatsächlich geht es in der Psychotherapie doch oftmals darum, dem Patienten zu helfen, wieder mehr *Verantwortung für sein Leben zu übernehmen* (vgl. Frankl, 1997) – was sogar bedeuten kann, eine bestehende existenzielle Schuld anzuerkennen (vgl. Buber, 1958). Im Sinne des »vernünftigen Gefüges« stellt die subjektiv empfundene Entlastung bei psychischen Störungen jedenfalls keinen Selbstwert dar, sondern ist nur dann »gut« bzw. »sinnvoll«, wenn sie letztlich zu einer freieren und verantworteten Beziehungsgestaltung dient.

»Destigmatisierung« richtig verortet im Gefüge bzw. auf der Ebene der zwischenmenschlichen Praxis meint, den Anderen als Person nicht mit seinen Eigenschaften, seiner Störung und auch nicht mit seiner Schuld zu identifizieren.

264 Petra Gehring stellt gegenüber dem naturalistischen Menschenbild der Hirnforscher Roth oder Singer fest: »Die Abschaffung der Schuldstrafe gehört zum Repertoire staatsrassistischer Erziehungsdiktaturen oder ruft eine solche auf den Plan. Demokratien leben hingegen davon, sich mit dem Verbrechen nicht »objektiv«, also durch biomedizinische Festschreibungen abzufinden« (Gehring, 2004, S. 291).

Entlastung auf der Ebene zwischenmenschlicher Praxis ist konkret zum Beispiel das ›Verzeihen‹ (siehe Kapitel IV.1.4) oder auch die Erfahrung, dass mir Andere etwas *zutrauen*. Entlastend ist allgemein sicherlich die Erfahrung, dass sich Personen in ihrer Verletzlichkeit einander *beistehen*. Wir entlasten einander nicht, indem wir uns zu determinierten psychophysischen Zuständen erklären und darin die ganze Last der zwischenmenschlichen Praxis abwerfen. Wir entlasten einander *als* zwischenmenschliche Praxis. Dass sich der Patient mit seinen Ängsten, Schwächen und auch mit seiner Schuld in der zwischenmenschlichen Gemeinschaft angenommen erleben kann, ist eine Entlastung, die ihm hilft, Verantwortung zu übernehmen und ein selbstbestimmtes und sinnerfülltes Leben zu führen.

Ätiologie

Berger und Caspar zufolge tragen die Neurowissenschaften des Weiteren zu einem besseren Verständnis der Ätiologie in der Psychotherapie bei (Berger & Caspar, 2009, S. 78). ›Ätiologie‹ meint die Lehre von den Ursachen, auf deren Behandlung sich die jeweilige Therapie konzentriert. Innerhalb der Organmedizin ist es durchaus zweckhaft, Ätiologie im Sinne von ›neurobiologischen Wirkursachen‹ zu verstehen, da sich hier auch die Therapie auf diese Ursachen richtet. Wenn wir davon ausgehen, dass eine psychische Störung ihre leitende Dynamik von der neurobiologischen Ebene her erhält, wie das zum Beispiel bei endogenen Depressionen oder Psychosen angenommen wird, dann können die Neurowissenschaften hier tatsächlich zu einem besseren ätiologischen Verständnis führen. Werden dagegen verständliche Zusammenhänge bei der Entstehung und Auslösung der aktuellen Problematik entdeckt, dann ist primär eine Psychotherapie indiziert. In diesem kategorial anderen Zusammenhang bedeutet ›Ätiologie‹ dann das Verstehen dieser lebensweltlichen *Gründe*. Die Beobachtung einer Hypertrophie der Amygdala ›erklärt‹ vielleicht die aktuell hohe Stressbereitschaft des Patienten und kann als *Conditio sine qua non* auch noch erklären, warum sich der Patient gerade kaum auf eine Beziehung einzulassen vermag – sie kann aber nichts zum Verständnis der lebensweltlichen Entstehung ebendieser Problematik beitragen.

Wirkweise

Berger und Caspar gehen schließlich noch davon aus, dass die Neurowissenschaften zu verstehen helfen, *wie Psychotherapie wirke* (ebd., S. 78). Der darin liegende Kategorienfehler sollte sich dem Leser vor dem Hintergrund dieser Arbeit geradezu aufdrängen: Die Neurowissenschaften helfen zu beobachten, welche neurobiologischen Prozesse an psychotherapeutischen Prozessen beteiligt

sind, inwiefern sie dafür notwendige Bedingungen darstellen und wie sich diese Zusammenhänge zur zweckrationalen Veränderung des psychophysischen Zustands einsetzen lassen. Wie Psychotherapie im Wesentlichen wirkt, dies wurde in den vorangehenden Kapiteln mit der Wirkweise der >zwischenmenschlichen Praxis< versucht darzulegen.

5 Wissenschaftlich-konzeptuelle Erkenntnisse

Eine immer wieder anzutreffende Hoffnung ist, dass die Neurowissenschaften helfen könnten, auch konkrete *psychodynamische Konzepte* wie zum Beispiel das >Unbewusste< oder die >Verdrängung< *besser zu verstehen* (Beutel et al., 2003; Leuzinger-Bohleber & Bohleber, 2008; Solms & Turnbull, 2004). Wissenschaftstheoretisch ist diese Annahme aber alles andere als plausibel: Konzepte wie zum Beispiel das vom >Unbewussten< wurden anhand von lebensweltlichen Erfahrungen aus der Teilnehmerperspektive, das heißt auf Ebene der zwischenmenschlichen Praxis entwickelt und ihr Sinn bleibt kategorial eng mit dieser verbunden. Wir wissen vom Unbewussten aufgrund seiner Auswirkungen in der zwischenmenschlichen Beziehung – insbesondere der >Übertragungsbeziehung<. Eine psychodynamische Aussage ist dann wahr, wenn sie auf der Ebene der >zwischenmenschlichen Praxis< Sinn ergibt, das heißt wenn sie mit einer zwischenmenschlichen Anschauung oder Erfahrung korrespondiert oder, pragmatisch gesehen, zum Therapieerfolg führt. Die Neurowissenschaften abstrahieren von genau dieser Teilnehmerperspektive und dem entsprechenden Erfahrungsraum. Ihre Erkenntnisse aus der Beobachterperspektive bewähren sich stattdessen durch Prognose und die gezielte zweckrationale Veränderung der neurobiologischen Prozesse. Wir haben es also mit *zwei grundsätzlich verschiedenen Sprachspielen* zu tun, der >zwischenmenschlichen Praxis< in der Psychotherapie und dem >technischen Handeln< mit den Neurowissenschaften.

Bei dem kategorialen Unterschied der beiden Sprachspiele kommt erschwerend hinzu, dass Theorie- und Erfahrungsebene jeweils unterschiedlich miteinander verbunden sind. Innerhalb der Neurowissenschaften ist das Verhältnis von neurobiologischen Beobachtungen zu theoretischen Begriffen mehr oder weniger eindeutig definiert. Dahingegen ist das Verhältnis von zwischenmenschlicher Erfahrung und Konzepten in der Psychotherapie selbstreflexiv und interpretationsbedürftig (siehe Kapitel II.3). Will man nun aus neurobiologischen Beobachtungen auf psychotherapeutische Begriffe schließen, so kreuzen sich das Sprachspiel der psychotherapeutischen Praxis und jenes der Neurowissenschaften. Es

ergibt sich ein *komplexes Verhältnis zwischen Theorieebene der Psychotherapie und Erfahrungsebene der Neurobiologie*. Werden diese beiden kategorial verschiedenen Bereiche nicht begrifflich differenziert, kommt es zu sprachlichen Verwirrungen mit kategorialen Fehlern wie zum Beispiel bei der in Kapitel I kritisierten Rede vom ›Gehirn als Subjekt‹ (mereologischer Fehlschluss), von ›Informationen im Gehirn‹ oder der ›Lokalisation‹ von Bewusstseinsprozessen in bestimmten Hirnzentren (lokalisatorischer Fehlschluss).²⁶⁵

Bei der Frage zum Verhältnis von psychotherapeutischen Konzepten und neurobiologischen Prozessen stellt sich die methodologisch grundsätzliche Frage, inwiefern psychotherapeutische Konzepte durch neurobiologische Beobachtungen überhaupt bewiesen oder auch nur widerlegt werden können. Entsprechend der erwähnten Unhintergebarkeit von subjektiver Erfahrung und zwischenmenschlicher Wirklichkeit können neurobiologische Beobachtungen wohl lediglich Hinweise liefern, denen wir dann auf der zwischenmenschlichen Ebene nachgehen müssen. Aufgrund des kategorialen Unterschieds scheint mir wissenschaftstheoretisch noch nicht einmal ein neurobiologischer ›Falsifikationismus‹ (Popper, 1994) gerechtfertigt. Lebensweltliche Erfahrungen wie zum Beispiel die Willensfreiheit oder Schuld können durch neurobiologische Beobachtungen kaum widerlegt werden. Eine sinnvolle Forderung wäre allerdings, dass die zwischenmenschlichen Erfahrungen und psychotherapeutischen Konzepte umgekehrt in der Lage sein sollten, die neurowissenschaftlichen Beobachtungen sinnvoll zu interpretieren und in ihr Menschenbild zu integrieren. Insofern können die Neurowissenschaften für die Psychotherapie durchaus Fragen aufwerfen und eine Aufforderung zur kritischen Selbstvergewisserung darstellen.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Erwartung, dass die Neurowissenschaften zu einem *besseren Verständnis der Beziehung zwischen physiologischen und psychischen Aspekten* führen (Berger & Caspar, 2009). Insbesondere die Korrelationsstudien sollen dazu beitragen, das Verhältnis zwischen den neurobiologischen Prozessen und den subjektiven Lebensvollzügen besser zu verstehen. Allerdings kann der in den Korrelationsstudien beobachtete zeitliche Zusammenhang beider Ebenen zueinander aufgrund des erkenntnistheoretischen Dualismus nicht eindeutig bestimmt werden, sondern ist eben interpretationsbedürftig. So kommt

265 Das Grundproblem bei der Verbindung dieser beiden Sprachspiele ist der kategoriale Unterschied zwischen einer ›intentionalen Beziehung‹ und einer ›materiellen Interaktion‹. Die Beschreibung physikalischer, neurobiologischer Prozesse, selbst in Form komplexer systemischer Interaktionsmodelle, vermag niemals die basale Struktur menschlicher Beziehung zu repräsentieren.

es auch, dass dieselben neurobiologischen Korrelationen von verschiedenen Forschern mitunter völlig unterschiedlich und sogar widersprüchlich interpretiert werden. Die Interpretationen von Pauen, Roth, Markowitsch oder Singer stehen ganz im Zeichen der naturalistischen Weltanschauung, die sich, genau betrachtet, von vornherein schon auf eine Determination der Lebensvollzüge durch die neurobiologischen Prozesse festgelegt hat (siehe Kapitel I.1). Sie bestätigen mit ihren Interpretationen nur das naturalistische Vorurteil – dies führt aber nicht gerade zu einem besseren Verständnis des Verhältnisses von physiologischem und psychischem Zustand.

Der deutlich differenziertere Ansatz von Fuchs zeigt mit der ›Abwärtskausalität‹ und den neurobiologischen Prozessen als ›Ermöglichungsbedingungen‹ eine alternative Interpretation auf, die nicht mehr im Widerspruch zu unserer lebensweltlichen Erfahrung steht (siehe Kapitel I.2). Allerdings beantwortet Fuchs die Frage nach dem Verhältnis von neurobiologischen Prozessen und subjektiven Lebensvollzügen abstrakt bzw. allgemein und damit ebenfalls theoretisch. Theoretisch reflektieren können wir jedoch nur die Frage, ob bzw. wie eine Abwärtskausalität, und damit auch Freiheit und Erkenntnis, prinzipiell möglich sind (siehe Kapitel II.3.2). *Der faktische Zusammenhang von physiologischen und psychologischen Aspekten entscheidet sich letztlich im praktischen Leben einer jeden Person.* Weder determinieren die neurobiologischen Ursachen Personen permanent aus der Vergangenheit noch stellt die neurobiologische Gewordenheit ausschließlich eine Ermöglichungsbedingung für unsere Lebensvollzüge dar. Wir entscheiden mit jedem Akt aufs Neue, ob wir unser Leben aus der Vergangenheit her bestimmen lassen oder ob wir es selbstbestimmt aus einer Werterfahrung heraus gestalten (siehe Kapitel IV.1.4). Immer gehen die Lebensvollzüge mit neurobiologischen Prozessen einher, einmal determinieren die kausalen Wirkmechanismen unsere Lebensvollzüge weitgehend und einmal werden sie in den entscheidenden Aspekten aus der selbstbestimmten Beziehung als ›Formursache‹ heraus geleitet. Die Bestimmung dieses Verhältnisses als einer ›Formursache‹ (siehe Kapitel I.3) aber kann kein Gegenstand der empirischen Forschung sein, weil sich diese aus transzendentalpragmatischen Gründen von vornherein auf die methodische Untersuchung kausaler Wirkmechanismen festgelegt hat (siehe Kapitel III).

6 Helfen die Neurowissenschaften, besser zu verstehen?

Schließlich gilt es zu beantworten, welche Funktion die neurowissenschaftlichen Erklärungen bezüglich des ›personalen‹ Verstehens erfüllen können

(vgl. Richter, 2013a). In der gegenwärtigen Fachliteratur finden wir hierzu oft missverständliche Formulierungen, insofern als diese suggerieren, die neurobiologischen Erkenntnisse könnten helfen, den Patienten besser zu verstehen. Walter etwa schreibt: »In contrast, we believe that correct explanations will increase the potential of psychotherapists to empathize with their patients« (Walter et al., 2009, S. 180). Diese Aussage muss verwundern. Denn eine wissenschaftliche Erklärung ist ja durch die methodisch gewährleistete Subjekt-Objekt-Trennung bestimmt, die eine »Einfühlung« gerade ausschließen soll. Was Walter eigentlich meinen könnte, äußert an anderer Stelle Sabine Herpertz:

»Wenn beispielsweise eine Depression [...] mit Rumination über das eigene Selbstbild und negativen lebensgeschichtlichen Ereignissen einerseits, Verlust des Interesses an der Umwelt andererseits einhergeht, so werden diese Phänomene verständlicher, wenn sie mit dem Rückgang von neuronaler Aktivität im dorsolateralen präfrontalen Cortex und verstärkter Aktivität in der Amygdala [...] einhergehen« (Herpertz, 2009, S. 73).

Als Äquivalent der *Conditio sine qua non* können neurobiologische Veränderungen immer nur »erklären«,²⁶⁶ aufgrund welcher neurobiologischen Mechanismen es jemandem im Moment zum Beispiel nicht gelingt, sich für seine Mitwelt zu interessieren. Zum Verstehen der lebensweltlichen Genese dieses psychophysischen Zustandes bzw. der intentionalen Lebensvollzüge kann die Neurobiologie jedoch so wenig beitragen wie eine Farbanalyse zum Verstehen der Mona Lisa (Blass & Carmeli, 2007, S. 36). So meint auch Fuchs, dass eine empfundene »Kränkung« selbst bei denkbar weit fortgeschrittener Aufklärung der damit einhergehenden neurobiologischen Prozesse kein bisschen »verständlicher« würde (vgl. Fuchs, 2008a, S. 247), denn »die existenzielle Dimension der Selbsterkenntnis und des Sinns, die für jede intensive Therapie entscheidend ist, liegt jenseits der Reichweite neurowissenschaftlicher Methoden« (ebd., S. 282).

Auf Grundlage vorangehender Korrelationsstudien kann im konkreten Einzelfall von einem Aktivitätsmuster im Gehirn mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit auf das Vorliegen eines bestimmten psychischen Zustands geschlossen

266 Es war im Gebiet der Psychotherapie eines der zentralen Anliegen von Jaspers (1950; 1965) eine solche Konfusion von »Erklären durch Ursachen« und »Verstehen aus Gründen« methodisch und begrifflich zu differenzieren.

werden. So gesehen, können neurobiologische Marker eine ›Indikatorfunktion‹ für psychische Zustände haben, deren Sinn dann im intentionalen Lebensvollzug bzw. der Lebenssituation des Patienten gründet. Der Indikator selbst aber erlaubt noch keinen Akt des Verstehens als intentionalen Mitvollzug; hier kann lediglich ein statistisch-kognitiver Schluss vom physischen Zustand auf den Sachverhalt eines psychischen Zustandes ansetzen. Als Indikator kann eine neurobiologische Beobachtung aber zum Anlass für einen Verständigungsprozess darüber werden, wie sich dieser psychische Zustand anfühlt, und vor allem, was er in der Lebenssituation des Patienten bedeutet.

Eine Person wirklich zu verstehen ist nur durch den *intentionalen Mitvollzug* ihrer personalen Akte möglich. Wir verstehen eine Person im engeren Sinn dann, wenn wir ein Gespür dafür entwickeln, wie sie ihr Leben aus ihrer ureigenen Werthaltung und im Umgang mit all ihren Bedingtheiten innerlich vollzieht (siehe Kapitel IV.2). Wenn die neurobiologischen Erklärungen und kognitiven Schlüsse, wie oben zitiert, von Walter oder Herpertz als ›Einfühlen‹ oder ›Verstehen‹ bezeichnet werden, dann verschleiert diese unsaubere Begrifflichkeit den dargestellten ethischen Anspruch des personalen Verstehens. Die Gefahr ist, dass die neurobiologischen Erklärungen an die Stelle der personalen Verständigung treten bzw. der intentionale Mitvollzug an jener Stelle abbricht, wo die wissenschaftlichen Erklärungen und Modelle einsetzen. Ein diesbezüglich äußerst treffliches und zugleich prägnantes Fazit stammt von Jaspers und soll an dieser Stelle deshalb nochmals in Erinnerung gerufen werden: »Durch Verstehen bewirke ich nicht, sondern appelliere an die Freiheit. Durch kausales Erklären werde ich fähig, in gewissem Umfang rational berechenbar einzugreifen in das Geschehen im Sinn erwünschter Ziele. Verwechsle ich aber die Verstehbarkeit von Sinn im Raume der Freiheit und die kausale Erklärbarkeit, so taste ich die Freiheit an« (Jaspers, 1950, S. 465).

7 Fazit zum Nutzen der Neurowissenschaften

Es wurden verschiedene Nutzensvorschläge der Neurowissenschaften für die Psychotherapie anhand des vernünftigen Gefüges der Handlungszusammenhänge reflektiert. Dass dies *nur andeutungsweise ausgeführt* wurde, hat einen Grund: Der Schwerpunkt dieser Arbeit liegt in der Einführung der ›pragmatischen Reflexion‹ bzw. eines entsprechenden Reflexionshintergrundes und zur pragmatischen Reflexion gehört wesentlich, dass die Beantwortung der Nutzenfragen letztlich eine praktisch-individuell zu leistende Aufgabe und keine theoretisch-

allgemein zu beantwortende Frage ist. Es hat sich gezeigt: Werden die Neurowissenschaften in dem hier entwickelten *vernünftigen Gefüge* richtig verortet, dann relativiert sich ihr Geltungsanspruch. Gerade dadurch aber können sie für unsere Lebenswelt bzw. für die psychotherapeutische Praxis von Nutzen sein. Richtig verortet können die Neurowissenschaften unsere *technischen Möglichkeiten erweitern* und bei der Bestimmung von therapeutischen Rahmenbedingungen wie Diagnose, Indikation und Evaluation *Hinweise auf die psychophysischen Grenzen von therapeutischen Möglichkeiten geben*. Sofern die Theorien und Konzepte der Psychotherapie in der Lage sein sollten die neurobiologischen Beobachtungen zu integrieren, können sie auch zum *empirischen Anstoß einer kritischen Reflexion* bestehender Konzepte werden.

Die Einführung der Neurowissenschaften könnte aber auch eine Verflachung des psychotherapeutischen Selbstverständnisses bzw. eine Technisierung therapeutischen Handelns mit sich bringen. Für zweckrational denkende Psychotherapeuten mögen die neuen objektiven Messmethoden und die scheinbare Planbarkeit von psychotherapeutischen Prozessen als eine Professionalisierung gegenüber den vagen und erst einmal wenig greifbaren Aussagen zur Wirkweise der zwischenmenschlichen Praxis erscheinen. Tatsächlich aber folgen Beschreibungen wie zum Beispiel die von Grawe *einem recht simplen Grundschema*: Sie begreifen weder die Person in ihrer existenziellen Dimension noch die diesbezüglich eigenständige Wirklichkeit und Wirkweise der zwischenmenschlichen Praxis hinreichend und konzipieren psychotherapeutisches Handeln stattdessen von vornherein als ein zweckrationales Diagnose-Interventions-Handeln. In der Folge müssen so entscheidende Aspekte wie die therapeutische Haltung und die therapeutische Gestaltung der zwischenmenschlichen Praxis unausgelotet bleiben. So starrt man aus der naturalistischen Einstellung auf einen nunmehr armseligen Torso von Psychotherapie und meint, diesem durch elaborierte neurobiologische Forschungsstrategien und dem Effizienzversprechen der Technisierung erst zu einer ernst zu nehmenden Gestalt zu verhelfen.

Entsprechend dem naturalistischen Menschenbild und der Technisierung werden die Werte, die ursprünglich in der zwischenmenschlichen Praxis angesiedelt waren, nun *auf die Ebene des technischen Handelns verschoben*. Wir haben es dann mit seltsam aufgeladenen neurobiologischen Begriffen im Funktionskreis des technischen Handelns zu tun, die therapeutisch wenig Sinn ergeben und ihre Relevanz allein durch unreflektierte Anspielungen auf die zwischenmenschliche Dimension erhalten, so zum Beispiel wenn vom Gehirn wie von einem Subjekt gesprochen wird. Inwiefern hierbei Werte der zwischenmenschlichen Praxis auf die technische Ebene verlagert werden, zeigt sich konkret, wenn zum Beispiel

neurowissenschaftliche Erklärungen >destigmatisieren< sollen oder neurowissenschaftliche Messungen an die Stelle der kritischen Selbstreflexion treten.²⁶⁷

Wer als Psychotherapeut rein zweckrational bzw. technisch denkt, verleugnet zumindest auf konzeptueller Ebene den zwischenmenschlichen Anspruch mit seinen ethischen Herausforderungen und einer diesbezüglichen Professionalität. Mit der Zweckrationalisierung bzw. Technisierung verschiebt sich dann die Auffassung von *therapeutischer Professionalität* auf die Ebene technischen Handelns mit den entsprechenden Kategorien von >Fachwissen< und >Anwendungsregeln<, der >Messung< als Inbegriff von Objektivität usw. Unter diesen technischen Kategorien muss therapeutisches Handeln als zwischenmenschliche Praxis dann als unbefriedigend vage erlebt werden (z. B. Grawe, 2004, S. 432) und man fühlt sich zu immer technischeren und ausgeklügelten Ansätzen getrieben:

Man stört sich daran, dass psychische Diagnosen subjektive Einschätzungen sind und zwischen Therapeuten stark variieren können. Anstatt nun aber die phänomenologische Methode, die psychodynamische Gestaltwahrnehmung, das szenische und personale Verstehen verstärkt zu kultivieren, verlagert man das Problem auf die technische Ebene der Bestimmung von neurobiologischen Markern.

Man stört sich daran, dass praktische Psychotherapeuten alle ihr >eigenes Süppchen kochen<. Anstatt nun aber die psychotherapeutische Profession wieder als eine gemeinschaftliche Bewegung im öffentlichen Raum zu pflegen, sehnt man sich nach normierten störungsspezifischen Leitlinien.

Man stört sich an der Abhängigkeit des psychotherapeutischen Prozesses von der individuellen Person des Psychotherapeuten. Anstatt nun aber gerade diese Persönlichkeit durch existenzielle Kommunikation, humanistische Bildung, politische Aufklärung und zwischenmenschliche Selbstreflexion zu kultivieren, versucht man, ethische Richtlinien und klinisch-normative Leitlinien zu formulieren.

Man stört sich generell an der mangelnden Eindeutigkeit und fehlenden Zweckrationalität der zwischenmenschlichen Praxis und versteht einfach nicht, dass Psychotherapie genau dies verlangt: durch begriffliche Reflexion, selbstkritische und achtsame Haltung eine gesteigerte Wahrnehmung und Objektivität im Zwischenmenschlichen zu erlangen, durch die Entwicklung von Tugenden mehr innere Orientierung und Sicherheit zu finden – und dadurch gleichzeitig

267 Prinzipiell kündigt sich diese Verschiebung von Werten der zwischenmenschlichen Praxis auf die Ebene des technische Handelns schon darin an, dass populäre Neurowissenschaftler wie Roth, Pauen oder Grawe mit dem Geltungsanspruch und Impetus von lebensweltlichen >Aufklärern< auftreten.

auch die immer bestehende mangelnde Eindeutigkeit auf diesem Gebiet besser aushalten und integrieren zu können. Psychotherapeuten arbeiten nun einmal auf der Ebene der zwischenmenschlichen Praxis und selbst wenn hier und dort ein neurobiologisches Kriterium zusätzlichen Aufschluss wird geben können, *bleiben sie auf die Kultivierung ebendieser zwischenmenschlichen Praxis angewiesen*. Vielleicht sollten wir uns an dieser Stelle noch einmal auf die Anfänge besinnen:

»Ich bin nicht immer Psychotherapeut gewesen, sondern bin bei Lokaldiagnosen und Elektroprognostik erzogen worden [...], und es berührt mich selbst noch eigen­ tümlich, daß die Krankengeschichten, die ich schreibe, wie Novellen zu lesen sind, und daß sie sozusagen des ernststen Gepräges der Wissenschaftlichkeit entbehren. Ich muß mich damit trösten, daß für dieses Ergebnis die Natur des Gegenstandes offen­ bar eher verantwortlich zu machen ist als meine Vorliebe« (Freud, 1899, S. 227).

VIII Die Herausforderung: Psychotherapie als Kunst

»Die Wesenstat der Kunst bestimmt den Vorgang, in dem die Gestalt zum Werk wird. Das Gegenüber erfüllt sich durch die Begegnung, es tritt durch sie in die Welt der Dinge ein.«

(Martin Buber, 1997, S. 18)

Die Bestimmung des sinnvollen Gefüges der beiden Handlungsweisen >zwischenmenschliche Praxis< und >technisches Handeln< erlaubte eine differenzierte Kritik der Technisierung als Verkehrung ebendieses Gefüges. Wesentliche Aspekte sind hierbei der Verlust der Wertorientierung und die Eigendynamik der Mittel, die schließlich zu einem Pseudoselbstzweck werden und darin den Menschen zu verdinglichen drohen. Mit der Integration der Neurowissenschaften deuten sich diese Tendenzen nun auch in der Psychotherapie an. Bei aller Differenziertheit des Gefüges hat die daraus abgeleitete Kritik der Neurowissenschaften einen normativ-äußerlichen Charakter jedoch nie ganz ablegen können. Die Kapitel zur zwischenmenschlichen Praxis wurden in ihrer Ausrichtung auf die Begegnung durchaus noch als Handlungsvollzug beschrieben, als es dann aber um die mehr oder weniger vernünftigen Verhältnisse ging, haben wir diese von außen als gesellschaftliche Prozesse reflektiert. Auf diese Weise kann das sinnvolle Gefüge zwar als Reflexionshintergrund fungieren – noch wichtiger aber erscheint mir eine Bewusstheit für die Art und Weise des Handelns innerhalb des Vollzugs selbst. Die Kultur der zwischenmenschlichen Praxis braucht gegenüber der Technisierung eine Wachheit für jene Momente der Entfremdung, in denen sich die Verhältnisse verkehren. Nur wenn wir von innen verstehen, wie sich Technisierung in unserem konkreten Leben vollzieht, kann daraus auch die individuelle Kraft entstehen, diesen Prozess zu verwandeln.

Im Folgenden sollen deshalb die Mechanismen der Technisierung als Entfremdungsprozess noch einmal genauer betrachtet werden. Zunächst wird gezeigt, wie die moderne Technik als >Dispositiv< die menschlichen Handlungsvollzüge prägt und an welchen Stellen im Leben sich dieser Prozess bemerkbar macht (1).

Heidegger, der vom Vollzug her denkt, erlebt die Technik als eine Haltung bzw. ein Denken, das eine Art Selbstbezüglichkeit darstellt. In Abgrenzung dazu können wir mit ihm die ›Kunst‹ als eine alternative Handlungsweise beschreiben, die sich für andere Seinsweisen öffnet. Kunst wäre sozusagen die Umkehrung oder auch das ›Heilmittel‹ der Technisierung (2). Abschließend soll darauf eingegangen werden, inwiefern das künstlerische Handeln eine der Psychotherapie durchaus angemessene Handlungsweise darstellt – eine Handlungsweise, auf die es sich gerade angesichts der neuen biotechnologischen Möglichkeiten zu besinnen gilt (3).

1 Technik als Dispositiv – Mechanismen der Entfremdung

»Techniken, mit denen Erkenntnisse der Neurobiologie eines Tages in die Lebenswelt eingreifen, könnten die bewusstseinsverändernde Relevanz gewinnen, die den Erkenntnissen selbst fehlt.«

(Jürgen Habermas, 2005c, S. 156)

Im Folgenden nun soll versucht werden, die ›Technik‹ in ihrem Vollzug noch etwas zu erhellen. ›Technik‹ bedeutet im weitesten Sinne ›schematisiertes Handeln‹, wie zum Beispiel die Technik, mit dem Schlegel Getreide zu dreschen. Auch Tiere haben eine bestimmte ›Technik‹, ebenso wie Künstler. Heute können Maschinen, Automaten, Robotik, komplexe Systeme und Netzwerke dem Menschen schematisiertes Handeln abnehmen, indem sie diese Handlungsweise eigendynamisch übernehmen – auch dies nennen wir dann ›Technik‹ bzw. die ›moderne Technik‹. Mit Blick auf die Wissenschaft und Wissensformen der modernen Technik sprechen wir von ›Technologie‹, wobei damit auch die daraus hervorgehenden Erfindungen selbst gemeint sein können. Der Oberbegriff ›Technik‹ meint also einerseits eine technische Handlungsweise und andererseits technische Gegenstände, wobei Letztere heute so allgegenwärtig und vernetzt sind, dass sie eigentlich nicht mehr an bestimmten Orten in unserer Welt eingrenzbar vorhanden sind. Im Prinzip lassen sich technische Geräte wie eine *Sklerotisierung oder Knotenpunkte der technischen Handlungsweise* verstehen, sodass ›Technik‹ insgesamt mehr eine weltweite Organisations- bzw. Handlungsform, ein ›System‹ und weniger ›Gegenstände‹ bezeichnet.

Die *moderne Technik ist kein Mittel oder Instrument*, das wie der Handfeger neutral in der Ecke steht, um bei entsprechenden Aufgaben herbeigeholt zu wer-

den. Wäre die moderne Technik uns ein dermaßen äußerliches Instrument, dann würde kaum die Gefahr bestehen, dass wir über die Technik die Seinsweise und den Selbstwert von Personen aus den Augen verlieren. Es gäbe vielleicht eine ›Entfremdung‹ am Arbeitsplatz bzw. in unserer Lebenswelt, wie Marx sie noch beschrieb, wir würden dies aber als eine Form von äußerer Machtausübung bzw. als Zwang erleben und hätten zumindest darin die verlorene Seinsweise bzw. den verlorenen Wertbezug immer noch vor Augen. Die moderne Technik ist jedoch kein Instrument dieser Art. Bedeutende Denker wie Cassirer (2004), Heidegger (1962), Arendt (2010) oder Blumenberg (Blumenberg & Schmitz, 2015) haben stets betont, dass die moderne Technik nicht zu verstehen ist unter der Annahme, sie stehe zu unserem Selbstverständnis und unserer Lebensführung in einem äußerlich-instrumentellen Verhältnis.

Es ist kein Zufall, dass sich gerade Existenzphilosophen besonders für die Technik interessieren, denn wie sehr uns die moderne Technik im Innersten prägt, zeigt sich erst bei einem *existenziellen Blick auf den Menschen*. Wenn wir uns den Menschen wie im Naturalismus als einen gattungsmäßigen Organismus vorstellen, dann bliebe die moderne Technik tatsächlich ein ihm äußeres Instrument und der Mensch sein geistreicher Erfinder. Wenn wir aber begreifen, dass Personsein keine biologische Entität in Raum und Zeit, sondern eine individuelle Art und Weise des Lebensvollzugs ist, dann ändert sich dieses Verhältnis grundlegend. Wie sich im Folgenden noch zeigen wird, bestimmt die moderne Technik nämlich die Art und Weise, wie wir die Welt erleben und miteinander umgehen. Technik prägt unseren Lebensvollzug und damit eben auch, wie wir als Menschen ›unser Sein zeitigen‹.

Moderne Technik und Naturwissenschaft sind wie ein ›Medium‹, durch das wir uns die Welt auf eine bestimmte Weise erschließen und das unsere Sicht auf die Welt zugleich in einer bestimmten Weise leitet. Sehr konkret zeigt sich dies anhand der modernen Medientechnologien. Böhme spricht von der »Technisierung unserer Wahrnehmung« (Böhme, 2008b, S. 224ff.), das heißt unsere Art wahrzunehmen ist von der Technik geprägt, und zwar habituell, also auch in Momenten, in denen wir keine Technologie verwenden. So führt zum Beispiel die moderne Bildschirmtechnik zu einer einseitigen Betonung des Sehens bei der Wahrnehmung von Welt. Sehen als Fernsinn ist enger mit kognitiven und zweckrationalen Prozessen assoziiert als zum Beispiel das Riechen oder Schmecken, bei dem uns Emotionen und Lebensprozesse unmittelbarer berühren. Wenn wir zum Beispiel andere Personen kennenlernen, dann ›beschnuppern‹ wir uns heute weniger bzw. spüren den Anderen weniger in der Zwischenleiblichkeit, als dies noch in der Kindheit oder in nicht-technisierten Kulturen der Fall ist. Im digita-

lisierten Zeitalter reicht uns oftmals ein kurzer Blick auf den Anderen und wir ziehen nach bestimmten äußeren Kriterien kognitive Schlüsse zu sozialer Herkunft, Migrationshintergrund, Bildungsstand usw. Auch in anderen Situationen wie zum Beispiel beim Fliegen, Rasenmähen, Telefonieren, beim Arbeiten am PC oder am Fließband – überall führt der Umgang mit Technik zu einem Verlust der Sinnlichkeit, des »vitalen Kontakts« (Fuchs, 2008g) und der zwischenleiblichen Resonanz mit unserer Mitwelt.

Moderne Technik prägt unseren *zwischenmenschlichen Umgang*. Man denke hier zum Beispiel an die Rolle von Internet und Smartphone bei zwischenmenschlichen Kontakten oder der Organisation von Arbeit und Gesellschaft. Wir bewegen uns sozusagen auf den gebahnten Wegen der Technik. Und Technik verändert selbst noch die Verbindlichkeit von Beziehungen. Wenn ich mit jemandem an einem Ort bin, kann ich über das Smartphone noch mit anderen Menschen an anderen Orten Kontakt halten und muss scheinbar keine Möglichkeit mehr verpassen. Wenn der Andere jederzeit erreichbar ist, dann muss ich mich bei einer Verabredung nicht festlegen, und die Tatsache, dass man sich trifft, erhält einen weniger schicksalhaften und mehr organisatorisch-technischen Charakter. Die Partnervermittlungen über das Internet lassen Partnerschaft heute als eine vorübergehende Vereinbarung zur Erfüllung bestimmter Vorstellungen von Sexualität, Freizeit bis hin zur Familienplanung erscheinen (Illouz, 2011). Zentrale Aspekte der zwischenmenschlichen Praxis also, die ehemals noch als Frage des Schicksals empfunden wurden, bei der sich Lebenswege schicksalhaft kreuzen, zeigen sich heute als Frage der technischen Verfügbarkeit und Organisation.

Ein Begriff, der wie jener des Mediums im Bereich des Handelns den Charakter der modernen Technik als etwas nicht Äußerliches verdeutlicht, ist die Bestimmung der Technik als »Dispositiv« (Böhme, 2008b, S. 19ff.). Als Dispositiv ähnelt Technik einem Straßennetz, das einerseits unsere Möglichkeiten erweitert, gleichzeitig aber *nur noch spezifische Möglichkeiten* zulässt. So, wie nur bestimmte Orte an das Straßennetz angeschlossen sind und andere auf dessen Hinweisschildern gar nicht erst erscheinen, werden uns in der technisierten Welt bestimmte mögliche Ziele und Zwecke vorgegeben, während es zu anderen keinen Zugang mehr gibt. Technik leitet unsere Lebensvollzüge auf bestimmte Bahnen, innerhalb derer oft gar nicht ersichtlich wird, dass sie neben den Optionen, die sie bieten, auch andere ausschließen.

Das Verkehrsnetz ermöglicht uns ein schnelles und bequemes Reisen mit unzähligen Entscheidungsmöglichkeiten, wohin die Reise gehen kann. So kommen wir zum Beispiel mit dem Auto über den Brenner oder mit dem Flieger

nach Italien, gleichzeitig aber sind wir in all diesen Möglichkeiten auf eine bestimmte Art und Weise zu reisen, auf *eine bestimmte Seinsweise festgelegt*. Hier wird Entfernung zum Beispiel nur noch als zu überwindende Distanz in einem abstrakten »geographischen Raum« (Straus, 1956, S. 337) gehandhabt. Die Reise als Lebenspraxis wie zu Goethes Zeiten, als in jedem Dorf noch seltsame Sitten herrschten und wundersame Dinge geschahen, dieses sprichwörtliche »Er-Fahren« im vitalen Kontakt legt uns die Technologie zumindest nicht nahe – wenn sie es nicht sogar verschließt. Alternative Weisen sich fortzubewegen, wie das besinnliche Wandeln auf dem Pfade, erscheinen uns innerhalb dieser Einstellung weniger als Option.²⁶⁸ Die *Unterscheidung zwischen »Handlungsoptionen« und »Seinsweisen«* kann den spezifischen Charakter der Technik als Dispositiv noch etwas verdeutlichen: Das, was Technik uns »ermöglicht«, sind neue Handlungsoptionen. Wollen wir diese wahrnehmen, müssen wir uns jedoch auf eine bestimmte Seinsweise festlegen. Was das Dispositiv damit »begrenzt«, sind alternative Seinsweisen: »Techniken dienen der Sicherstellung von Handlungsoptionen – das heißt Gewährleistung ihrer Wiederholbarkeit – durch Einschränkung der Handlungs- bzw. Seinsweise« (Luckner, 2008, S. 17). Andreas Luckner nennt diese Einschränkung auch »Versiegelung der Lebenswelt« durch die »technische Textur« (ebd., S. 9ff.).

Technologie bringt die Tendenz mit sich, uns auf eine bestimmte »Lebensweise« zu fixieren. »Fixierung« als Festlegung auf eine Seinsweise, »Versiegelung der Lebenswelt« – derlei Formulierungen implizieren einen gewissen *Zwang*. Es gibt einen offensichtlichen Zwang der modernen Technik, der in der *Eigendynamik*, dem Tempo und der vorgegebenen Form einer konkreten Technik liegt. Wenn wir mit dem Auto fahren und die damit verbundenen zahlreichen Optionen nutzen wollen, dann können wir eben nicht mehr den Widerstand des Berges am eigenen Leib erfahren. Nun könnte man erwidern: Ja, gut, aber niemand fixiert uns an das Auto bzw. zwingt uns, diese oder jene Technologie zu nutzen. Wir können verzichten auf die weiten Distanzen und das schnelle Tempo und wieder mit mehr Widerständigkeit und Sinnlichkeit alternative Lebensweisen erkunden. Aber ganz so einfach ist es nicht. Wollen wir am sozialen und gesellschaftlichen Leben teilnehmen oder auch nur die Grundbedürfnisse des Lebens erfüllen, dann können wir als Einzelne oftmals nicht anders, als mit

268 So schreibt Arendt: »Jede Verringerung von Entfernung auf der Erde kann nur um den Preis einer vergrößerten Entfernung des Menschen von der Erde gewonnen werden, also um den Preis einer entscheidenden Entfremdung des Menschen von seiner unmittelbaren irdischen Behausung« (Arendt, 2010, S. 321).

den anderen zusammen diese technologischen Bahnen ebenfalls zu beschreiben.

Ein Begriff, mit dem wir uns dem Zwang durch die bestehenden Verhältnisse nähern können, ist jener der *strukturellen Gewalt*. Er weist darauf hin, dass der Zwang nicht in einem äußeren Herrschaftsverhältnis liegt, sondern darin besteht, dass wir uns innerhalb einer vorgegebenen Struktur, wie eben der Technik als Dispositiv, um unsere natürlichen Bedürfnisse kümmern müssen. Wenn ich mich nur gesund ernähren und am öffentlichen Leben teilnehmen will, dann muss ich zum Erwerb der entsprechenden finanziellen Mittel auf eine bestimmte Weise in der technisierten Welt leben und arbeiten:

»Diese äußeren Zwänge werden aber nun nicht mehr durch Herren ausgeübt und bestehen nicht in physischer Repression. Sie können als strukturelle Gewalt bezeichnet werden. Es handelt sich um Zwänge, die durch den technischen Apparat und die technische Infrastruktur ausgeübt werden« (Böhme, 2008b, S. 90).

Selbst Staaten und Gesellschaften scheinen sich heute als Teil der globalen ›Megamaschine‹ kaum noch entscheiden zu können, ob sie zum Beispiel das Finanzwesen wieder bodenständiger gestalten, sozialere Steuern einführen und Raum für alternative Lebensformen zulassen wollen. Die unser aller Leben bestimmende Ökonomisierung und Technisierung geschieht einfach in der *technologisch-kapitalistischen Eigendynamik* als einer von uns erschaffenen Pseudonatur²⁶⁹. Und wir scheinen uns ›alternativlos‹ fügen zu müssen.²⁷⁰

269 Deshalb wäre es auch wichtig, dass wir als Gesellschaft miteinander in einen Diskurs darüber treten, welche Werte wir anstreben wollen und was ein Leben gelingen lässt, dass wir in unserer Gesellschaft auch alternative Lebensweisen ermöglichen und respektieren. Wie weit wir heute davon entfernt sind, kann allerdings nur derjenige nachempfinden, dessen geschichtlich-kulturelles Bewusstsein und soziale Fantasie von der Eindimensionalität der aktuellen Öffentlichkeit noch nicht völlig vereinnahmt wurde. Was Honneth mit der multiplen Identität des postmodernen Subjekts meinen kann (siehe Kapitel IV.1.2), ist m. E. immer nur die Wahl von Optionen, nicht die Wahl der Seinsweise. Ich kann heute Tischler werden, Architekt oder Krankenschwester – immer bin ich denselben ökonomischen Kriterien und Beschleunigungsphänomenen unterworfen, die mir systematisch vorgeben, *wie* ich etwas zu tun habe: nämlich so, dass kaum noch eine Beziehung zum Gegenstand meines Handelns möglich ist.

270 Tatsächlich wird in weiten Bereichen der Öffentlichkeit der Gang der Technisierung selbst wie ein Naturgeschehen beschrieben, dem sich der Mensch anpassen müsse, wolle er seine Zukunftsfähigkeit nicht verlieren. Eine Haltung, die der Transhumanismus zur Weltanschauung hat werden lassen, indem hier der technologische Fortschritt

Ein zentrales Prinzip der strukturellen Gewalt bzw. des Mechanismus der Entfremdung benennt Rosa mit dem Prinzip der ›Beschleunigung‹ (Rosa, 2013). Für ihn ist die Beschleunigung eine »neue Form des Totalitarismus« (ebd., S. 89ff.), bei der Technologie und globalisierter Kapitalismus selbst noch unser privates Leben ›takten‹. Der Antrieb unserer beschleunigten Lebensweise scheint mir jener Aspekt der Technisierung zu sein, den bereits Arendt betonte: Die bloße Produktivität und Effizienz wird zum Selbstwert erhoben und geht mit einem schnelllebigen Wechselspiel zwischen rationalisierter Produktion und Konsumtion einher.²⁷¹ Dieses antreibende Prinzip der Beschleunigung überträgt sich auf unsere Lebenswelt und stößt über die Technisierung dort andere, auch soziale Beschleunigungsprinzipien wie zum Beispiel den sozialen Wettbewerb an (Rosa, 2013, S. 34ff.). Ohne Raum zur Resonanz aber fehlt die *Conditio sine qua non* für eine selbstbestimmte personale Beziehung und damit auch gelebte Werterfahrung. Beschleunigung ist ein Mechanismus der Entfremdung, indem er eine liebevolle und kreative Beziehung zur Welt systematisch verhindert.

Wer sich mit viel Eigensinn den Bahnungen der Technik entziehen will, sieht sich neben den materiellen Zwängen und der Beschleunigung mit einem Instrument der sozialen Kontrolle konfrontiert, das Foucault das ›Sicherheitsdispositiv‹ nennt (Foucault, 2011). Weitgehend unbemerkt ist ›Sicherheit‹ zu einer allgegenwärtigen Norm unserer gesellschaftlichen Lebenspraxis geworden. Wenn Menschen in der heutigen Gesellschaft alternative Wege nach eigenen Werten bzw. Prioritäten gehen wollen, erscheinen sie in der öffentlichen Wahrnehmung schnell als verantwortungslos bzw. als Sicherheitsrisiko für Andere. Das Sicherheitsdispositiv tritt dabei im Verbund und mit der Autorität der Naturwissenschaften auf. Es gibt vor zu wissen, was richtig ist. Sicherheit als normativer Zwang ist oftmals nicht verhandelbar, scheinbar alternativlos und sein Anspruch tritt heute erstaunlich totalitär in unserer Lebenswelt auf. Kaum ein Thema in unserer Gesellschaft ist derart aufgeladen und wird so irrational verhandelt wie Diskussionen um Sicherheit – sei es im Bereich des Gesund-

als determinierte Fortführung des biologischen Evolutionsprozesses verstanden wird (Kurzweil, 2015).

271 So stellt Arendt fest: »Das Funktionieren der modernen Wirtschaft, die auf Arbeit abgestellt ist, verlangt, daß alle weltlichen Dinge in einem immer beschleunigteren Tempo erscheinen und verschwinden; sie würde sofort zum Stillstand kommen, wenn Menschen anfangen würden, Dinge in Gebrauch zu nehmen, sie zu respektieren und den ihnen innewohnenden Bestand zu erhalten« (Arendt, 2010, S. 149).

heitswesens, Berufslebens oder hinsichtlich der Bedrohung durch terroristische Anschläge.²⁷²

Leitend ist in unserer technisierten Lebenswelt hierbei die ›Idee‹ – eigentlich möchte ich sagen: ›Ideologie‹ – der *Sicherheit durch Kontrolle*. Natürlich gibt es Sicherheit durch eine sinnvolle Kontrolle als Minimierung von Risiken innerhalb technischer Zusammenhänge wie zum Beispiel beim Flugverkehr, in finanziell-gesellschaftlichen Zusammenhängen wie zum Beispiel durch Versicherungen und selbst noch in Bezug auf unsere Natur wie zum Beispiel durch Hygiene. Nur stellt diese Form der Sicherheit im Leben keinen Selbstwert dar, sondern sollte im Sinne des vernünftigen Gefüges auf seine Dienlichkeit für ein gelingendes Leben hin abgewogen werden. Es gibt Formen der Sicherheit, die die *Conditio sine qua non* für ein gutes Leben wahren, und solche, die einem guten Leben entgegenstehen bzw. die Frage nach einem guten Leben verdecken. Auch auf der Ebene der zwischenmenschlichen Praxis brauchen wir ›Sicherheit‹, hier aber nennen wir das ›Vertrauen‹. Weil wir in der technisierten Lebenswelt dazu neigen, unsere zwischenmenschliche Praxis zu verkennen und uns stattdessen mit der technischen Handlungsweise identifizieren, unterläuft uns nicht selten der implizite Kategorienfehler, praktische Sicherheit durch technische Kontrolle erreichen zu wollen. Es entsteht der trügerische Eindruck, die Technik bzw. Kontrolle könne uns auch in Bereichen Sicherheit geben, wo es in Wirklichkeit keine gelingende Alternative zum zwischenmenschlichen Vertrauen gibt.

Allgemein neigen wir heute dazu, *existenzielle Ängste im Verarbeitungsmodus der Kontrolle* auszuagieren – man könnte es auch als einen ›sozialneurotisch-existenzialen Abwehrmechanismus‹ bezeichnen: Wir leben so, als könnten uns Versicherungen vor persönlichem Unglück schützen, das Gesundheitssystem vor

272 Die Frage der Sicherheit ist in unserer heutigen Gesellschaft so aufgeladen und auch irrational, dass sie kaum mehr nüchtern betrachtet werden kann. Wer heute seine Kinder nicht dem kompletten Impfprogramm unterziehen, ohne Fahrradhelm fahren oder etwa rauchen möchte, kann schon als Zumutung in unserer scheinbar offenen Gesellschaft wahrgenommen werden. Gleichzeitig aber haben wir es als Gesellschaft nicht geschafft, trotz technischer Möglichkeiten z.B. die Feinstaubbelastung in den Städten zu reduzieren, eine gesunde Ernährung zu kultivieren oder das Arbeitsleben stressfreier zu gestalten. Dass das Sicherheitsdogma auf manchen Ebenen totalitär und unverhandelbar auftritt und in anderen, keinesfalls weniger sinnvollen Aspekten gar nicht erst greift, ist ein Beleg dafür, dass es als Normierungsprozess im Sinne der ›Gouvernementalität‹ fungiert, deren Hauptwissensform die Ökonomie ist (Foucault, 2011, S. 171). Die Irrationalität bei der Frage der Sicherheit könnte in Wirklichkeit der ökonomischen Rationalität des globalen Kapitalismus folgen.

Tod und Krankheit, Institutionen oder Medien vor Vereinsamung. Tatsächlich aber gibt es für die entscheidenden Ereignisse, die mein Leben nicht nur erhalten, sondern es zu einem *gelingenden* Leben werden lassen, keine Sicherheit durch Kontrolle. Ob meine Eltern oder mein Partner mich lieben, ob ich mich für Andere öffnen und für die Welt interessieren kann – für solche Ereignisse, die mein Leben ›gut‹ und ›wertvoll‹ machen, gibt es keine Sicherheit durch Kontrolle. Und selbst auf der Ebene der Lebenserhaltung wie zum Beispiel der Hygiene, wo Kontrolle oftmals angebracht ist, kann sich dies noch als Illusion erweisen. Indem wir konfus nach existenzieller Sicherheit durch Kontrolle suchen, verlernen wir das zwischenmenschliche Vertrauen.

›Sicherheit durch Kontrolle‹ ist keine Kategorie des *gelingenden* Lebens. Sie stammt aus dem Zusammenhang technischen Handelns und kennt als Zweck nur den Erhalt des bloßen Lebens. Angewandt auf Lebenszusammenhänge verkörpert sie einen weitgehend technischen Blick auf den Menschen, der die Wirksamkeit und Wirklichkeit der zwischenmenschlichen Praxis und Werterfahrung ausblendet.²⁷³ *Das Sicherheitsdispositiv steht damit im Zeichen der Kolonialisierung*: Es setzt eine aus dem technischen Handeln stammende Kategorie in Bereichen der zwischenmenschlichen Praxis absolut und drängt dazu, das zwischenmenschliche Handeln nach ihm sachfremden Kategorien zu organisieren. Das Sicherheitsdispositiv hat in seiner Kontrollfunktion und Überwertigkeit die Tendenz, den Menschen so zu vereinnahmen, dass *die Frage nach dem guten bzw. gelingenden Leben in den Hintergrund* tritt. Deswegen macht es großen Sinn, wenn Böhme angesichts der heutigen Technisierung des Gesundheitswesens die Notwendigkeit einer neuen »Tugend des Vertrauens« (vgl. Böhme, 2008b, S. 107ff.) betont – die nach ihm auch eine bewusste Enthaltung von technologischen Zugängen bzw. Mitteln bedeuten kann. Mit der Tugend des Vertrauens spricht er genau jene Kategorien an, die in einer technisierten Lebenswelt wieder Räume freier zwischenmenschlicher Praxis öffnen und die Frage nach dem guten Leben erstarken lassen könnten.

In Anknüpfung an das Sicherheitsdispositiv kann ein weiterer grundsätzlicher Zug der Technisierung benannt werden, der deutlich macht, wie sehr uns

273 Besonders deutlich sind die Scheuklappen des Sicherheitsdispositivs im Medizinwesen heute z.B. bei der Pränataldiagnostik oder dem medizinischen Umgang mit dem Lebensende. Hier werden die Betroffenen, ebenso wie die behandelnden Ärzte, mit Lebensfragen konfrontiert, bei denen individuelle Werterfahrungen besonders relevant sind. Statt sich aber miteinander über solche Werte zu verständigen, verdrängt der Fokus auf die medizinische Sicherheit nicht selten die eigentlichen Lebensfragen und manchmal sogar die Menschlichkeit.

Technisierung noch im Innersten prägt, und zwar ohne dass sie uns dazu als äußere Macht sichtbar entgegentritt: Böhme spricht davon, dass die Technisierung *Grenzsituationen im Leben verdeckt* (vgl. ebd., S. 152). Grenzsituationen sind, wie bereits angeführt, Situationen, in denen sich die existenziellen Bedingungen bzw. Zumutungen der Existenz melden und uns zu einem bewussten Umgang mit ihnen auffordern (Jaspers, 1973, S. 203). In Grenzsituationen kann ich mit der Zumutung konfrontiert werden, dass ich eines Tages sterben werde, dass ich auf andere Menschen angewiesen bin, dass ich die moralische Verantwortung für mein Handeln zu tragen habe. Existenzielle Grenzsituationen betreffen mich zwar immer in der ›Jemeinigkeit‹ meiner Existenz, das heißt, ich werde auf mich selbst zurückgeworfen, aber gerade darin können sich Personen gegenseitig beistehen. Gerade dieser Moment, sich in der existenziellen Situation gegenseitig beizustehen, ist ein wesentlicher Moment der zwischenmenschlichen Praxis seit der Moderne.

Ein zentrales Prinzip der Technisierung ist es nun, solche Grenzsituationen zu verdecken, sodass sie gar nicht erst erscheinen und damit eben auch nicht die *Notwendigkeit der zwischenmenschlichen Praxis*. Statt uns im Umgang mit dem Tod, in der Auseinandersetzung mit der Endlichkeit, gegenseitig beizustehen, delegieren wir als Gesellschaft das Sterben an wissenschaftlich-technische Systeme oder Institutionen wie die Psychoonkologie.²⁷⁴ Oder die Sozialversicherungen verdecken unser gegenseitiges Aufeinander-angewiesen-Sein. Wir erhalten unser Kranken- und Arbeitslosengeld von Institutionen und vergessen, dass hier Personen füreinander sorgen, dass wir von Anderen abhängig sind und umgekehrt Verantwortung für sie haben. Böhme spricht allgemein von einer »Glättung« unserer Biografien »durch Sozialstaat, durch Versicherung [...], durch technisch-medizinische Stabilisierung in einer Mittellage und Normalisierung der Leistungsbereitschaft« (Böhme, 2008b, S. 153ff.). Die Verleugnung der sich in den Grenzsituationen anmeldenden Zumutungen unserer Existenz ebenso wie des existenziellen Beistands sind wohl ein wesentlicher Aspekt unserer gegenwärtigen *Entfremdung*. So ist es auch ein nicht-normatives Entwicklungsideal der Existenzphilosophie,

274 Transhumanisten fantasieren sogar von der Überwindung der Endlichkeit und führen die absurde Idee ins Feld, dass menschliches Bewusstsein in ein Computersystem übergehen könnte. Ein damit artverwandter, äußerst fataler Gedanke ist die technische Fantasie von Transhumanisten und Physikern, Menschen bei beschränkten und zerstörten Naturressourcen auf andere Planeten umzusiedeln. Damit negieren sie genau jene Grenzsituationen, angesichts derer die menschliche Existenz zur Besinnung bzw. zu sich selbst finden kann.

sich diesen existenziellen Zumutungen zu stellen und so ein weniger vermeidendes, aufrichtigeres Leben zu führen:²⁷⁵ »[W]ir werden wir selbst, indem wir in die Grenzsituationen offenen Auges eintreten« (Jaspers, 1973, S. 204).

Mit der Biotechnologie besitzen wir heute ein *Instrument zur Beherrschung unserer eigenen Natur*, die damit zunehmend in den Bereich der Verfügbarkeit rückt (vgl. Müller, 2010). Es ergeben sich gänzlich neue Entscheidungssituationen, in denen wir durch die Technologie herausgefordert sind, unser Selbstverständnis und unsere Werte grundsätzlich zu überdenken (vgl. Böhme, 2008b; Habermas, 2005a; Heidegger, 1962; Sloterdijk, 1999b). Nicht nur körperliche Gebrechen können durch technische Eingriffe behoben werden, auch Schmerzen, die eigene Stimmung oder Grenzen der Leistungsfähigkeit sind inzwischen mehr oder weniger manipulierbar (Franke & Lieb, 2010; Müller, 2010). Wir können Lebensprozesse sowohl am Lebensanfang als auch am Lebensende durch technologische Eingriffe so weit verändern, dass Leben und Sterben zunehmend von den finanziellen Mitteln bestimmt werden, die einer Gesellschaft oder Einzelperson zur Verfügung stehen. Das wirft neue Fragen der Gerechtigkeit und des sozialen Miteinanders auf. Unser Verhältnis zum Leib bzw. Leben und damit auch das *Selbstverständnis* haben sich radikal verändert, indem wir auch hier viele Ereignisse nicht mehr als Schicksal, Aufgabe oder Geschenk des Lebens empfinden, sondern unter den Kategorien der Machbarkeit thematisieren.

275 Psychische Störung als »existenzielle Vulnerabilität« (Fuchs, 2008b; Holzhey-Kunz, 2002) wäre in diesem Sinne eine *unfreiwillige* Bewusstwerdung – der psychisch Kranke wäre sozusagen ein »Existenzphilosoph wider Willen« – aber es liegt darin eben auch ein Chance, zu sich selbst zu kommen. Es ist sicherlich ein Wesensmerkmal psychischer Störungen, dass die Betroffenen ihre »natürliche Selbstverständlichkeit« (Blankenburg, 1971) im gemeinschaftlichen Lebensvollzug leidvoll vermissen, aber wie Holzhey-Kunz dann die Selbstvergessenheit und Alltäglichkeit des »Man« (Heidegger, 2001) gleich zum »Hüter seelischer Gesundheit« (Holzhey-Kunz, 2002, S. 195ff.) zu erklären, das scheint mir in dieser Einseitigkeit doch stark dem Misstrauen der Autorin gegenüber jeglichem Entwicklungsideal zu entspringen. So sieht Holzhey-Kunz paradoxerweise selbst noch im Emanzipationsbegriff von Habermas eine hierarchisch aufgeladene »Norm« (ebd., S. 128). Mit Fromms Begriff der Entfremdung (Fromm, 2014b) wäre hier zu anzumerken, dass unsere technisierte und ökonomisierte Alltäglichkeit so »gesund« nicht ist. Tatsächlich könnte es für die unfreiwillige Bewusstwerdung der existenziellen Vulnerabilität oftmals auch gar keinen gelingenden Weg mehr zurück in die existenzielle Selbstvergessenheit geben. Warum sollte das Annehmen der existenziellen Zumutung, der »Sprung in die Existenz« nicht auch ein Sinn der existenziellen Vulnerabilität sein? Es wäre ein Zukunftssinn als Aufgabe, wie ihn z. B. Frankl ins Zentrum seiner Logotherapie gestellt hat (Frankl, 1997).

Ein wesentlicher Aspekt dieses neuen Selbstverhältnisses ist das *schwindende Bewusstsein für einen unverfügbaren Lebens- oder Sinnzusammenhang*. Früher dachte man, Schmerzen oder Leid zu ertragen, gehöre zum Leben dazu. Oder neues Leben zu empfangen, sei ein Geschenk des Lebens. Niemand kam auf die Idee, dass das ›Leben‹ die eigenen Erwartungen und Vorstellungen zu erfüllen hätte (vgl. Schweitzer, 2003). Dazu waren in der vortechnisierten Lebenswelt die eigene Natur, das Leben und die Welt viel zu wenig absehbar und »widerständig« (Müller, 2010, S. 142). Heute können wir Schmerzen durch Medikamente unterdrücken und depressive Verstimmungen verändern, wir fragen uns nach den Kriterien des DSM-5 sogar, ob eine Trauerphase über zwei Wochen hinaus wirklich sein muss. Leid wird in der technisierten Lebenswelt als technisch überwindbar angesehen.²⁷⁶ Wir denken technisch über das Innenleben, zum Beispiel wenn in Teilen der Psychoszene empfohlen wird, wir sollten ›optimistischer sein‹, ›positiv denken‹ oder eine Sache funktionaler ›labeln‹. In dieser neuen Verfügbarkeit erleben wir unsere eigene Stimmung nicht mehr als eine *Befindlichkeit*, als ein ›Sich-Befinden‹ (Heidegger, 2001), von wo aus die *Frage nach Sinn* im Verhältnis zu einem übergeordneten Sein oder auch einer kritischen Betrachtung der Gesellschaft ansetzen könnte.

Ein weiteres zentrales Merkmal der technisierten Gesellschaft ist, dass *ethische Fragen* im Bereich der zwischenmenschlichen Praxis zunehmend als technische Aufgabe gehandhabt bzw. *durch Technologie und technische Regelungen ersetzt* werden (Böhme, 2008b, S. 87f.). Während früher die Welternährungsfrage als ein ethisches Problem der gerechten Verteilung thematisiert wurde, erscheint sie zunehmend als technische Aufgabe der Infrastruktur, Genmanipulation oder Wasseraufbereitung. Gab es früher noch die ›Ehrensache‹ oder eine ›Kaufmannsethik‹, fühlt sich zum Beispiel der moderne Finanzberater aus der zwischenmenschlichen Verbindlichkeit entlassen und dazu berechtigt, alles zu tun, was die Regelungen durchgehen lassen. In der ökonomisierten und technisierten Lebenswelt herrscht ein weitgehend zynisches Verhältnis zu Werten und entsprechenden Tugenden (vgl. Sloterdijk, 1983), was sicherlich auch an der Scheinheiligkeit und Phrasenhaftigkeit liegt, mit der Werte heute vielfach zu Märkte getragen werden. Zentrale Tugenden der zwischenmenschlichen Praxis wie Gerechtigkeit oder Nächstenliebe verlieren in der öffentlichen Wahrnehmung an allgemeiner Wert-

276 Nicht, dass Leid immer einen Sinn haben muss und schon gar nicht darf ich mir anmaßen, den Sinn von Leid für Andere zu bestimmen. Es gibt im höchsten Grade sinnloses Leid. Wenn aber in einer technisierten Lebenswelt unter den Vorzeichen der Verfügbarkeit blindlings alles Leid zu sinnlosem Leid erklärt wird, dann verliert die Rede vom sinnlosen Leid ihren Gegenstand und ihr kritisches Potenzial.

schätzung, während Sekundärtugenden, die man wie Pünktlichkeit, Multitasking oder Stressresistenz in der ökonomisiert-technisierten Lebenswelt benötigt, überbewertet werden – in weiten Bereichen der westlichen Welt wird der neoliberale Egoismus sogar als eine ›Tugend‹ gefeiert (Rand & Brandon, 2015).

Insgesamt folgt die Technisierung einer Motivlage, die Fuchs in Bezug auf die Neurowissenschaften treffend als eine »eigentümliche Dialektik aus Ermächtigung und Entlastung« beschreibt:

»Entlastung von der Bürde der Freiheit durch Unterwerfung unter den anonymen zerebralen Mechanismus; zugleich aber Ermächtigung durch die heimliche Überlegenheit des Hirnforschers über das Hirn, des Erkennenden über das Erkante – nicht zuletzt durch das in Aussicht stehende technische Eingriffswissen« (Fuchs, 2008e, S. 323).²⁷⁷

Zwar hat Fuchs diese Dialektik im Spezifischen auf die Neurowissenschaften bezogen, mit der hier eingeführten pragmatischen Reflexion aber kann sie grundsätzlich auf die beiden Handlungsweisen ›technisches Handeln‹ und ›zwischenmenschliche Praxis‹ zurückgeführt werden: Die *Entlastung* von der ›zwischenmenschlichen Praxis‹ durch *Ermächtigung* im ›technischen Handeln‹. Technik und Naturwissenschaft ermächtigen uns gegenüber der äußeren und auch eigenen Natur, vieles zu bewerkstelligen und zu kontrollieren. Machbarkeit und Abhängigkeit sind hier auf eigentümlich paradoxe Weise miteinander verknüpft. Als Objekt des ›technischen Handelns‹ erscheint uns die Person im naturalistischen Weltbild als ein determiniertes, durch technische Eingriffe kontrollierbares Ding. Als Subjekt ›technischen Handelns‹ ist der Mensch der einsame Homo Faber, der seine Vorstellungen in der Welt durchsetzen kann. In beiden Positionen aber ist der Mensch von seiner Existenz als Teilnehmer der ›zwischenmenschlichen Praxis‹ mit all den existenziellen Zumutungen, Grenzsituationen und Aufgaben entlastet, deren Vollzug von ihm geistige Aktivität und Tugendhaftigkeit erfordert.

Bis hierher wurde dargestellt, wie sich die gesamtgesellschaftliche Technisierung im Vollzug unseres konkreten Lebens äußern kann. Dabei erweisen sich die

277 Weiter schreibt Fuchs: »Auf der einen Seite wird also die postmoderne Entmachtung des Subjekts radikalisiert, indem ihm alle Eigenständigkeit gegenüber den physikalisch determinierten Hirnprozessen abgesprochen wird. Andererseits gedeihen gerade auf diesem vom Subjekt bereinigten materiellen Boden neue prometheische Machtfantasien. Wo der Mensch seine Verantwortlichkeit durchstreicht, entsteht ein Vakuum, in das seine verborgenen Motive eindringen können« (Fuchs, 2008e, S. 323).

geschilderten Aspekte als *zentrale Momente bzw. Mechanismen der Entfremdung* voneinander und von uns selbst. Mit dem Einsatz der Neurowissenschaften könnten nun genau diese Mechanismen der Entfremdung auch in den sensiblen Bereich der Psychotherapie einziehen. Gehen wir es einmal durch: *Neurowissenschaften und Biotechnologien* stellen nicht nur die Erweiterung der therapeutischen Möglichkeiten um ein ›neutrales Instrument‹ dar, sondern vermitteln eine bestimmte Sicht auf den Patienten im Sinne des ›Mediums‹. So kann der Einsatz bildgebender Verfahren zur erwähnten ›Technisierung der Wahrnehmung‹ auch in der Psychotherapie führen. Die neurobiologische Diagnostik würde die Wahrnehmung und den intuitiven Sinn für neurotische Charaktere, szenisches Verstehen usw. verdrängen und damit Fähigkeiten vernachlässigen, deren Kultivierung Psychotherapeuten für die kontinuierliche Ausrichtung ihrer Praxis aber dringend benötigen. Insgesamt erscheinen die psychischen Störungen im Medium der Bildgebungstechnologien als ein objektiv feststellbarer neurobiologischer Zustand. Im Sinne des ›Dispositivs‹ offeriert die neurobiologische Sichtweise auf den Patienten vor allem ›Optionen‹ wie Funktionalität bzw. Symptomreduktion und legt entsprechend technische Eingriffe nahe, während andere ›Seinsweisen‹ wie Emanzipation und Einsicht unberücksichtigt bleiben. Damit würde auch die grundsätzliche Seinsweise des therapeutischen Handelns als ein technisches Diagnose-Interventions-Schema ›gebahnt‹ – oder müsste man hier schon von ›Fixierung‹ sprechen?

Denn auch innerhalb der Psychotherapie könnten mit den technischen Handlungsoptionen strukturelle Zwänge einhergehen, die Psychotherapeuten auf einen *zweckrational-technischen Umgang mit seelischem Leid fixieren*. Würde zum Beispiel eines Tages der gemeinsame Bundesausschuss beschließen, im psychotherapeutischen Prozess *biotechnologische Evaluationen* einzuführen, wird der einzelne Psychotherapeut sein Handeln unweigerlich daran auszurichten haben. Er muss dann in seiner therapeutischen zwischenmenschlichen Praxis auf den neurobiologischen Effekt ›schielen‹, was, wie inzwischen ausführlich erörtert, ihre Wirkweise empfindlich stören würde. Gerade in den größeren klinischen Versorgungseinrichtungen könnte die psychotherapeutische Tätigkeit bald schon nach neurobiologischen Normwerten beurteilt werden und dort könnten gleichzeitig auch Biotechnologien zum Einsatz kommen, die solche Normwerte womöglich effektiv herstellen. Der *strukturelle Zwang* liegt hierbei auf der Hand: Will der Patient seine Psychotherapie durch die Krankenkassen finanziert und der Psychotherapeut seine Arbeit bezahlt bekommen, dann wird man sich der technisierten Handlungsorganisation fügen müssen. Weiter zeigt sich bereits heute das Prinzip der *Beschleunigung* auch im Bereich der Psychotherapie. Viele psychotherapeutische und psychiatrische Therapeuten in Krankenhäusern machen die Erfahrung, dass sie bei zu geringem Personalschlüssel

nur wenig Zeit für persönliche Patientengespräche haben. In Zukunft werden sie womöglich ihre Gesprächstherapien bei biotechnologisch verflachter Evaluation in Konkurrenz zu biotechnologischen Eingriffsmöglichkeiten unter dem Druck einer marktwirtschaftlichen Krankenhausführung rechtfertigen müssen.

Ebenfalls deutlich wird in der Psychotherapie die Rolle des *Sicherheitsdispositiv* als Normierungsdruck. Prominente Vertreter der Psychotherapieforschung setzen die zweckrationale Ausrichtung der Psychotherapie mit Professionalität gleich und das impliziert eben auch die Tendenz, jene Psychotherapeuten, die ein anderes Selbstverständnis von ihrer Tätigkeit haben, ihre Professionalität abzusprechen. Wer heute aus individuellem Ermessen die Leitlinienempfehlungen der evidence-based medicine verlässt, läuft Gefahr, seine Approbation zu verlieren oder eine zivilrechtliche Klage wegen Behandlungsfehlern zu erhalten. Manche Bestimmungen sind dabei sicherlich sinnvoll. Problematisch ist vor allem der implizit herrschende Umkehrschluss, nämlich dass sich Ärzte und Psychotherapeuten bei >stierer< Einhaltung der Leitlinien auf der >sicheren< Seite wähnen und meinen, auf diese Weise therapeutisch >richtig< zu handeln. Aber auch auf diesem Gebiet ist die Sicherheit durch Kontrolle nur eine Illusion, denn Leitlinien sind abstrakte Wahrscheinlichkeitsempfehlungen und werden der Situation des Einzelnen nicht gerecht.

Auch der Aspekt der *Verdeckung von Grenzsituationen* findet sich innerhalb der Psychotherapie wieder. Es wurde ja bereits mit Holzhey-Kunz und Fuchs darauf hingewiesen, dass viele psychische Störungen auch als >Vulnerabilität für Grenzsituationen< verstanden werden können – eine technisierte Psychotherapie bzw. Neuropsychotherapie dafür aber keinen Sinn hat. Aus existenzieller Perspektive können psychische Symptome die betroffene Person als >Befindlichkeit< auf Zumutungen, Aufgaben und Chancen der personalen Existenz hinweisen und zum Wegweiser dafür werden, die eigene Existenz aufrichtiger bzw. das Leben stimmiger zu gestalten. Das Symptom wäre, so gesehen, die schicksalshafte Aufforderung zu innerem Wachstum, sich mehr für zwischenmenschliche Beziehungen, für einen unverfügbaren Sinn und Werte im Leben zu öffnen. Im Gegensatz zu dieser dialogisch-existenziellen Haltung einem unverfügbaren Leben gegenüber verkörpern die Neurowissenschaften das Herrschaftswissen, Befindlichkeiten und Symptome durch technische Eingriffe scheinbar kontrollieren zu können. Damit legt die neurobiologische Sichtweise im Verbund mit ihren Eingriffsmöglichkeiten dem Patienten ein völlig anderes *Selbst- und Weltverhältnis* nahe – nicht dialogisches Vertrauen ins Leben und personaler Beistand, sondern Verfügbarkeit durch Kontrolle wird zur Aufgabe.

Dass der Einsatz der Neurowissenschaften in der Psychotherapie dazu führen kann, zwischenmenschliche *ethische Ansprüche* durch technische Regelungen zu ersetzen, wurde bereits ausführlich dargestellt (siehe Kapitel VI und VII). Unschwer

lässt sich hierbei die erwähnte ›Dialektik von Entlastung und Ermächtigung‹ erkennen: Der Patient erlebt sich von der eigenen Verantwortung bei der Gestaltung seiner zwischenmenschlichen Praxis entlastet und kann sie an den neurobiologischen Fachmann bzw. technische Eingriffe abtreten. Umgekehrt muss sich der Psychotherapeut nicht auf die existenzielle Ebene des seelischen Leids einlassen, die ihn in seiner zwischenmenschlichen Praxis mit entsprechenden Tugenden herausfordert, sondern er wähnt sich mit seinem neurobiologischen Fachwissen und dem gesamten dahinterstehenden Wissenschaftsapparat in der sicheren Position eines kompetenten, wirkmächtigen Fachmanns.²⁷⁸ Beide werden von den Zumutungen der personalen Existenz entlastet, indem sie Aufgaben der zwischenmenschlichen Praxis auf die Ebene des technischen Handelns verschieben.

Weiter könnte man vermuten, diesen Einfluss übe die Biotechnologie erst im Moment ihres konkreten Einsatzes aus. Auch diese Annahme bliebe aber immer noch in der konkretistischen Denkweise verhaftet, Technik sei ein Instrument. Zur Eigenschaft der Technik als Dispositiv gehört, dass sie ihren *Einfluss bereits durch die bloße Möglichkeit ihres Einsatzes* ausübt. So verschieben sich allein durch das prinzipielle Vorhandensein biotechnologischer Möglichkeiten bestimmte Ereignisse in den Bereich der Verfügbarkeit und bringen damit ganz neue Entscheidungssituationen und Verantwortungsfragen (Böhme, 2008b, S. 224ff.) wie zum Beispiel in der Gen- und Pränataldiagnostik mit sich.²⁷⁹ Dies gilt auch für den *Bereich der Psychotherapie*. Allein die Möglichkeit einer neurobiologischen Messung oder neurobiologischer Eingriffe wirft ein bestimmtes Licht auf die psychische Störung und fordert uns Psychotherapeuten dazu heraus, uns über die eigene Tätigkeit und grundlegende Werte zu verständigen. Wenn die Biotechnologien eines Tages tatsächlich depressive Verstimmungen effektiv und mit wenig Nebenwirkungen zu

278 Georges Devereux hat in seinem Buch *Angst und Methode* die These vertreten, dass der Gegenstand ›Mensch‹ und ›Gesellschaft‹ in den Verhaltenswissenschaften den Forscher aufgrund der inneren Verwandtschaft und Übertragungsdynamik zwischen ihm und seinem Forschungsobjekt beängstigt, und er diese Angst mit der Objektivierung durch quantitative Methoden abwehrt (Devereux, 1992).

279 Wenn sich heute eine Mutter entscheidet, ein krankes Kind auszutragen oder gar nicht erst von der Pränataldiagnostik Gebrauch zu machen – ist sie dann für das spätere Leid des Kindes verantwortlich oder gar eine Zumutung für das Gemeinwohl? Wenn heute Embryos mit krankheitsspezifischen Risikofaktoren abgetrieben werden – welche Botschaft wird damit Personen vermittelt, die mit dieser Krankheit leben? An solchen Fragestellungen (vgl. auch Habermas, 2005a) zeigt sich deutlich, wie die Biotechnologie durch ihre bloße Möglichkeit die Gesellschaft herausfordert, sich die Frage des gelingenden Lebens neu zu stellen, will sie nicht im Zuge der Technisierung ihre Humanität verlieren.

bessern erlauben, was bedeutet das für die Betroffenen? Könnte von der bloßen Möglichkeit bereits eine Aufforderung ausgehen, davon auch Gebrauch zu machen? Darf die betroffene Person sich eines Tages noch dieser Möglichkeiten enthalten – hätte sie auch ein Recht auf Krankheit oder Leid (vgl. Huxley, 2005; Illich, 2007), wenn dadurch ein ökonomischer Schaden für die Sozialsysteme entstände?

Dass sich diese Mechanismen der Entfremdung auch innerhalb der Psychotherapie ankündigen, ist nicht das Werk der ›bösen‹ Neurowissenschaften. Die Frage ist aber, warum selbst innerhalb der Psychotherapie als einer explizit zwischenmenschlichen Tätigkeit eine relativ große Bereitschaft zur Zweckrationalisierung und Technisierung besteht. Wir wollen dieser Frage im nächsten Kapitel mit Heidegger weiter nachgehen – es hat etwas mit unserer grundsätzlichen Haltung und der Art und Weise zu tun, wie wir von der Welt und unseren Mitmenschen denken.

Zusammenfassend: Es wurden verschiedene Aspekte der Technik aufgezeigt, die aus der Logik eines bloßen Instruments ausbrechen. Moderne Technik bahnt uns als Dispositiv einen bestimmten Umgang mit der Welt, sie prägt unsere Sichtweise und auch das Selbstverständnis. Mit den neuen Handlungsoptionen fixiert die Technisierung aber auch unsere Seinsweise, wobei auf verschiedene Mechanismen der Entfremdung aufmerksam gemacht wurde. Zu ihnen gehören die Verdeckung der existenziellen Grenzsituationen, das Verfügbarmachen der Natur und die Entlastung von der zwischenmenschlichen Verantwortung bzw. von der Frage nach einem gelingenden Leben. Diese Mechanismen der Entfremdung kann jeder für sich selbst im Lebensvollzug wiederfinden, sodass hier der Prozess der Technisierung als Vollzug sozusagen von innen heraus nachvollzogen werden kann. Unklar blieb bei dieser Beschreibung, worin die verschiedenen Aspekte ihren gemeinsamen Ursprung oder ›Grund‹ haben, was sozusagen das ›Wesen‹ der Technik ist. Dies gilt es im Folgenden mit Bezug auf Heidegger weiter zu vertiefen.

2 Heidegger: Technikkritik als Besinnung auf die Kunst

»Es ist höchste Not, daß es denkende Ärzte gibt, die nicht gesonnen sind, den wissenschaftlichen Technikern das Feld zu räumen.«

(Martin Heidegger, 1987, S. 134)

Im vorigen Abschnitt wurden verschiedene Aspekte der Technisierung dargestellt, bei denen Technologie und gesellschaftliche Systeme unsere Lebenswelt

bzw. unsere Lebensvollzüge als Dispositiv prägen. Es liegt nahe, die Ursache für die Technisierung bzw. Entfremdung somit allein in der modernen Technik als Dispositiv zu suchen. Nicht so für Heidegger. Er sieht den Ursprung der Technisierung in einem bestimmten Weltverhältnis, das sich schon lange vor der modernen Technik im Denken der Menschen angekündigt hat und für das die moderne Technik nur die konkrete Ausprägung darstellt. Heidegger führt also das Wesen der Technik auf eine spezifische kulturell-geschichtliche Haltung des Menschen zurück. Damit kann er nicht nur erklären, warum wir der entfremdenden Dynamik durch die Technik heute so wenig entgegenzusetzen haben, sondern er vermag darüber hinaus auch darauf hinzuweisen, was nötig ist, um die Herausforderungen der Technik auf humane Weise zu ›meistern‹. Mit Heidegger betrachtet ist die Technik nicht der böse Verführer im ›Außen‹, sondern sie hat ihren Ursprung und ihre Wirkstätte in unser aller Existenz. Auch wenn die politischen und zwischenmenschlichen Verfehlungen von Heidegger den Bezug auf sein Werk heute erschweren mögen,²⁸⁰ können wir nicht umhin, sein diesbezüglich äußerst fruchtbares Denken mit in Betracht zu ziehen (Richter, 2011; 2012b).

Bevor wir nun auf Heideggers Gedanken weiter eingehen, soll ein Blick auf das *Internet* als die prägende Technologie unserer Zeit die mit der Technik einhergehende Haltung veranschaulichen. Zwei zusammenhängende Merkmale scheinen mir für das Internet zentral: seine Widerstandslosigkeit und seine Virtualität. Das Internet erlaubt seinen Nutzern, prinzipiell mit Menschen überall auf der Welt

280 Seit Heideggers *Schwarzen Heften*, spätestens aber seitdem *Die Zeit* im Oktober 2016 Briefe an seinen Bruder Fritz veröffentlichte, sind Heideggers nationalsozialistische Stimmung wie auch seine Selbstüberhöhung so deutlich hervorgetreten, dass man sich durchaus der Frage stellen muss, inwiefern diese menschliche Verirrung in sein philosophisches Werk eingegangen ist. Ein konkretes Problem von Heideggers Technikkritik ist, dass er speziell und ausdrücklich dem Judentum »leeren Rationalismus und Rechenfähigkeit« bescheinigt und dieser »Rasse« die »Fähigkeit, die verborgenen Entscheidungsbezirke von sich aus je fassen zu können« (Heidegger, 2014, S. 46) abspricht. Heideggers Rationalisierungskritik erscheint hier also in der fratzenhaften Maske des Antisemitismus. Es ist schade, dass der Mensch Heidegger seine tiefen Gedanken mit solchen Ressentiments verknüpft hat. Ich meine aber, dass man die Richtigkeit der Gedanken eines Denkers unabhängig von den biografischen Verfehlungen des Menschen beurteilen kann, so wie ja auch der Begriff des Dreiecks nicht falsch wird, nur weil Hitler ihn ausgesprochen hätte. Und dennoch sollte man es sich auch hier nicht zu einfach machen und muss sich fragen, was Heidegger in seinem Denken für diese inhumane Gesinnung hat empfänglich werden lassen. Nur hilft hierbei nicht die moralische Keule, ohne sich auf das anspruchsvolle und immer noch tiefsinnige Werk Heideggers einzulassen – dies muss schon aus seinem Werk selbst bedacht werden (siehe unten).

Kontakt aufzunehmen, alle möglichen Orte auf der Welt digital zu erkunden, alles Erdenkliche zu kaufen, und es ermöglicht Anschluss an eine unendlich große Biblio- und Mediathek. Bei diesen digital vermittelten Kontakten gibt es keine räumlich bedingten Verzögerungen und Widerstände mehr. Alles ist verfügbar und darin wie *entkoppelt vom Widerstand* der Natur, unseres Leibes, aber auch von seelischen und kulturellen Widerständen. Mit Scheler wissen wir jedoch, dass sich im Widerstand die Realität meldet, wir an der Widerstandserfahrung einen Sinn für die Welt jenseits unserer Vorstellungen entwickeln (Scheler, 2007, S. 60ff.).

Die *Virtualität* des Internets wiederum ermöglicht, dass wir uns selbst so präsentieren und die Welt so darstellen können, wie wir es gerne sehen würden. So erhält das Internet einen fiktiven Charakter und ist trotzdem keine bloße Fiktion. Denn schließlich teilen sich darin reale Personen gegenseitig mit und zudem können wir uns auf diese Bilder im Internet gemeinsam beziehen, uns ihre >Realität< gegenseitig bestätigen – beides Aspekte, die wesentlich für unser Realitätsempfinden sind. Das Internet ist somit >virtual reality< – es stellt eine Art >Zwischensphäre< dar, indem es virtuell und gleichzeitig so real ist, dass wir es mit anderen zusammen als Realität >nehmen< können.

Künstlerische Fiktionen wie zum Beispiel Literatur oder Bildhauerei wenden sich als Kunst so an uns, dass sie unser Leben in der *Realität erweitern oder vertiefen* wollen. Den digitalen Medien hingegen wohnt die Tendenz inne, die in ihnen dargestellte Fiktion als die Realität selbst zu nehmen, sie wenden sich damit vom realen Leben ab, was wir auch als Künstlichkeit bezeichnen. Menschen können sich heute in digitale Scheinwelten regelrecht >wegträumen< und sich mit ihrer virtuellen Selbstdarstellung sogar identifizieren. Im Gegensatz zur >lebendigen< Realität aber hat das Internet nicht die vielschichtige Sinnlichkeit, die Brüche und Widerstände, durch die wir auf uns selbst zurückgeworfen und mit der Andersheit der Anderen konfrontiert werden. Stattdessen können wir eine geglättete, *widerstandslose Fiktion* aufbauen, die ganz in den Bedürfnissen und Vorstellungen des jeweiligen Konsumenten zentriert ist. So bewegen sich Menschen im Internet ohne Widerständigkeit und Brüche, zum Beispiel in einseitigen Nachrichtenportalen, individualisierten Videoangeboten oder digitalen Peergroups, deren Prinzip es ist, die bereits bestehenden Vorurteile zu bedienen.²⁸¹

281 Beispiele für die digitale Selbstbezüglichkeit sind vielfältig und treten an manchen Stellen ganz offensichtlich zutage. So gibt es zum Beispiel das Phänomen bei Internet-Partnerbörsen, dass einige Teilnehmer überhaupt nicht mehr das Treffen in der realen Welt, sondern nur die digitale Illusion einer Beziehung möglichst lange aufrechterhalten wollen.

Wenn wir nun bedenken, dass für die Existenzphilosophie das Wesen des Menschen gerade in seiner ›Weltoffenheit‹ (Scheler, 2007) liegt, dann erweist sich diese Technik als durchaus problematisch. Über das Internet nähern wir uns mit den um die jeweilig aktuellen Bedürfnisse zentrisch arrangierten Bildwelten einem Bewusstseinsleben bzw. Weltverhältnis an, wie wir es eigentlich für höher entwickelte Tiere annehmen.²⁸² Damit kommen wir zum Kern der beiden Merkmale ›Widerstandslosigkeit‹ und ›Virtualität‹ des Internets, nämlich seine tendenzielle *Selbstbezüglichkeit*. Wir fragen nicht mehr nach einer Welt jenseits der virtuellen Realität, nach der ›Wirklichkeit‹ oder ›Wahrheit‹ – das ›Für-uns‹ wird hier zum ›An-sich‹ (Spaemann, 1996, S. 101). Wohlbemerkt besteht diese selbstbezügliche Künstlichkeit der virtuellen Realität nur als Tendenz und sicherlich vermag der Mensch, der ja ein Künstler sein kann, selbst noch dieses Medium zur Bereicherung oder Vertiefung eines gelingenden Lebens einzusetzen. Nur legt uns das Internet selbst diesen Umgang eben nicht gerade nahe.

Nun wurde bereits ausgeführt, dass neue Technologien oftmals gar nicht so revolutionär sind, wie es auf den ersten Blick vielleicht erscheinen mag. Technologien sind im Denken und in der Lebensweise meist so vorgebahnt, dass sie sich in die bestehenden Lebensvollzüge nahtlos einfügen – sonst würden sie oftmals auch gar nicht diese Dynamik entfalten können. Wenn wir jetzt fragen, wo sich denn die am Internet offenbarte Selbstbezüglichkeit der modernen Technik angekündigt hat, dann verweist uns Heidegger auf das *wissenschaftliche Denken*. Mit Bezug auf Scheler oder Habermas wurde bereits dargestellt, dass die Naturwissenschaften die Wirklichkeit nur in Hinsicht auf ihre technische Verfügbarkeit untersuchen und der Naturalismus dies zum allgemeinen Weltbild verabsolutiert. Auch Heidegger zeigt aus seiner geistesgeschichtlichen Perspektive, inwiefern sich der moderne Mensch nicht mehr von einer unergründlichen Schöpfung mit unergründlichen Werten her erlebt (Heidegger, 1950b). Im wissenschaftlichen Denken von der Welt ›stellt‹ der Mensch die Welt im Bild ›vor‹ sich hin und hat sie als so ›vorgestellte‹ eigenständig vor sich. Durch diese Distanzierung erlebt sich das neuzeitliche Subjekt der Welt gegenüber autonom und setzt die Welt als »System« (ebd., S. 82) so ›ins Bild‹, dass sie nur mehr in ihrer manipulierbaren Gegenständlichkeit erscheint, also dem Menschen Berechnungen und Regelungen zum Eingriff in die Natur ermöglicht.

282 So schreibt Spaemann: »Fiktion versteht den Menschen radikal objektiv, also als Tier, das nicht im Offenen der Welt lebt, sondern immer im Zentrum seiner ganz auf es bezogenen Umwelt« (Spaemann, 1996, S. 101).

Die Welt wird nur wahrgenommen, insofern sie zur Verfügung stellt, was der Mensch *gemäß seinen Vorstellungen und Bedürfnissen von ihr >bestellt<*. In diesem gegenständlichen >Vorstellen< werden die Dinge nicht mehr in ihrer natürlichen Eigenart wahrgenommen, sondern nur mehr als »Bestand« (Heidegger, 1962, S. 16) für menschliche Zwecke. Heidegger nennt dieses Weltverhältnis, welches in der modernen Technik wie dem Internet seinen evidentesten Ausdruck findet, das »nachstellende Vorstellen« (Heidegger, 1954b, S. 56) oder schlicht: »Bestellen« (Heidegger, 1962, S. 32). Heidegger selbst illustriert diesen Weltzugang in der Gegenüberstellung einer alten Holzbrücke mit einem modernen Wasserkraftwerk. Die alte Holzbrücke schmiegt sich noch an den Verlauf des Rheinufer und hat darin eine >Bodenständigkeit< (vgl. Heidegger, 2008), verrät einen Sinn für die Natur bzw. für die Erde als ihren Grund. Dem gegenüber steht das moderne Wasserkraftwerk, das den Strom des Rheins in seine Anlage verbaut und den Rhein nur noch als Wasserdrucklieferant behandelt (Heidegger, 1962, S. 15). Bei dem modernen Wasserwerk, so könnte man sagen, ist alle Widerständigkeit der Welt verloren gegangen, es gibt kein Gegenüber mehr. >Welt< erscheint hier lediglich als »Universalressource« bzw. »Energie« (vgl. Luckner, 2008, S. 103ff.), sie ist, *entkernt von ihrer eigenen Natur, zum reinen Mittel menschlicher Bedürfnisse geworden*.

Als Bestand interessieren wir uns nicht für die gewordene eigenständige Natur an sich, sondern reduzieren ihre Realität – ähnlich wie bei der virtuellen Realität – auf ihren Nutzen für uns. Dass die moderne Physik die Wirklichkeit auf Energie und Materie reduziert, wäre so gesehen gar nicht ihr >An-sich<, sondern das >Für-mich< des Bestellens, und der Naturalismus wäre das Weltbild dieses >nachstellenden Vorstellens<. Ebendiesen Weltzugang bezeichnet Heidegger mit seinem Begriff der >Technik< – er meint damit sowohl die entsprechende Art, über die Welt zu denken, als auch die damit verbundenen Handlungsweisen. Wenn er das für den Menschen Schicksalhafte am herausfordernden Bestellen der Technik und seine Eigenheit betonen will, spricht er vom >Gestell< als »die Weise, nach der sich das Wirkliche als Bestand entbirgt« (Heidegger, 1962, S. 23). Wesentlich für die Technik als Gestell in seiner versammelnden Eigenständigkeit und Starre ist bei Heidegger, dass wir mit dem nachstellenden Vorstellen gemäß dem wissenschaftlichen Weltbild nicht mehr nach einer Wirklichkeit jenseits des Bestands fragen.

Ein Bild als Kunstwerk will auf etwas hinweisen, es eröffnet uns eine neue Seinsweise – so wie Van Goghs *Ein paar Schuhe* uns das Leben und die Welt ihres Trägers nahebringen (Heidegger, 1950a). Das *wissenschaftliche Weltbild* wie eben der Naturalismus ist kein solches Bild, das zeigt, sondern es >stellt< Konstrukte oder Modelle zur Verfügung, die sich zur Seinsweise des >Bestellens< eignen.

Durch ihre methodische Fixierung auf die Haltung des Bestellens hat die moderne Wissenschaft keinen Sinn mehr für alternative Seinsweisen, ihr Weltbild verstellt uns die Wahrheit jenseits des Bestellens. Weil das Verhältnis zur Wahrheit aber die Aufgabe der Wissenschaft ist, spricht Heidegger hier auch vom »Sieg der Methode über die Wissenschaft« (Heidegger, 1987, S. 178). Wenn Heidegger äußert: »Die Wissenschaft denkt nicht« (Heidegger, 1954a, S. 133), meint er, dass innerhalb der bestehenden Wissenschaft nicht bedacht werden kann, inwiefern ihre spezifische Welterfahrung aus einer kulturell einseitigen Haltung hervorgeht. Ohne eine solche Selbstverständigung aber sklerotisiert die Wissenschaft zu einem selbstbezüglichen »Betrieb« (Heidegger, 1950b, S. 90), der sich nicht mehr offenhält für die Frage nach der Wahrheit als ihrer ursprünglichen Praxis. »Die Wahrheit der ganzen Naturwissenschaft«, bedauert Heidegger, »beruht im Effekt« (Heidegger, 1987, S. 33).

Die Technik ist Heidegger zufolge eine bestimmte geschichtliche Seinsweise des Menschen, bis hierhin wird jeder ihm folgen. Spezifisch für Heideggers ›Seinsdenken‹ in seinem Spätwerk dann ist, dass sich in dieser kulturell-historischen Seinsweise des herausfordernden Bestellens das ›Seyn‹ (Heidegger, 1962) dem Menschen als sein ›Geschick‹ erweisen soll. Denn nach Heidegger braucht das ›Seyn‹ den Menschen als »Gewährenden« (Heidegger, 1962, S. 30), um als ein sich geschichtlich wandelndes ›Geschick‹ zur Welt zu kommen. Und in unserer Zeit eben spricht das Seyn den Menschen als sein Schicksal in der Form des ›Gestells‹ bzw. der Technik an. Heidegger nimmt unsere Kultur- bzw. Geistesgeschichte in ihrem jeweiligen Weltverhältnis so ernst, dass er darin nicht nur kulturell überformte Hinsichten zu einem statischen Sein sieht. Vielmehr drückt sich für ihn in den historischen Kulturzeugnissen die unterschiedliche Art und Weise aus, wie sich das geschichtliche Seyn dem Menschen in der Geschichte offenbart hat. Damit vertritt Heidegger wohl eine spirituelle Weltanschauung, das Seyn wird zu einem numinösen Gegenüber und es gibt eine Art Schicksalsgemeinschaft oder Miteinander von ›Seyn‹ und Menschen.

So sieht Heidegger auch die *Freiheit* und Würde des Menschen in dieser »gebrauchten Zugehörigkeit zum Entbergen« (Heidegger, 1962, S. 26) – darin also, dass wir Menschen uns vom sich geschichtlich wandelnden Seyn ansprechen lassen und neue Seinsweisen wie die Technik bzw. das Gestell schöpferisch ›entbergen‹. Die moderne Technik bzw. die naturwissenschaftliche Denkweise als unsere zeitgenössische Weise des *Entbergens* nennt er auch ›herausforderndes‹ Bestellen – ›herausfordernd‹ allerdings auf eine besondere Art und Weise, die für Heidegger eine ›Gefahr‹, genau genommen sogar »die Gefahr« (Heidegger, 1962, S. 26) ist. Was meint er damit? Mit der modernen Technik demonstriert der

Mensch seine entbergende Schöpfungskraft auf eindrückliche Weise. Denn er hat mit der modernen Technik nicht nur Dinge hergestellt, sondern eine Seinsweise in die Welt entlassen, die so eigenständig funktioniert, dass der Mensch selbst in eine Abhängigkeit zu ihr geraten kann. Die Verführung dieser menschlichen Schöpfung ist, dass der Mensch im nachstellenden Vorstellen bzw. »Wissenschaftsbetrieb« (Heidegger, 1954b, S. 46) geblendet von der Wirkmächtigkeit der Technik nur noch damit beschäftigt ist, die Möglichkeiten des von ihm zur Welt gebrachten Systems zu berechnen, die Welt nach eigenen Vorstellungen zu bewirtschaften. Die eigentliche Gefahr der Technik besteht aber darin, dass damit alternative Einstellungen und Zugänge bzw. Seinsweisen verdrängt werden. Denn: »Wo dieses herrscht, vertreibt es jede andere Möglichkeit der Entbergung« (Heidegger, 1962, S. 27).

Können die eigenen Zwecke mithilfe des naturwissenschaftlichen Weltbilds in der Welt erfolgreich durchgesetzt werden, liegt es fern, darüber hinaus noch nach einer Wirklichkeit jenseits des Weltbildes zu suchen.²⁸³ In der Identifikation des Menschen mit dem nachstellenden Vorstellen gemäß dem naturwissenschaftlichen Weltbild wird Technik nicht als eine geschichtliche Seinsweise neben anderen, sondern als alleinige Wirklichkeit schlechthin aufgefasst. In dieser Fixierung des Menschen erscheint schließlich auch die Technik nicht mehr als eine Form des Entbergens, neben der es noch andere Formen geben kann, sondern im Gegenteil, sie »verbirgt das Entbergen als solches« (ebd., S. 27). *Wenn wir aber die Welt nicht mehr nach ihrem >Seyn< und künftigen Seinsweisen befragen*, dann erfährt sich auch der Mensch nicht mehr in seinem schöpferischen Wesen als *Gewährender*. Das ist für Heidegger schließlich die Entfremdung des Menschen von seinem tiefsten Wesen, seiner Freiheit und seiner Würde. Noch bei den Griechen war die *theoria* das »hütende Schauen der Wahrheit« (Heidegger, 1954b, S. 53), damit stand der auf das Sein hörende Mensch sozusagen selbstbewusst an der Pforte des Entbergens. Die modernen Wissenschaften jedoch stehen nicht mehr an diesem Punkt, ihre >Theorie< dient als nachstellendes Vorstellen nur noch der Selbstbezüglichkeit eigener Bedürfnisse – dem >Bestellen<.

>Gefahr< bedeutet für Heidegger keine Gefahr im herkömmlichen Sinne, wie jene etwa, dass wir heute unsere Lebensgrundlage zerstören. Diese äußere Gefahr wäre für Heidegger nur die Folge der eigentlichen Gefahr, dass der Mensch seine spezifisch menschliche Stellung in der Welt als *Gewährender* bzw. als *entbergend-*

283 Die Widerständigkeit, in der sich die bewusstseinsjenseitige Welt meldet, wird geglättet und die Grenzsituationen, in denen die Existenz vor sich selbst kommt, werden im Sicherheitsdispositiv verdrängt (siehe Kapitel VIII.1).

des Wesen verliert. Aber die Entfremdung wird noch konkreter: Fragt sich der Mensch im Zeitalter des wissenschaftlichen Weltbildes nach seiner eigenen Natur, so geschieht etwas Seltsames. Er vergisst gewissermaßen, dass er selbst die Welt auf diese technisch erschließende Weise ins Bild gesetzt hat und er darin seine spezifisch menschliche schöpferische Seinsweise vollzieht. Stattdessen begreift er sich ganz von der Seite des Weltbildes her. Der Mensch setzt sich also selbst in sein Bild von der Welt und sieht sich als in dieser Welt >vorhanden< – jetzt ist der Mensch als Vorhandenheit im naturalistischen Weltbild selbst ein Effekt von Energie und Materie geworden. Mit dieser >ontologischen Rückstrahlung< des *Weltverhältnisses auf sein Selbstverständnis* überträgt sich gleichzeitig die technische bzw. zweckrationale Hinsicht von der Welt nun auch auf den Menschen. Der Mensch erscheint schließlich selbst als Mittel oder bloße Ressource (Heidegger, 1962, S. 26f.).

Zusammen ergibt dies ein paradoxes Wechselspiel aus Ermächtigung und Entmachtung: Indem sich das neuzeitliche Subjekt zum Zweck und Maß aller Dinge erhebt, entsteht das naturwissenschaftliche Weltbild. Setzt sich das Subjekt selbst in dieses zweckentleerte Weltbild, erscheint es als ein fremdbestimmter Prozess – dessen Zweck und Maß es aber gleichzeitig ist. So kippt das neuzeitliche Subjekt von der allmächtigen Seite auf die ohnmächtige Seite hin und wieder zurück, je nachdem, wie es dies nach seinen verborgenen Motiven jeweils gebrauchen kann.²⁸⁴ Es ist ein Wesenszug der modernen Technik, dass sie das Subjekt ebenso zum Verschwinden bringt wie die Eigenständigkeit der Welt. Tatsächlich können wir uns heute angesichts der Technisierung verwundert fragen: *Wer ist eigentlich das Subjekt im Lauf der Geschichte*, wer trifft die Entscheidungen, wie wir als Gesellschaft leben wollen, was uns wertvoll erscheint und was nicht? Wer hat entschieden, dass wir durch Technisierung und Ökonomisierung heute die Natur als unsere Lebensgrundlage zerstören – dass wir die zwischenmenschliche Praxis bzw. den öffentlichen Raum als Bedingung eines gelingenden Lebens und Gemeinwohls derart zum Konsumwelt des Bestellens verkommen lassen?

284 Heidegger fasst diese Entwicklung wie folgt zusammen: »Sobald das Unverborgene nicht einmal mehr als Gegenstand, sondern ausschließlich als Bestand den Menschen angeht und der Mensch innerhalb des Gegenstandslosen nur noch der Besteller des Bestandes ist – geht der Mensch am äußersten Rand des Absturzes, dorthin nämlich, wo er selbst nur noch als Bestand genommen werden soll. Indessen spreizt sich gerade der so bedrohte Mensch in die Gestalt der Herrn der Erde auf. Dadurch macht sich der Anschein breit, alles begegne, bestehe nur, insofern es ein Gemächt des Menschen sei. [...] Nach ihm sieht es so aus, als begegne der Mensch überall nur noch sich selbst. [...] Indessen begegnet der Mensch heute in Wahrheit gerade nirgends mehr sich selber, d. h. seinem Wesen« (Heidegger, 1962, S. 26f.).

In einem Gespräch äußerte Heidegger 1970, dass er die höchste *Gefahr der Technik* in der kommenden »Biophysik« sehe, »den Menschen so zu machen, d. h. rein in seinem organischen Wesen so zu konstruieren, wie man ihn braucht« (Wisser, 1970, S. 73). Auch hier denkt Heidegger nicht moralisch im Sinne etwa einer Verdinglichungskritik – er befürchtet die Entfremdung des Menschen vom »Seyn« und damit vor allem von sich selbst als dem »Gewährenden«. Dazu müssen wir bedenken, dass Heidegger die Subjektivität oder Psyche nie als ein psychologisches Innen, sondern immer als Beziehung zur Welt betrachtet. In seinen Stimmungen, in seiner Befindlichkeit eröffnet sich für den Menschen »Sinn«, kann er die Welt und das Sein befragen, sich neue Seinsweisen erschließen (Heidegger, 2004). So ist für Heidegger zum Beispiel auch die Langeweile eine Stimmung, in der wir mit der Welt, aber auch mit unserem Sein im Ganzen konfrontiert und vertraut werden können. Wenn die *Biotechnologie* uns aber Möglichkeiten an die Hand gibt, unsere Stimmungen nach eigenen Vorstellungen zu manipulieren, dann sind die Stimmungen kein Sich-Befinden mehr, sie würden auf nichts mehr jenseits unserer Vorstellungen hindeuten. Die »Gefahr« der biotechnologischen Aussicht, dass sich der Mensch durch die Biophysik eines Tages so wird konstruieren können, wie er es nach seinen Vorstellungen gerade gebrauchen kann, liegt darin, dass damit der konkret praktische Zugang zum Sein gänzlich verschüttet würde. Der Mensch wäre nur noch mit sich selbst beschäftigt und verlöre sein Wesen als gewährendes In-der-Welt-Sein.

Diese Form der Entfremdung führt den Menschen an den »Abgrund«. Denn ohne die Widerständigkeit sowohl der Natur außerhalb von uns als auch der Natur in uns hat der Mensch jeglichen Boden und damit seinen Stand verloren. Der Mensch, das entbergende Wesen, erlebt sich nicht mehr angesprochen von einem Sein, für ihn gibt es nur noch die »Bodenlosigkeit« (Heidegger, 2008) der selbstbezüglichen Vorstellungen und das Denken als »Bestellen«. Deshalb ist für Heidegger die Technik auch der Inbegriff von »Gefahr« überhaupt. Gemeint ist damit nicht die einfache Entfremdung durch eine äußere Gewalt wie bei Marx, sondern die *doppelte Entfremdung*, durch die der Mensch von seinem inneren Kern als schöpferisches Beziehungswesen abgeschnitten wird. Doppelt ist diese Entfremdung, weil sie uns so tief betrifft, dass wir sie nicht mehr als äußeren Zwang erleben, und wir sie – so wie beim Vergessen nicht nur das Vergessene, sondern auch der Akt des Vergessens mitvergessen wird – als Entfremdung gar nicht mehr bemerken (Heidegger, 1962, S. 42). Dies ist wohl der tiefere Sinn, wenn Heidegger in seiner Technikkritik betont, dass das Wesen der *Technik selbst nichts Technisches* sei.

Kommen wir noch einmal auf die eingangs erwähnte Beobachtung zurück, dass sich moderne Technologien in gesellschaftliche Verhältnisse und bestehen-

de Handlungszusammenhänge oftmals nahtlos einfügen (vgl. Luckner, 2008, S. 17). Heidegger kritisiert mit der modernen Technik eine kulturelle Haltung und Denkungsart, die für ihn schon bei Aristoteles ihren Anfang nahm und in der Naturwissenschaft und Technologie heute ihre vollste Ausprägung gefunden hat (Heidegger, 1954b; 1962). Es handelt sich um eine Art und Weise des In-der-Welt-Seins, dessen Wesensart man vielleicht auch als *Selbstbezüglichkeit* bezeichnen könnte. Diese Selbstbezüglichkeit des Bestellens hat sich in den heutigen Technologien wie dem Internet und der Biotechnologie materialisiert und darin eine Anschaulichkeit entwickelt, die zu Heideggers Zeiten noch gar nicht bestand. Weil Heidegger aber einen klaren Sinn für die Haltung und Denkweise der Technik hatte, vermochte er dies vorwegzunehmen. Die modernen technologischen Errungenschaften sind also gar nicht so welterneuend, wie es an der Oberfläche oftmals erscheinen mag. So sagt zum Beispiel auch Spaemann, dass nur deshalb heute die virtuelle Realität des Internets an die Stelle der Kunst als Fiktion treten kann, »weil bereits längst zuvor Realität, also Leben, technologisch, also nach dem Modell seiner Simulation, verstanden wurde« (Spaemann, 1996, S. 101). Erst gab es eine bestimmte Art und Weise, über die Welt zu denken und mit ihr umzugehen – dann sklerotisieren daraus Techniken als feste Formen von Weltbildern, Institutionen, Technologien, Systemen usw. und verselbstständigen sich in ihrer Eigenständigkeit zum ›Gestell‹ – bis sie schließlich ihrerseits drohen, unsere Lebensweise darin zu fixieren.

Im vorherigen Kapitel wurde die zentrale Frage aufgeworfen, warum die *Neurowissenschaften im Bereich der Psychotherapie* mit teilweise völlig abstrusen Ideen und Handhabungen so bereitwillig aufgenommen werden. Es wurde gezeigt, dass in dieser Art und Weise, über Psychotherapie zu denken und sie effizient organisieren zu wollen, das eigentliche Problem der Technisierung liegt. Mit Heidegger nun verstehen wir, dass diese Entwicklung einen kulturellen Vorlauf hat. Heideggers Rückführung der modernen Technik auf die Verstiegenheit in einer kulturellen selbstbezüglichen Seinsweise würde erklären, warum sich die Neurowissenschaften und Biotechnologien in unserer Gesellschaft heute in dieser teilweise irrationalen Dynamik entfalten (Gehring, 2006), warum sie so widerstandslos noch in die unsinnigsten Bereiche hinein protegiert werden und dabei auf rationale und praktische Bedenken kaum reagiert wird. Sie folgen dem Strom des etablierten Weltzugangs als ›Bestellen‹ bzw. ›nachstellendes Vorstellen‹. Der Kern des Problems aber ist, dass sich der Mensch bei diesem selbstbezüglichen Weltzugang nicht mehr als fragendes und Wahrhaftigkeit suchendes Wesen erlebt.

So mahnt Heidegger zum ›Umdenken‹ und der Weg zu diesem gestaltet sich für ihn als eine ›Besinnung‹ (Heidegger, 1954b). ›Besinnung‹ meint,

innezuhalten in der selbstvergessenen Verfahrensweise der Technik und der Naturwissenschaften, aber nicht vor ihr als Feind,²⁸⁵ sondern in Rückbesinnung auf ihre *geschichtliche Herkunft*. Wenn heute das technische Denken und Handeln zum Inbegriff gänzlich allen Denkens und Handelns geworden ist, bedarf es der Besinnung auf einen größeren geschichtlichen Zusammenhang. Denn vor diesem geschichtlichen Horizont lassen sich Naturwissenschaft und Technik als eine bestimmte geschichtliche Form des Entbergens im Verhältnis zu anderen möglichen Formen des Entbergens verorten. Konkret vollzieht Heidegger die geschichtliche Besinnung am griechischen Begriff der ›Techne‹ (Heidegger, 1962), den er als Ursprung der modernen Technik ausmacht und darin aber noch einem anderen Selbst- und Weltverhältnis folgt. ›Techne‹ ist, wie bereits dargestellt (siehe Kapitel IV.1.1), eine Tätigkeit, die sich von dem einfachen Hervorbringen der *poiesis* darin unterscheidet, dass sie eine kunstfertige Haltung zu den Formen und Zwecken ihres Handelns verkörpert (vgl. Höffe, 2005, S. 569ff.). Die griechische *techné* ist die Kunstfertigkeit eines »mit der Vernunft verbundenen hervorbringenden Verhaltens« (vgl. Arist., NE VI 4,1140a, 6ff.).

Durch die Fixierung auf das Bestellen – in unseren Worten ›Technisierung‹ – kommt es für Heidegger zu einer Engführung unserer Art und Weise zu Handeln bzw. zu Denken, aus der heraus wir die griechische ›Techne‹ nicht mehr verstehen können. Heidegger führt deshalb einen grundlegenden Handlungsbegriff ein bzw. verweist auf die Grundstruktur allen Handelns:

»Man kennt Handeln nur als Bewirken einer Wirkung. Deren Wirklichkeit wird geschätzt nach deren Nutzen. Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heißt etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervogleiten, producere. Vollbringbar ist eigentlich nur das, was schon ist« (Heidegger, 2000, S. 5).

Handeln versteht sich hier noch explizit als ein *Entbergen*. Mit seiner Formulierung des *Vollbringens von etwas, ›was schon ist‹*, betont Heidegger denn auch

285 »Es gilt zuvor und stets, das Wesen des Zeitalters aus der in ihm waltenden Wahrheit des Seins zu begreifen, weil nur so zugleich jenes Fragwürdigste erfahren ist, das ein Schaffen in das Künftige über das Vorhandene hinweg von Grund aus trägt und bindet und die Verwandlung des Menschen zu einer dem Sein selbst entspringenden Notwendigkeit werden läßt. Kein Zeitalter läßt sich durch den Machtspruch der Verneinung beseitigen. Dieses wirft nur den Verneiner aus der Bahn« (Heidegger, 1950b, S. 89).

genau jenen Aspekt des Handelns, der für die naturalistische Weltanschauung und das technische Handeln eigentlich völlig unverständlich bleiben muss. Denn in der materiellen Welt ist etwas entweder empirisch messbar ›vorhanden‹ oder es ›ist‹ eben nicht. Wenn es überhaupt etwas außer dem messbar Vorhandenen gibt, dann sind es die subjektiven Vorstellungen und Absichten des bewirkenden Menschen.

Nun ist für Heidegger das Denken aber nicht in der Subjektivität isoliert – wie ja auch für die Griechen das Denken eine ›Anschauung‹ von etwas war, das sich von sich selbst her zeigt. Für die Griechen konnte der Mensch ein Wesen schauen, das ideell existiert, aber in der Welt noch zu vollbringen ist, in der klassischen Naturphilosophie wird dies auch ›Form‹ oder ›Telos‹ genannt. Dieses innere Wesen formt die *Wachstumsbewegungen* einer natürlichen Entität so, dass sich zum Beispiel bei artgerechter Haltung ein prächtiges Schaf entwickelt. Damit nähern wir uns dem Begriff der ›Techne‹ als Kunstfertigkeit. Ein guter Hirte nämlich, der die ›Hirtenkunst‹ beherrscht, hat ein Gespür für dieses innere Wesen des jeweiligen Schafs und kann ihm so das jeweils Vorteilhafteste zukommen lassen (vgl. Platon, rep. I 15, 341c ff.) – damit sich sein Wesen ›vollbringt‹.

Außer diesem natürlichen Reifungsprozess, wo die Form und das Prinzip der Bewegung in der Natur selbst liegen, gibt es noch die *Herstellung* als Handwerk, bei dem das Prinzip der Bewegung und auch die Form natürlich vom Menschen her kommen. Tatsächlich wurde in der Antike aber auch das Herstellen nicht als selbstbezügliches Handeln gemäß einer menschlichen Vorstellung verstanden, sondern die Zweckursache hatte sich harmonisch in die Ausrichtung aller Dinge im Kosmos einzufügen. Insgesamt verstand sich der Herstellende in der Antike als kleiner Künstler, der in der Nachahmung der großen Künstlerin Natur ihr deren innere Zwecke und Formen ablauscht – anders hätte nach griechischer Auffassung sein Werk auch gar nicht gelingen und harmonisch in die Ordnung der Welt eingehen können.²⁸⁶

286 Dieses Weltverhältnis zeigt sich geistesgeschichtlich wohl zuletzt in der Alchemie, die interessanterweise z. B. auch noch Newton pflegte (siehe Berman, 1985). Das Element Gold herzustellen, wurde dabei nicht als chemische Neuschaffung verstanden, in der sich der Mensch zum Herrscher über die Natur erhob. Vielmehr hat die Alchemie die Herstellung von Gold als Vervollkommnung des jeweiligen Minerals begriffen. Gold galt als Materialisation des göttlichen Lichts und war damit die Ausrichtung bzw. das innere ›Telos‹ aller Mineralien. Der Alchemist war kein neuzeitlicher Chemiker, sondern ein Mäeutiker des Minerals, er half ihm, seine innere Bestimmung zu erreichen, und das vermochte er nur, indem er dabei eine entsprechende fromme Haltung bzw. Gesinnung einnahm, womit auch eine Bewusstseinsweiterung verbunden wurde.

Schließlich erweist sich der Begriff der Kunstfertigkeit noch in einem dritten Bereich als sinnvoll, dann nämlich, wenn das Prinzip der Bewegung nicht aus einem allgemeinen, sondern einem *individuellen Wesen* hervorgeht. So ist bei Platon die Staatskunst insofern ›Kunst‹ (Platon, rep. I 15, 341c ff.), als sie den Regierten zur Verwirklichung ihres eigenen Telos innerhalb der Polis verhilft (Spaemann & Löw, 2005, S. 33). Mehr noch als bei Platon aber dürfte heute die Erziehung zu einer Frage der Kunst geworden sein. Während Platon noch auf eine allgemeine Ordnung verweisen konnte, wollen wir dem Einzelnen heute eine größere Selbstbestimmung zugestehen, sodass die Pädagogik hier die ›hohe Kunst‹ beherrschen muss, ein Gespür für das eigenständige individuelle Telos eines jeden Einzelnen zu entwickeln (vgl. Böhm, 1995).

In allen diesen Fällen können wir nun mit Heidegger sagen: Durch das menschliche Handeln »versammeln« (Heidegger, 1962, S. 9) sich die verschiedenen Ursachen wie Form- und Zweckursache, Stoff- und Wirkursache zur Entfaltung des jeweiligen Wesens. ›Techne‹ als Kunstfertigkeit vernimmt etwas, das wie das innere ›Telos‹ auf übersinnliche Weise schon ist und durch die Kunstfertigkeit in der Welt verwirklicht werden kann. Auf dieses Ablauschen und Vollenden dessen, was zu sein bestimmt ist, verweist der Begriff der ›Techne‹ als Kunstfertigkeit des Handelnden. So ist sie bei den Griechen eine vernünftige Haltung bzw. auch Werthaltung zu den Gründen des Selbstseins. Künstlerisches Handeln hat keinen ›instrumentellen‹, sondern einen ahnenden, lauschenden, wahrnehmenden, man könnte auch sagen: ›medialen‹ Charakter – die Kunst befragt und lässt sich ansprechen, eröffnet Raum, der das Anwesende ins Erscheinen hervorkommen lässt.

Ob und wie sich das Anwesende zeigt, aber liegt nicht in der Hand des Menschen. Wesentlich für die Philosophie Heideggers nach seiner ›Kehre‹ ist, wie erwähnt, der Begriff des ›Geschicks‹, den wir nun noch genauer begreifen: »Wir nennen jenes versammelnde Schicken, das den Menschen erst auf einen Weg des Entbergens bringt, das Geschick. Von hier aus bestimmt sich das Wesen aller Geschichte« (Heidegger, 1962, S. 24). Die Verwirklichung von Seinsweisen ist dem Menschen also nicht verfügbar, sondern ›ereignet‹ sich. ›Techne‹ thematisiert dann die Haltung, die ein solches ›Ereignis‹ begünstigt. *Kunst als vernünftige Haltung zu den Gründen ist eine Tugend* und die Gewähr dafür, dass das Handeln ein einziges vielfältiges Entbergen, ein »Verwahren der Wahrheit« ist. Die ›Techne‹ als Haltung nennt Heidegger deshalb auch »fromm« (ebd., S. 34) und wenn er mit Hölderlin betont: »dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde« (ebd., S. 35), dann wird diese Haltung der Kunst zum Ideal der menschlichen Seinsweise als Gewährender überhaupt.

Damit zeigt sich für uns nun der diametrale *Gegensatz zwischen der modernen Technik und der griechischen >Techne<*. Es ist diese Haltung zum inneren Wert ihres Gegenübers, welche die >Techne< von der modernen Technik im Wesentlichen unterscheidet (vgl. Luckner, 2008, S. 107ff.). Während das >herausfordernde Bestellen< allen Wert der Welt an deren Nutzen für unsere Vorstellungen bemisst, ist >Techne< die »Sorge um den Selbstwert ihrer Gegenstände« (Fischer, 2004, S. 206f.).²⁸⁷ Durch das künstlerische Handeln setze ich nicht meinen Willen gemäß selbstbezoglicher Vorstellungen in der Welt durch, sondern will das Entbergen bzw. das Wohl von anderem Selbstsein. >Techne< als Kunst ist eine Form des Wohlwollens – wohingegen der modernen Technik eine Tendenz der Selbstbezüglichkeit innewohnt.

Heidegger meint nicht, wir sollten Kunst wieder begreifen wie die alten Griechen. Sein Punkt ist, dass die fromme Haltung der Kunst noch ein Bewusstsein für die Position des Menschen als Entbergenden hatte und sie daher unsere heutige Handlungsweise wieder aus der Engführung des technischen Handelns herausführen kann. Es ist dieses Befragen, Warten, Suchen nach Wahrhaftigkeit, das in dem selbstbezüglichen Bestellen unserer Zeit verloren gegangen ist. Deshalb müssen wir Heidegger zufolge heute *umdenken*, und zwar nicht nur etwas anderes denken, sondern auf eine grundlegend andere Art und Weise denken, man könnte vielleicht sagen: >künstlerisch denken<. Aus dem >nachstellenden Vorstellen<, das alles Selbstsein sich so vorstellt, dass es zum anonymen Bestand für eigene Zwecke wird, aus dem »berechnenden Denken«, das mit entsprechenden Wirkungen kalkuliert, soll ein »besinnliches Nachdenken« werden, »das dem Sinn nachdenkt, der in allem waltet« (Heidegger, 2008, S. 13). So nennt Heidegger das neue Denken auch >Danken< oder >Andacht< (Heidegger, 1954a).

Es sollte nun deutlich geworden sein, inwiefern wir nach Heidegger die Probleme der Technik mit technischem Denken nicht lösen: Im technischen Denken sind wir von der menschlichen Position entfremdet und uns fehlt schlicht der Stand, von dem aus wir überhaupt eine Antwort auf die Notwendigkeiten der Zeit geben könnten. Damit kommen wir zu der Frage, wie wir auf die moderne Technik als Gefahr antworten können. Für gewöhnlich sollen Probleme in der technisierten Lebenswelt auch durch technische Rege-

287 Zur Anschaulichkeit dieses Gegensatzes können wir uns die moderne Fleischindustrie neben Platons Beschreibungen der Hirtenkunst (Platon, rep. I 16, 343a ff.) mit den entsprechenden Handlungen und einhergehenden Haltungen vor Augen zu führen.

lungen gelöst werden. So zum Beispiel meint man, die Neurowissenschaften und Biotechnologien seien ein Instrument, dessen Gefahren sich durch eine *Neuroethik* oder Kasuistiken regeln ließen (vgl. Metzinger, 2010). Nach Heideggers Verständnis der Technik und der von ihr ausgehenden Gefahr ist diese Art zu denken aber nicht die ›Rettung‹, sondern Teil des Problems. Weil das Wesen der Technik nichts Technisches ist, kann ihre Gefahr auch nicht technisch geregelt werden (Luckner, 2008, S. 93). Weil das Wesen der Technik ein bestimmter Weltzugang ist, eine Art und Weise des In-der-Welt-Seins müssen wir der Gefahr auch auf dieser Ebene entgegentreten – sonst fehlt uns schlicht der Stand, von dem aus sich die Gefahr »meistern« (Heidegger, 1962, S. 39) ließe.

Heideggers Technikkritik ist *kein konservatives Ressentiment* gegen die moderne Technik, sondern die tiefsinnige Frage nach den Bedingungen, diese zu bewältigen. So empfiehlt er im Umgang mit der Technik bzw. dem naturwissenschaftlichen Denken denn auch keine »Verneinung« (Heidegger, 1950b, S. 89), sondern ›Gelassenheit‹ (Heidegger, 2008). Damit meint er, dass wir uns durch die Bodenlosigkeit der Technik nicht noch im Innersten bestimmen und festlegen lassen, sondern eine »Inständigkeit« (ebd., S. 60) kultivieren – als ›Gewährende‹ die Pforte des Seyns inständig offenhalten – durch die verborgene Seinsweisen in die »Unverborgenheit« (Heidegger, 1962) ›hervorgleiten‹ können.

Dieses *Offenhalten* hat eine esoterische und eine pragmatische Dimension. Um die esoterische Dimension kreisen wohl Heideggers mystifizierende Beschreibungen. Was wir aber mit Blick auf die zwischenmenschliche Praxis bei dieser Dimension vielleicht festhalten können, ist die Zugewandtheit, ist die fragende Haltung nach einem sich äußernden Selbstsein. Die pragmatische Dimension des Offenhaltens hingegen kennen wir auch vom Selbstverständnis anderer Künstler. Zur Wahrung der Offenheit ist es für Künstler elementar, mit den bereits bestehenden Formen zu spielen, feste Formen aufzubrechen, damit sich darin bisher verborgene Inhalte äußern können. Sichtbar zu machen, was Konvention und Regel bisher verbarg.²⁸⁸ Dieses ›Spielen‹ (vgl. Schiller, 1801) mit verfestigten Formen, damit sich Neues zeigen und entfalten kann, ist eine durchaus sinnvolle Antwort gegenüber den eingefahrenen Verfahrensweisen und auch Denkweisen der modernen Technik.

288 In diesem Sinne schreibt Scheler: »Indem sie vielmehr die herrschenden Schemanetze [...] durch die Schöpfung neuer Formen des Ausdrucks überflügeln, machen sie die übrigen auch an deren eigenem Erleben erst sehen« (Scheler, 1999, S. 246f.).

Heideggers Antwort ist *erkenntnistheoretisch konsequent*: Wenn das naturwissenschaftliche Denken bzw. die moderne Technik ihren Ursprung in einem technischen Umgang mit der Welt hat, dann kann eine diesbezüglich >gründliche< Kritik nicht selbst wieder unter technischen Voraussetzungen stehen, sondern muss mit der Kunst und dem besinnlichen Denken auf eine andere Art des In-der-Welt-Seins verweisen bzw. das In-der-Welt-sein als >Entbergen< selbst thematisieren. Vor allem aber ist Heideggers Ansatz die richtige *praktische Antwort*: Wir können die Herausforderung der Technik nicht technizistisch regeln, sondern benötigen dafür eine übergeordnete Werterfahrung. Um zu verstehen, wie technischen Eingriffe der Natur schaden, reichen keine Schadstoffmessungen, sondern wir brauchen ein Wertempfinden für das Schöne und Gute in der Natur. Und, um den Bogen zur Psychotherapie als zwischenmenschliche Praxis zu schlagen: Wollen wir entscheiden, welche biotechnologischen Eingriffe im Rahmen einer Psychotherapie eingesetzt werden sollen, reichen keine statistisch ermittelten Leitlinien, sondern benötigen Psychotherapeuten hierzu ein Empfinden für den Anderen als Selbstwert. Der Psychotherapeut sollte in seinen therapeutischen Handlungen zum >Gewährenden< für das Selbstsein des Patienten werden.

Zusammenfassend: Für Heidegger gibt es einen geschichtlichen Wandel von Weltverhältnissen und Denkweisen, den er am Begriff der >Techne< und dem modernen Technik demonstriert. Während die Techne noch ein ausgeprägtes Bewusstsein für das menschliche Handeln als ein Entbergen verrät, driftet die moderne Technik als herausforderndes Bestellen ab in die Selbstbezüglichkeit von Verfahrensweisen und technischem Denken. Wie es sich im naturwissenschaftlichen Weltbild und moderner Technologie deutlich zeigt, wird die Welt und selbst der Andere nur noch als Mittel für die eigenen Vorstellungen wahrgenommen. Technik ist für Heidegger eine entfremdete Art und Weise des In-der-Welt-Seins, in der sich der Mensch selbst nicht mehr als das offene entbergende Wesen versteht. Sozusagen als >Heilung< dieser technischen Selbstbezüglichkeit empfiehlt Heidegger Gelassenheit und die Haltung der Kunst, deren Vollzug sich als ein zugewandtes Handeln bzw. Denken gegenüber einem unverfügbaren Geschick verwirklicht. Heideggers Seinsbegriff mag obskur sein, der von ihm herausgearbeitete Kunstbegriff aber ist eine gelungene, ganz und gar unideologische Antwort auf Naturwissenschaft und Technik. Heidegger sagt nicht: >Der Mensch muss so oder so sein<, sondern er meint, dass die moderne Technik uns herausfordert, das spezifisch menschliche In-der-Welt-Sein in seinem Kern als eine schöpferische Offenheit zu verstehen.

3 Psychotherapie als Kunst der Begegnung

»Von jeher hat die Psychiatrie im Ganzen der medizinischen Wissenschaft und der ärztlichen Heilkunst eine Sonderstellung inne [...]. Als ärztliche Kunst steht sie immer nur an der Grenze zur Wissenschaft und lebt von ihrem unauflöselichen Zusammenhang mit der »Praxis«. Praxis aber ist nicht bloß eine Anwendung von Wissenschaft [...]. So liegt es tief begründet, daß der Arzt seinen Beruf nicht nur als Forscher oder Wissenschaftler versteht, aber auch nicht als ein bloßer Techniker, der die Wissenschaft und ihre Erkenntnisse für das Gesundmachen zur Anwendung bringt. Es ist ein Moment der Nähe zur Kunst darin.«

(Hans Georg Gadamer, 1993, S. 17)

Im nun folgenden, letzten Kapitel sollen Heideggers Technikkritik und sein Handlungsbegriff der Kunst mithilfe von Buber auf den Bereich der zwischenmenschlichen Praxis in der Psychotherapie übertragen werden. Wenn Heidegger beschreibt, dass die Wissenschaft ihre Wirklichkeit nur mehr im Effekt suche und der Mensch sich nicht mehr als entbergendes Wesen für neue Seinsweisen verstehe – dann ist diese Beschreibung durchaus zutreffend auch für die oben dargestellte Form der quantitativen und neurowissenschaftlichen Psychotherapieforschung. Und wenn wir bei Heideggers Rede über die »Andacht«, die »fromme Haltung« oder die »Inständigkeit« einmal von ihrer obskur heiligen Dimension absehen – ist es nicht gerade diese *Gemütslage oder Gesinnung*, die dem technischen Selbstverständnis vieler quantitativer bzw. neurowissenschaftlicher Psychotherapieforscher heute so fehlen? Würde man »Technikern« wie Grawe oder Berger bei ihrem Denken über Psychotherapie nicht etwas mehr »Andacht«, etwas mehr Empfinden für die Unantastbarkeit und die zu entbergende Einzigartigkeit, zumindest aber ein diesbezüglich existenzielles Fragen gegenüber der seelisch leidenden Person wünschen? Etwas mehr Gespür dafür, wie heikel und auch anmaßend die grundsätzliche Annahme der Psychotherapie ist, leidenden Personen helfen zu können? Erst recht, wenn diese Hilfe auch noch als ein zweckrationales Organisationsproblem gehandhabt werden soll?

Heideggers Antwort auf die Gefahr der Technik leuchtet gerade im Bereich der Psychotherapie intuitiv ein. Wenn wir so aber *Heideggers Handlungsweise der Kunst auf das therapeutische Handeln übertragen*, stehen wir bei genauerer Betrachtung vor dem Problem, dass aus Heideggers seinsgeschichtlicher Per-

spektive die Beziehung von Person zu Person nicht gerade im Zentrum seines Interesses stand. Heideggers Rückführung allen Handelns auf ein künstlerisches Entbergen zielt eschatologisch auf das ›Ereignis‹ als das Vollbringen neuer Seinsweisen, das Geschick, zu dem es des Menschen *als ›Gewährenden‹* bedarf. Dieses Ereignis des Geschicks ist dem Menschen so wenig verfügbar, dass Heidegger in einem *Spiegel*-Interview 1966 die Ansicht vertrat: »Nur noch ein Gott kann uns retten« (Heidegger, 1976). Wir können Heideggers obskur-atavistischen Seinsbegriff nicht weiter erörtern, aber es ist offensichtlich, dass er hier von Sphären spricht, die von der personalen Ebene der Psychotherapie weg-führen.

Heidegger vertrat in *Sein und Zeit* noch einen Sinnbegriff, der nicht von einem anderen Selbstsein her gedacht ist. Für ihn gründete damals noch der Sinn von etwas in seiner ›Zuhandenheit‹ (Heidegger, 2001) für den Menschen als das ›Worumwillen‹ aller Handlungszusammenhänge. Der Mensch erschließt sich die Zuhandenheit der Welt im ›Entwurf‹. Im Entwurf entwirft der Mensch den Sinn von Welt. Fragt man nun nach dem Maß und der Bestimmtheit für diesen Entwurf, dann betont Heidegger dessen ›Eigentlichkeit‹, womit er die ›Entschlossenheit‹ meint, diesen Entwurf nicht an die öffentliche Meinung abzugeben, die Heidegger das ›Man‹ nennt. Heideggers Skeptizismus gegenüber der Gewöhnlichkeit des ›Man‹ muss nicht unbedingt als elitäre Abwertung der Öffentlichkeit gedeutet werden, er kann auch als die emanzipatorische Aufforderung verstanden werden, ›selber zu Denken‹ bzw. eine eigenständige Wertebeziehung einzugehen. Die Entschlossenheit zum eigenständigen Entwurf gründet wiederum in der ›Vereinzelung‹ als ›Vorlaufen zum Tode‹.

Es wurde ja bereits ausgeführt, inwiefern das Vorlaufen zum Tode für uns durchaus Sinn machen kann (siehe Kapitel IV.1.4) – und auch die gegenwärtige Technisierung und Ökonomisierung verleiht Heideggers Skepsis gegenüber der öffentlichen Meinung neue Aktualität. Ein wesentlicher Unterschied des hier vertretenen Ansatzes gegenüber Heidegger aber ist, dass dieser an keiner Stelle auf den Anderen bzw. die andere Person als Selbstwert der zwischenmenschlichen Praxis verweist. Ohne den Prozess der Willensbildung auf ein anderes Selbstsein auszurichten und ihn in der Dimension der zwischenmenschlichen Praxis zu verorten (siehe Kapitel IV.1.4), erhält die Entschlossenheit in Heideggers Frühwerk einen selbstbezüglichen Charakter, der später bei Sartre schließlich in der ›Absurdität‹ der Existenz münden muss (vgl. Sartre, 2008). Zudem verbindet sich bei Heidegger bereits in *Sein und Zeit* das *heldenhafte Pathos* der ›Entschlossenheit‹ auf merkwürdige Weise mit einem *apersonalen Schicksalsbegriff*. Zusammen ergibt dies eine Stimmung, die eine gewisse Verwandtschaft mit jener des Dritten

Reichs aufweisen könnte und Heidegger womöglich für dessen Pathos auch hat empfänglich werden lassen.

Jedoch wird Heidegger bald nach seinen gescheiterten politischen Ambitionen unter der nationalsozialistischen Reichsführung (vgl. Safranski, 2004) mit seiner sogenannten ›Kehre‹ die philosophischen Konsequenzen gründlich ziehen (Luckner, 2008, S. 91f.). Von nun an ist sein Entwurf nicht mehr selbstbezüglich heldenhafte Entschlossenheit, sondern wendet sich, wie bereits mit der Haltung der *Techne* dargestellt, als frommes ›Andenken‹ oder ›Lichtung‹ an ein sich offenbares »Seyn« (Heidegger, 1962, S. 34) bzw. »Geschick«.²⁸⁹ Mit Bezug auf Mystiker wie Meister Eckhart vollzieht Heidegger hier tiefe und meditative Reflexionen zur ›Gelassenheit‹, zur ›Inständigkeit‹, zu einem ›empfangenden Wollen‹ (Heidegger, 2008), über die man nicht leichtfertig hinweggehen sollte.

Was an Heideggers Werk jedoch durchgehend befremden muss, ist sein *apersonaler und atavistischer Seinsbegriff*. Mit der ›Kehre‹ richtet er sich im Denken zwar an ein unverfügbares Sein, gleichzeitig hat dieses Gegenüber aber keinen personalen Charakter. So kann einen bei Heidegger mitunter das Gefühl beschleichen, unser ›Geschick‹ sei ein atavistischer Gott ähnlich ›Wotan‹ – ein Gott, der seine Stätte noch nicht im Einzelnen hat und für dessen Niederkunft man womöglich auch von einzelnen Personen absehen darf. Der Mensch kann gegenüber diesem atavistischen Sein nur mehr ›Medium‹, nicht aber ›Person‹ sein. Ob in *Sein und Zeit* noch ›Held der Eigentlichkeit‹ oder nach der Kehre ›Lichtung des Seins‹ – in beiden Fällen ist das Verhältnis des Menschen zum Sein nicht dialogisch gedacht. Das ist schon merkwürdig an Heideggers Beziehungsdenken: In *Sein und Zeit* noch haben wir es mit der heldenhaften Überhöhung des Selbst zu tun, wohingegen sich in seiner späteren Technikphilosophie eine selbstverleugnende Seinsfrömmigkeit zeigt – nie aber denkt Heidegger Beziehung personal.²⁹⁰

Dennoch: durch Heideggers Auffassung des ›Geschicks‹ bzw. seine Substantivierung des ›Seyns‹ denkt er vom menschlichen Handeln bzw. vom Denken

289 Laut Theunissen ist damit die Bestimmtheit der Faktizität als Geworfenheit auch auf den Entwurf übergegangen, der als Antwort auf das Geschick nun nicht mehr in der Selbstbezüglichkeit einer bloßen Entschlossenheit liegen kann. Der Entwurf »entwirft das Sein nur als ein solches, das sich ihm zuschickt und im Sich-zuschicken ihn selber ereignet. Er ist das Geschick des Seins selbst« (Theunissen, 1962, S. 361).

290 Die Überwindung der Selbstbezüglichkeit wird hier in einen Bereich verlegt, bei dem die Kultivierung und kritische Reflexion der eigenen Menschlichkeit nicht mehr als individuelle Aufgabe erscheinen. Der Mensch kann hier nur noch zwischen selbstüberhöhender Medialität und selbstverleugnender Demut schwanken – es gibt Hinweise darauf, dass Heidegger selbst in dieser inneren Situation gewesen sein könnte.

als Vollzug einer Beziehung. So kann er mit der Handlungsweise der ›Kunst‹ das Handeln und Denken auf eine Weise formulieren, die in der Abgrenzung zur Selbstbezüglichkeit der Technik durchaus einleuchtet. Um Heideggers Beziehungsdenken auch für das personale Zeitalter der Moderne zu bewahren, schlage ich die etwas gewagte ›Aneignung‹ vor, Heideggers Technikkritik auf das Handeln gegenüber anderem Selbstsein ›herunterzubrechen‹. Wir würden schlicht das obskure ›Seyn‹ Heideggers durch das Selbstsein der Person ersetzen – und wie sich noch zeigen soll: Vieles erfüllt sich auf einmal mit Sinn.²⁹¹ Philosophiegeschichtlich wäre das der Versuch, Heideggers Seinsdenken *mit Buber personal bzw. dialogisch* zu wenden. Einen ersten Hinweis auf die Sinnhaftigkeit dieses Griffs finden wir bei Buber selbst, insofern als auch er seinen Begriff der Begegnung eng mit der Handlungsweise der »Kunst« (Buber, 1997, S. 18) verbindet: »Das ist der ewige Ursprung der Kunst, daß einem Menschen Gestalt gegenübertritt und durch ihn Werk werden will. Keine Ausgeburt seiner Seele, sondern Erscheinung, die an sie tritt und von ihr die wirkende Kraft erheischt« (ebd., S. 13).

Ich möchte zunächst auf einige strukturelle Parallelen des Beziehungsdenkens von Heidegger und Buber hinweisen, um dann zu demonstrieren, inwiefern sich Heideggers Beschreibung der Kunst sinnvoll auf die therapeutische Beziehung übertragen lässt: Heidegger beschreibt das ›Entbergen‹ und Buber die ›Begegnung‹ als eine Kunst. Für beide hat die Handlungsweise der Kunst einen ›Ereignis‹-Charakter mit weitgehenden strukturellen Ähnlichkeiten. Sowohl Buber (ebd., S. 15) als auch Heidegger (2008, S. 33) beschreiben das ›Ereignis‹ als höchste Aktion und Passion zugleich, als ein Wollen, das dem Umfeld entspringt. Beide grenzen das selbstbezügliche Vorstellungsleben explizit vom Ereignis ab, bei dem die Erfahrung ihr Zentrum nicht im transzendentalen Ego,

291 Heidegger denkt das Sein recht eigenwillig weder griechisch-statisch noch christlich-personal. Heideggers ›Seyns‹-Begriff hat mit der Geschichtlichkeit und dem Menschen als Gewährenden für ein künftiges Sein zwar einen ähnlichen eschatologischen Charakter wie die ›neue Schöpfung‹ im Christentum – andererseits aber gerade nicht jenen personalen Charakter, der für das Christentum so spezifisch ist. Mit einem christlichen Seinsbegriff wiederum würde sich eine gewisse Nachvollziehbarkeit der hier vorgeschlagenen Lesart andeuten: Im Christentum ist mit der Personalität der Schöpfung auch ein personales Verhältnis zum Sein möglich geworden, worauf sich nicht zuletzt der moderne Personenbegriff deutscher Existenzialisten wie z. B. Scheler, Jaspers oder Spaemann gründen dürfte. Durch die individuelle Beziehung zu einem personalen Gott lebt nach dem Christentum in jeder Person ein individueller Moment dieses Seins an sich. Es wäre dann nicht mehr so weit hergeholt, Heideggers hohepriesterliche Seinsfrömmigkeit als fromme Haltung gegenüber anderen Personen zu wenden.

sondern im Gegenüber hat. Heidegger spricht diesbezüglich vom ›Geschick‹ als dem ›Versammelnden‹ (Heidegger, 1962) in einer ähnlichen Weise wie Buber vom ›Du‹ der ›Gegenwärtigkeit‹ (Buber, 1997).

Weiter betonen beide ausdrücklich, dass dieses Ereignis die Gunst der Stunde bzw. den ›Kairos‹ der Gelegenheit benötigt, über den der Mensch nicht verfügen, sondern für den er sich nur durch eine bestimmte Haltung öffnen kann. Es handelt sich hierbei um eine besondere existenzielle ›Zeitigung‹ der Zeit, denn für beide Denker ist klar, dass nur eine grundlegend andere Form der *Zeitlichkeit* das ›Ereignis‹ in der Gewordenheit der Welt bzw. in der Zeitlichkeit des Chronos ›einzuräumen‹ vermag. Beide sprechen hier in unterschiedlichen Nuancen, aber mit identischen Begriffen vom ›Augenblick‹ oder auch ›Kairos‹ (Buber, 1997; Heidegger, 2001) als einer ekstatischen Zeitlichkeit des Menschen, durch die sich Zukunft bzw. Bestimmung als Gegenwärtigkeit ereignet. Wenn das Leben gelingt, dann wird die gewöhnliche Zeitlichkeit der gewordenen Gegenständlichkeit (›Chronos‹) durch den Augenblick (›Kairos‹) durchbrochen und stülpt sich darin für den Menschen auf eine Weise um, dass er nun aus der Inspiration des Augenblicks heraus in der gewordenen Gegenständlichkeit wirken kann. Diese beiden Zeitlichkeiten oder Welten, die sich im Menschen kreuzen, lassen beide Denker sinngemäß dahingehend übereinkommen, was Buber folgendermaßen äußert: »Schaffen ist Schöpfen, Erfinden ist Finden. Gestaltung ist Entdeckung« (Buber, 1997, S. 14). Ich muss im Augenblick schöpfen, um etwas in der gewordenen Welt zu schaffen; im Augenblick finden, um in der gewordenen Welt zu erfinden; im Augenblick entdecken, um in der gewordenen Welt zu gestalten.²⁹²

Heidegger antwortet also in seiner Kritik der Technik mit einem Handlungsbegriff, der sehr an die ›Kunst der Begegnung‹ von Buber erinnert und nun mit Bubers personaler Wendung wiederum gut auf die Psychotherapie übertragen werden kann. Buber selbst hat das technische Denken der Wissenschaft wie Heidegger dahingehend kritisiert, dass es das Wagnis und die Offenheit der Beziehung vermeidet: »All unsere Wissenschaft versichert uns: Sei ruhig, das geschieht eben alles wie es geschehen muß, aber an dich ist nichts gerichtet, du bist nicht gemeint,

292 Neben der strukturellen Ähnlichkeit hat das ›Ereignis‹ bei beiden Denkern eine durchaus ähnliche Bedeutung für das gelingende Leben. Sowohl Heidegger als auch Buber sehen im ›Antworten‹ auf das ›Ereignis‹ eine Bestimmtheit ohne Zwang. Eine Bestimmtheit, die als Bestimmung frei ergriffen werden muss und darin Verwirklichung der Freiheit darstellt. So ist Freiheit bei Heidegger ›Andacht‹ bzw. ›Vollbringen des Geschicks‹ (Heidegger, 1962, S. 24f.) und bei Buber das Leben aus der ›Begegnung‹ (Buber, 1997, S. 61).

das ist eben die Welt« (ebd., S. 153). Bei seiner Kritik des technischen Denkens der Wissenschaften bezieht sich Buber an manchen Stellen auch direkt auf die Psychotherapie. So ist er der Überzeugung, dass dem Therapeuten, der sich nach der Wissenschaft und ihren Methoden ausrichtet, »manche Reparatur gelingen« mag, »aber das, was ihm hier eigentlich aufgetragen ist, die Regeneration eines verkümmerten Person-Zentrums wird er nicht zu Werke bringen« (ebd., S. 131f.).

Heidegger und Buber bestätigen also den bereits beobachteten, *zentralen Mechanismus der Technisierung unserer Lebenswelt* (siehe Kapitel V.2.1) auf der Ebene des inneren Vollzugs: Als *selbstbezügliche Haltung* verschließt uns die Technisierung gegenüber der Begegnung anderen Selbstseins. Die technisierte Welt erhöht mit der Beschleunigung den Zeitdruck des Chronos und verdrängt damit den Kairos. Das technische Denken bzw. die innere Haltung der Technik entfremdet uns von dem inneren Akt der Öffnung für den Augenblick der Begegnung. Die Begegnung aber ist in verschiedener Hinsicht wie der Identität und Freiheit das Zentrum einer gelingenden zwischenmenschlichen Praxis. Ohne Begegnung hat die zwischenmenschliche Praxis wortwörtlich keinen ›Sinn‹ oder keinen ›Wert‹ mehr und muss den für sie wesentlichen Selbstzweckcharakter als Wirkweise verlieren. Von der Begegnung entkernt, fehlt der zwischenmenschlichen Praxis die Vertikalspannung und sie droht, in die Selbstbezüglichkeit unserer gewordenen Natur bzw. der Eigendynamik von gesellschaftlichen Systemen abzusacken.

Auf diese Gefahr antworten Buber und Heidegger mit der *Handlungsweise der Kunst*. Auch wenn dies nicht unbedingt geläufig sein mag, so macht der Begriff der Kunst gerade in der zwischenmenschlichen Praxis Sinn. Warum sprechen wir zum Beispiel von der ›Kunst zu verzeihen‹, der ›Kunst der Begegnung‹ oder der ›Kunst eines guten Gespräches‹? Wir meinen damit eine bestimmte innere Haltung, nämlich die Kunst, von eigenen festen Vorstellungen, Bedürfnissen und Gewohnheiten loszulassen und sich für den Anderen als Selbstwert zu öffnen. Wir meinen damit eine gewisse Kunstfertigkeit (Techne) im Umgang mit dem Gewordenen bzw. mit Techniken, die Flexibilität und Virtuosität als Handelnde so mit dem anderen Selbstsein in Kontakt zu stehen, dass wir ihm derart handelnd zur Entfaltung dienen.²⁹³

293 Seit der Kunst der Rhetorik im Sophismus und erst recht im Zeitalter der Verdinglichung und Selbstvermarktung gibt es auch eine technizistische Vereinnahmung des Begriffs der ›Kunst‹. So z. B. sprechen wir auch von der ›Kunst‹ der Überredung oder der ›Kunst‹, etwas zu verkaufen. ›Kunst‹ bedeutet dann so viel wie die Techniken bzw. die Gewandtheit, Andere zu egoistischen Zwecken manipulativ von etwas zu überzeugen, ohne dass eine wertschätzende Beziehung bzw. die Ausrichtung auf einen echten Wert besteht.

Psychotherapie will ebenfalls, wie die Kunst, etwas hervorbringen, nämlich die Selbstverwirklichung einer Person. Wir könnten auch sagen: Psychotherapie sucht das Selbstsein einer *Person* zu *>entbergen<*. Es soll hier kein passives Werk wie der psychophysische Zustand hervorgebracht werden, sondern der Raum für eine individuelle Seinsweise eröffnet werden, die als gelingendes Beziehungsleben letztlich nur vom Patienten selbst ergriffen werden kann. Wenn das Wesen der Person in ihrer Existenz liegt und sich diese im Vollzug der zwischenmenschlichen Praxis ereignet, haben die zwischenmenschlichen Verhältnisse eine entscheidende Gestaltungskraft darüber, wer wir sind und wer wir sein können. Psychotherapie als Kunst der Begegnung hat ihren Ort nicht im Funktionskreis des *>technischen Handelns<*, sondern im Raum der *>zwischenmenschlichen Praxis<*. Wie in den Kapiteln zur zwischenmenschlichen Praxis thematisiert, müssen die Seinsweisen einer Person von Anderen anerkannt bzw. gewährt werden, und so könnte auch der Psychotherapeut für das Selbstsein des Patienten ein, in freier Anlehnung an Heidegger, *>Gewährender<* werden.

Die Notwendigkeit der Kunst als Offenheit und Gestaltungsprinzip zeigt sich nicht zuletzt an dem für die Psychotherapie alles entscheidenden Akt: dem *personalen Verstehen*. Bisher wurde diesbezüglich die Bedeutung der *offen-zugewandten Haltung* bei Zurückhaltung eigener Vorstellungen betont. Nur angedeutet hingegen wurde, inwiefern das personale Verstehen selbst ein künstlerisch gestaltender Akt im Sinne der Seinsentfaltung sein kann: Im Unterschied zur wissenschaftlichen Erkenntnis ist das personale Verstehen gegenüber seinem Gegenstand kein Wahrnehmen von etwas Gewordenem oder ein nachträgliches Verstehen, das seinen Gegenstand selbst unverändert ließe. Das Personsein des Anderen liegt nicht einfach *>vor<* wie eine Eigenschaft oder ein isolierter Zustand, um dann in der Erkenntnis nur noch festgestellt zu werden. Personsein entwickelt sich in Beziehung zu anderen Personen, und dabei ist es für Personen entscheidend, ob sie von Anderen verstanden werden oder nicht. Ein wirklich tiefes personales Verstehen richtet sich darauf, wie Personen ihre Entscheidungen innerlich vollziehen, und es zeigt damit die Person *im Lichte ihrer Freiheit* (siehe Kapitel IV.2). Wer sich selbst besser versteht, beginnt auch, seine Möglichkeiten und seine eigene Wertorientierung bewusster wahrzunehmen.

Wie wir vom Menschen denken, wie wir konkrete Personen ansprechen, gehört zu den entscheidenden Bedingungen, unter denen sich Andere verwirklichen. Sehe und behandle ich den Menschen als ein determiniertes Wesen so wie der Naturalismus, dann trage ich dazu bei, dass der Andere genau das auch zunehmend sein wird bzw. sich aus dieser Abhängigkeit nur schwer wird befreien können. Sehe und behandle ich den Anderen nur nach meinen Vorstellungen,

dann versuche ich ihn faktisch in die Abhängigkeit zu mir zu bringen. Kann ich in ihm aber eine Person erkennen, die zumindest der Möglichkeit nach freie Entscheidungen nach eigener Sinnorientierung und Werterfahrung zu treffen vermag, dann fördere ich genau diese Entwicklung. Jaspers nennt das *personale Verstehen* deshalb auch einen »Appell an die Freiheit« (Jaspers, 1950, S. 465). Und zwar fördere ich die Entwicklung des Anderen weniger durch kognitive Einsichten als vielmehr durch das Seinsverhältnis bzw. die *zwischenmenschliche Praxis als lebendige Wirkweise*, die mit dem personalen Verstehen einhergeht.

Wie gestaltet sich nun künstlerisches Handeln in der Psychotherapie? Die meisten Künstler gehen im schöpferischen Prozess *nicht zweckrational von expliziten Vorstellungen* aus. Für künstlerisches Handeln ist das zweckrationale »Nacheinander« einer expliziten kognitiven Vorstellung und entsprechend rational ausgewählter Mittel ein inadäquat technomorphes Handlungsmodell. Vielmehr steht der Künstler in einer existenziellen Beziehung zu etwas noch nicht Verwirklichtem, hat eine »indirekte Intention« (Luckner, 2006, S. 321) bzw. »vorreflexive Gerichtetheit« (Joas, 1992, S. 231) und erhält aus dieser heraus ein Gespür für die Stimmigkeit im Prozess des Gestaltens. Wenn zum Beispiel Michelangelo die Aussage nachgesagt wird: »Der David steckte von Anfang an in dem Marmorblock. Ich habe nur entfernt, was nicht dazu gehörte«, dann hat er höchstwahrscheinlich seinen David nicht von Anfang an wie der Architekt einen Plan vor Augen gehabt und sich dazu ein möglichst fügsames Baumaterial gesucht, sondern er wird in der zwischenleiblichen Beziehung zum Marmorblock ein tiefes Gespür für die ihm innewohnenden Möglichkeiten entwickelt haben. Natürlich gibt es Skizzen und eine grobe Orientierung, aber im Handlungsvollzug selbst beginnen viele Künstler intuitiv aus einem Gespür für ihren Gegenstand heraus zu handeln. Sie halten hin und wieder inne, spüren ihren Gestaltungen leiblich-ästhetisch nach und erleben das Ergebnis reflexiv als mehr oder weniger stimmig im Verhältnis zur vorbewussten Intention. Oftmals macht der Künstler seine Ahnungen und Intuitionen im Gestalten nicht nur für Andere, sondern auch für sich selbst erst explizit erfahrbar.²⁹⁴

Ähnliches könnte für die psychotherapeutische Tätigkeit gelten. Beziehungsorientierte Psychotherapeuten gehen im therapeutischen Gespräch wohl eher selten zweckrational in dem Sinne vor, dass sie eine Beobachtung machen, darauf ein Modell anwenden, ein Ziel bestimmen und die dazu effizientesten Interven-

294 Im künstlerischen Handeln als einem solchen Verständigungs- und Objektivierungsprozess erschließen sich die tiefe Involviertheit, das ganze Leiden und die Momente der Glückseligkeit mancher Künstler.

tionen einsetzen. Wer so handelte, würde in der Tat recht >verkopft< vorgehen, und seine Interventionen zielten recht wahrscheinlich an der einzigartigen Person des jeweiligen Patienten vorbei. Selbstverständlich eignen sich Psychotherapeuten Begriffe und Modelle an und verbinden diese auch mit ihrem praktischen Erfahrungswissen. Allerdings nicht als technisches Anwendungswissen, sondern als praktisches Reflexionswissen. So handeln auch Psychotherapeuten häufig wie Künstler intuitiv und reflektieren ihre Haltung bzw. ihr Handeln im Vollzug bzw. nachträglich auf deren Stimmigkeit hin. Die bedeutsamsten therapeutischen Begriffe der beziehungsorientierten Psychotherapie dienen zu einer solchen andauernden Praxis der *kritischen Selbstreflexion*, die in Inter- bzw. Supervisionen ja auch durchaus kultiviert werden kann.

Wie in der Kunst, so steht auch in der Psychotherapie das Ergebnis oder der *Weg der Heilung im Vorfeld nicht fest*. Selbst der Patient kann nicht explizit wissen, wer er eigentlich ist und wie die Psychotherapie zum Gelingen seines Lebens beizutragen vermag. Natürlich hat auch der Patient >so seine Vorstellungen<, aber Vorstellungen sind oft >Vor-Stellungen<, sie stellen sich >vor< das Leben und verdecken es. Es ist wohl eher eine Art *Seinsverhältnis* des Patienten zu seiner eigenen Zukunft und zu Werten, eine vage Ahnung, wer er sein könnte und wie das Leben ein besseres sein könnte, was ihn zu sich selber führen kann. Und auch für den Psychotherapeuten gilt, dass er sich der Bestimmung des Patienten niemals als Wissender, sondern immer nur in einem Seinsverhältnis nähern kann. Personales Verstehen bzw. Begegnung bedeutet eben nicht nur, das Gewordene zu erklären, wie es die Psychoanalyse leistet, sondern dass wir ein *Seinsverhältnis zur Bestimmung* des Anderen eingehen. Wirklich erreichen können wir die Person nicht theoretisch, sondern nur in einem praktisch-ethischen Akt, zu dem auch Tugenden gehören wie zum Beispiel Aufrichtigkeit und der Mut, sich den eigenen existenziellen Ängsten zu stellen.²⁹⁵

In seiner höchsten Form ist dieses ethische Seinsverhältnis >geistige Liebe<: »Liebe gilt nicht einem intentionalen Objekt [...], sondern dem Anderen, sofern er gerade nicht als ein intentionales Objekt gegeben, sondern Selbstsein jenseits aller möglichen Gegebenheit ist« (Spaemann, 1996, S. 85). Sie ist also

295 So schreibt Buber: »In Wahrheit ruft der Abgrund nicht die zuverlässig funktionierende Aktionssicherheit, sondern den Abgrund an, das heißt, die unter den durch Lehre und Übung errichteten Strukturen verborgene, die selber vom Chaos umwitterte, selber mit den Dämonien vertraute, aber mit der demütigen Macht des Ringens und Überwindens begnadete und immer neu so zu ringen und zu überwinden bereite Selbstheit des Arztes« (Buber, 1965, S. 141f.).

jene Gesinnung, durch die der Psychotherapeut mit dem Selbstsein des Anderen in lebendigen Kontakt kommt – die *Einzigartigkeit und Unendlichkeit der anderen Person berührt*, sie als ein geistiges Wesen mit einer ihr eigenen Frage an das Leben und einer ihr ureigenen Bestimmung erlebt. Wir nennen die geistige Liebe mit Buber meist ›Begegnung‹ (Buber, 1997, S. 18), denn das Wort ›Liebe‹ weckt umgangssprachlich Assoziationen, die mit diesem metaphysischen Akt nichts gemein haben. Die geistige Liebe ahnt im Gegenüber die ›schöne‹ bzw. ›gute‹ Möglichkeit seiner selbst, spricht ihn darin an und öffnet einen Raum, in dem der Patient in *Kontakt mit seiner Bestimmung* kommen kann.

Wenn wir beim personalen Verstehen auf die geistige Liebe als dessen ethische Dimension verwiesen wurden (siehe Kapitel IV.2), die es ermöglicht für den Anderen von eigenen Vorstellungen loszulassen und ihn im Licht seiner Freiheit zu sehen, so können wir nun hinzufügen: Geistige Liebe ist nicht nur ein Licht, sie ist darin auch eine wirklichkeitsstiftende Kraft. Die Formulierung ›geistige Liebe‹ betont die *gestaltende Kraft der Begegnung* als Seinsverhältnis: »Liebe ist ein welthaftes Wirken. Wer in ihr steht, in ihr schaut, dem lösen sich Menschen aus ihrer Verflochtenheit ins Getriebe« (Buber, 1997, S. 19). Derart vertieft sich die praktisch-ethische Dimension des personalen Verstehens zu einem *real wirkenden Seinsverhältnis*, einem wahrhaftigen »Mithervorbringen«²⁹⁶. Vielleicht sollte an dieser Stelle noch angemerkt werden, dass der Psychotherapeut die geistige Liebe, wie andere Menschen auch, nie im vollen Sinne wird verwirklichen können und es für seine Tätigkeit auch gar nicht muss. Allerdings stehen personales Verstehen und eine helfende Beziehung durchaus unter dem nicht knechtenden Anspruch dieses nie ganz erfüllbaren Ideals – und nur wenn wir uns dem Anspruch dieses Ideals stellen, bewegen wir uns im Horizont des personalen Verstehens und entwicklungsdienlicher Beziehungen.

Der Begriff ›geistige Liebe‹ verweist auf die Gesinnung. Das Handeln in dieser Gesinnung ist das Entbergen als eine Kunst. Kunst als Entbergen ist Handeln in einer Haltung, Heidegger nannte sie ›fromm‹, die auf die *Ankunft einer Zukunft* ausgerichtet ist. Sie will im Handeln dem anderen Selbstsein helfen, *seine künftige Bestimmung in der Welt der Gewordenheit zu verwirklichen*. So betont auch Scheler, dass geistiges Verstehen die andere Person in ihrer ›Bestimmung‹

296 Scheler hierzu: »Darum ist auch unser Mitvollzug dieser Akte nicht ein bloßes Auffinden oder Entdecken eines von uns unabhängig Seienden und Wesenden, sondern ein wahres Mithervorbringen, ein Miterzeugen der dem ewigen Logos und der ewigen Liebe und dem ewigen Willen zugeordneten Wesenheiten, Ideen, Werte und Ziele aus dem Zentrum und Ursprung der Dinge selbst heraus« (Scheler, 2007, S. 54).

anspricht: »Werde (empirisch), was du deinem individuellen Wesen nach bist« (Scheler, 1999, S. 136). Im Augenblick des Kairos wird der andere in seiner Bestimmung »gegenwärtig«, spricht mich in der Begegnung die Seinsmöglichkeit des Anderen *als künftige Seinsweise* an und verlangt von dieser Zukunft her meine Antwort als die »Tat, die mich meint« (Buber, 1997, S. 55). Natürlich stehen wir als Lebewesen auch im Augenblick der Begegnung immer noch auf dem Boden der gewordenen Gegenständlichkeit des Chronos und unser Handeln kann nur hier stattfinden. Im Kairos der Begegnung aber wird die Gegenwärtigkeit des Anderen wie zu einer Pforte, durch die hindurch sich dessen künftige Bestimmung in der gegenständlichen Gewordenheit verwirklichen kann. Zur Kunst gehört es wesentlich, dass sie zwischen beiden Zeitlichkeiten vermittelt: Das künstlerische Handeln gestaltet aus der Inspiration des Kairos heraus, während es in der gewordenen Welt des Chronos arbeitet, und so *transformiert* es die determinierende Gewordenheit zur Ermöglichungsbedingung für unsere Bestimmung (vgl. Buber, 1997, S. 18).

Jeder Künstler wie auch Psychotherapeut braucht Methoden und Techniken: »Ohne Methoden ist man ein Dilettant. Ich bin durchaus für Methoden, aber um sie zu gebrauchen und nicht, um an sie zu glauben. Obwohl kein Arzt ohne Typologie auskommen kann, weiß er doch, daß zu einem bestimmten Zeitpunkt die unvergleichliche Person des Patienten vor der unvergleichlichen Person des Arztes steht« (Buber, 1965, S. 174f.). Nach dem »Wagnis der Begegnung« muss der Psychotherapeut als Arzt und Helfer in die *Welt der Methodik und Objektivierung* zurückkehren. Diese therapeutischen Methoden, und wir dürfen hier auch an die Neurowissenschaften denken, bekommen durch das Ereignis der Begegnung mit der neuen Zeitlichkeit auch einen neuen Wesenszug. Der Therapeut wird aus dem Beziehungserlebnis »zurückkehren in eine modifizierte Methodik, in der [...] auch das Ungewohnte, den herrschenden Denkweisen Widerstrebende und den stets erneuten personenhaften Einsatz Heischende seinen Platz findet« (ebd., S. 142). Im Gegensatz zur herkömmlichen Methodik, die uns noch an den festen Boden der Verobjektivierung fixierte, um das Gewordene zu berechnen und zu bewirtschaften, kann uns eine derart verwandelte Methode zur Entbergung kommenden Selbstseins dienen.

Mit der durch die Begegnung transformierten Methodik ergibt sich nun im künstlerischen Handeln zwanglos genau jenes vernünftige Gefüge der Handlungszusammenhänge, das in den vorigen Kapiteln aus der gesellschaftlichen Perspektive beschrieben wurde. Dort wurde das vernünftige Gefüge von »technischem Handeln« und »zwischenmenschlicher Praxis« noch als eine *äußere Vermittlung* dargestellt, bei der die Ziele technischen Handelns in der zwischen-

menschlichen Praxis bestimmt werden sollen. Beim künstlerischen Handeln nun hat sich dieses äußere *Gefüge in der Einheit des Vollzugs* zu einem inneren Gefüge gewandelt, bei dem sich selbst noch das technische Handeln im Vollzug am Anderen als Selbstwert orientieren kann. Im Vollzug der Technik, wie zum Beispiel dem Behauen des Steines oder der Technik zu musizieren, verliert sich der Künstler durch seine Kunstfertigkeit (Techne) nicht in der Eigendynamik der Technik, sondern er bleibt immer ausgerichtet auf den Wert seines Schaffens. *So gewährleistet die Kunst im Umgang mit Techniken die Ausgerichtetheit auf einen Wert und damit den >Praxis<-Aspekt der Tätigkeit* (Luckner, 2008, S. 116). Der Künstler muss die Eigendynamik und Selbstläufigkeit der Techniken aus der Begegnung heraus so transformieren, dass sein Handeln wieder zur Praxis wird und darin nichts Technisches bzw. Verfahrensartiges mehr hat. Damit ist *Kunst der Gegenprozess zur Technisierung*.²⁹⁷

In der Psychotherapie bringt die Kunst der Begegnung sozusagen die Vertikalkraft ins Spiel, aus der heraus sich die *verfestigten Strukturen und Techniken im Kontext der Psychotherapie verwandeln*. Der Psychotherapeut als Künstler befolgt dann eben keine technischen Regeln, sondern seine Technik ist >virtuos<, sie >spielt< mit den festen Strukturen und öffnet darin den >Gegenraum< (frei nach Beuys) für mögliche Seinsweisen des Anderen als Selbstwert. Ähnlich beschreibt auch Scheler die im künstlerischen Handeln verborgene bzw. sich verwirklichende Wertorientierung:

»Wo immer wir [...] einer ästhetischen Regel gehorchen (wie der schaffende Künstler), ohne auch nur im entferntesten diese Regel selbst in der Weise eines formulierten Satzes im Geist zu haben, treten Wesenseinsichten >in Funktion< – ohne daß sie selbst dabei implicite dem Geiste vor Augen ständen. Nur an dem Erlebnis der Unaufrichtigkeit, der Abweichung vom Gesetz, das wir dabei als Gesetz nicht bewußt im Geiste haben, kommt es uns dann zum dämmernden Bewußtsein, daß uns eine Einsicht führte und leitete« (Scheler, 1977, S. XV).

Die *Kunst psychotherapeutischer Techniken* würde demnach darin bestehen, im Handlungsvollzug ein Gespür für das Selbstsein des Anderen zu bewahren und alle Handlungen intuitiv aus diesem Bezug heraus zu vollziehen – um sie dann,

297 Luckner schreibt: »Die dynamische, d.h. auf den Bereich der Seinsmöglichkeiten aufmerksame Haltung des Künstlers ist daher der Haltung des Technikers geradewegs entgegengesetzt. Diese ist vielmehr statisch, d.h. an der Herstellung eines Zustands im Bereich des Seienden interessiert« (Luckner, 2008, S. 120).

ähnlich dem werkschaffenden Künstler, auf ihre Stimmigkeit und ihren impliziten Wert hin kritisch zu befragen.

Wenn wir uns nun fragen, wie der Mensch als Künstler es vermag, Kairos und Chronos miteinander zu vermitteln, die gewordene Welt zu transformieren und ein Gespür für Stimmigkeit im Handeln gegenüber einem Wert zu entwickeln, dann verweist uns dies auf die *Leiblichkeit*. Im künstlerischen Prozess aus einer vorbewussten Ahnung heraus etwas kunstfertig hervorzubringen – darin scheint mir der Leib seine eigentlich menschliche Dimension zu erfüllen. Leiblichkeit im weiteren Sinne meint, in die Welt hinaus zu spüren, den Anderen am eigenen Leib zu erfahren und auch von Werten affiziert zu werden, ein >bewegter Mensch< zu sein. Insbesondere bei der vorbewussten Intention wir auch bei der Überprüfung auf Stimmigkeit ermöglicht der Leib als Resonanzraum einen lebensnahen Kontakt und bietet sich als Medium dar, aus dem heraus wir eine Einheit von Inhalt und Form gestalten. Ohne die Leiblichkeit könnten wir keine Künstler sein und der Leib selbst ist das Medium der Kunst.²⁹⁸

Gerade für das künstlerische Gestalten sind ganzheitliche Fähigkeiten wie Stil, Maß, Taktgefühl bzw. Ästhetik in einer Weise gefragt, die nur durch eine intime, im weitesten Sinne leibliche Berührung mit dem Gegenstand der Kunst möglich sind. Wahrscheinlich muss uns die Berührung mit dem darin Erahnten immer auch verborgen bleiben, beim künstlerischen Handeln gegenüber anderen Personen aber können wir zumindest die Art der vorbewussten Berührung als *Zwischenleiblichkeit* nachvollziehen. Der leiblich vermittelte Kontakt mit dem Anderen hinterlässt in mir einen tiefgehenden nachklingenden Eindruck, an dem sich für mich als künstlerisch Handelndem die entsprechenden Ahnungen und das Gefühl für Stimmigkeit entzünden können. Gerade weil unsere Leiblichkeit den Widerspruch von Geist, Seele und Körper in sich beherbergt und sich darin die *Einheit des Leibes als eine immerzu neu zu vollziehende Aufgabe* erweist (siehe Kapitel II.3.2), können wir als leibliche Wesen Künstler sein, Werte und Materie, Inhalt und Form, Kairos und Chronos in der Welt leiblich vermitteln.²⁹⁹

298 Das gilt im trivialen Sinne für die Kunstfertigkeit als leibliche Geschicklichkeit. Genau betrachtet, ist die Geschicklichkeit aber nur die Oberfläche der Leiblichkeit; dahinter steht die Frage, wem oder was gegenüber sich mein leiblich-kunstfertiges Handeln als geschickt erweist und wie es dies vollbringt.

299 Demgegenüber bleibt das dualistische Bewirken nach einer explizit kognitiven Vorstellung, für die der Leib nur als Körperinstrument fungiert, immer verflacht und wäre in diesem Sinne auch nicht künstlerisch.

Die Aufgabe der Kunst, die Eigendynamik der Technik zu transformieren, lässt sich abschließend auf die Frage nach einem sinnvollen Einsatz der Neurowissenschaften in der Psychotherapie übertragen: Wenn der zweckrationale Einsatz von psychotherapeutischen Techniken und Biotechnologien die Psychotherapie nicht auf die Ebene der Technisierung ziehen und den Patienten verdinglichen soll, dann dürfen diese Techniken das sinnvolle Gefüge nicht vom Akt der Begegnung abschnüren. Der künstlerische Umgang mit Techniken in der Psychotherapie soll die *Selbstbezüglichkeit der Technisierung aufheben* und damit die ›Gefahr‹ bannen, dass sich Psychotherapeut und Patient in ihrer existenziellen Seinsweise verkennen – beide etwa denken, es ginge in der Psychotherapie um eine Art Reparatur, die letztlich nur kurzfristige Bedürfnisse und Systeminteressen bedient. Therapeutisches Handeln als Kunst ist ausgerichtet auf Begegnung und verwirklicht damit im Vollzug selbst das hier dargestellte vernünftige Gefüge von technischem Handeln bis hinauf zur zwischenmenschlichen Begegnung. Die Handlungsweise der Kunst ist per se das vernünftige Gefüge im Vollzug. Man könnte auch sagen: *Als Kunst bleibt Psychotherapie auch unter Einsatz von neurowissenschaftlichen Techniken eine gelebte zwischenmenschliche Praxis mit dem Selbstzweck der Begegnung.*

Aber es wäre eben eine Kunst. Ob und wem eine solche künstlerische Virtuosität im Umgang mit der Biotechnologie prinzipiell möglich ist, muss die Zukunft zeigen. Meiner Meinung nach bedürfte es hierzu einer künstlerischen *Transformation* nicht nur der Technologie, sondern auch der bestehenden Verfahrensweisen, gesellschaftlicher und institutioneller Verhältnisse, in denen diese Technologie fungiert – durchkragt vom Beziehungswillen und dem Empfinden für die absolute Würde und Freiheit des Einzelnen. *Die Kultur einer Kunst der Begegnung wäre damit die eigentliche Herausforderung der modernen Technik.* Der Umgang mit Biotechnologie kann den Menschen hinter ihre Eigendynamik zurücktreten lassen oder der künstlerische Gestaltungswille des Menschen ist stark genug, dass er diese Dynamik zu verwandeln weiß. Erst, wenn auf diese Weise alles ›Werkeln‹ und ›Reparieren‹ in einen entbergenden künstlerischen Prozess verwandelt wird, kann daraus etwas Gutes, das heißt dem Patienten zu seiner Entwicklung Dienendes resultieren. *Der Psychotherapeut sollte Künstler und kein Techniker sein.*

Zusammenfassend: Gerade im Zwischenmenschlichen könnte die Handlungsweise der Kunst eine unmittelbar einleuchtende Antwort auf die Entfremdungsgefahr der Technisierung bieten. Die Technik als eine Haltung und ein Denken in Selbstbezüglichkeit schnürt uns gewissermaßen von der Begegnung ab und entkernt

damit die zwischenmenschliche Praxis von ihrem Zentrum. Die Kunst dagegen ist die seelisch-geistige Gegenbewegung hinein in die Offenheit der Beziehung und macht zwischenmenschliche Praxis wieder zu einer gelebten Werterfahrung. Wir können Heideggers Technikkritik unmittelbar auf die Fragestellung nach dem Einfluss der Neurowissenschaften auf die psychotherapeutische Praxis beziehen: Die drohende Zweckrationalisierung bzw. Technisierung der psychotherapeutischen Praxis durch die Neurowissenschaften erfordert die ›Besinnung‹ darauf, was Psychotherapeuten eigentlich machen, wenn sie helfen – auf was für eine Art und Weise sie dabei ›handeln‹. Die wesentliche Wirkweise der Psychotherapie ist die ›zwischenmenschliche Praxis‹ zur ›Entbergung‹ anderen Selbstseins. Soll das Wirken mithilfe technischer Mittel wirklich im Dienste der anderen Person stehen, erfordert dies dann die Handlungsweise der Kunst. Denn die Kunst gewährleistet den Praxis-Charakter beim therapeutischen Einsatz von Techniken. Das Maß der Kunstfertigkeit des Psychotherapeuten wäre dann weniger an der Effizienz zu erkennen, mit der ein gesellschaftlich vorgegebenes Ziel erreicht wird, sondern eher daran, ob er in seiner Tätigkeit mit dem inneren ›Telos‹ des Patienten existenziell verbunden ist und aus diesem Gespür heraus so virtuos handelt, dass er zum gelingenden Leben des Patienten beizutragen vermag. In dieser Zuwendung ist der Psychotherapeut gleich einem Künstler herausgefordert, die Trägheit und Eigendynamik der gesellschaftlichen Institutionen, seiner Vorstellungen und der Technik so zu transzendieren, dass sie zum Medium der Verwirklichung des Anderen werden.

Schluss

»Komm! ins Offene, Freund!«

(Friedrich Hölderlin, *Der Gang aufs Land. An Landauer*)

Der Anlass der vorliegenden Arbeit war die Frage, welchen Nutzen die Neurowissenschaften für die psychotherapeutische Praxis haben können. Stellen Sie sich einmal vor, Sie möchten die Nützlichkeit eines neuen Staubsaugers beurteilen. Wahrscheinlich bietet sich hierzu eine *Kosten-Nutzen-Analyse* an, bei der Sie die Vorteile gegenüber den Nachteilen nüchtern abwägen. Eine solche Vorgehensweise könnte auf unsere Nutzenfrage übertragen werden und tatsächlich scheinen einige Vertreter der neurobiologischen Psychotherapieforschung eine ähnliche Strategie zu verfolgen. In entsprechenden Publikationen werden für gewöhnlich die durch die Neurowissenschaften zu erwartenden Vorteile aufgelistet, um dann noch einige Hinweise darauf zu geben, dass bei Interpretation und Anwendung der neurowissenschaftlichen Forschungsergebnisse natürlich eine gewisse Vorsicht geboten sei. Denn schließlich, so wird in scheinbarer Bescheidenheit³⁰⁰ betont, steckten die Neurowissenschaften ja noch in den Kinderschuhen und ein komplexes System wie der Mensch dürfe nicht nur auf seine neurobiologischen Wirkmechanismen reduziert werden (ähnlich z. B. Bohus et al., 2009; Gauggel, 2006; Herpertz, 2009; Walter et al., 2009).

Auf den ersten Blick mag ein solches Vorgehen vielleicht noch differenziert und auch ausgewogen erscheinen, die eigentliche Herausforderung der Neurowissenschaften ist damit aber noch nicht angenommen. Denn die Denkweise vieler in dieser Arbeit angeführter Autoren gründet in einem unreflektierten, um

300 Nur »scheinbar« ist diese Bescheidenheit, weil sie im Umkehrschluss bei entsprechender Fortentwicklung der Technologie einen Nutzen in Aussicht stellt, der weit über das hinausgeht, was moderne Technik aus kategorialen Gründen a priori überhaupt leisten kann.

nicht zu sagen: *naiven Verhältnis zur modernen Technik*, so als sei diese nur ein neutrales Instrument, das bei Bedarf herangezogen werden könne. Neurowissenschaften und Biotechnologien sind aber keine neutralen Instrumente, sie haben vielmehr den *Charakter eines Mediums bzw. Dispositivs*. Als ein solches prägen sie die Sichtweise auf den Menschen und legen eine zweckrational-technische Handlungsweise mit entsprechenden Zielen, wie neurobiologische Normwerte, Symptomreduktion, Funktionsfähigkeit und Wohlbefinden, nahe. Mehr noch: Technik als Dispositiv übt auf uns einen gewissen strukturellen Zwang aus und konfrontiert uns mit existenziellen Ängsten, wenn wir alternative Wege gehen wollen.

Weder der allgemeine Charakter von moderner Technik und Wissenschaft noch die gesundheitspolitische Situation *im Kontext der Ökonomisierung und Technisierung* werden hierbei angemessen berücksichtigt. Es wird nicht bedacht, dass diese Sichtweise innerhalb der Psychotherapie einen Aspekt des gesamtgesellschaftlichen Rationalisierungsprozesses unserer Lebenswelt darstellt, dass auch die Forscher und Psychotherapeuten als vergesellschaftete Subjekte in ihrem Menschenbild, ihrer Art und Weise über die Welt zu denken bis in ihre Haltung hinein von Technisierung und Ökonomisierung geprägt sind. Die Naivität entsprechender Autoren bedeutet konkret, dass sie bei dem Umgang mit der Frage nach dem Nutzen der Neurowissenschaften in ihrem professionellen Selbstverständnis bereits der technisierten Sichtweise folgen, dabei aber meinen, neutral Vor- und Nachteile der Neurowissenschaften abzuwägen. Technik als Dispositiv erfordert jedoch eine andere Art und Weise über dieses Thema nachzudenken. Das gilt es, mit Heidegger, Horkheimer und Habermas zu verstehen: *Die Problematik der modernen Technik können wir nicht durch technisches Denken meistern*.

In der vorliegenden Arbeit wurden verschiedene Argumentationsstrategien angeführt, die wichtige Aspekte einer Kritik der Neurowissenschaften darstellen. So könnte man mit Fuchs in einer phänomenologischen Analyse auf die Korporifizierung des Leibes durch die Biotechnologien hinweisen (Fuchs, 2006a; 2008g), mit Böhme auf den Verlust einer Kultur des Leibseins (Böhme, 2008b), mit Rosa auf die Beschleunigung als Mechanismus der Entfremdung (Rosa, 2013; 2016) oder mit Habermas auf die Veränderung des Selbstverhältnisses und ihre gesellschaftlichen Konsequenzen (Habermas, 2005a). Dies alles sind wichtige Beiträge, aber sie stellen die Voraussetzungen des technischen Denkens der Wissenschaften noch nicht grundlegend genug infrage. Denn gegenüber all diesen Positionen wird der technisch denkende Psychotherapeut in aller Nüchternheit den Standpunkt eines Chirurgen einnehmen und geltend machen können, dass für eine abgrenzbare Zeit eine solche Verdinglichung eben zweckmäßig im Hinblick auf

Symptomreduktion oder Funktionalität sei. Wie in der gegenwärtigen quantitativen Psychotherapieforschung der Fall, *fungieren Zwecke wie Symptomreduktion und Funktionalität hier als Letztkriterium* bzw. Goldwährung therapeutischen Handelns.

Eine Relativierung des zweckrationalen Vorgehens und der Geltungsanspruch eines alternativen Handelns ergeben sich erst, wenn wir zu den Oberflächenkriterien alternative Werte geltend machen. Es wurde in der Einleitung darauf hingewiesen, dass wir bei einer solchen Frage nach Werten allerdings schnell vor dem schlechten Antagonismus eines wissenschaftsgläubig-technischen Aufklärungsbegriffs einerseits und eines wertkonservativen Ressentiments andererseits stehen. *Wie aber kann ein Wert bestimmt werden, ohne auf die wissenschaftliche Ideologie mit einer anderen Ideologie zu antworten?* Als ein zu den phänomenologischen Ansätzen ergänzendes Vorgehen wurde hierzu die >pragmatische Reflexion< vorgestellt. Sie schlägt vor, dass praktische Psychotherapeuten sich mithilfe von philosophischen Reflexionsbegriffen darauf *besinnen*, wie sie ihre Tätigkeit als zwischenmenschliche Wirkweise verstehen und worin sie einen Wert erfahren, an dem sie sich als Handelnde orientieren. Die eigene Handlungsweise und ihre Werte zu reflektieren, ist die Voraussetzung für eine Beurteilung der Neurowissenschaften in der Psychotherapie. Denn nur wenn Psychotherapeuten sich reflexiv darüber vergewissern, was sie eigentlich machen, wenn sie tätig sind, durch welche Handlungsweisen sie Personen helfen, kann auch die Frage sinnvoll beantwortet werden, was die Neurowissenschaften diesbezüglich zu leisten vermögen.

Dies war im Grunde auch *mein ganz persönlicher Zugang zur Fragestellung der vorliegenden Arbeit*. Für mich als beziehungsorientierter Psychotherapeut zeigt sich anhand der hier angeführten Beschreibungen von zum Beispiel Grawe und anderen >Neuropsychotherapeuten<, dass an ihrer Auffassung von Professionalität und ihrem Konzept von therapeutischer Beziehung etwas nicht stimmen kann. Mit einer derart abgeklärten und geregelten Verfahrensweise werden wir Personen in existenziellen Krisen und psychischem Leid nicht wirklich helfen! Das ist der reflektierte Eindruck vieler meiner Kollegen und wird von einigen der hier erwähnten Psychotherapeuten, wie zum Beispiel Rogers, Binswanger oder auch Frankl, mit entsprechenden therapeutischen Konzepten auch bestätigt. Die pragmatische Reflexion versucht dieser gelebten Werterfahrung nachzudenken und ihr zu einer philosophischen, soziologischen und wissenschaftstheoretischen Geltung zu verhelfen.

Was sollen Psychotherapeuten heute machen, wenn sie mit den bunten Bildern und dem Zahlenzauber statistischer Daten der technisch denkenden, neuro-

wissenschaftlichen Aufklärer konfrontiert werden? Wenn ihnen dies als scheinbar >alternativlos< mit dem Anspruch von Professionalität entgegentritt? Sie können sich vom Zahlenzauber und Fortschrittglauben geblendet mitreißen lassen oder nüchtern-strategisch auf den Zug der Neurowissenschaften aufspringen, weil dies heute eben der Weg ist, will man bestimmte therapeutische Konzepte und Interessen etablieren. Die gewöhnlich praktizierenden Psychotherapeuten können sich zynisch bis bequem anpassen oder sich reaktionär in konfessionelle Subkulturen zurückziehen. Ich habe mit der vorliegenden Arbeit versucht, eine *andere Antwort* zu geben. Wir können als Psychotherapeuten mit einem durchaus philosophischen und wissenschaftlichen Anspruch die eigenen praktischen Intuitionen reflektieren und sie auf einem wissenschaftstheoretischen Niveau selbstbewusst vertreten:

Gegenstand der Psychotherapie ist die Person. Die Existenz von Personen vollzieht sich in der zwischenmenschlichen Praxis mit Aspekten wie Identität oder Freiheit und erfährt ihre höchste Verwirklichung in der Begegnung. Als eine solche zwischenmenschliche Praxis mit dem Ideal der Begegnung ist auch die psychotherapeutische Tätigkeit zu verstehen und sie kann gerade darin den Patienten beim Gelingen seiner Lebenspraxis unterstützen. Innerhalb dieser zwischenmenschlichen Praxis kann uns der *Patient selbst als Wert* begegnen und seine Selbstverwirklichung für unser therapeutisches Handeln zur Orientierung werden. Dies wäre genau jener Wert, den wir über zweckrationale Ziele wie zum Beispiel >Symptomreduktion< oder >Funktionalität< stellen. In der Psychotherapie verweist uns der Zweck der >Emanzipation< auf die Person als Selbstwert bzw. das gelingende Leben. Zwecke wie Symptomreduktion oder Funktionalität wären daher immer auch im Hinblick auf das gelingende Leben des Patienten zu betrachten. Als Minimalforderung bestünde dann das therapeutische Prinzip: *Handle so, dass jederzeit zugleich die Emanzipation des Patienten zumindest auch berücksichtigt wird*, niemals bloß Normwerte, Symptomreduktion oder Funktionalität.

Damit aber wäre nun die Person des Patienten selbst als alternativer Wert bestimmt – ein Wert, dem wir nur innerhalb der Wirkweise der zwischenmenschlichen Praxis begegnen können. Weiter braucht diese Alternative nicht in ideologischer Ausschließlichkeit dem technischen Handeln entgegenzustehen, vielmehr erlaubt die Vertikalkraft der Begegnung die Aufrichtung eines Gefüges, in dem auch das technische Handeln noch seinen berechtigten Ort zugewiesen bekommt. So konnte mit Bezug auf die Kritische Theorie ein sinnvolles bzw. *vernünftiges Gefüge* von >technischem Handeln< und >zwischenmenschlicher Praxis< bestimmt und auf die Psychotherapie übertragen werden: Der Sinn der

Neurowissenschaften liegt im Funktionskreis des technischen Handelns. Als solche können sie in bestimmten Fällen helfen, die ›Conditio sine qua non‹ unserer Lebensvollzüge, den psychophysischen Zustand, zu verändern – sie können aber niemals die Verwirklichung des gelingenden Lebens selbst leisten. Dies kann nur die Person als Teilnehmer einer zwischenmenschlichen Praxis ausgerichtet auf das Ideal der freien zwischenmenschlichen Begegnung. Das ›technische Handeln‹ dient dem Gelingen einer selbstbestimmten zwischenmenschlichen Praxis, die sich aus der Inspiration der Begegnung heraus gestaltet. Das ist das vernünftige Gefüge. Und so darf auch die *Beurteilung des Nutzens der Neurowissenschaften an keinem früheren Punkt Halt machen als an ihrem Einfluss auf die zwischenmenschliche Begegnung.*

Ob die Neurowissenschaften in dieser oder jener konkreten Situation zu einem gelingenden Leben beitragen können, wie sinnvoll ihr Einsatz diesbezüglich ist, das kann wiederum nur in der zwischenmenschlichen Praxis zwischen Psychotherapeut und Patient beurteilt werden. Damit der Einsatz psychotherapeutischer Techniken wie auch der Neurowissenschaften wirklich dem Gelingen des Lebens dient, benötigt der Psychotherapeut ein personales Verständnis für den Patienten. Dabei ist die zwischenmenschliche Begegnung das soziale Urphänomen, aus dem eine ›praktische Urteilskraft‹ bzw. ›moralische Fantasie‹ auch für den Psychotherapeuten hervorgeht. Im Zusammenhang mit dem Akt des personalen Verstehens bzw. der Begegnung wurde insbesondere die *Transzendenz der personalen Existenz* betont. Dass uns der Andere in seiner Einzigartigkeit und seinem Selbstwert nicht als selbstverständlicher Gegenstand unserer alltäglichen Bewusstseinskonstitution gegeben ist, dass die Person ein unendlich tiefes und rätselhaftes Wesen mit einer ureigenen, unersetzlichen Position und einem einmaligen Beitrag in der menschlichen Gemeinschaft darstellt, mit einer inneren Werthaltung und Frage, die nur sie auf diese Weise gegenüber dem Leben verkörpert – das ist die wohl deutlichste Abgrenzung gegenüber dem nutzenorientierten Effizienzdenken und dem ›Mythos‹ oder der ›Ideologie‹ von der Regelbarkeit des Lebens.

Transzendenz bedeutet in diesem Zusammenhang, dass wir den Anderen nur in einem praktisch-ethischen Akt – wir nannten ihn Anerkennung, Wohlwollen, Begegnung oder auch geistige Liebe – berühren können und dazu die bestehenden, in der *Vergangenheit erworbenen Vorstellungen loslassen müssen.* Das Loslassen der eigenen Vorstellungen ist für alle Menschen eine Zumutung bzw. ein Wagnis, weil man seine herkömmliche Orientierung aufgibt und das sichere Gebiet verlässt. Vertretern eines naturwissenschaftlichen Weltbildes einerseits und wertkonservativer Ressentiments andererseits muss dies aber besonders ›ge-

gen den Strich< gehen. Denn Sie meinen ja, entweder aus empirischer Erfahrung oder von allgemeinen Weltbildern zu wissen, was für bestimmte Fälle gut ist, und wollen dies nach ihren Vorstellungen auf die individuelle Situation des Einzelnen übertragen. Sie leiten aus der großen Zahl das Einzelne, aus dem Allgemeinen das Besondere ab – und damit eben doch nur immer die >Zukunft< aus der Vergangenheit. Ihre >Zukunft< ist das blinde *Drängen der Vergangenheit* – ist Determination.

Zur Person als das >nicht festgestellte< Lebewesen aber gehört wesentlich ihre jeweils ureigene Bestimmung und das ist eine andere, *echte Zukunft* – eine Zukunft, die sich nur ereignen kann, wenn sie von der Person bzw. dem Patienten selbst ergriffen wird. Das ist der tiefere Grund, warum gerade in der Psychotherapie die quantitative Wissenschaft nur bedingt >aufklären< kann und allgemeine Weltbilder bzw. konservative Standpunkte wenig hilfreich sind. Der Raum, in dem sich eine solche Zukunft durch Personen >ereignet<, ist nicht >Technik< und auch nicht >Theorie< – sondern die gelebte zwischenmenschliche Beziehung. Hier öffnet sich ein Raum jenseits der Vergangenheitsdetermination und Personen können das Vertrauen und die Freiheit spüren, sich selbst neu zu erfahren und auszuprobieren. Dies sind günstige Bedingungen für eine eigenständige Orientierung im Hinblick auf eine zu verwirklichende Zukunft. Sie erst ermöglichen die echte Bewältigung gesellschaftlicher wie persönlicher Herausforderungen.

Die *Begegnung* ist der geistige Ort, das >Zwischen<, an dem Personen mit ihrer Bestimmung in Kontakt kommen – und Handeln aus der Begegnung ist künstlerisches Handeln. Begegnung und künstlerisches Handeln sind eine vernünftige Antwort auf die Herausforderung der Neurowissenschaften bzw. der modernen Technik, zu deren Wesen es gehört, den Raum für Beziehung in systematischer Weise zu verschließen. Sich nicht von der Technik >herunterziehen< lassen, sondern im Umgang mit den Neurowissenschaften und der Technisierung eine Offenheit für Begegnung zu bewahren, wäre im wahrsten Sinne des Wortes eine >Kunst<. Für das künstlerische Handeln ist wesentlich, dass es im gestaltenden Handeln die vergangenheitsbestimmten Bedingungen und Techniken transformiert – dass es mit der Vertikalkraft des Gestaltungswillens das Gefüge so aufrichtet, dass eine Offenheit in die gewordene Welt kommt, durch die hindurch sich jemand oder etwas verwirklichen kann. Die Technisierung >verkehrt< das sinnvolle Gefüge, indem sie uns von der sinnstiftenden Begegnung abschnürt – die Kunst >vollbringt< das Gefüge als Handeln aus der Inspiration der Begegnung.

Wie steht nun der hier vertretene Ansatz zu bestehenden Diskursen? Horkheimer konnte im Gegensatz zu Popper (1992) eine *Bedeutung der objektiven*

Vernunft noch darin sehen, dass sie gegenüber gesellschaftlichen Entwicklungen mit Begriffen wie Gerechtigkeit, Gleichheit, Glück und Toleranz einen kritischen Standpunkt einzunehmen vermag und diesen auch gegenüber dem wissenschaftlichen und eindimensionalen Wirklichkeitsbegriff geltend zu machen erlaubt (Horkheimer, 2007). Dabei will Horkheimer natürlich nicht wieder einen idealistischen Vernunftbegriff reanimieren. Die Wesensschau einer höheren gegebenen Ordnung wie in der Antike scheint uns heute keine Möglichkeit mehr zu sein. Ebenfalls scheint sich aber der postmoderne Mensch seine Werte auch nicht mehr traditionalistisch-dogmatisch vorgeben lassen zu wollen. Horkheimer und Adorno haben an dieser Stelle mit der intellektuellen Sisyphusarbeit der *negativen Dialektik* geantwortet. Immer nur Verneinung. Das ist vielleicht eine Antwort auf Ideologien – aber lässt dies unser Handeln gelingen? Hat Vernunft nicht mehr zu bieten?

In jüngerer Zeit hat sich Böhme explizit auf diese Position Horkheimers bezogen und sich gefragt, ob es nicht auch heute gerade in der Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse und der Technisierung eines *substanzielleren Vernunftbegriffes* bedarf.³⁰¹ Die Frage Böhmes nach einer substanziellen Vernunft bzw. nach ›vernünftigen‹ Verhältnissen ist wohl eine der Kernfragen in der Geistesgeschichte und wurde über die Zeit hinweg auf durchaus unterschiedliche Weise beantwortet. Es wurden unterschiedliche Ausformungen des vernünftigen Gefüges formuliert und gesellschaftlich verwirklicht. Wir finden es als Gefüge in der ägyptischen Gesellschaftspyramide bis zum Sonnenkönig als Medium der göttlichen Vernunft, in Platons Staat bis zum Philosophenkönig als Vertreter der menschlichen Vernunft, in der katholischen Kirche bis zum Stellvertreter eines personalen Gottes. In einer aufgeklärten und rationalen Form stellte es sich hier als Gefüge von Handlungszusammenhängen dar, das in einem herrschaftsfreien Diskurs gipfelt. Der Versuch von Habermas allerdings, die Vernunft selbst auf kommunikative Regeln zurückzuführen, scheint mir zu formal und gerade keinen substanziellen Vernunftbegriff mehr zum Ausdruck zu bringen.

In dem hier vertretenen Gefüge wird die *Begegnung zur gelebten Vernunft*. An die Stelle allgemeiner Wertbestimmungen tritt der existenzielle, erlebte Selbst-

301 Böhme problematisiert in diesem Zusammenhang übrigens auch die Beschränkung der Phänomenologie. Phänomenologische Doppelbegriffe wie jene von Leib und Körper könnten zwar eine kritische Reflexion fördern, er frage sich aber, ob diese Doppelbegriffe »nicht ohne einen Vorgriff auf vernünftige Zustände der Rechtfertigung ermangeln oder doch zumindest in dem Spannungsfeld, das sie immerhin erzeugen, keine klare Handlungsperspektive erzeugen« (Böhme, 2003b, S. 22).

wert anderen Selbstseins. Im Grunde ist das wie eine Rückbesinnung auf die Wesensschau der *theoria*, wodurch auch der antike Praxisbegriff in seinem vollen Selbstzweckcharakter wieder erscheinen kann – jedoch in verwandelter Form. Denn im Unterschied zur elitären Wesensschau einiger weniger Geistesmenschen der Antike ist die Begegnung im Zeitalter des Individualismus nun ein existenzieller Akt, der jedem prinzipiell zugestanden werden soll. Begegnung ist gelebte individualisierte Vernunft – Kunst ist gestaltende Vernunft. Wir sagen frei nach Beuys: »Heute ist jeder Mensch ein Sonnenkönig« und »jeder Mensch ist ein Künstler«. Die moderne Kunst findet nicht auf dem Tempelberg von Athen, nicht im intellektuell verstiegenen Elfenbeinturm, nicht im selbstbezüglich-ökonomisierten Kunstbetrieb und auch nicht im schrill-queeren Avantgardismus statt. In dieser Zeit, in der die alten Blutsbanden und traditionalistischen Strukturen keine Werte mehr zu bieten haben, in der die sozialen Bande durch Technisierung und Ökonomisierung weitgehend zersetzt sind, wird die freie zwischenmenschliche Verbindung wahrhaft zu einer Frage der Kunst. Die »soziale Plastik«, um noch einmal auf Beuys zu verweisen, ist eine zeitgemäße Kunst als Antwort auf die Not unserer Zeit.

Böhme hat zur Thematik der Herztransplantation einmal tiefsinnig geäußert, dass ohne eine »Besinnung« auf die leiblich spürbare Qualität dieses Organs, ohne eine Kultur des Herzspürens, wir gar nicht die Voraussetzung zu einer guten Entscheidung hätten (Böhme, 2003a, S. 168). Ihm zufolge gibt uns der abstrakte, prinzipienethische oder kasuistische Zugang gegenüber der Technisierung nämlich keinen »Stand« (Böhme, 2002, S. 18), von dem aus wir der Technisierung standhalten und eine selbstbestimmte Entscheidung treffen könnten (vgl. Böhme, 2008a). Heidegger spricht in einem ähnlichen Zusammenhang auch von der »Inständigkeit«, derer es anstelle der verloren gegangenen »Bodenständigkeit« bedürfe (Heidegger, 2008). Tatsächlich folgen die gegenwärtig aus dem Boden sprießenden Ethikrichtlinien mit ihren abstrakten Kriterien derselben geistlosen Verfahrensweise wie die Systeme, die sie dabei an die Leine nehmen wollen, und wir können nicht umhin zu bemerken, dass in den technischen Regelungen der Sinn für das Wesentliche verloren geht.

Die ethische Position Böhmes scheint mir gut vereinbar mit der hier vertretenen Begegnungsphilosophie: Mit der Ökonomisierung und Technisierung werden Natur und Existenz zu einer neu zu greifenden ethisch-praktischen Aufgabe (Böhme, 2002) und ohne Begegnung, so die Grundintention dieser Arbeit, sind wir diesen ethischen Herausforderungen nicht gewachsen. Aus der Begegnung mit der Natur, dem Erleben ihres Selbstwertes, erhalten wir die richtigen Intuitionen für den Umgang mit ihr. In der Begegnung mit Personen können

wir erfahren, was gut für sie ist, und spüren auch den notwendigen Ernst, entsprechend zu handeln. *So weit, wie heute die Verfügungsgewalt der Technik in unsere Natur vordringt, so weit muss zugleich unser Sinn für die Unverfügbarkeit und Würde der einzigartigen Person gesteigert werden.* Ohne Beziehung aber, so ist meine Überzeugung, fehlt uns die ›Vertikalspannung‹ (Sloterdijk, 2009) und müssen unsere »utopischen Energien« (Habermas, 1996) sich erschöpfen – es fehlt uns die moralische Fantasie, wer wir füreinander sein und wie aus dem Zwischenmenschlichen aufbauende Kräfte für gelingende Lebensformen hervorgehen könnten. So viel Vertikalkraft bedarf es, um angesichts der modernen Technik in jedem einzelnen von uns füreinander sinnvolle Verhältnisse aufzurichten und um der smarten Technikfiktion eine lebendige Utopie gemeinschaftlichen Lebens entgegenzustellen.

›Sinnvoll‹ oder ›vernünftig‹ sind menschliche Verhältnisse, weil sie offen für Begegnung sind, und so wäre mein Vorschlag gegenüber der intellektuellen Sisyphusarbeit einer negativen Dialektik, es zu wagen, Vernunft als Begegnung und Kunst als vernünftiges Handeln zu denken. Der Grund dafür ist kein theoretischer, sondern ein *praktischer*. Es geht nicht darum zu ›wissen‹, was gut ist, sondern darum, zu dem Gegenstand seines Handelns in ein gutes Seinsverhältnis zu kommen, weil das die Grundlage dafür ist, dass auch etwas Gutes daraus hervorgehen kann. Ebendies können wir immer noch von den alten Griechen lernen: Die Handlungsweise der Praxis bzw. Kunst kann nur dann gelingen, wenn es dem Handelnden im Vollzug um den entsprechenden Wert selbst geht.

Nur leider vollzieht sich genau an dieser Stelle auch die Tragik unserer *technisierten und ökonomisierten Gesellschaft*: Es gibt eine allgegenwärtige Tendenz im gesellschaftlichen System, überall dort, wo sich eine authentische Werterfahrung meldet, diese zugleich wieder aufs Neue für ökonomische und funktionale Zwecke zu instrumentalisieren und so den Selbstzweckcharakter einer gelingenden Praxis gleich wieder einzuziehen. Eine solche *Inversion der Wertebeziehung* liegt zum Beispiel vor, wenn das menschliche Bedürfnis nach Natur, Muße oder auch Spiritualität heute durch eine leistungs- oder gewinnorientierte Esoterik- und Freizeitindustrie instrumentalisiert wird. Es wäre fatal, ließen sich Psychotherapeuten darauf ein, genauso zu handeln – würden sie also zum Beispiel Wertschätzung oder Empathie vermitteln wollen, damit sich Moderatorvariablen im Gehirn verändern, die wiederum effektiv zur Symptomreduktion oder Leistungssteigerung führen sollen. Es wäre fatal, nicht weil es ›böse‹, sondern weil es unpraktisch ist. Techniker würden sagen: Es ›funktioniert‹ nicht. Wie am Beispiel des Flötenspielers und des therapeutischen Gesprächs verdeutlicht, geht durch die ›Verzweckung‹ der Werterfahrung die *praktisch-ethische Wirksamkeit*

verloren und die zwischenmenschlichen Verhältnisse werden gestört. Der Flötenspieler, der im Vollzug seines Spiels nur die Zuhörer beeindrucken will, hat keine authentische Beziehung mehr zu diesen und kann sie auch nicht mehr in ein harmonisches Verhältnis zum Schönen bringen. Der Psychotherapeut, der im Gespräch mit seinem Patienten einen bestimmten äußeren Zweck verfolgt, führt kein echtes Gespräch mehr, und schon gar nicht kann er auf diese Weise den Patienten in ein harmonisches Verhältnis zu dessen eigener Bestimmung bringen. Deshalb ist es ja auch eine ›Kunst‹, schön Flöte zu spielen oder ein gutes Gespräch zu führen.

Psychotherapeuten müssen sich heute eines klarmachen: Wenn sie es nicht schaffen, die spezifische Wirkweise der zwischenmenschlichen Praxis mit ihren eigenständigen Werten wie ›Emanzipation‹, ›Identität‹ und ›Begegnung‹ als übergeordnete Werte selbstbewusst und mit wissenschaftlichem Anspruch zu vertreten, sondern stattdessen die Engführung auf zweckrationale Ziele wie neurobiologische Normwerte, Symptomreduktion und Funktionalität ›mitmachen‹ – dann werden sie *eines Tages keine Argumente mehr für ihre Art und Weise zu handeln haben*, sollte irgendein technisches Verfahren diese Oberflächenkriterien effizienter oder auch nur kostengünstiger erreichen. Die eigentliche ›Goldwährung‹ der Psychotherapie ist nicht die Symptomreduktion, sondern sind Emanzipation und Begegnung. Eine lebendige Gesellschaft, die kreativ und schöpferisch auf die großen Probleme unserer technisierten und ökonomisierten Welt antworten will, braucht emanzipierte Personen, die aus einer lebendigen Werthaltung ihr Leben künstlerisch gestalten.

Sollte Begegnung bzw. gelebte Werterfahrung grundsätzlich so nicht möglich sein, sollte Freud Recht gehabt haben, dass der Andere uns nur als Selbstobjekt erscheint, sollte der Naturalismus zu Recht behaupten, dass uns vom Anderen nur die materielle Erscheinung gegeben sei – ja dann würde das dem hier vertretenen Ansatz das Fundament entziehen. Dann aber wäre auch fraglich, was Aristoteles mit der Praxis als Selbstzweck überhaupt gemeint haben kann. Dann gäbe es auch kein personales Verstehen und ich meine: auch keine Freiheit des Willens. Insoweit kann Philosophie etwas klären – ob es aber Begegnung faktisch gibt bzw. ob wir sie auch nur für möglich halten wollen, das muss jeder für sich selbst praktisch beantworten. Denn auch dies beinhaltet der Begriff der Begegnung: dass sie selbst in der kapitalistisch beschleunigten Gesellschaft nicht restlos verschüttet werden kann, sondern jedem zumindest als Möglichkeit offensteht. Vermutlich verblasst in der technisierten und ökonomisierten Gesellschaft unser Empfinden für Sinn, Authentizität, Schicksal – schlicht gesagt: das Unverfügbare. Aber in günstigen Momenten – sie können vom Willen zur Beziehung offengehalten werden, sich

ereignen in der Gunst zwischenmenschlicher Zuwendung, der Leichtigkeit eines Augenblicks, im tiefen Lebensernst und im existenziellen Leid – in solchen Momenten kann ein Funken Wachheit für das unergründliche Selbstsein und die Würde der Person aufblitzen. Sogleich kreuzen sich die Zeitlichkeiten von Chronos und Kairos schöpferisch im Menschen und es entfaltet sich das sinnvolle Gefüge. Vielleicht gibt es doch ein richtiges Leben im falschen.

Literatur

- Adorno, T.W. (1952). Zum Verhältnis von Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie. *Psyche*, 6(1), 1–18.
- Ahn, H.-N. & Wampold, B. E. (2001). Where Oh Where Are the Specific Ingredients? *Journal of Counseling Psychology*, 48(3), 251–257.
- Aldenhoff, J. (2009). Herausforderung Psychotherapie. *Ärztliche Psychotherapie und Psychosomatische Medizin*, 4(4), 206–216.
- Alexander, F. (1950). Analyse der therapeutischen Faktoren in der psychoanalytischen Behandlung. *Psyche*, 4(8), 401–416.
- Altmeyer, M. (2000). *Narzissmus und Objekt. Ein intersubjektives Verständnis der Selbstbezogenheit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Altmeyer, M. & Thomä, H. (Hrsg.). (2006). *Die vernetzte Seele. Die intersubjektive Wende in der Psychoanalyse*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Amini, F., Lewis, T., Lannon, R., Louie, A. et al. (1996). Affect, attachment, memory: Contributions toward psychobiologic integration. *Psychiatry*, 59(3), 213–239.
- Anders, G. (1981). *Die Antiquiertheit des Menschen. Band II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*. 2. Aufl. München: C. H. Beck.
- Angelescu, I.-G. (2012). Psychopharmaka-Entwicklung: von der Entdeckung bis zur Zulassung. In G. Gründer (Hrsg.), *Handbuch der psychiatrischen Pharmakotherapie* (S. 87–104). Berlin, Heidelberg, New York: Springer.
- Antonovsky, A. (1997). *Salutogenese. Zur Entmystifizierung der Gesundheit*. Tübingen: Dgvt.
- Apel, K. O. (1955). Das Verstehen – eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1, 142–199.
- Apel, K. O. (1979). *Die Verstehen-Erklären-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Arendt, H. (2010). *Vita activa. oder Vom tätigen Leben*. 8. Aufl. München: Piper.
- Aristoteles (1998a). *Politik (pol.)* Übers. v. O. Gigon. 10. Aufl. München: dtv.
- Aristoteles (1998b). *Über die Seele (an.)*. Übers. v. W. Theiler. 2. Aufl. Hamburg: Meiner.
- Aristoteles (1999). *Metaphysik (metaph.)* Übers. v. H. Bonitz. 2. Aufl. Reinbek: Rowohlt.
- Aristoteles (2000). *Die Nikomachische Ethik (NE)*. Übers. v. O. Gigon. 4. Aufl. München: dtv.

- Bacon, F. (1966). *Über die Würde und den Fortgang der Wissenschaften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bacon, F. (1990). *Neues Organon*. Hrsg. v. W. Krohn. Hamburg: Meiner.
- Badenoch, B. (2008). *Being a Brain-Wise Therapist: A Practical Guide to Interpersonal Neurobiology*. New York: Norton & Company.
- Baldwin, S.A. & Imel, Z.E. (2013). Therapist effects: Findings and methods. In M.J. Lambert (Hrsg.), *Bergin and Garfield's handbook of psychotherapy and behavior change* (S. 258–297). 6. Aufl. New Jersey: John Wiley & Sons.
- Barco, A., Bailey, C.H. et al. (2006). Common molecular mechanisms in explicit and implicit memory. *Journal of neurochemistry*, 97(6), 1520–1533.
- Bartling, G., Echelmeyer, L. et al. (2008). *Problemanalyse im psychotherapeutischen Prozess*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bastine, R. (2003). Die Überwindung psychotherapeutischen Schulendenkens – Hindernisse und Hoffnungen. In H. Lang (Hrsg.), *Wirkfaktoren der Psychotherapie* (S. 209–217). 3. Aufl. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Beauregard, M., Leroux, J.M., Bergman, S., Arzoumanian, Y. et al. (1998). The functional neuroanatomy of major depression: an fMRI study using an emotional activation paradigm. *Neuroreport*, 9(14), 32–53.
- Benecke, C., Billhardt, F. & Alhabbo, S. (2013). Wozu all das Neuro-Bashing? *Forum der Psychoanalyse*, 29(4), 435–443.
- Benjamin, J. (1996). *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Bennett, M.R. & Hacker, P.M.S. (2003). *Philosophical foundations of neuroscience*. Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Berger, T. & Caspar, F. (2009). Gewinnt die Psychotherapie durch die neurobiologische Erforschung ihrer Wirkmechanismen? *Zeitschrift für Psychiatrie, Psychologie und Psychotherapie*, 57(2), 77–85.
- Berman, M. (1985). *Wiederverzauberung der Welt am Ende des Newtonschen Zeitalters*. Reinbek: Rowohlt.
- Beutel, M.E. (2009a). Neurowissenschaften und psychodynamische Psychotherapie. *Zeitschrift für Psychiatrie, Psychologie und Psychotherapie*, 57(2), 87–96.
- Beutel, M.E. (2009b). Vom Nutzen der bisherigen neurobiologischen Forschung für die Praxis der Psychotherapie. *Psychotherapeutenjournal*, 8(4), 384–392.
- Beutel, M.E. & Huber, M. (2006). Neurobiologische Grundlagen der psychodynamischen Psychotherapie. In H. Böker (Hrsg.), *Psychoanalyse und Psychiatrie. Geschichte, Krankheitsmodelle und Therapiepraxis* (S. 24–35). Berlin, Heidelberg, New York: Springer.
- Beutel, M.E. & Huber, M. (2008). Functional neuroimaging – Can it contribute to our understanding of processes of change? *Neuro-Psychoanalysis*, 10(1), 5–16.
- Beutel, M.E., Stern, E. & Silbersweig, D.A. (2003). The emerging dialogue between psychoanalysis and neuroscience: neuroimaging perspectives. *J Am Psychoanal Assoc*, 51(3), 773–801.
- Beutler, L.E., Malik, M. Alimohamed, S., Harwood, T.M. et al. (2004). Therapist variables. In M.J. Lambert (Hrsg.), *Bergin and Garfield's handbook of psychotherapy and behavior change* (S. 227–306). New York: Wiley.

- Bieri, P. (2005). *Das Handwerk der Freiheit*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Binswanger, L. (1927). Verstehen und Erklären in der Psychologie. *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 107(1), 655–683.
- Binswanger, L. (1955). Die Bedeutung der Daseinsanalytik Martin Heideggers für das Selbstverständnis der Psychiatrie. In M. Herzog (Hrsg.), *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze. Bd. 2: Zur Problematik der psychiatrischen Forschung und zum Problem der Psychiatrie* (S. 264–278). Bern: Francke.
- Binswanger, L. (1957). *Der Mensch in der Psychiatrie*. Pfullingen: Neske.
- Binswanger, L. (1993). *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Heidelberg: Roland Asanger.
- Binswanger, L. (1994). Über Psychotherapie. In M. Herzog (Hrsg.), *Ausgewählte Werke, Bd. 3: Vorträge und Aufsätze* (S. 205–230). Heidelberg: Roland Asanger.
- Bion, W.R. (1990). *Lernen durch Erfahrung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Blankenburg, W. (1971). *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien*. Stuttgart: Enke.
- Blankenburg, W. (1981). Nomothetische und idiographische Methodik in der Psychiatrie. *Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie*, 128(1), 13–20.
- Blankenburg, W. (2007). *Psychopathologie des Unscheinbaren. Ausgewählte Aufsätze*. Berlin: Parodos.
- Blass, R.B. & Carmeli, Z. (2007). The case against neuropsychanalysis. *The International Journal of Psychoanalysis*, 88(1), 19–40.
- Blumenberg, H. & Schmitz, A. (2015). *Schriften zur Technik*. Berlin: Suhrkamp.
- Bode, S., Bogler, C., Soon, C.S., & Haynes, J.D. (2012). The neural encoding of guesses in the human brain. *Neuroimage*, 59(2), 1924–1931.
- Bohleber, W. (2006). Intersubjektivismus ohne Subjekt? Der Andere in der psychoanalytischen Tradition. In M. Altmeyer & H. Thomä (Hrsg.), *Die vernetzte Seele* (S. 203–226). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Böhm, W. (1995). *Theorie und Praxis: eine Einführung in das pädagogische Grundproblem*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Böhme, G. (1985). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht: Darmstädter Vorlesungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Böhme, G. (1992). Am Ende des Baconschen Zeitalters. *Chemie in unserer Zeit*, 26(3), 129–137.
- Böhme, G. (2002). *Die Natur vor uns. Naturphilosophie in pragmatischer Hinsicht*. Zug: Die Graue Edition.
- Böhme, G. (2003a). *Leibsein als Aufgabe. Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*. Zug: Die Graue Edition.
- Böhme, G. (2003b). Vom Interesse an vernünftigen Zuständen durch herrscht. In G. Böhme & A. Manzei (Hrsg.), *Kritische Theorie und Technik der Natur* (S. 13–23). München: Wilhelm Fink Verlag.
- Böhme, G. (2008a). *Ethik leiblicher Existenz. Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur*. 1. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Böhme, G. (2008b). *Invasive Technisierung. Technikphilosophie und Technikkritik*. Zug: Die Graue Edition.

- Böhme, G., van den Dale, W. & Krohn, W. (1978). Die Verwissenschaftlichung von Technologie. In Max-Planck-Institut (Hrsg.), *Die gesellschaftliche Orientierung des wissenschaftlichen Fortschritts. Starnberger Studien 1* (S. 340–375). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bohus, M., Mauchnik, J. & Schmah, C. (2009). Neurobiologische Grundlagen von psychotherapeutischen Interventionen. *Zeitschrift für Psychiatrie, Psychologie und Psychotherapie*, 57(2), 97–104.
- Böker, H. (Hrsg.). (2006). *Psychoanalyse und Psychiatrie. Geschichte, Krankheitsmodelle und Therapiepraxis*. Berlin, Heidelberg, New York: Springer.
- Boss, M. (1975). *Grundriß der Medizin und der Psychologie*. 2. Aufl. Bern, Stuttgart, Wien: Hans Huber.
- Bräutigam, W. (1961). *Psychotherapie in anthropologischer Sicht*. Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Brecht, B. (1981). *Leben des Galilei*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bröcker, W. (1974). *Aristoteles*. 4. Aufl. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Bröckling, U. (2007). *Das unternehmerische Selbst: Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Broschmann, D. (2018). *Der unüberquerbare Rubikon: eine phänomenologische Psychopathologie der Willensstörungen*. Freiburg, München: Karl Alber.
- Brotbeck, S. (2007). *Das entzauberte Hirngespinnst. Über neurowissenschaftliche Konfusionen und Suggestionen*. Zürich: Pano.
- Buber, M. (1951). *Urdistanz und Beziehung*. Heidelberg: Schneider.
- Buber, M. (1958). *Schuld und Schuldgefühle*. Heidelberg: Schneider.
- Buber, M. (1961). *Begegnung*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Buber, M. (1965). *Nachlese*. Heidelberg: Schneider.
- Buber, M. (1973). *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Bd. II: 1918–1938*. Heidelberg: Schneider.
- Buber, M. (1997). *Das dialogische Prinzip*. Gerlingen: Lambert Schneider.
- Buber, M. & Rogers, C.R. (1960). Carl Rogers im Gespräch mit Martin Buber. *Jahrbuch 1992 für personenzentrierte Psychologie und Psychotherapie*, 187–201.
- Buchheim, A., Kächele, H., Cierpka, M., Münte, T.F. et al. (2008). Psychoanalyse und Neurowissenschaften. *Nervenheilkunde*, 27(5), 441–445.
- Caspar, R. (Hrsg.). (2006). *Lernen und Gehirn: Der Weg zu einer neuen Pädagogik*. Freiburg, Basel, Wien: Herder-Spektrum.
- Cassirer, E. (2004). Form und Technik. In B. Recki (Hrsg.), *Gesammelte Werke. Bd. 17: Aufsätze und kleine Schriften* (S. 139–183). Hamburg: Meiner.
- Cremerius, J. (1984). Die psychoanalytische Abstinenzregel. Vom regelhaften zum operationalen Gebrauch. *Psyche*, 38(9), 769–800.
- Cremerius, J. (2003). Wodurch wirkt Psychotherapie? In H. Lang (Hrsg.), *Wirkfaktoren der Psychotherapie* (S. 15–24). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Dannowski, U., Konrad, C., Arolt, V. & Suslow, T. (2010). Neurogenetik emotionaler Prozesse. *Der Nervenarzt*, 81(1), 24–31.
- Davidson, R.J., Pizzagalli, D., Nitschke, J.B. & Putnam, K. (2002). Depression: perspectives from affective neuroscience. *Annual Review of Psychology*, 53, 545–574.
- Descartes, R. (1955). *Die Prinzipien der Philosophie*. Übers. v. A. Buchenau. 5. Aufl. Hamburg: Meiner.

- Descartes, R. (1997). *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*. 2. Aufl. Hamburg: Meiner.
- Devereux, G. (1992). *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Doidge, N. (2010). Wie wir Gespenster in Vorfahren verwandeln. In M. Leuzinger-Bohleber, K. Röckerath & L. V. Strauss (Hrsg.), *Depression und Neuroplastizität* (S. 7–31). Frankfurt/M.: Brandes & Apsel.
- Dornes, M. (1993). *Der kompetente Säugling. Die präverbale Entwicklung des Menschen*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Dubiel, H. (2006). *Tief im Hirn*. München: Kunstmann.
- Eccles, J. C. (1994). *Wie das Selbst sein Gehirn steuert*. München: Piper.
- Edelman, G. M. & Tononi, G. (2002). *Gehirn und Geist: wie aus Materie Bewusstsein entsteht*. München: Beck.
- Egger, J. W. (2005). Das biopsychosoziale Krankheitsmodell. *Psychologische Medizin*, 16(2), 3–12.
- Ehrenberg, A. (2004). *Das erschöpfte Selbst. Repression und Gesellschaft in der Gegenwart*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Elias, N. (1976). *Über den Prozeß der Zivilisation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Ermann, M. (2014). *Der Andere in der Psychoanalyse: die intersubjektive Wende*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Eysenck, H. (1952). The effects of psychotherapy: an evaluation. *Journal of Consulting Psychology*, 16, 319–324.
- Fäh, M. & Fischer, G. (Hrsg.). (1998). *Sinn und Unsinn in der Psychotherapieforschung*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Ferber, R. (2003). *Philosophische Grundbegriffe: Eine Einführung*. München: Beck.
- Fichte, J. G. (1954). *Erste und zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre und Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. Hrsg. v. F. Medicus. 2. Aufl. Hamburg: Meiner.
- Fischer, G. (2008). Technik. In W. Mertens & B. Waldvogel (Hrsg.), *Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe* (S. 713–717). Stuttgart: Kohlhammer.
- Fischer, G., Frommer, J., & Klein, B. (1998). Zukunftsperspektiven der Psychotherapieforschung. In M. Fäh & G. Fischer (Hrsg.), *Sinn und Unsinn in der Psychotherapieforschung* (S. 167–178). Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Fischer, P. (2004). *Philosophie der Technik: eine Einführung*. München: UTB.
- Fischmann, T., Russ, M., Baehr, T., Stirn, A., Singer, W. & Leuzinger-Bohleber, M. (2011). Frankfurter-fMRI/EEG-Depressionsstudie (FRED). In M. Leuzinger-Bohleber, K. Röckerath & Strauss, L. V. (Hrsg.), *Depression und Neuroplastizität* (S. 162–185). Frankfurt/M.: Brandes & Apsel.
- Fonagy, P. (2004). *Affektregulierung, Mentalisierung und die Entwicklung des Selbst*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Foucault, M. (1973). *Wahnsinn und Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, M. (2011). *Analytik der Macht*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Franke, A. G. & Lieb, K. (2010). Pharmakologisches Neuroenhancement und »Hirndoping«. *Bundesgesundheitsblatt – Gesundheitsforschung – Gesundheitsschutz*, 53(8), 853–860.
- Frankfurt, H. G. (2001). *Freiheit und Selbstbestimmung: ausgewählte Texte*. Berlin: de Gruyter.

- Frankl, V.E. (1972). *Der Wille zum Sinn*. 2. Aufl. Bern, Stuttgart, Wien: Huber.
- Frankl, V.E. (1997). *Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute*. Wien: Herder.
- Frankl, V.E. (2006). *Der unbewusste Gott, Psychotherapie und Religion*. München: dtv.
- Frankl, V.E. (2009). *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. 2. Aufl. München: dtv.
- Freud, S. (1895). Entwurf einer Psychologie. In *Gesammelte Werke, Nachtragsband 1950* (S. 387–477). Frankfurt/M.: Fischer.
- Freud, S. (1899). Studien über Hysterie. In *Gesammelte Werke, Bd. I* (S. 75–312). Frankfurt/M.: Fischer.
- Freud, S. (1912). Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung. In *Gesammelte Werke, Bd. VIII* (S. 376–387). Frankfurt/M.: Fischer.
- Freud, S. (1915). Das Unbewußte. In *Gesammelte Werke, Bd. X* (S. 264–303). Frankfurt/M.: Fischer.
- Freud, S. (1926). Die Frage der Laienanalyse. In *Gesammelte Werke, Bd. XIV* (S. 209–296). Frankfurt/M.: Fischer.
- Fromm, E. (1980). *Die Kunst des Liebens*. Frankfurt, Berlin: Ullstein.
- Fromm, E. (1996). *Gesellschaft und Seele: Beiträge zur Sozialpsychologie und zur psychoanalytischen Praxis*. München: Heyne.
- Fromm, E. (2011). *Haben oder Sein*. München: dtv.
- Fromm, E. (2014a). *Den Menschen verstehen: Psychoanalyse und Ethik*. 10. Aufl. München: dtv.
- Fromm, E. (2014b). *Wege aus einer kranken Gesellschaft*. München: dtv.
- Frommer, J. & Rennie, D. (Hrsg.). (2001). *Qualitative Psychotherapy Research. Methods and Methodology*. Berlin, Wien: Pabst Science Publishers.
- Fuchs, T. (2000a). *Leib – Raum – Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Fuchs, T. (2000b). *Psychopathologie von Leib und Raum. Phänomenologisch-empirische Untersuchungen zu depressiven und paranoiden Erkrankungen*. Darmstadt: Steinkopf.
- Fuchs, T. (2001). Melancholia as a desynchronization: towards a psychopathology of interpersonal time. *Psychopathology*, 34(4), 179–186.
- Fuchs, T. (2003). Non-verbale Kommunikation: Phänomenologische, entwicklungspsychologische und therapeutische Aspekte. *Zeitschrift für Klinische Psychologie, Psychiatrie und Psychotherapie*, 51(4), 333–345.
- Fuchs, T. (2004). Neurobiology and psychotherapy: An emerging dialogue. *Current Opinion in Psychiatry*, 17(6), 479–485.
- Fuchs, T. (2005a). Ökologie des Gehirns. *Der Nervenarzt*, 76(1), 1–10.
- Fuchs, T. (2005b). Was heißt »sich entscheiden«? Die Phänomenologie von Entscheidungsprozessen. *Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken*, 35, 56–69.
- Fuchs, T. (2006a). Ethical issues in neuroscience. *Current Opinion in Psychiatry*, 19(6), 600–607.
- Fuchs, T. (2006b). Leibgedächtnis und Lebensgeschichte. *Konzentrierte Bewegungstherapie*, 28, 24–33.
- Fuchs, T. (2006c). Psychotherapie des »gelebten Raums«. Eine phänomenologisch-ökologische Konzeption. *Psycho-Logik*, 1, 286–303.
- Fuchs, T. (2008a). *Das Gehirn – ein Beziehungsorgan*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Fuchs, T. (2008b). Existenzielle Vulnerabilität. In S. Rinofner-Kreidel & H. A. Wiltsche (Hrsg.), *Karl Jaspers' Allgemeine Psychopathologie zwischen Wissenschaft, Philosophie und Praxis* (S. 95–108). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Fuchs, T. (2008c). Jaspers' Reduktionismuskritik in der Gegenwart. In K. Eming & T. Fuchs (Hrsg.), *Karl Jaspers – Philosophie und Psychopathologie* (S. 235–246). Heidelberg: Winter.
- Fuchs, T. (2008d). Lebenswissenschaften und Lebenswelt. In *Leib und Lebenswelt. Neue philosophisch-psychiatrische Essays* (S. 283–306). Zug: Die Graue Edition.
- Fuchs, T. (2008e). Neuromythologien. Mutmaßungen über die Bewegkräfte der Hirnforschung. In *Leib und Lebenswelt. Neue philosophisch-psychiatrische Essays* (S. 306–327). Zug: Die Graue Edition.
- Fuchs, T. (2008f). Sind psychische Krankheiten Gehirnkrankheiten? In T. Fuchs, K. Vogeley & M. Heinze (Hrsg.), *Psyche zwischen Natur und Kultur* (S. 67–79). Lengerich, Berlin: Parodos.
- Fuchs, T. (2008g). Wirklichkeit und Entfremdung. Derealisierungen in Psychopathologie und Kultur. *Leib und Lebenswelt. Neue philosophisch-psychiatrische Essays* (S. 260–283). Zug: Die Graue Edition.
- Fuchs, T. (2010a). Philosophische Grundlagen der Psychiatrie und ihre Anwendung. *Die Psychiatrie*, 7(4), 235–241.
- Fuchs, T. (2010b). Subjectivity and intersubjectivity in psychiatric diagnosis. *Psychopathology*, 43(4), 268–274.
- Fuchs, T. (2011a). Gehirnkrankheiten oder Beziehungsstörungen? Eine systemisch-ökologische Konzeption psychischer Krankheit. In G. Schiepek (Hrsg.), *Neurobiologie der Psychotherapie*. Stuttgart: Schattauer.
- Fuchs, T. (2011b). Hirnwelt oder Lebenswelt? Zur Kritik des Neurokonstruktivismus. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59(3), 347–358.
- Fuchs, T. (2011c). Leibliche Sinnimplikate. In H.-D. Gondek, T. N. Klass & Tengelyi, L., (Hrsg.), *Phänomenologie der Sinnergebnisse* (S. 291–305). München: Wilhelm Fink.
- Fuchs, T. (2011d). Psychopathologie der Hyperreflexivität. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 59(4), 565–576.
- Fuchs, T. (2015). Subjektivität und Intersubjektivität: Zur Grundlage psychiatrischer und psychotherapeutischer Diagnostik. *Kontext*, 46(1), 27–41.
- Fydrich, T. & Schneider, W. (2007). Evidenzbasierte Psychotherapie. *Psychotherapeut*, 52(1), 55–68.
- Gabbard, G. O. (2000). A neurobiologically informed perspective on psychotherapy. *British Journal of Psychiatry*, 177(2), 117–122.
- Gadamer, H.-G. (1990). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 6. Aufl. Tübingen: Mohr.
- Gadamer, H. G. (1993). *Über die Verborgenheit der Gesundheit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Gauggel, S. (2003). Grundlagen und Empirie der neuropsychologischen Therapie: Neuropsychotherapie oder Hirnjogging? [The theoretical and empirical foundations of neuropsychological treatment: Neuropsychotherapy or brain jogging?]. *Zeitschrift für Neuropsychologie*, 14(4), 217–270.
- Gauggel, S. (2006). Neuropsychotherapie. Anmerkungen eines Neuropsychologen. *Verhaltenstherapie*, 16(2), 133–138.

- Gehring, P. (2004). Es blinkt, es denkt. Die bildgebenden und die weltbildgebenden Verfahren der Neurowissenschaft. *Philosophische Rundschau*, 51(4), 273–293.
- Gehring, P. (2006). Bioforschung und Biotechnik *Mensch – Leben – Technik* (S. 203–223). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Grande, T. (1998). Zur Notwendigkeit einer psychodynamischen Diagnostik und Veränderungsmessung. In M. Fäh & G. Fischer (Hrsg.), *Sinn und Unsinn in der Psychotherapieforschung* (S. 125–137). Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Grawe, K. (1992). Psychotherapieforschung zu Beginn der neunziger Jahre. *Psychologische Rundschau*, 43(3), 132–162.
- Grawe, K. (1994). *Psychotherapie im Wandel. Von der Konfession zur Profession*. Göttingen: Hogrefe.
- Grawe, K. (1997). Research-informed psychotherapy. *Psychotherapy Research*, 7(1), 1–19.
- Grawe, K. (1999). *Allgemeine Psychotherapie*. Göttingen: Hogrefe.
- Grawe, K. (2004). *Neuropsychotherapie*. Göttingen: Hogrefe.
- Greiner, K. (2007). Ist die psychoanalytische Neurophorie begründet? Zur epistemologischen Achillesferse der Neuro-Psychoanalyse. *Psychotherapie Forum*, 15(3), 134–140.
- Groebe, N. (1986). *Handeln, Tun, Verhalten als Einheiten einer verstehend-erklärenden Psychologie*. Tübingen: Francke.
- Grünbaum, A. (1988). *Die Grundlagen der Psychoanalyse. Eine philosophische Kritik*. Ditzingen: Phillip Reclam.
- Habermas, J. (1968). *Technik und Wissenschaft als »Ideologie«?* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1973). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1987). *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1996). *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2004). Freiheit und Determinismus. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52(6), 871–890.
- Habermas, J. (2005a). *Die Zukunft der menschlichen Natur auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2005b). Freiheit und Determinismus. In *Zwischen Naturalismus und Religion* (S. 155–186). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2005c). *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2006). Das Sprachspiel verantwortlicher Urheberschaft und das Problem der Willensfreiheit. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 54(5), 669–707.
- Hagner, M. (2006). *Der Geist bei der Arbeit: historische Untersuchungen zur Hirnforschung*. Göttingen: Wallstein.
- Hardt, J. (2008). Sinn und Ökonomie der Psychotherapie. http://www.psychotherapeutenkammer-b-w.de/fachportal/fachbeitraege/lptage_pdf/lpt2008/080705_hardt_sinn_und_oekonomie_pt.pdf (02.02.2014).
- Hardt, J. (2019). Psychosomatische Kliniken in Deutschland – zum Problem der Ökonomisierung der Psychotherapie. *Psychoanalyse im Widerspruch*.

- Hasler, F. (2013). *Neuromythologie: eine Streitschrift gegen die Deutungsmacht der Hirnforschung*. Bielefeld: transcript.
- Hautzinger, M. (2003). Kommentare zum Artikel von Siegfried Gauggel: Grundlagen und Empirie der Neuropsychologischen Therapie. *Zeitschrift für Neuropsychologie*, 14(4), 258–259.
- Haynes, J.-D. & Rees, G. (2006). Decoding mental states from brain activity in humans. *Nature Reviews Neuroscience*, 7(7), 523–534.
- Hegel, G. W. F. (2014). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Bd. XI. 3. Aufl. Berlin: de Gruyter.
- Heidegger, M. (1950a). Der Ursprung des Kunstwerks. In *Holzwege* (S. 7–69). Frankfurt/M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1950b). Die Zeit des Weltbildes. In *Holzwege* (S. 69–104). Frankfurt/M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (1954a). Was heißt Denken?. In *Vorträge und Aufsätze* (S. 129–143). Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1954b). Wissenschaft und Besinnung. In *Vorträge und Aufsätze* (S. 45–70). Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1962). *Die Technik und die Kehre*. 2. Aufl. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1976). Nur noch ein Gott kann uns retten. *Der Spiegel*, 23, 193–219.
- Heidegger, M. (1987). *Zollikoner Seminare*. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Über den Humanismus*. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*. 18. Aufl. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, M. (2004). *Was ist Metaphysik?* Frankfurt/M.: Klostermann.
- Heidegger, M. (2008). *Gelassenheit*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Heidegger, M. (2014). Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941). In P. Trwany (Hrsg.), *Gesamtausgabe*, Bd. 96. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Henningsen, P. & Rudolf, G. (2000). Zur Bedeutung der Evidence-Based Medicine für die Psychotherapeutische Medizin. *Psychotherapie, Psychosomatik, Medizinische Psychologie*, 50(9–10), 366–375.
- Herpertz, S. C. (2009). Neurobiologische Prozesse und Psychotherapie. *Zeitschrift für Psychiatrie, Psychologie und Psychotherapie*, 57(2), 73–75.
- Hobbes, T. (2005). *Leviathan*. Hamburg: Meiner.
- Höffe, O. (Hrsg.). (2005). *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Kröner.
- Holzhey-Kunz, A. (2002). *Das Subjekt in der Kur*. Wien: Passagen.
- Holzhey-Kunz, A. (2003). Kritik des anthropologischen Naturalismus in einer sich naturwissenschaftlich verstehenden Psychiatrie. *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, 154(5), 216–223.
- Holzkamp, K. (1972). *Kritische Psychologie*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Honneth, A. (1985). *Kritik der Macht*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2000). Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Veralten der Psychoanalyse. *Psyche*, 54(11), 1087–1109.
- Honneth, A. (2005). *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Honneth, A. (2006). Facetten des vorsozialen Selbst. Eine Erwiderung auf Joel Whitebook. In M. Altmeyer & H. Thomä (Hrsg.), *Die vernetzte Seele. Die intersubjektive Wende in der Psychoanalyse* (S. 314–334). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Horkheimer, M. (2007). *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Horkheimer, M. & Adorno, T.W. (1969). *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Husserl, E. (1996). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. 3. Aufl. Hamburg: Meiner.
- Hüther, G. (2004). Psychotherapie und Beratung kann die Plastizität des Gehirns nutzen. *Gesprächspsychotherapie und Personenzentrierte Beratung*, 35, 243–245.
- Hüther, G. (2007). *Bedienungsanleitung für ein menschliches Gehirn*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hüther, G. (2011). *Was wir sind und was wir sein könnten: Ein neurobiologischer Mutmacher*. Frankfurt/M: Fischer.
- Huxley, A. (2005). *Schöne neue Welt*. 64. Aufl. Frankfurt/M.: Fischer.
- Illich, I. (1998). *Selbstbegrenzung: eine politische Kritik der Technik*. 2. Aufl. München: Beck.
- Illich, I. (2007). *Die Nemesis der Medizin: Die Kritik der Medikalisierung des Lebens*. 5. Aufl. München: Beck.
- Illouz, E. (2011). *Warum Liebe weh tut*. Berlin: Suhrkamp.
- Illouz, E. (2013). *Die Errettung der modernen Seele*. 3. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Insel, T.R. & Quirion, R. (2005). Psychiatry as a clinical neuroscience discipline. *JAMA: the journal of the American Medical Association*, 294(17), 2221–2224.
- Jaeggi, E. (2017). Identität und Resonanz. *Psychoanalyse im Widerspruch*, 58(2), 33–55.
- James, W. (1994). *Pragmatismus: ein neuer Name für alte Denkmethode*n. Übers. v. K. Schuber & A. Spree. 2. Aufl. Hamburg: Meiner.
- Janich, P. (1997). *Kleine Philosophie der Naturwissenschaften*. München: Beck.
- Janich, P. (2006). *Kultur und Methode*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Janich, P. (2008). Naturwissenschaft vom Menschen versus Philosophie. In J. Peter (Hrsg.), *Naturalismus und Menschenbild* (S. 30–51). Hamburg: Meiner.
- Janich, P. (2009). *Kein neues Menschenbild. Zur Sprache der Hirnforschung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Jaspers, K. (1923). *Allgemeine Psychopathologie*. 3. Aufl. Berlin, Heidelberg, New York: Springer.
- Jaspers, K. (1950). Zur Kritik der Psychoanalyse. *Der Nervenarzt*, 21(11), 456–486.
- Jaspers, K. (1965). *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin, Heidelberg, New York: Springer.
- Jaspers, K. (1973). *Philosophie II. Existenzherhellung*. Berlin, Heidelberg, New York: Springer.
- Joas, H. (1992). *Die Kreativität des Handelns*. 1. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Jonas, H. (1973). *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jonas, H. (1979). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. 8. Aufl. Frankfurt/M.: Insel.
- Jung, C.G. (1995). Über die Entwicklung der Persönlichkeit. In J. Jung-Merkur & E. Rüb (Hrsg.), *Gesammelte Werke, Bd. 17*. Düsseldorf: Walter.
- Kandel, E.R. (1998). A new intellectual framework for psychiatry. *American Journal of Psychiatry*, 155(4), 457–469.

- Kandel, E.R. (1999). Biology and the future of psychoanalysis: a new intellectual framework for psychiatry revisited. *American Journal of Psychiatry*, 156(4), 505–524.
- Kandel, E.R., Etkin, A., Pittenger, C. & Polan, H.J. (2005). Toward a neurobiology of psychotherapy: basic science and clinical applications. *The Journal of neuropsychiatry and clinical neurosciences*, 17(2), 145–158.
- Kandel, E. R. & Schwartz, J. H. (1982). Molecular biology of learning: modulation of transmitter release. *Science*, 218(4571), 433–443.
- Kanfer, F. H., Reinecker, H. & Schmelzer, D. (2006). *Selbstmanagement-Therapie*. Berlin, Heidelberg, New York: Springer.
- Kant, I. (2016). *Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung der Metaphysik der Sitten*. 22. Aufl. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Kaplan-Solms, K. & Solms, M. (2003). *Neuro-Psychoanalyse. Eine Einführung mit Fallstudien*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kayser, S. & Walter, H. (2010). Elektrokrampftherapie und neue Hirnstimulationsmethoden. *Nervenheilkunde*, 29(3), 117–123.
- Keil, G. & Schnädelbach, H. (2000). *Naturalismus*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Kierkegaard, S. (1978). *Die Krankheit zum Tode*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kohut, H. (1979). *Die Heilung des Selbst*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- König, K. (2010). *Gegenübertragung und die Persönlichkeit des Psychotherapeuten*. Frankfurt/M.: Brandes & Apsel.
- König, K. (2012). *Kleine psychoanalytische Charakterkunde*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Körner, J. & Rosin, U. (1985). Das Problem der Abstinenz in der Psychoanalyse. Das Problem der Abstinenz in der Psychoanalyse. *Forum der Psychoanalyse*, 1(1), 25–47.
- Kosslyn, S.M. (1999). If neuroimaging is the answer, what is the question? *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 354(1387), 1283–1294.
- Kriz, J. (2008). Vermessene Wissenschaftlichkeit. Kritische Aspekte und bedenkliche Tendenzen des Methodenpapiers. *Psychotherapeutenjournal*, 7(2), 117–119.
- Kübler, A., Nijboer, F., Mellinger, J., Vaughan, T.M. et al. (2005). Patients with ALS can use sensorimotor rhythms to operate a brain-computer interface. *Neurology*, 64(10), 1775–1777.
- Küchenhoff, J. (2010). Zum Verhältnis von Psychopharmakologie und Psychoanalyse am Beispiel der Depressionsbehandlung. *Psyche*, 64(9–10), 890–916.
- Kurzweil, R. (2015). *Menschheit 2.0: die Singularität naht*. Berlin: Lola Books.
- Kutschmann, W. (1991). Der Naturwissenschaftler und sein Körper. Naturwissenschaftsgeschichte aus anthropologischer Perspektive. *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte*, 14(3), 137–146.
- Lambert, M.J. & Ogles, B.M. (2004). The efficacy and effectiveness of psychotherapy. In M.J. Lambert (Hrsg.), *Bergin and Garfield's handbook of psychotherapy and behavior change* (S. 139–193). New York: Wiley.
- Längle, A. & Holzhey-Kunz, A. (2008). *Existenzanalyse und Daseinsanalyse*. München: UTB.
- LeDoux, J.E. (2003). *Synaptic self. How our brains become who we are*. New York: Penguin.
- Leichsenring, F. (1996). Zum Vergleich von Psychoanalytischer Therapie und Verhaltenstherapie. *Gruppenpsychotherapie und Gruppendynamik*, 32(3), 205–234.

- Leuzinger-Bohleber, M. (2007). Forschende Grundhaltung als abgewehrter »common ground« von psychoanalytischen Praktikern und Forschern? *Psyche*, 61(9–10), 966–994.
- Leuzinger-Bohleber, M. (2011). Neurobiologie und Psychoanalyse im interdisziplinären Dialog zu ADHS. In H. Bonney (Hrsg.), *Neurobiologie für den therapeutischen Alltag* (S. 77–119). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Leuzinger-Bohleber, M. & Bohleber, W. (Hrsg.). (2008). *Psychoanalyse, Neurobiologie, Trauma*. Stuttgart: Schattauer.
- Leuzinger-Bohleber, M., Röckerath, K. & Strauss, L.V. (Hrsg.). (2011). *Depression und Neuroplastizität. Psychoanalytische Klinik und Forschung*. Frankfurt/M.: Brandes & Apel.
- Leuzinger-Bohleber, M. & Solms, M. (Hrsg.). (2017). *Das Unbewusste – Eine Brücke zwischen Psychoanalyse und Cognitive Science*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Levinas, E. (2002). *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. 3. Aufl. Freiburg: Alber.
- Liggan, D.Y. & Kay, J. (1999). Some neurobiological aspects of psychotherapy: A review. *Journal of Psychotherapy Practice and Research*, 8(2), 103.
- Linden, D.E. (2008). Brain imaging and psychotherapy: methodological considerations and practical implications. *European Archives of Psychiatry and Clinical Neurosciences*, 258(5), 71–75.
- Locke, J. (2000). *Versuch über den menschlichen Verstand in vier Büchern*. Hamburg: Meiner.
- Lorenzer, A. (1983). Interaktion, Sprache und szenisches Verstehen. *Psyche*, 37(2), 97–115.
- Luborsky, L., McLellan, A.T., Diger, L., Woody, G. et al. (1997). The psychotherapist matters. *Clinical Psychology: Science and Practice*, 4(1), 53–65.
- Luborsky, L., Singer, B. & Luborsky, S. (1975). Comparative studies of psychotherapies: Is it true that »everyone has won and all must have prizes«? *Archives of General Psychiatry*, 32(8), 995–1008.
- Luckner, A. (2006). Bewirken und Vollbringen. Zum Verhältnis von Technik und Handeln nach Heidegger. In J. Jonas & K.-H. Lembeck (Hrsg.), *Mensch – Leben – Technik* (S. 319–331). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Luckner, A. (2008). *Heidegger und das Denken der Technik*. Bielefeld: transcript.
- Lukács, G. (2015). *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats*. Bielefeld: Aisthesis.
- Maguire, E.A., Woollett, K. & Spiers, H.J. (2006). London taxi drivers and bus drivers: a structural MRI and neuropsychological analysis. *Hippocampus*, 16(12), 1091–1101.
- Maier, W. (2002). Psychiatrie als Beruf. Wie sieht die Zukunft aus? Leserbrief. *Der Nervenarzt*, 73(1), 96–99.
- Maier, W. (2006). Psychiatrie als Neurowissenschaften: Neue Perspektiven und Chancen. In F. Schneider (Hrsg.), *Entwicklungen der Psychiatrie* (S. 27–32). Berlin, Heidelberg, New York: Springer.
- Maio, G. (2015). Schneller zuhören. Warum eine gute Psychotherapie keinen Zeitdruck verträgt. Projekt Psychotherapie. https://www.bvvp.de/files/projekt_pt_2015_1_langzeittherapien.pdf (14.03.2019).
- Manzeschke, A. (2005). Global Health. Wirtschaftsethische Anmerkungen zur Ökonomisierung des deutschen Gesundheitswesens. *Jahrbuch für Wissenschaft und Ethik*, 10, 129–149.
- Marcuse, H. (1963). Vom Veralten der Psychoanalyse. In *Schriften* 8 (S. 60–79). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Marcuse, H. (2014). *Der eindimensionale Mensch*. Springe: Klampen.
- Markowitsch, H. J. & Welzer, H. (2005). *Das autobiographische Gedächtnis: Hirnorganische Grundlagen und biosoziale Entwicklung*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Marx, K. (1971). *Die Frühschriften*. Hrsg. v. S. Landshut. Stuttgart: Kröner.
- Marx, K. (2014). *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Ungekürzte Ausgabe 1872 nach der 2. Aufl. Hamburg: Nikol.
- Mayberg, H. S., Lozano, A. M., Voon, V., McNeely, H. E. et al. (2005). Deep brain stimulation for treatment-resistant depression. *Neuron*, 45(5), 651–660.
- Mead, G. H. (1973). *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Menninger, K., Ellenberger, H., Pruyser, P. & Mayman, M. (1959). The unitary concept of mental illness. *Pastoral Psychology*, 10(4), 13–19.
- Mentzos, S. (2008). *Neurotische Konfliktverarbeitung*. 20. Aufl. Frankfurt/M.: Fischer.
- Merleau-Ponty, M. (2011). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter.
- Methodenpapier des Wissenschaftlichen Beirats Psychotherapie (2007). Verfahrensregeln zur Beurteilung der wissenschaftlichen Anerkennung von Methoden und Verfahren der Psychotherapie (Version 2.6). <https://www.lpk-bw.de/sites/default/files/fachportal/fachartikel/20071122-wbp-methodenpapier.pdf> (14.03.2019).
- Metzinger, T. (2010). *Der Ego-Tunnel: Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsethik*. Berlin: Berliner Taschenbuch-Verlag.
- Metzinger, T. K. (1999). *Subjekt und Selbstmodell*. Paderborn: Schoeningh.
- Meyer, A. E. (1990). Eine Taxonomie der bisherigen Psychotherapieforschung. *Zeitschrift für klinische Psychologie*, 19(4), 287–291.
- Mies, T. (2014). Dialog und Vielstimmigkeit: Martin Buber und Michail Bachtin. Gruppenanalyse und Dialogphilosophie Teil 1: Martin Buber. *Gruppenpsychotherapie und Gruppendynamik*, 50(1), 30–70.
- Mitchell, S. A. (2003). *Bindung und Beziehung. Auf dem Weg zu einer relationalen Psychoanalyse*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Müller, A. W. (2007). Kompetenz und Charakter. Zum technizistischen Verständnis sozialer Berufe. In C. Hubig, A. Luckner & N. Mazouz (Hrsg.), *Handeln und Technik – mit und ohne Heidegger* (S. 111–129). Berlin: LIT-Verlag.
- Müller, O. (2010). *Zwischen Mensch und Maschine. Vom Glück und Unglück des Homo faber*. Berlin: Suhrkamp.
- Mundt, C. & Backenstrass, M. (2001). Perspektiven der Psychotherapieforschung. *Der Nervenarzt*, 72(1), 11–19.
- Murdoch, I. (2013). *The sovereignty of good*. London: Routledge.
- Natorp, P. (1882). Galilei als Philosoph. Eine Skizze. *Philosophische Monatshefte*, 18, 193–229.
- Neckel, S. & Wagner, G. (2013). *Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft*. Berlin: Suhrkamp.
- Nietzsche, F. (1980a). Morgenröte. In G. Colli & M. Montinari (Hrsg.), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 3*. München: de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1980b). Zur Genealogie der Moral. In G. Colli & M. Montinari (Hrsg.), *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe Bd. 5*. München: dtv.
- Nübling, R. (2008). Das Methodenpapier des Wissenschaftlichen Beirats Psychotherapie. *Psychotherapeutenjournal*, 2, 102–109.

- Opp, K.-D. (1976). *Methodologie der Sozialwissenschaften Einführung in Probleme ihrer Theorienbildung*. Reinbek: Rowohlt.
- Orange, D. M., Atwood, G. E. & Stolorow, R. D. (2001). *Intersubjektivität in der Psychoanalyse: Kontextualismus in der psychoanalytischen Praxis*. Frankfurt/M.: Brandes & Apsel.
- Ottowitz, W. E., Dougherty, D. D. & Savage, C. R. (2002). The Neural Network Basis for Abnormalities of Attention and Executive Function in Major Depressive Disorder. *Harvard Review of Psychiatry*, 10(2), 86–99.
- Pascual-Leone, A., Amedi, A., Fregni, F. & Merabet, L. B. (2005). The plastic human brain cortex. *Annual Review of Neuroscience*, 28, 377–401.
- Pauen, M. (1996). Mythen des Materialismus. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44(1), 77–100.
- Pauen, M. (2007a). Ratio und Natur. In H. P. Krüger (Hrsg.), *Hirn als Subjekt. Philosophische Grenzfragen der Neurobiologie* (S. 417–429). Berlin: Akademie.
- Pauen, M. (2007b). *Was ist der Mensch? Die Entdeckung der Natur des Geistes*. München: DVA.
- Pauen, M. (2008). Zum Verhältnis von Gehirn und Bewusstsein – Philosophische Aspekte. In T. Kircher (Hrsg.), *Neuropsychologie der Schizophrenie* (S. 98–104). Berlin, Heidelberg, New York: Springer.
- Pauen, M. & Roth, G. (2008). *Freiheit, Schuld und Verantwortung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Peirce, C. S. (1973). *Vorlesungen über Pragmatismus*. Hamburg: Meiner.
- Pine, F. (1990). *Drive, ego, object, and self: A synthesis for clinical work*. New York: Basic books.
- Platon (2004). Phaidon (Phaid.). *Sämtliche Werke. Bd. 2* (S. 103–195). Übers. v. F. Schleiermacher. 35. Aufl. Reinbek: Rowohlt.
- Platon (2016). Der Staat (rep.). *Sämtliche Werke. Bd. 2* (S. 195–539). Übers. v. F. Schleiermacher. 35. Aufl. Reinbek: Rowohlt.
- Plessner, H. (1928). *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin: de Gruyter.
- Polanyi, M. (1985). *Implizites Wissen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Popper, K. R. (1992). *Falsche Propheten: Hegel, Marx und die Folgen*. Tübingen: Francke.
- Popper, K. R. (1994). *Logik der Forschung*. 10. Aufl. Tübingen: Mohr.
- Popper, K. R. & Eccles, J. C. (1994). *Das Ich und sein Gehirn*. München: Piper.
- Precht, R. D. (2018). *Jäger, Hirten, Kritiker: eine Utopie für die digitale Gesellschaft*. 2. Aufl. München: Goldmann.
- Protz, J., Taubner, S. & Kächele, H. (2011). Die Ambivalenz mit der Therapieforschung. *Forum der Psychoanalyse*, 28(1), 67–89.
- Pawelzik, M. (2003). Kommentare zum Artikel von Siegfried Gauggel: Grundlagen und Empirie der Neuropsychologischen Therapie. *Zeitschrift für Neuropsychologie*, 14(4), 255–258.
- Rand, A. & Brandon, N. (2015). *Die Tugend des Egoismus*. Jena: TvR.
- Richter, M. (2005). Verstehen und Beziehung in der Psychotherapie. Das Wesen der Empathie und dessen Erfassungsversuche in der Psychotherapieforschung. <http://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/10439/> (14.03.2019).
- Richter, M. (2011). Zweckrationalität und zwischenmenschliche Praxis in der Psychotherapie. Zu der Aktualität von Heideggers Wissenschaftskritik und der Notwendigkeit eines künstlerischen Umgangs mit der Biotechnologie. <http://www.jfpp.org/82.html> (14.03.2019).
- Richter, M. (2012a). Brauchen wir eine Neuropsychotherapie? *Forum der Psychoanalyse*, 28(1), 27–49.

- Richter, M. (2012b). Wissenschaft und Person – Zur Herausforderung der Psychotherapie durch das neurowissenschaftliche Menschenbild. In T. Fuchs, J. Wassmann & A. Poser (Hrsg.), *Formen menschlicher Personalität. Eine interdisziplinäre Gegenüberstellung* (S. 171–199). Heidelberg: Winter.
- Richter, M. (2013a). Helfen die Neurowissenschaften besser zu »Verstehen«? Erklären und Verstehen in der Psychotherapie. *Forum der Psychoanalyse*, 4(29), 403–420.
- Richter, M. (2013b). Warum es sinnvoll ist, den Zweck der Emanzipation in die Psychotherapie stets mit einzubeziehen. *psychosozial*, 133(3), 111–122.
- Richter, M. (2018). Erklärungsversuche zum »Behagen am Kulturbruch«. Eine Replik. *Psychoanalyse im Widerspruch*, 58(2), 109–122.
- Richter, M., Hübner, W., Buchholz, M. et al. (2014). Kontroverse über das »Neuro-Bashing«. *Forum der Psychoanalyse*, 30(2), 193.
- Rogers, C. R. (1980). *Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Rogers, C. R. (1989a). Die Eigenschaften einer hilfreichen Beziehung. In C. R. Rogers (Hrsg.), *Entwicklung der Persönlichkeit* (S. 53–73). 7. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Rogers, C. R. (1989b). *Entwicklung der Persönlichkeit*. 7. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Rogers, C. R. (1991). Klientenzentrierte Psychotherapie. In P. F. Schmid (Hrsg.), *Person-zentriert. Grundlagen von Theorie und Praxis* (S. 185–237). Mainz: Grünewald.
- Rogers, C. R. (1998). Ein klientenzentrierter bzw. personenzentrierter Ansatz in der Psychotherapie. In P. F. Schmid (Hrsg.), *Person-zentriert. Grundlagen von Theorie und Praxis* (S. 238–256). Mainz: Grünewald.
- Rosa, H. (2013). *Beschleunigung und Entfremdung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Rosa, H. (2016). *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Roth, G. (1997). *Das Gehirn und seine Wirklichkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Roth, G. (2003). *Fühlen, Denken, Handeln. Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Roth, G. (2004). Wie das Gehirn die Seele macht. In G. Schiepek (Hrsg.), *Neurobiologie der Psychotherapie* (S. 28–40). Stuttgart: Schattauer.
- Roth, G. (2005a). Gehirn, Gründe und Ursachen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 53(5), 691–705.
- Roth, G. (2005b). Sigmund Freuds vergebliche Suche. *Wir: Psychotherapeuten über sich und ihren »unmöglichen Beruf«* (S. 3–11). Stuttgart: Schattauer.
- Roth, G. (2006). Vorwort zur deutschen Ausgabe. Geist, Seele, Gehirn. In E. R. Kandel (Hrsg.), *Psychiatrie, Psychoanalyse und die neue Biologie des Geistes* (S. 9–17). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Roth, G. (2015). *Bildung braucht Persönlichkeit: wie Lernen gelingt*. 3. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Rumpel, R. (1990). *Geschichte, Freiheit und Struktur. Idee, Umriß und Grundprinzipien einer Strukturtheorie der Geschichte*. Freiburg: Alber.
- Sackett, D. L., Rosenberg, W. & Muir Grey, J. (1997). Was ist Evidenz-basierte Medizin und was nicht? *Münchener Medizinische Wochenschrift*, 139(44), 28–29.
- Safranski, R. (2004). *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. 4. Aufl. Frankfurt/M.: Fischer.
- Sartre, J.-P. (2008). *Das Sein und das Nichts*. 18. Aufl. Reinbek: Rowohlt.

- Scheidler, F. (2015). *Das Ende der Megamaschine: Geschichte einer scheiternden Zivilisation*. Wien: Promedia.
- Scheler, M. (1921). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. 4. Aufl. Halle: Niemeyer.
- Scheler, M. (1977). *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt*. Frankfurt/M.: Klostermann.
- Scheler, M. (1999). *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Bouvier.
- Scheler, M. (2007). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. 17. Aufl. Bonn: Bouvier.
- Schelling, F.W.J.v. (1992). *System des transzendentalen Idealismus*. Hrsg. v. H. D. Brandt. Hamburg: Meiner.
- Scheurle, H.-J. (2007). *Hirnfunktion und Willensfreiheit*. Homburg: VAS.
- Schiepek, G. (2008). Psychotherapie als evidenzbasiertes Prozessmanagement. *Nervenheilkunde*, 27(12), 1138–1146.
- Schiepek, G. (Hrsg.). (2011). *Neurobiologie der Psychotherapie*. 2. Aufl. Stuttgart: Schattauer.
- Schiepek, G. & Basar-Eroglu, C. (Hrsg.). (2003). *Neurobiologie der Psychotherapie*. Stuttgart: Schattauer.
- Schiepek, G., Heinzl, S. & Karch, S. (2011). Die neurowissenschaftliche Erforschung der Psychotherapie. In G. Schiepek (Hrsg.), *Neurobiologie der Psychotherapie* (S. 1–23). 2. Aufl. Stuttgart: Schattauer.
- Schiller, F. (1960). *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (Fassung von 1801). Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Schmid-Noerr, G. (2003). Technik und Technikkritik im Denken Max Horkheimers. In G. Böhme & A. Manzei (Hrsg.), *Kritische Theorie der Technik und der Natur* (S. 55–69). München: Fink.
- Schmitz, H. (1969). *Der Gefühlsraum*. Bonn: Bouvier.
- Schmitz, H. (2008). *Leib und Gefühl: Materialien zu einer philosophischen Therapeutik*. Bielefeld: Sirius.
- Schottlaender, F. (1952). Das Problem der Begegnung in der Psychotherapie. *Psyche*, 6(9), 494–507.
- Schweitzer, A. (2003). *Die Ehrfurcht vor dem Leben Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*. 8. Aufl. München: Beck.
- Searle, J.R. (2004). *Freiheit und Neurobiologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Shapiro, D. A., Harper, H., Startup, M., Reynolds, S. et al. (1994). The high-water mark of the drug metaphor. A meta-analytic critique of process-outcome research. In R. Russel (Hrsg.), *Reassessing Psychotherapy Research* (S. 1–35). New York: Guilford.
- Sheldrake, R. (2003). *Das Gedächtnis der Natur*. 12. Aufl. Bern: Scherz.
- Shinkareva, S.V., Malave, V.L., Just, M.A. & Mitchell, T. (2012). Exploring commonalities across participants in the neural representation of objects. *Human brain mapping*, 33(6), 1375–1383.
- Siegle, G.J., Carter, C.S. & Thase, M.E. (2006). Use of fMRI to predict recovery from unipolar depression with cognitive behavior therapy. *American Journal of Psychiatry*, 163(4), 735–738.
- Singer, W. (2003). *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

- Singer, W. (2004). Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbeschreibung: zwei konfliktträchtige Erkenntnisquellen. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52(2), 235–255.
- Singer, W. (2005). Wann und warum erscheinen uns Entscheidungen als frei? Ein Nachtrag. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 53(5), 712–713.
- Singer, W. (2011). Das Gehirn – ein komplexes sich selbst organisierendes System. In G. Schiepek (Hrsg.), *Neurobiologie der Psychotherapie* (S. 133–141). 2. Aufl. Stuttgart: Schattauer.
- Skinner, B.F. (1978). *Walden two*. Berlin: Rowohlt.
- Slotema, C., Blom, J., Hoek, H.W. & Sommer, I.E.C. (2010). Should we expand the toolbox of psychiatric treatment methods to include repetitive transcranial magnetic stimulation? *Journal of Clinical Psychiatry*, 71(7), 873–884.
- Sloterdijk, P. (1983). *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (1998). *Blasen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (1999a). *Globen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (1999b). *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Sloterdijk, P. (2009). *Du mußt dein Leben ändern*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Solms, M. & Turnbull, O. (2004). *Das Gehirn und die innere Welt. Neurowissenschaft und Psychoanalyse*. Düsseldorf, Zürich: Walter.
- Spaemann, R. (1990). Laudatio. Niklas Luhmanns Herausforderung der Philosophie. In N. Luhmann (Hrsg.), *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral* (S. 47–73). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Spaemann, R. (1996). *Personen*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spaemann, R. (1998). *Glück und Wohlwollen. Versuch über Ethik*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spaemann, R. & Löw, R. (2005). *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Spitzer, M. (1997). Neuronale Netzwerke und Psychopathologie. *Der Nervenarzt*, 68(1), 21–37.
- Spitzer, M. (2002). *Lernen. Gehirnforschung und die Schule des Lebens*. Heidelberg, Berlin: Spektrum.
- Spitzer, M. (2009). *Das Wahre, Schöne, Gute: Brücken zwischen Geist und Gehirn*. Stuttgart: Schattauer.
- Spitzer, M., Wortberg, C., Weig, K. & Pessler, O. (2012). *Digitale Demenz: Wie wir uns und unsere Kinder um den Verstand bringen*. München: Droemer.
- Steiner, R. (1987). *Die Philosophie der Freiheit: Grundzüge einer modernen Weltanschauung*. 15. Aufl. Dornach: Rudolf Steiner Verlag.
- Stern, D.N. (1996). *Die Lebenserfahrung des Säuglings*. 5. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Stern, D.N., Sander, L.W., Nahum, J.P., Harrison, A.M. et al. (1998). Non-interpretive mechanisms in psychoanalytic therapy. *International Journal of Psychoanalysis*, 79(5), 903–921.
- Straus, E. (1956). *Vom Sinn der Sinne*. Berlin, Heidelberg, New York: Springer.
- Strauss, L.V. & Röckerath, K. (2010). Was für ein Mensch ist mein Gehirn? In M. Leuzinger-Bohleber, K. Röckerath & L.V. Strauss (Hrsg.), *Depression und Neuroplastizität* (S. 81–116). Frankfurt/M.: Brandes & Apsel.
- Sulzer, J., Haller, S., Scharnowski, F., Weiskopf, N. et al. (2013). Real-time fMRI neurofeedback: progress and challenges. *Neuroimage*, 76, 386–399.

- Theunissen, M. (1962). Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz. *Philosophisches Jahrbuch*, 70, 344–362.
- Theunissen, M. (1981). *Der Andere*. Berlin: de Gruyter.
- Thomä, H. (1999). Zur Theorie und Praxis von Übertragung und Gegenübertragung im psychoanalytischen Pluralismus. *Psyche*, 53(9), 820–872.
- Thomä, H., Roth, G. & Opolka, U. (2003). Sitzt die Angst in den Mandelkernen? In G. Roth & U. Opolka (Hrsg.), *Angst, Furcht und ihre Bewältigung* (S. 87–123). Oldenburg: BIS.
- Tolstoi, L.N. (1997). *Die Kreuzersonate*. Düsseldorf: Artemis & Winkler.
- Tomasello, M. (2011). *Die Ursprünge der menschlichen Kommunikation*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Trüb, H. (1971). *Heilung aus der Begegnung*. 3. Aufl. Stuttgart: Klett.
- Tugendhat, E. (2010). *Anthropologie statt Metaphysik*. München: Beck.
- Uexküll, J.v. (1920). *Theoretische Biologie*. Berlin: Paetel.
- Uexküll, T.v. (1968). *Grundfragen der psychosomatischen Medizin*. Reinbek: Rowohlt.
- Vaughan, S.C. (1998). *The talking cure: The science behind psychotherapy*. New York: Holt Paperbacks.
- Waldenfels, B. (2002). *Bruchlinien der Erfahrung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Walter, H., Berger, M. & Schnell, K. (2009). Neuropsychotherapy: conceptual, empirical and neuroethical issues. *European Archives of Psychiatry and Clinical Neuroscience*, 259(2), 173–182.
- Wampold, B.E., Ahn, H. & Coleman, H.L.K. (2001). Medical model as metaphor: Old habits die hard. *Journal of Counseling Psychology*, 48(3), 268–273.
- Wang, J., Baucom, L.B. & Shinkareva, S.V. (2013). Decoding abstract and concrete concept representations based on single-trial fMRI data. *Human brain mapping*, 34(5), 1133–1147.
- Weber, M. (1968). Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (S. 489–540). 4. Aufl. Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (1972). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Vollst. Nachdruck der Erstausgabe von 1922. 1. Aufl. Frankfurt/M.: Uni-print.
- Weber, M. (2010). Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus *Bd. 1., Gesammelte Aufsätze zur Religiossoziologie* (S. 17–206). München: UTB.
- Weber, M. (2014). *Wissenschaft als Beruf*. Berlin: Europäischer Literaturverlag.
- Weizsäcker, V.v. (1950). Funktionswandel und Gestaltkreis. *Deutsche Zeitschrift für Nervenheilkunde*, 164, 43–53.
- Westmeyer, H. (2011). Wissenschaftstheoretische Exkurse zur Neurobiologie der Psychotherapie. In G. Schiepek (Hrsg.), *Neurobiologie der Psychotherapie* (S. 631–645). 2. Aufl. Stuttgart: Schattauer.
- Whitebook, J. (2006). Die Arbeit des Negativen und die Grenzen des »intersubjective turn«. Eine Erwiderung auf Axel Honneth. In M. Altmeyer & H. Thomä (Hrsg.), *Die vernetzte Seele. Die intersubjektive Wende in der Psychoanalyse* (S. 334–353). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Whitebook, J. & Walde, C. (2001). Wechselseitige Anerkennung und die Arbeit des Negativen. *Psyche*, 55(8), 755–789.

-
- Winnicott, D. W. (2006). *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*. Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Wisser, R. (Hrsg.). (1970). *Martin Heidegger im Gespräch*. München: Alber.
- Wittgenstein, L. (1999). *Tractatus logico-philosophicus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Wolpaw, J. R., Birbaumer, N., McFarland, D. J., Pfurtscheller, G. et al. (2002). Brain–computer interfaces for communication and control. *Clinical neurophysiology*, 113(6), 767–791.
- Wundt, W. (1893). *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. 4. Aufl. Leipzig: Engelmann.
- Yalom, I. D. (2015). *Existenzielle Psychotherapie*. 5. Aufl. Bergisch Gladbach: Edition Humanistische Psychotherapie.
- Zaretsky, E. (2006). *Freuds Jahrhundert*. 2. Aufl. Wien: Zsolnay.
- Zweig, S. (1927). *Verwirrung der Gefühle: drei Novellen*. Leipzig: Insel.



Timo Storck

Formen des Andersverstehens
Psychoanalytische Teamarbeit in der teilstationären Behandlung
bei psychosomatischen Erkrankungen



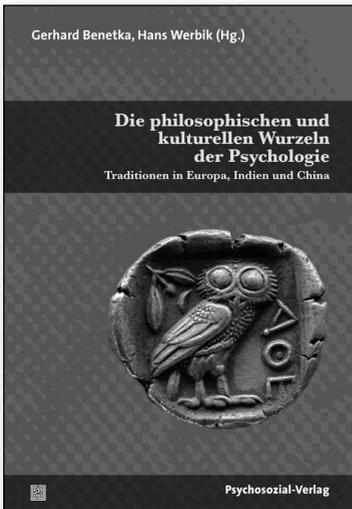
2016 · 510 Seiten · Broschur
ISBN 978-3-8379-2622-4

Psychoanalytisches Verstehen hat aufgrund der Beschäftigung mit dem dynamisch Unbewussten die Besonderheit, ein »anderes« Verstehen zu sein: ein Verstehen, das sich demjenigen widmet, das dem Sinn entgegensteht. Psychosomatische Erkrankungen bilden dafür ein besonderes Feld, weil ihre Psychodynamik wesentlich in einem negativen Sinn begriffen werden kann: als eine Zurückweisung von Beziehung, Besetzung und Bedeutung.

Timo Storck untersucht die Verläufe von acht Behandlungen mit psychosomatisch erkrankten PatientInnen in psychoanalytisch ausgerichteter teilstationärer Behandlung. Die Auswertung dieser empirischen Daten ergänzt er durch konzeptuelle und methodologische Überlegungen: zu psychoanalytischen Konzeptionen psychosomatischer Erkrankungen, zu Theorie und Praxis von Klinikbehandlungen sowie zu einer psychoanalytischen Hermeneutik. Daraus entwickelt er schließlich Folgerungen für das Verhältnis von Verstehen und Veränderung im Behandlungsprozess.

Gerhard Benetka, Hans Werbik (Hg.)

Die philosophischen und kulturellen Wurzeln der Psychologie Traditionen in Europa, Indien und China



2018 · 314 Seiten · Broschur
ISBN 978-3-8379-2746-7

Ein Blick zurück auf die Wurzeln der Psychologie: Die AutorInnen zeigen, dass Erkenntnisse aus der Psychologie des 19. Jahrhunderts und außereuropäischen Traditionen auch heute noch relevant sind.

Die AutorInnen dieses Buchs richten ihren Fokus auf Traditionslinien der Psychologie, die eine enge Verbindung zur Philosophie und zu den Geisteswissenschaften aufweisen. Es werden »vergessene«, kaum berücksichtigte psychologische Theorien behandelt und aus philosophischer und kulturpsychologischer Sicht aufgearbeitet und diskutiert. Durch das Neulesen alter Texte werden Alternativen zum gegenwärtigen Mainstream in der Psychologie, der sich überwiegend an den Neurowissenschaften orientiert, entwickelt.

Neben der europäischen Psychologie des 19. Jahrhunderts werden auch chinesische und indische Denktraditionen betrachtet: Die AutorInnen dieser Beiträge beschäftigen sich mit dem Buddhismus und Hinduismus, dem Daoismus sowie der chinesischen Kulturpsychologie.

Mit Beiträgen von Lars Allolio-Näcke, Gerhard Benetka, Horst-Peter Brauns, Jagna Brudzińska, Pradeep Chakkarath, Maximilian Forscher, Gerlinde Gild, Margret Kaiser-el-Safti, Marcus Knaup, Nadia Moro, Ralph Sichler, Doris Weidemann, Hans Werbik, Uwe Wolfradt und Peter Zekert

Was lässt Psychotherapie gelingen? Sind es bestimmte nach dem Modell der Organmedizin zweckrational eingesetzte Interventionen und Techniken – oder macht viel eher die zwischenmenschliche Haltung den alles entscheidenden Unterschied in der psychotherapeutischen Praxis? Die aktuell zunehmende Engführung der Psychotherapie auf neurobiologische Kriterien bringt die Tendenz zur Technisierung und Ökonomisierung mit sich. Im Zuge dieses Wandels der therapeutischen Haltung sind PsychotherapeutInnen dazu aufgefordert, sich über die Art und Weise ihres Handelns grundsätzlich zu verständigen. Eine zur Technisierung alternative Hal-

tung ist das Handeln als Kunst. Die Kunst befragt und lässt sich **ansprechen**, sie öffnet sich als Handlungsweise für das Selbstsein und den Selbstwert ihres **Gegenübers**. In Zeiten der Technisierung und Ökonomisierung könnte es für PsychotherapeutInnen nichts **Geringeres** als eine Kunst erfordern, sich die Offenheit und den Sinn für die personale Existenz ihres **Gegenübers** zu bewahren. Mit diesem Plädoyer für die psychotherapeutische Praxis als Kunst der Begegnung legt Matthias Richter einen originären Ansatz vor und verhilft der **beziehungsorientierten** Psychotherapie darüber hinaus zu einem eigenständigeren wissenschaftlichen Paradigma.



Matthias Richter studierte Psychologie und Philosophie an der Universität Heidelberg. Er promovierte in Philosophie zum Thema »Menschenbild und Menschenwürde« und war Stipendiat des Marsilius-Kollegs im Rahmen der Exzellenzinitiative der Universität Heidelberg.

Er arbeitet als Psychologischer Psychotherapeut in Heidelberg sowie als Dozent für Psychotherapie.

