



Zur Person

Existenzanalyse im Dialog

mit der Personzentrierten
Systemtheorie über Aspekte des
existenzanalytischen Person-
Verständnisses

Helmut Dorra

Dr. Christoph Kolbe

Prof. Dr. Jürgen Kriz

Existenzanalyse im Dialog mit der Personzentrierten Systemtheorie über Aspekte des existenzanalytischen Person-Verständnisses

Helmut Dorra und Dr. Christoph Kolbe im Gespräch mit Prof. Dr. Jürgen Kriz

Geleitwort

Die hier vorliegenden Vorträge und das moderierte Gespräch fanden im Rahmen des GLE-D Wintersymposiums am 13. Februar 2021 statt.

Das Person-Verständnis bildet einen wesentlichen Dreh- und Angelpunkt in der existenzanalytischen Anthropologie. In den Vorträgen werden wesentliche Aspekte des Person-Verständnisses aus der existenzanalytischen und logotherapeutischen Perspektive vertieft – und durch den Blickwinkel der Personzentrierten Systemtheorie ergänzt.

Helmut Dorra zeigt in seinem Vortrag auf, dass Logotherapie und Existenzanalyse zutiefst in der Tradition der abendländischen Geistesgeschichte und des über die Theologie in die Philosophie eingegangenen Verständnisses der Person stehen. Insbesondere konzentriert er sich auf die Begegnungsphilosophie und legt dar, wie wesentlich die Verknüpfung mit der Würde des Menschen ist.

Dr. Christoph Kolbe zeigt auf, wie es unter der Perspektive Ich-struktureller Voraussetzungen gelingen kann, das eigene Eigentlichsein im Horizont von Bedingungen zu leben.

Prof. Jürgen Kriz hinterfragt und ergänzt die Perspektive auf die Person aus dem Ansatz der Personzentrierten Systemtheorie.

Im Dialog der beiden psychotherapeutischen Schulen geht es um Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Person-Verständnis sowie um wechselseitige Impulse für dessen Weiterentwicklung.

Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse Deutschland

Dillenburg, 06.12.2021



Inhalt

„Zweck an sich selbst – niemals nur Mittel zum Zweck“ (Helmut Dorra)	3
Personsein im Horizont der Bedingungen (Dr. Christoph Kolbe)	12
Die Perspektive der Personzentrierten Systemtheorie (Prof. Dr. Jürgen Kriz).....	21
Existenzanalyse im Dialog mit der Personzentrierten Systemtheorie	31
Über die Autoren.....	43

„Zweck an sich selbst – niemals nur Mittel zum Zweck“

Die Person und ihre Würdigung im Miteinander der Menschen Zäsuren einer ethisch fundierten Anthropologie

Helmut Dorra

Person als Subjekt der Freiheit

Im Zentrum philosophischer Anthropologie steht die *Person*, die als Subjekt der Freiheit in autonomer Selbstbestimmung ihr einmaliges Leben zu führen und zu verantworten hat. Das ist Würde und Bürde unseres endlichen Daseins in der Welt: wir sind uns selbst anvertraut, uns selbst gegeben und aufgegeben, gegenwärtig darüber zu entscheiden, wer wir sein wollen und gewesen sein werden.

Darum ist die existentielle Frage an jeden Einzelnen gestellt: Wie willst Du Dich dazu verhalten, dass Du für Dein Leben verantwortlich bist? Existentiell muss jeder Einzelne sein Dasein als „Sein zum Ende“ selbst übernehmen. Diese „Jemeinigkeit“ macht das Selbstsein und Dasein der Person aus, die für ihr eigenes Sein in der Welt zu sorgen hat. Darin sieht die philosophische Anthropologie im Gefolge Kants das zentrale Wesensmerkmal des Menschen, dass er zu handeln in der Lage ist, schöpferisch, vorausschauend und entscheidend, in Freiheit sein Leben sinnvoll auszurichten. Unser Dasein unterscheidet sich vom *Vorhandensein* der Gegenstände, die sich faktisch feststellen lassen. Und es unterscheidet sich vom *Zuhandensein* der Dinge, die praktisch zu gebrauchen sind. Die Personalität des Menschen, seine ihm eigentümliche Subjekthaftigkeit, steht im qualitativen Unterschied zu allen möglichen Sachverhalten, die wir gegenständlich erfassen.

Viktor Frankl hat die Person als das „Freie im Menschen“ definiert und sie als „Dimension des Geistigen“ bezeichnet: „Niemand geht der Mensch in seiner Faktizität auf, Mensch sein heißt, nicht faktisch, sondern fakultativ sein, ... denn unsere Wirklichkeit ist eine Möglichkeit und unser Sein ist ein Können, ein Immer-auch-anders-werden-können. (...) Menschliches Sein ist dadurch bestimmt, dass es immer schon ein gewähltes ist und dass es immer je zur Wahl steht, das heißt, es ist ihm nicht vorgegeben, sondern es ist als ein Bevorstehendes aufgegeben“ (Frankl 1997, 153f).

Jeder Einzelne hat eine bestimmte biologische Veranlagung wie auch sein je eigenes biographisches Schicksal im geschichtlichen Kontext seiner Zeit. Damit steht in Frage, wie er mit seinen Bedingtheiten und zugleich mit seinen Möglichkeiten umgehen will, was er als frei handelndes Wesen daraus machen soll. Der Mensch muss sein ihm anvertrautes Leben führen und verantworten. Wir sind nicht in der Lage, unser Leben an andere zu delegieren. Sich selbst gegeben und aufgegeben sein, bedeutet: als Person existieren.

Boethius: „Individuelle Substanz einer vernunftbegabten Natur“

Die Frage nach der Personalität des Menschen steht in einer langen geistesgeschichtlichen Tradition, in der man das Sein des Menschen auf unterschiedliche Weise zu bestimmen suchte. Eine philosophisch fundierte Anthropologie ist zunächst von einer theologischen Fragestellung ausgegangen, indem man die Rede von Gott im Sprachraum griechisch-hellenistischer Begriffe zu verstehen und zu vermitteln suchte.

Die christliche Dogmatik der „alten Kirche“ sah sich vor das Problem gestellt, wie die Einheit und Wesensgleichheit Gottes gewahrt werden könne, wenn doch das „ewige Wort“, der alles wirkende „Logos“ in menschlicher Gestalt erscheint. Wie können wir an den einen und gleichen Gott glauben, wenn er sich doch in seiner „Dreifaltigkeit“ als Vater, Sohn und Heiliger Geist offenbart und vergegenwärtigt. Diese Frage hatte zu heftigen Kontroversen geführt, die unter den Theologen im 4. und 5. Jahrhundert ausgefochten wurden. Es ging um Glaubenswahrheiten, die heute kaum noch die Gemüter erregen. Für die Einheit und Wesensgleichheit Gottes, die man zu wahren und zu erweisen suchte, - und das ist *heute* bedeutsam – wurde der Personbegriff in Anspruch genommen: ein Terminus, dem griechischen Wort „hypostasis“ äquivalent, ins Lateinische mit

„substantia“ übersetzt, was so viel wie „Selbständigkeit“ bedeutet. In diesem Sinne ist mit dem Personbegriff eine „selbständige Existenz“ gemeint als Träger von Eigenschaften und Fähigkeiten, wie auch Ursprung eigener Wirkmächtigkeit. So konnte es gelingen, die unterschiedlichen Erscheinungsweisen Gottes auf eine einheitsbildende „Substanz“ zurückzuführen, die den differenten Seinsweisen zu Grunde liegt: ein Bleibendes und Beständiges, das auf einen verborgenen Ursprung verweist, der im Werden und Wandel die Identität im Verschiedenen und Erscheinenden bewahrt. So hatte man sich am Ende darauf verständigt, dass die Inkarnationen Gottes *gleichen* Wesens sind und *einer* Person zugehören.

Von den theologischen Kontroversen der kirchlichen Trinitätslehre und Christologie ausgehend wurde ein Personbegriff entfaltet, der nun im Laufe der Philosophiegeschichte auch für die *Anthropologie* und somit für das Sein des Menschen maßgeblich werden sollte (vgl. Krings u.a. 1973, 1962 / Seeberg 1913, 241f). Weitreichende Bedeutung gewann die ontologische Definition des Aristoteles-Übersetzers Boethius (480-525), wie er sie in seinem Traktat „Contra Eutychen et Nestorium“ formulierte. Seine formale Bestimmung bezeichnete die Person als „Individuelle Substanz einer vernunftbegabten Natur“ („*naturae rationabilis individua substantia*“). Die „individuelle Substanz“ bezeichnet den Menschen in seinem unvertretbaren Eigensein, das von allen anderen Individuen gleichen Wesens in ihrer je eigenen Seinsweise unterschieden ist. „Substanz“ bedeutet hier: „Von-selbst-zu-Stande-kommen“, wie auch: „In-sich-selbst-gegründet-sein“. Boethius hat das Wort „substantia“ auch durch den Begriff „subsistentia“ ersetzt, der mit „hypostasis“ gleichbedeutend ist. Mit „Substanz“ bezeichnete fortan die philosophische Tradition jenes Seiende, das als *numerische* Entität, als autonomes Subjekt, Träger seiner Eigenschaften ist. Der „Selbststand“ („Subsistenz“) verweist darüber hinaus auf ein Subjekt, das sich selbst in Freiheit mit einem reflexiven Bewusstsein und einer kritischen Urteilsfähigkeit bestimmt (vgl. Seeberg 1913, 241). Die Person ist somit durch die Verwirklichung ihrer *allgemeinen Wesensnatur*, durch den *unvertretbaren, individuellen Vollzug einer universellen Geistigkeit* ausgezeichnet. Die Teilhabe an der Vernunft, am (göttlichen) „Logos“, zeichnet den Menschen aus und begründet seine Personalität. „Logos“ wird zu einem der anthropologischen Grundbegriffe menschlichen Selbstverständnisses. Im semantischen Umfeld der griechischen Logoslehre wird nun auch der Personbegriff bezeichnend für das geistige Vermögen des Menschen einer freien und verantwortlichen Selbstgestaltung. Die substantielle Person kann nur einem vernünftigen Wesen gelten, das zugleich als eine einmalige, individuelle, nicht übertragbare, selbständige „Substanz“ existiert, die mit sich selbst identisch bleibt. Sie ist Subjekt bzw. Träger beliebiger Merkmale oder Eigenschaften (Akzidenzen), die variieren können. Die „Substanz“ jedoch bleibt ein und dasselbe; sie bildet das Zugrundeliegende („Subsistenz“) und das Dauerhafte in aller Veränderung. Wir erfahren, dass unserem Ich ein substantielles Sein, ein bleibendes Subjekt zugrunde liegt, das Träger unserer akzidentiellen Bewusstseinsphänomene ist (vgl. Bering 2007, 198).

Die Definition der Person als vernünftiges Individuum, wie wir sie bei Boethius pointiert dokumentiert finden, umgreift die Geschichte abendländischer Philosophie und mit ihr die Geschichte des Personbegriffs von seinen griechischen Ursprüngen („*zoon echon logon*“) bis hin zum transzendentalphilosophischen Begriff des Subjekts als Selbstbewusstsein im neuzeitlichen Denken. Mit der Formel einer „vernunftbegabten Natur“ hatte sich ein Selbstverständnis des Menschen etabliert, das in vielen Varianten Ich-zentrierter Leitbegriffe einer neuzeitlichen Philosophie und Bewusstseinsphänomenologie bis in unsere Zeit hinein wirksam geblieben ist. (vgl. Coreth 1986, 28). Die Auszeichnung des Subjekts, und damit einhergehend die Unterscheidung von Subjekt und Objekt, führte dazu, die Subjektivität des Menschen mit seinem Bewusstseinsleben zu identifizieren. Vom Bewusstseinsleben eines Ich ausgehend tritt nun der Mensch als Erkenntnissubjekt in den Mittelpunkt einer von ihm konstituierten Welt, indem er mit seinen Denkmöglichkeiten absolute Gewissheit seiner selbst zu gewinnen sucht. Originär gegeben ist allein die Eigenheitssphäre mit ihren subjektiven Bewusstseinslebenissen.

Descartes: „Ich denke also bin ich“

Am Anfang dieser Blickrichtung auf das Subjekt steht Descartes (1596-1650), der in der Sorge um gesicherte Erkenntnis den vermeintlichen Gewissheiten einer gewöhnlichen Welterfahrung gegenüber seine zweifelnden Vorbehalte setzt. Alles, was wir in unserem Alltagsleben als selbstverständlich ansehen und erachten, was immer wir im Kontakt mit einer äußeren Wirklichkeit erfahren und feststellen: es könnte auch eine Täuschung sein. Darum muss alles Wissen über die Welt in Zweifel gezogen werden und fragwürdig bleiben. Auf diesem Wege gelangt Descartes zu einer unerschütterlichen und erstaunlichen Erkenntnis: Mag auch die äußere Welt und mit ihr die Realitäten unserer sinnlichen Wahrnehmungen eine Erfindung unserer Phantasie oder Einbildung sein, so bleibt doch gewiss, dass ich es bin, der/die sie in Frage stellt. Ich bin es, der/die zweifelt. Solange ich zweifele, denke ich. Also muss ich als Zweifelnde/r existieren: „cogito ergo sum! – Ich denke, also bin ich!“ Descartes ist sich im Zweifel seiner selbst gewiss. In Frage stehen die Dinge der Außenwelt, nicht aber das Ich-Bewusstsein. Alles, was ich von der Welt weiß, das geht aus meinem Denken hervor, denn die äußeren Dinge erscheinen *mir*, sie sind *meine* Bewusstseinsinhalte. So gewinnt nun das Denken, wie auch alle subjektiven Bewusstseinsakte, die mit Vorstellungen verbunden sind, (Wahrnehmen, Fühlen, Wollen etc.) Vorrang vor jeder empirischen Realität.

Was meinem Bewusstsein erscheint, das eigene Erleben, kann den Anspruch erheben, wahr zu sein, denn das Bewusstsein ist sich selbst gegenwärtig und in allen Lebensvollzügen seiner selbst bewusst. Wann immer ich etwas sehe, weiß ich, dass *ich* sehe. Wann immer ich etwas will, weiß ich, dass *ich* will. Auf dieses „Ich weiß“ sind wir zunächst und zumeist nicht ausdrücklich bezogen, es ist jedoch in jedem Erlebnis mitgegeben und kann durch Reflexion auf den Bewusstseinsakt thematisiert werden. Es wird mit-erfahren und mit-gewusst in jedem Bewusstseinsakt, sofern ich ihn als meinen Akt vollziehe und erfahre. Wir erkennen die Dinge um uns her immer als ein Ich-Subjekt. Ich bin es, der erkennt. Ich bin es, der sich, indem er erkennt, ursprünglich seiner selbst gewiss ist. Meine Bewusstseinsakte gehen auf mein Ich als deren Ursache zurück. Wir sind also in der Lage, unser Bewusstsein zu objektivieren: Ich denke, dass ich denke. Mit jedem Bewusstsein von Etwas geht Ich-Bewusstsein einher. Das Bewusstsein kann sich selbst Objekt einer wahrnehmenden und urteilenden Betrachtung werden. So wie ich die Wirklichkeit objektiver Tatsachen (Transzendentes) in meinem Denken gegenständlich auffasse, so kann ich auch Immanentes, mein Bewusstseinsleben, im Modus einer inneren Wahrnehmung, objektivieren und gegenständlich machen. Alle (primären) Bewusstseinsakte in Beziehung zur Welt lassen sich sekundär in einer bewussten Reflexion, mit einer inneren Wahrnehmung, noch einmal projektieren, weil ich mich selbst in meinem primären Erleben sehen und denken kann. Haben wir doch ein Bewusstsein unser selbst, von dem, was in uns vorgeht, was wir fühlen, denken, urteilen, erinnern, wünschen oder vornehmen. Descartes reduziert damit die konkrete Person auf ein denkendes (fühlendes, urteilendes) Subjekt, auf ein Bewusstsein, das sich dem Ich zuwenden muss, will es Erkenntnis über die Welt und ihre Wirklichkeit gewinnen. Das „Ich denke“ und mit ihm die eigene Selbstgewissheit ist das feste Fundament und die logische Grundlage einer Philosophie des Bewusstseins, wie sie von Descartes ausgegangen ist.

Descartes markiert damit eine Zäsur zum neuzeitlichen Denken, das sich dem Subjekt zuwendet, das aus der Immanenz der Subjektivität sichere Erkenntnis zu gewinnen sucht und begründen will. Hier gewinnt das Denken, und weiterhin können wir sagen: hier gewinnt das Wahrnehmen, Fühlen, Werten, Wollen, Erwarten, Urteilen oder Bewerten, hier gewinnen alle Bewusstseinsakte, die mit einem vorstellenden Denken verbunden sind, Vorrang vor eine objektive Realität und materialen Wirklichkeit. Im Zentrum anthropologischer Besinnung steht das Bewusstsein, das aus seinem Selbstbezug heraus sich von innen nach außen hin transzendiert. Descartes trennt das Bewusstsein, die „res cogitans“, von der Realität, der „res extensa“, er trennt Materie und Geist, zwei unterschiedliche Seinsweisen, die nicht aufeinander einwirken, die ontologisch unterschieden werden. Seit Descartes ist diese Trennung zwischen „res cogitans“ und „res extensa“, zwischen innerer und äußerer Wirklichkeit und damit einer „doppelten Realität“, in die Philosophiegeschichte eingegangen. Sie ist als „Subjekt-Objekt-Dualität“ vor allem im deutschen Idealismus heimisch geworden.

Locke: „Identität und Einheit der Person“

Ein individualistisch ausgerichteter Personbegriff erhält in der neuzeitlichen Anthropologie eine besondere Akzentuierung durch das Moment der „Identität“, namentlich bei John Locke (1632-1704), der die klassische Formel eines „vernünftigen Individuums“ und eines „selbständigen Wesens“ aufnimmt. Hier gewinnt der Personbegriff im Kontext der praktischen Philosophie grundlegende Bedeutung. Locke definiert die Person als ein „intelligentes Wesen“, das aufgrund seiner Vernunft und seines Selbstbewusstseins zu einer überlegten Lebensführung in der Lage ist und vor allem für seine Zukunft Sorge tragen kann. (vgl. Düwell, 2011, 458). Damit wird das Zeitbewusstsein, die Identität eines Menschen im chronologischen Verlauf, als konstitutives Element personaler Existenz aufgewiesen. Die Vernunft (Bewusstsein) erkennt das eigene Selbst als *identisch zu verschiedenen Zeiten* und an verschiedenen Orten. Wir erfahren unser bleibendes Ich als Subjekt und Träger von ständig wechselnden Zuständlichkeiten des Erlebens und Erleidens, von Sinneswahrnehmungen, die unser Bewusstsein im Fortschreiten der erfahrenen Zeit begleiten. Im Werden und Wandel biographischer Veränderungen bleibt die Erfahrung unserer Identität erhalten. So erfahren wir, dass unserem Ich als bleibendem Subjekt ein substantielles Sein zugrunde liegt, das Träger und Inhaber unserer akzidentiellen Bewusstseinsphänomene ist. Identität bezeichnet somit die Kontinuität einer Person über die Zeit, durch die sie für sich selbst wie auch für andere identifizierbar ist, durch die aber zugleich auch ihre Handlungen zurechenbar werden, für deren Folgen die Person verantwortlich ist (vgl. Locke 1981, 420).

Wie sehr wir uns auch verändern oder je anders verhalten: wir sind, die wir schon waren und noch sein werden. Dieses Erlebnis der steten Selbigkeit unseres Selbst, das sich in der Zeit ereignet, ermöglicht unser Werde-Erleben. So sind wir im Wandel der Zeiten unser selbst gewiss, wann immer wir uns in Empfang nehmen und selbstverständlich „Ich“ sagen. In allem, was wir vornehmen und anfangen, erfahren wir uns in unserem einmaligen, subjektiven Selbstsein, sofern es uns gelingt, die Bewusstseinserebnisse in einen Geschehenszusammenhang sinnvoll einzufügen. So lässt sich eine reflexive Selbstgewissheit, die wir dem Begriff „Identität“ subsumieren, in den zeitlichen Dimensionen unseres Daseins verstehen und artikulieren. Das denkende Bewusstsein bewahrt die Identität und Einheit der Person als ein Sich-selbst-gleich-Bleiben eines vernünftigen Wesens, wodurch sich ein Individuum von allen anderen unterscheidet. Damit verlegt Locke die substantiale Identität als Selbststandwesen in die Ebene kontinuierlicher und reflexiver Bewusstseinsleistungen, die sich empirisch verifizieren lassen. Diese Identifizierung ist für ein individualistisches, subjektivistisches Menschenbild maßgeblich geblieben, für das die Personalität als ein *Wissen um sich selbst* hinreichend erscheint (vgl. Spaemann, 2006, 147ff).

Dagegen ist jedoch einzuwenden: Das Person-Sein des Menschen und sein Bewusstsein von seinem Person-Sein sind voneinander zu unterscheiden, da das Bewusstsein fehlen kann, der Mensch aber dennoch Person ist und bleibt. Das Bewusstsein des Menschen als ein Ich ist nur aufgrund der individuellen einmaligen Substantialität möglich, einer numerischen Identität, die einem Sich-selbst-Wissen vorausgeht. Person ist der zugrundeliegende, ontologische Status eines Menschen, einerlei, ob er fähig ist, seine Personalität zum Ausdruck zu bringen oder nicht. Person-Sein ist nicht mit Selbstbewusstsein identisch. Auch ohne Bewusstsein, auch wenn er nicht von sich wissen kann, bleibt der Mensch Person (vgl. Berning, 2007, 392).

Kant: „Transzendente Einheit des Selbstbewusstseins“

Seit Descartes hat sich diese Orientierung am Subjekt in der neuzeitlichen Philosophie durchgesetzt. Auch Kant hält an dieser Bestimmung fest (vgl. Heidegger 1975, 178ff). Das Ich ist für ihn wie für Descartes „res cogitans“, Etwas, das denkt bzw. vorstellt, wahrnimmt, urteilt, strebt. Das Ich ist Etwas, das seine Bewusstseinsakte vollzieht. Jedes Vorstellen ist ein „Ich stelle vor“. Jedes Urteilen ein „Ich urteile“, jedes Wollen ein „Ich will“. Dieses Ich ist Subjekt im Sinne des Selbstbewusstseins. Das Ich weiß sich als Grund seiner Verhaltungen und als Grund seiner eigenen Einheit in der Mannigfaltigkeit dieser Verhaltungen (vgl. Kant 1966, A 136).

Kant unterscheidet zwischen einem „transzendentalen Ich“ („personalitas transcendentalis“) und einem „empirischen Ich“ („personalitas psychologica“), zwischen einem Ich-Subjekt und Ich-Objekt. Das „transzendente Ich“ ist der letzte Einheitspunkt, der aller Erfahrung, auch der Selbsterfahrung, vorausliegt. Es ist das „Ich-denke“, nicht aber als empirischer Bewusstseinsinhalt, sondern als transzendental-apriorische Realität, als Prinzip der „transzendentalen Einheit des Selbstbewusstseins“. Diese „Ich-denke“ wird in allen aktuellen Bewusstseinsakten stets mitgegeben und miterfahren, wenngleich nicht eigens und ausdrücklich gemeint (vgl. Kant, 1966, A 136). Was immer ich denke: ich habe mich als Subjekt meines Denkens zugleich mitgedacht. So sind alle unsere Bewusstseinsakte von einem (transzendentalen) Ich-Bewusstsein begleitet, das in jedem aktuellen Vollzug gegenwärtig ist, das sich im zeitlichen Verlauf unseres Lebens immer als dasselbe durchhält. Dieses ursprüngliche Ich können wir weder vor uns stellen noch dahinter zurückgehen (beides würde ja wieder ein Ich erfordern), es liegt allen meinen Vorstellungen und Verhaltungen voraus: „Es ist gleichsam, wie das Substantielle, was übrigbleibt, wenn ich alle Akzidenzen, die ihm inhärieren, weggelassen habe“ (s.o.). Mit „substantiell“ ist dasjenige gemeint, was bei allen sich wandelnden Eigenheiten, die wir haben, mit sich selbst identisch ist und beständig bleibt. Das transzendente Subjekt ist als „reines Selbstbewusstsein“ *keine* Vorstellung, kein Objekt bzw. kein Gegenstand des Bewusstseins, sondern der ontologische Grund der Möglichkeit alles Vorstellens oder Wahrnehmens. Darum ist es nicht inhaltlich wie auch psychologisch zu bestimmen (vgl. Kant 1966, A 141). Als das substantielle, das Zugrundeliegende, ist die transzendente Person *numerisch* identisch, eine und dieselbe in verschiedenen Zeiten und wechselnden Zuständen. Möglicherweise haben Menschen dieselben Eigenschaften, typische Merkmale vielleicht, an denen man sie in ihrer sozialen oder biographischen Identität wiederzuerkennen vermag. Dennoch sind sie nicht ein und dieselbe Person. Sie sind *qualitativ*, nicht aber numerisch identisch. Numerische Identität bezeichnet die Einmaligkeit und Einzigkeit einer Person. Jede Person ist besonders, ein Original, und sie ist stets dieselbe im zeitlichen Verlauf. Das Ich als Subjekt im Sinne des „reinen Selbstbewusstseins“ weiß sich als Grund der Selbigkeit seiner selbst (vgl. Kant 1966, 167f).

Mit diesem Begriff der Subjektivität ist die „personalitas transcendentalis“ und damit die formale Struktur der Personalität aufgezeigt, aber noch nicht hinreichend bestimmt (vgl. Heidegger 1975, 180f). Kant unterscheidet von der „personalitas transcendentalis“ (dem ontologischen Begriff der „Ichheit“ überhaupt) die „personalitas psychologica“, er unterscheidet zwischen einem „reinen Selbstbewusstsein“ und einem „empirischen Selbstbewusstsein“. Er unterscheidet das „Ich der Apperzeption“ von dem „Ich der Apprehension“. „Apprehension“ bezeichnet die Wahrnehmung oder Erfahrung von Vorhandenem, die Wahrnehmung und Erfahrung der psychischen Vorgänge durch den „inneren Sinn“ (vgl. Kant 1966, A 141, 151).

Das „empirische Ich“ meint das Ich oder Subjekt, sofern es in seinem Bewusstsein sich selbst erfährt bzw. sich selbst objektiviert. Mit dem „empirischen Ich“, („personalitas psychologica“), bezeichnet Kant das im „Ich-denke“ faktische Vermögen, sich seiner empirischen Zustände bzw. seiner Vorstellungen bewusst zu werden. Dieses Ich ist ein empirisches, sofern es sich in seinem Bewusstsein selbst erfährt, während das „transzendente Ich“ aller Erfahrung wie auch Selbsterfahrung vorausliegt.

Kant unterscheidet also zwischen einem „reinem Selbstbewusstsein“, dem „Ich-Subjekt“, und dem „empirischen Selbstbewusstsein“, dem „Ich-Objekt“. „Ich bin mir meiner selbst bewusst“, ist ein Gedanke, der schon ein zweifaches Ich enthält, das Ich als Subjekt, und das Ich als Objekt. Ich, der ich denke, kann mir selbst ein Gegenstand der Anschauung sein, das Ich-Subjekt kann sich selbst als empirisches vorfinden. In ihm erscheinen die konkreten und mannigfaltigen Bewusstseinsinhalte, die also gegenständlich erfasst und Objekt einer wahrnehmenden und urteilenden Betrachtung werden können. So wie ich Transzendentes, die Wirklichkeit objektiver Tatsachen, in meinem Denken gegenständlich auffasse, so kann ich auch Immanentes, mein Bewusstseinsleben, im Modus einer inneren Wahrnehmung, objektivieren und gegenständlich werden lassen. Alle (primären) Bewusstseinsakte in Beziehung zur Welt lassen sich sekundär in einer bewussten Reflexion noch einmal projektieren, weil ich mich selbst in meinem primären Erleben sehen und denken kann. Wir haben ein Bewusstsein unser selbst, von dem, was in uns vorgeht, was wir fühlen, denken, beurteilen, erinnern oder

erwarten, von dem, was wir wünschen, wollen oder vornehmen. Mit einer inneren Wahrnehmung kann sich das Bewusstsein „immanenten Gegenständen“ zuwenden, die es gleichsam in sich selbst entdeckt.

Das Selbst umfasst das *Ich* und das *Sich*, das dem Selbst seinen reflexiven Charakter verleiht, nämlich von sich zu wissen. Diese Selbstbeziehung setzt voraus, dass *Ich* und *Sich* *nicht* miteinander identisch sind, sonst könnten sie nicht zueinander in Beziehung treten. Diese Fähigkeit einer reflexiven Distanz zu sich ermöglicht zugleich, von sich absehen zu können, und den Anderen als einen anderen wahrzunehmen.

Kant: „Zweck an sich selbst – niemals nur Mittel zum Zweck“

Kant bestimmt die „Ichheit“ der Person im Sinne des Selbstbewusstseins, sei es des als „transzendentes Ich-Subjekt“ oder „psychologisches Ich-Objekt“: Ich, der/die ich denke, ist die Person, das Ich aber des Objektes, das von mir gedacht oder angeschaut wird, wie etwa andere Gegenstände außer mir, ist die *Sache*. Jedoch ist mit dieser Charakterisierung der Subjektivität als „personalitas transcendentalis“ und „personalitas psychologica“ der Personbegriff noch nicht in seiner zentralen Bedeutung erfasst.

Die eigentliche Personalität des Menschen, die wesentliche Verfassung seines Personseins, bezeichnet Kant als „personalitas moralis“. Sie ist eine noch eigene Art des Selbstbewusstseins, ein „moralisches Selbstbewusstsein“, das unserer sinnlichen Erfahrung wie auch einer reflexiven Selbsterkenntnis überlegen ist. Gegenüber den Bestimmungen der Person durch Selbstbewusstsein (Ich-Subjekt) und Selbstverhältnis (Ich-Objekt) gewinnt die Moralität der Person einen vorrangigen ontologischen Status, der durch keinen inneren oder äußeren Sinn vermittelt ist. Dieses „moralische Selbstbewusstsein“ bezeichnet Kant als Phänomen der „Achtung“: Die „Achtung vor dem Gesetz“, das allein die subjektive *Vernunft* zu erkennen vermag. Die besondere Leistung der Vernunft liegt in der Fähigkeit, sich von sich selbst und damit vom Streben nach je eigenem Glück distanzieren zu können. Darin liegt das Vermögen, die beschränkte Perspektive des Eigeninteresses zu überschreiten, um die Person und Freiheit des Anderen ebenso zu achten und zu fördern wie die eigene. Kants ethisch fundiertes Personverständnis gründet auf Vernunftprinzipien, die jedem Menschen „innewohnen“, die zu seinem menschlichen Wesen gehören. Die Vernunft ermöglicht dem Menschen, sich aus der Heteronomie der Natur zu befreien. Sie gebietet zugleich „Achtung“ für das vernunftgemäße Gesetz als der Grundlage eines moralischen Universalismus, der uns alle als „vernünftige Wesen“ miteinander verbindet.

Die Antwort auf die Frage, was ich tun soll, ist in praktischer Hinsicht anthropologisch zu zentrieren. Sie ist allen vernünftigen Wesen bereits „innewohnend“ und der sittlichen Natur des Menschen zugehörend: ein absolutes Sollen, unserer geschichtlichen Erfahrung stets voraus, eigener (eigennütziger) Neigungen und Interessen erhaben, unabhängig emotionaler Werturteile und subjektiver Beweggründe, vielmehr ein „Faktum der Vernunft“, die allen vernünftigen Wesen das Gleiche gebietet. Die Vernunft sagt mir, was ich tun soll, weil in ihr allen Menschen Gemeinsames zu finden ist (vgl. Kant, 1966, 25; 54). Kant war der Ansicht, dass ein formales Prinzip der apriorischen, praktischen Vernunft den Menschen maßgebend sein kann, das Gute zu erkennen und das Gesollte anzuerkennen (vgl. Kant 1966, 71f). Das moralische Gesetz muss darum universal gültig und damit unabhängig von Eigeninteresse und subjektiver Willkür sein. Die Vielzahl konkreter Verhaltensweisen in unterschiedlichen Belangen unseres Alltagslebens lassen sich somit aus einem einzigen Grundsatz ableiten: „Jener Maxime zu folgen, durch die ich zugleich wollen kann, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“ (Kant, 1966, A 28). Dieser moralische Imperativ subsumiert dem Gesetz jedes sittliche Urteil im Besonderen und ist maßgeblich in allen nur möglichen Lebenssituationen. So bleibt das sittliche Sollen – prinzipiell und absolut gesetzt – von seinen geschichtlichen Bedingtheiten und situativen Erwägungen abstrahiert, weil es frei von empirischen Gründen und einsichtig zu sagen vermag, was für alle gleichermaßen gültig und jederzeit geboten ist. Alles ist von der „Obergewalt des Gesetzes und der schuldigen Achtung für dasselbe“ zu erwarten (Kant 1966, A 57).

„Achtung für das Gesetz“ ist zugleich „Achtung für die Person“, die für ihr Handeln und Verhalten die selbst gewählte und gewollte Verantwortung übernimmt. „Achtung“ bezieht sich jederzeit allein auf Personen, niemals

aber auf Sachen (vgl. Kant 1966, A 81). Sie ist ein durch die Vernunft gewirktes, nicht durch sinnliche Erfahrung bewirktes Gefühl, das jeglichem Eigeninteresse oder individuellen Neigungen erhaben ist, weil die Vernunft dem allgemein gültigen Gesetz unterworfen ist: Ich unterwerfe mich in der „Achtung“ vor dem Gesetz mir selbst und erhebe mich zu mir selbst als dem freien, autonomen, mich selbst bestimmenden Wesen. Dieses unterwerfende Sicherheben meiner selbst zu mir selbst erschließt mich mir selbst in meiner „Würde“, der Würde eines „vernünftigen Wesens, das keinem anderen Gesetz gehorcht als dem, das es zugleich selbst gibt“ (ebd.). Das heißt nun auch: In der „Achtung“ für das Gesetz, das ich als freies Wesen selbst gebe, kann ich mich *nicht* verachten, denn sie bekundet die Würde, für die ich mich selbst verantwortlich weiß. Den objektiven Wert der Person als deren Würde definiert Kant als „Zweck an sich selbst“, der niemals den Zweckhaftigkeiten praktischen Handelns und strebenden Bemühens gleichgestellt werden darf (vgl. Kant 1966, A 68f).

Die Würde der Person ist der „absolute innere Wert“, der allen vernünftigen Weltwesen Achtung abnötigt“ (Kant 1966, A 66). Sofern der Person Autonomie und Selbstverantwortung unvertretbar übertragen ist, verlangt dieses Faktum der Anerkennung zugleich auch die Anerkennung eines jeden anderen als freies und gleiches Subjekt. Die Person zu würdigen ist uns geboten, und damit die „Menschheit“ anzuerkennen, die in jedem autonomen Subjekt repräsentativ ist: „Autonomie ist der Grund der Würde der menschlichen und *jeder* vernünftigen Natur“ (Kant 1966, A 69). In dieser Perspektive bringt der „Kategorische Imperativ“ die intersubjektive und gegenseitige Verpflichtung der moralischen Maxime zur Geltung. Sofern jede und jeder sowohl sich selbst als auch die anderen nicht als „Mittel“, sondern als „Zweck“ betrachten soll, resultiert daraus eine wechselseitige gesetzliche Verbindung, die Kant das „Reich der Zwecke“ nennt. Aufgrund seiner Vernünftigkeit gehört der Mensch als gesetzgebend und dem Gesetz unterworfen dieser (idealen) „Zweckgemeinschaft“ an (Kant 1966, A 66).

Jeder Mensch hat ein Recht darauf, geachtet und respektiert zu werden. Die Würde ist eine Eigenschaft, die allen Menschen gleichermaßen zukommt, allein deshalb, weil sie Menschen sind. Würde ist mit dem Status eines jeden Menschen (der „Menschheit“ zugehörend) verbunden. Sie bezieht sich also nicht auf Merkmale oder Fähigkeiten bzw. Entwicklungsstufen, durch die Menschen ihresgleichen voneinander unterschieden sind, wie etwa die gesellschaftliche Position, Abstammung, Geschlecht oder Leistungsvermögen. Alle möglichen persönlichkeitspezifischen Eigenheiten eines Menschen sind der Würde der Person nachgeordnet. Jeder Mensch wird nicht erst Person etwa aufgrund fortschreitender Entwicklungen, der Ausbildung bestimmter Fähigkeiten oder irgendwelcher Prädikate, er *ist* bereits Person, wohingegen das Selbst sich entwicklungsfähig erweist. Den Wert eines Mensch *zu-erkennen* müsste bedeuten, ihn als Eigenschaft zu besitzen, ihn aber *an-zuerkennen* heißt, die Person zu würdigen. Eine Sache hat ihren Zweck für mich, insofern sie vorhanden und zuhanden ist in den Verweisungen und Bewandnissen meiner Welt. So erhält sie ihren Wert durch die Brauchbarkeit für je meine Bedürfnisse und Belange. Die Person ist jedoch niemals nur in praktischer Hinsicht und aller möglichen Brauchbarkeiten als „Mittel zum Zweck“ zu verwenden.

Unter Vorbehalt des Unverfügbaren

Die Person ist kein Gegenstand der Erkenntnis, die sie auf ein Was-sein und somit auf Prädikate bezieht. Sie ist allein zugänglich im Akt der *Anerkennung*, die dem Einzelnen in seinem Eigenwert, und nicht auf Grund irgendwelcher Eigenschaften, mit denen wir ihn identifizieren, gerecht zu werden vermag. Die Hinwendung zur Person steht darum unter dem Vorbehalt des Unverfügbaren, der allen unseren möglichen Nützlichkeitsabwägungen in die Quere kommt. Anerkennung bedeutet, darauf zu verzichten, „den Anderen nur unter dem Aspekt der Bedeutsamkeit zu sehen, die er in *meinem* Lebenszusammenhang hat“, vielmehr aber, „ihn ausdrücklich als diesen zu wollen, respektieren, lieben und die eigene Perspektive zu einer Perspektive unter anderen relativieren“ (Spaemann 2006, 197). Anerkennung der Person ist nicht auf bestimmte Eigenschaften, Kompetenzen oder Nützlichkeiten gerichtet. Sie ist bezogen auf die Einmaligkeit, auf die numerische Identität eines Menschen, die allen gleichermaßen zu eigen ist. „Personenrechte werden nicht verliehen und nicht zuerkannt, sondern von jedem mit gleichem Recht in Anspruch genommen“ (ebd., 263).

Weithin bestimmt die Fürsorge im Medium gegenseitiger Hilfe und sozialer Sicherungen unser Verhalten innerhalb unserer alltäglichen zwischenmenschlichen Beziehungen. Wir *verwenden* uns im alltäglichen Leben füreinander im Sinne einer Brauchbarkeit oder als „Mittel zum Zweck“, wo immer wir Menschen miteinander zu tun haben und zusammenwirken: „Eine Hand wäscht die andere“. Hier ist selbstverständliche Praxis sprichwörtlich geworden, dass wir in einer solidarischen Gemeinschaft aufeinander angewiesen sind. Zunächst und zumeist machen wir unsere Mitmenschen zum Mittel unserer Belange und Bedürfnisse, wie auch *wir* uns je nach eigenem Vermögen und Ermessen für andere einsetzen. So fühlen wir uns untereinander verbunden im Medium des Gebrauchtwerdens und des Gebrauchs. Eingebunden in die Sorgestruktur unseres Daseins steht eine besorgende Fürsorge für ein *kooperatives Gemeinwesen*, sofern wir einander dienlich sind und uns „bei Etwas“ nehmen. Im Raum zweckdienlichen Zusammenlebens und eines pragmatischen und pro-aktiven Miteinanders geht es jedoch *nicht* um Diesen oder Jene, sondern um beliebige andere, die in einem gesellschaftlichen Gefüge definierter Rollen und Funktionen austauschbar und zu ersetzen sind. So führt ein fürsorgendes Zusammenleben zu einem routinierten Nützlichkeitsverhalten, indem wir uns aufgrund gesellschaftlich relevanter Braubarkeiten einander zugehörig fühlen und als gerechtfertigt erfahren.

Es scheint in einer funktionalisierten Welt vorrangig zu sein, pragmatisch nicht nur mit den Dingen, sondern auch mit Menschen umzugehen, nämlich im Sinne des Besorgens, das von eigenen Nützlichkeitsabwägungen und Bedürfnisorientierungen geleitet ist. Weil der Wert, den wir füreinander haben, auch den Nutzen als „Mittel zum Zweck“ miteinschließen kann, der auf ein Wozu gerichtet ist, liegt die Versuchung nahe zu meinen, der Wert eines Menschen sei mit seiner Nützlichkeitswertigkeit identisch. Das kann dazu führen, dass Menschen sich genötigt fühlen, einen empfundenen Mangel oder einem Gefühl der Minderwertigkeit durch ein erhöhtes Geltungsstreben ausgleichen zu wollen. Im Mainstream eines an Erwerb und Gewinn orientierten Mehrheitsverhaltens, werden Leistungsforderungen verinnerlicht, deren Erfüllung nicht zuletzt öffentliches Ansehen wie auch individuellen Lebenssinn verheißt. „Wer immer strebend sich bemüht“, gilt als Prototyp einer Leistungsgesellschaft, die das Ansehen eines Menschen an seinen Erfolgen ermisst durch das, was er zu schaffen vermag. So ist man stets beschäftigt, sich nützlich zu machen, allem voran, wo das gesellschaftliche Ethos der Tüchtigkeit zur obersten Tugend erhoben wird, wo man sich seiner Mitwelt tauglich erweisen muss und durch Leistung zu legitimieren meint. Als „Mittel zum Zweck“ aber kann jeder einzelne „Werk tätige“ auch ein anderer sein, solange er noch zu gebrauchen ist. Wird aber der Wert und das Ansehen eines Menschen daran gemessen, was er zu schaffen vermag, dann steht er bei einem möglichen Verlust seiner funktionalen Fähigkeiten oder sonstiger Defizite in Gefahr, „auf der Strecke“ zu bleiben“ oder „ins Abseits“ zu geraten.

Die moralische Maxime Kants gibt zu bedenken, welche Folgen es haben mag, wenn das Wozu einseitiger Nützlichkeitsabwägungen unser Zusammenleben vorherrschend bestimmt. Wir verlieren „die Fähigkeit, den Anderen als solchen und nicht als Funktion des eigenen Willens wahrzunehmen“ (Adorno 1964, 171). Nicht als Bedingung, sondern als ein Medium unseres menschlichen Zusammenseins, sei die Kategorie des Gebrauchs einer Beziehung zwischen Personen unter- und eingeordnet, sonst würden wir uns den je eigenen Neigungen gemäß gegenseitig vereinnahmen, mithin aus eigener Ungewissheit beim Anderen Zustimmung und Bestätigung suchen, die wir uns selbst versagen.

Aus der moralischen Maxime Kants lässt sich nun auch ableiten, niemanden auf seine funktionalen Fähigkeiten wie auch auf vorhandene Defizite zu reduzieren, weil die Person um ihrer selbst willen Bedeutung gewinnt und aufgrund ihrer Einmaligkeit und Autonomie wahrgenommen und wertgeschätzt sein will. Mitnichten sind es bestimmte Eigenschaften oder personale Fähigkeiten, die uns als Personen auszeichnen, denn offenkundig gibt es Menschen, die über solche Eigenschaften nicht (mehr) verfügen. Sollten sie deshalb keinen Anspruch erheben dürfen, als Personen anerkannt zu werden?

Anerkennend beurteilen wir uns selbst wie auch einen anderen nicht danach, was man vor Augen sieht, wo wir uns nach je eigensinnigen Vorstellungen ein „Bildnis“ machen über ihn. Die Person selbst ist nicht gegenständlich zu erfassen, so dass wir uns versagen sollen, über sie zu verfügen wie über einen sonstigen Tatbestand. Es besteht ein wesenhafter Unterschied zwischen einer Personenerkenntnis als An-erkenntnis und der Feststellung und

Erklärung einer Sache. Diese kann als „Mittel zum Zweck“ behandelt werden. Eine Person aber begegnet uns in der Freiheit und Selbständigkeit eines Anderen, den ich – wie mich selbst – anerkennen muss. Erst in einer Haltung der Anerkennung kann der Andere mir als Person begegnen und in seiner unververtretbaren Individualität und unverwechselbaren Identität erscheinen. Die Anerkennung gründet im selbstgehörenden Eigensein und Selbstsein des Anderen und damit in der *Andersheit* des Anderen. Wer über Vernunft verfügt, hat einen „inneren Wert“. Diesen „inneren Wert“ nennt Kant in der *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* die „Würde“. Wer über Würde verfügt, ist ein „Zweck an sich“ und darf niemals nur ein reines „Mittel“ dafür sein, damit andere ihre Ziele erreichen (vgl. Kant 1966, A 67ff).

Damit ist die Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt, „res cogitans“ und „res extensa“, präzisiert. Sachen sind, sofern sie als „Mittel zum Zweck“ dienen, Personen sind als „Zwecke an sich selbst“ ausgezeichnet und somit Gegenstand der „Achtung“. Mit der „personalitas moralis“ ist (Kant zufolge) die Personalität der Person definiert und mit ihr zugleich das Wesen der Menschheit als die ontologische Verfassung des Menschen. Daher vermag Kant das Grundprinzip der Moralität, den „Kategorischen Imperativ“, in folgender Weise zu formulieren: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel zum Zweck brauchest“ (Kant 1966, A 286).

Quickborn, im Januar 2021

Helmut Dorra

Literatur

- Adorno, T.W. (1964). *Minima moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt/M.: Suhrkamp
- Berning, V. (2007). *Die Idee der Person in der Philosophie*. Paderborn: Schöningh
- Coreth, E. (1986). *Was ist der Mensch? Grundzüge philosophischer Anthropologie*. Innsbruck: Tyrolia
- Düwell, M. / Hübenthal, C. / Werner, M. (Hrsg.) (2011). *Handbuch Ethik*. Stuttgart/Weimar: Metzler
- Frankl, V. (1997). *Der Wille zum Sinn*. München: Piper
- Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe Bd. 24. Frankfurt/M: Klostermann
- Kant, I. (1963), *Logik A* (Werke in 6 Bänden, Bd. III) (Hrg. Weischedel W.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Kant, I (1966). *Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie A* (Werke in 6 Bänden, Bd. IV). (Hrg. Weischedel W.) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Kant, I. (1966). *Kritik der reinen Vernunft A* (Werke in 6 Bänden, Bd. II), (Hrg. Weischedel W). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Krings, H. / Baumgartner, H.M. / Wild, C. (1973). *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Studienausgabe Bd. 4: Person. München: Kösel
- Locke, J. (1981). *Versuch über den menschlichen Verstand*. Hamburg: Rohwohlt
- Seeberg, R. (1913). *Lehrbuch der Dogmengeschichte* Bd. III. Leipzig: Deichert
- Spaemann, R. (2006). *Personen – Versuche über den Unterschied zwischen 'Etwas' und 'Jemand'*. Stuttgart: Klett-Cotta

Personsein im Horizont der Bedingungen

Ich-strukturelle Voraussetzungen, das Eigentlichsein zu leben

Dr. Christoph Kolbe

Zwei Beobachtungen stehen sich gegenüber, die ein Spannungsverhältnis, eine unauflösbare Dialektik bilden, wenn wir über das Thema des Personseins nachdenken.

Einerseits lässt sich feststellen: Der Mensch *ist* frei – und das ist mehr, als Freiheit zu „haben“. Vielmehr ist der Mensch das Subjekt der Freiheit (Dorra, 2020, 227). Diese Freiheit offenbart sich in seinen Entscheidungen, die er trifft. Ein Mensch zu sein, heißt somit, freie Entscheidungen treffen (Jaspers 118f.; Frankfurt 29ff.), den eigenen Gründen und Überzeugungen folgen zu können. Das schließt auch das Akzeptieren von Notwendigkeiten ein, die dann jedoch nicht mehr als Einschränkung der personalen Freiheit wahrgenommen werden.

Andererseits gibt es dieses Menschsein mit seinen Entscheidungen immer nur im Horizont von Bedingungen äußerer und innerer Art. Die den Menschen umgebende Welt mit ihrer Geschichte beeinflusst seine Sichtweisen, sein Denken, sein Fühlen und sein Empfinden. Ohne die Einflussnahme dieser Welt ist der Mensch nicht denkbar, weil er immer in ihr lebt.

Es handelt sich bei dieser Beobachtung um eine Antinomie, die nicht auflösbar ist, weil beide Gesichtspunkte gleichzeitig wahr sind. Die zu klärende Frage lautet also:

Der Mensch ist Subjekt der Freiheit.

Wie verhält sich die ontologische Tatsache der menschlichen Freiheit zum gleichzeitigen Verwobensein in Bedingungen?

Die Geistesgeschichte kennt im Wesentlichen drei Antworten auf diese Frage, die bezüglich einer Anthropologie dann von erheblicher Bedeutung sind (vgl. Nida Rümelin 47ff.).

Die erste Antwort lautet: Die Freiheit des Menschen ist eine Illusion, es gibt sie jedoch nicht wirklich. Naturwissenschaftliche Gesetze determinieren den Menschen. Es handelt sich hier um eine naturalistische Position, derzeit auch von den Neurowissenschaften vertreten.

Die zweite Antwort argumentiert etwas differenzierter, letztlich landet sie jedoch auch in der ersten Annahme: Die Freiheit ist ein Erleben im Raum der Subjektivität, aber in Wirklichkeit gibt es sie nicht. Diese Position des Kompatibilismus (Determination und Freiheit seien kompatibel) sagt, dass der Mensch durchaus ein subjektives Freiheitsempfinden habe, wenn er seinen Wünschen folgen kann. Seine Freiheit erlebt der Mensch darin, das zu tun, was den eigenen Wünschen entspricht. Hinsichtlich dieser Wünsche jedoch habe der Mensch keine Freiheit. Hier ist er determiniert.

Eine dritte Antwort ist den vorhergehenden Antworten entgegengesetzt: Die Freiheit ist eine tatsächliche Möglichkeit des Menschen. Sie gibt es aber nur im Horizont von Bedingungen, an die sie gebunden ist. Sie ist also relativ, nicht absolut. Sie besteht in den Abwägungen von Gründen, den Bewertungen und Entscheidungen, die ein Mensch trifft. Und diese sind nicht schon vorher festgelegt.

Für das weitere Nachdenken über den Menschen stehen wir somit vor der Notwendigkeit einer Entscheidung, wie wir zu dieser Frage der Freiheit des Menschen Stellung beziehen, welche Meinung wir zu ihr haben. Denn diese Entscheidung wird das Denken, Erleben, Handeln und Argumentieren leiten. Sie präjudiziert die Diskussion

dieser Debatte, weil sie unseren Blick und somit auch die Fragehinsicht bestimmt. Die im Folgenden zu erörternden Fragen an das Thema werden also zu bedenken sein, unter welcher Prämisse sie gestellt werden.

So kann das Nachdenken über die Bedingungen und Prozessebenen des Personseins hinsichtlich seiner Verschränkungen und Zwangsläufigkeiten der kontextuellen Ebenen, wie beispielsweise kulturelle, gesellschaftliche, psychische, biologische, neuronale oder lebensgeschichtliche Einflüsse, erfolgen, um festzustellen, wie der Mensch sich aufgrund dieser Prägungen und Gegebenheiten verhält, weil er keine Freiheit hat (selbst wenn er dies glaubt), da er determiniert ist. Oder es lässt sich fragen, was diese Bedingungen für den Möglichkeitsraum des Menschen bedeuten und in welchem Verhältnis er zu diesem steht. Die Reflexionen hier orientieren sich an letzterer Fragestellung: Die menschliche Freiheit zeigt sich in der Abwägung von Gründen. Und dieser Prozess der Abwägung ist nicht schon vorab determiniert.

Wenn Frankl sagt, die Person ist das Freie im Menschen (Frankl 1987, 94), dann hat auch er diese Entscheidung für die Existenzanalyse getroffen. Er folgt damit grundlegenden Gedanken der Existenzphilosophie, die uns in der Existenzanalyse in einem zentralen Verständnis des Menschseins leiten. Bewertungen und Entscheidungen, die der Mensch trifft, liegen nicht schon vorher fest.

Frankl betont hierbei insbesondere das „Dass“ dieser Freiheit, indem er die Fähigkeit zur Selbstdistanzierung und die immerwährende Möglichkeit des Anders-werden-Könnens hervorhebt. Prägende Bedingungskontexte und ihr systemisches Zusammenspiel werden zwar gesehen und erörtert, jedoch eher peripher dargelegt, um immer wieder aufzuzeigen, dass der Mensch auch unter diesen Bedingungen seine Freiheit leben und vollziehen kann. Mitunter wirkt der Ansatz deshalb appellativ. Und es mag den Anschein erwecken, als ob die gewichtige Frage der Kontexte und Prägungen unterschätzt werde. Die Frage nach dem Zusammenspiel der Bedingungskontexte ist jedoch zentral für die Lebensgestaltung. Sie wird in der Weiterentwicklung der Existenzanalyse deshalb immer wieder thematisiert, indem neben dem Stellenwert biographischer Erfahrungen auch die Psychodynamik in ihrer Struktur und Prägung sowie die Leiblichkeit und Körperlichkeit des Menschen in ihrer Bedeutung und aktuell die gesellschaftlich-kulturellen Kontexte des Menschen reflektiert werden. In diesem Zusammenhang soll hier nun die Bedeutung ich-struktureller Voraussetzungen in ihrem Zusammenspiel des Personseins aufgezeigt werden.

Die Frage bleibt natürlich spannend, warum diese Themen innerhalb der Existenzanalyse erst nach und nach in ihrer Bedeutung diskutiert werden und somit eine neue Gewichtung erfahren. Es mag mit dem existenziellen Fokus zusammenhängen, der in der Existenzanalyse im Zentrum steht.

Frankl hat sich mit seiner Theorie als *Ergänzung* der damaligen herkömmlichen Psychoanalyse verstanden. Sein existenzieller Fokus legte den Blick auf die Bedeutung der Sinnfrage für die konkrete Lebensgestaltung. Um diesen Gedanken kreiste sein Lebenswerk. Frankl wollte etwas hinzustellen. Das heißt im Umkehrschluss ja dann auch, dass das Bewährte und Gedachte weiterhin Bedeutung hat, *nur anders zugeordnet und gewichtet* wird. Aus diesem Hinzustellen darf deshalb also keine Verengung auf das Personal-Existenzielle erfolgen.

In der Etablierung der Existenzanalyse als eigenständiger Psychotherapierichtung wurde dieser *existenzielle* Fokus nun nochmals weiter gefasst mit dem Konzept der Grundmotivationen von Längle. Die Sinnfrage wurde damit nur noch *ein* Thema im Horizont *weiterer* existenzieller Fundamentalstrebungen des Menschen, die für dessen Lebensgestaltung von zentraler Bedeutung sind.

In Summe kann man sagen, dass der *existenzielle Fokus* die Identität der Existenzanalyse stiftet und deshalb dieses Themenmoment die Existenzanalyse leitet: *Sie fokussiert das gelingende und erfüllte Umgehen des Menschen mit seiner Welt.*

Kommen wir nun zum Personverständnis.

Der Mensch hat sich sein Leben als sein eigenes anzueignen.

Inwiefern bedarf es hierzu der Person?

Für die Existenzanalyse ist eine zentrale Idee der Existenzphilosophie grundlegend und entscheidend: Das Besondere und Herausfordernde des menschlichen Daseins – im Unterschied zu anderen Lebewesen – besteht darin, dass sich der Mensch sein Leben *anzueignen* hat. Diese Aneignung ist nicht automatisch mit seiner Geburt gegeben, sie muss erst vollzogen werden. Der Mensch lebt zwar in dieser Welt, er ist geprägt von ihr, sie wirkt auf ihn, trotzdem hat er sich dieses Leben nochmals eigenständig anzueignen. Erst dann wird es zum eigenen Leben.

Diesen Prozess der Aneignung interessiert die Existenzanalyse. In ihrem Mittelpunkt steht die Idee, dass der Mensch zu einem freien und verantwortlichen Umgang in und mit seiner Welt fähig ist, in Beratung und Psychotherapie im Einzelnen zu befähigen ist. Es geht hierbei also um die Möglichkeit des Menschen, in das eigene Leben gestaltend einzugreifen, um es selbstbestimmt zu vollziehen. Die Existenzanalyse verortet diese Fähigkeit der Aneignung in der Geistigkeit des Menschen, in deren Zentrum die Person steht. Die Personidee ist also wichtig für die Aneignung des Lebens als eigenes Leben. Wie lässt sich das Verständnis des Personseins fassen? Und in welchem Verhältnis steht die Person zum Ich und zum Selbst des Menschen?

Wir begegnen mit der Frage nach der Person zunächst einem Problem, denn es bedarf einiger Bemühungen, ein Verständnis des Personseins zu fassen. Warum ist das so?

Es hat maßgeblich damit zu tun, dass der Begriff Person eine *ontologische*, eine *transzendente Kategorie* bezeichnet. Er charakterisiert Wesensbeschreibungen des Menschen, die der Sichtbarkeit und dem Bewusstsein des ontischen (also konkret seienden, empirischen) Menschen ontologisch vorgelagert sind. Ontologie beschreibt Strukturen, die hinter dem Ontischen liegen und dieses begründen. Um beispielsweise vertrauen zu können, braucht es Haltgebendes. Dieses Haltgebende ist dem Sein in einem grundsätzlichen Sinne eigen, was das Haltgebende für den konkreten Menschen hier und heute, also ontisch ist, hat dieser herauszufinden. Die ontologischen Wesensbeschreibungen sind für den Menschen konstitutiv, also wesentliche Bedingungen, ohne die der Mensch nicht gefasst werden kann. Wir schauen mit der Personidee also hinter das Vordergründige des konkreten menschlichen Verhaltens und Erlebens, um tiefer zu verstehen, wieso dieses so ist und worum es ihm im Grunde geht. Ontische, also kategoriale Merkmalsbeschreibungen der Person wie Eigenschaften, Identitäten und Persönlichkeitsneigungen würden dieses Verständnis nicht treffen. Sie ließen sich eher unter dem Begriff Individuum subsumieren. Diese Unterscheidung ist wichtig für die Debatte zu den kulturellen, gesellschaftlichen, biographischen, psychischen und weiteren Bedingungsbeziehungen, in denen der Mensch steht.

Was ist Person?

Drei Charakterisierungen eines ontologischen Personverständnisses

Wie lässt sich die Personidee fassen? Angesichts der vielfältigen Aussagen und der Fülle seiner Darlegungen in der Geistesgeschichte ist dies eine anspruchsvolle Frage. Zusammengefasst sind drei Kerngedanken zentral (vgl. hierzu Kolbe 2019, 5-7), ohne hier die Begründungen dafür herzuleiten:

1. Person als Eigentlichsein,
2. Person als dialogische Begegnung und
3. Person als Vollzug

Erste ontologische Charakterisierung: Personsein als das Eigentlichsein

Immer geht es dem Menschen um etwas für ihn Wesentliches; also nicht irgendetwas, was man tun könnte, wie man etwas betrachten könnte, sondern das, was für ihn gilt, ihm wichtig ist, ihn meint (Frankl 1985, 72). Deshalb erkennen wir den Menschen als Person, wenn wir sehen, wie er in einer Situation bewegt ist, worum es ihm im Grunde geht, was für ihn gilt, wie er Position bezieht und wofür er sich einsetzt (vgl. hierzu auch die prozesshaften Schritte der Personalen Existenzanalyse [Längle 2000]). Wir können ihn spüren und erleben in seinem Bewegtsein und seinem Engagement. Es geht ihm um sein Eigentlichsein in seiner konkreten und situativen Welt. Heidegger hat diesen Gedanken zentral herausgearbeitet (vgl. Marquard 2013, 230). In der Existenzanalyse wird dieses Eigentlichsein im Sinne einer „personalen Lebensführung“, der es um Authentizität geht, verstanden. Längle spricht davon, das Leben zu „personieren“ (Längle 2014, 17; 2021, 36).

Ein schönes Beispiel dieses Gedankens des Eigentlichseins in der Literatur findet sich in dem Roman von Pascal Mercier (dem Pseudonym von Peter Bieri), *Das Gewicht der Worte*. Der Protagonist des Romans erhält unverhofft die Diagnose einer Erkrankung mit sehr begrenzter Lebenserwartung. Er verkauft daraufhin den ihm gehörenden Verlag, dessen Geschäftsführung er nach dem Tod seiner Frau von dieser übernommen hatte. Zuvor war er lange und gerne Lektor in dem Verlag. Nach dem Verkauf stellt sich heraus, dass es sich hinsichtlich der Diagnose um einen Irrtum handelte, weil zwei Patientenakten verwechselt wurden. All dies führt den Protagonisten zu mannigfachen Reflexionen über sein Leben.

„Inzwischen ist es draußen stiller, es ist nach Mitternacht. In der Ferne die Sirene eines Krankenwagens. Eine solche Sirene werde ich nie mehr ohne Schrecken hören können. Und plötzlich, ganz ohne Ankündigung, ist da die Frage: Bin ich echt gewesen in dem, was ich gelebt habe? In meinem Denken, Sagen, Fühlen und Tun? Echt; genuine; autentico: Ich betrachte die Wörter, sage sie mir vor, und bin unsicher, was sie – besonders in dieser Frage – bedeuten. Und doch scheint mir die Frage dringlich, brennend, wichtiger fast als jede andere. Es geht nicht um Kleinigkeiten, Notlügen, Finten und harmlose Täuschungen. Es geht um die großen Dinge, die wichtigen Entscheidungen, die bedeutsamen Worte, die umfassenden Gefühle, die aus der Tiefe heraus gewirkt haben. Es ist nicht das Gefühl, dass ich den anderen und mir darin etwas vorgemacht hätte. Eher die zweifelnde Empfindung, dass ich mich vielleicht verfehlt, an mir vorbeigelebt habe. Ich habe nichts vor Augen, was ich statt dessen hätte leben wollen oder leben sollen. Ich kann nichts ausmachen, was man einen Irrtum, einen Lebensirrtum oder eine Lebenslüge, nennen könnte. Warum dann die Frage, kurz vor dem Ende? Übersetzend habe ich mich in viele Figuren hineinversetzt, bin ganz in ihrem Drama aufgegangen, um die angemessenen Worte zu finden. Habe ich am Ende darüber mein eigenes Erleben vergessen? Habe ich das Leben der imaginären Figuren an die Stelle meines eigenen Lebens gesetzt, ohne es zu merken?“ (Mercier, 101f.)

Zweite ontologische Charakterisierung: Personsein als dialogische Begegnung

Dieses Eigentlichsein wird sichtbar und erkennbar im begegnenden Vollzug. Übrigens nur dort. Die Person braucht das Gegenüber, man nennt es den Weltbezug, in dem der Mensch steht. Dieses Gegenüber kann ein Mensch, ein anderes Lebewesen, aber auch ein Ding sein. Jedenfalls etwas, das ihn anspricht, zu dem er in eine Resonanz mit dem Wesentlichen kommt. So fühlt er sich gemeint und ist aufgefordert, seine Antwort zu finden und zu geben. Frankl (1985, 72) fasst diesen Gedanken pointiert mit der Formel: Das Leben fragt, der Mensch hat zu antworten. Dieser kommt also aufgrund seines Angesprochenenseins in eine Auseinandersetzung, die ihn fordert und herausfordert zu einem Umgehen in und mit der Situation. Martin Buber hat diesen Grundgedanken in seinem Dialogischen Prinzip formuliert. Durch das Gegenüber wird der Mensch zum Dialog herausgefordert, in dem er sich selbst zu finden hat (vgl. hierzu Bauer 8ff.).

Ein Beispiel für dieses Gegenübersein sind Krisen, die uns Menschen herausfordern, wo immer sie uns betreffen, einen personalen Umgang mit ihnen zu finden.

Dritte ontologische Charakterisierung: Personsein als Vollzug

Personsein ist ein Vollzug und keine Eigenschaft, wie beispielsweise Persönlichkeitsmerkmale. Sie ist die transzendente Bedingung des Vermögens für ein *freies* und *verantwortliches* Umgehen, das Eigentlichsein des Menschen in seiner Welt, also mit anderen Menschen oder mit Dingen, und mit sich selbst, also mit Gefühlen, Affekten, Wünschen, Hoffnungen, Selbstbildern und Überzeugungen. Damit ist auch gesagt, dass nicht jeder lebenspraktische Vollzug des Menschen automatisch ein personaler Existenzvollzug ist, obgleich der Mensch frei ist (Bauer 14). Es gibt in der Ausgestaltung des persönlichen Lebens auch den apersonalen Vollzug, nämlich dann, wenn Freiheit und Verantwortung im konkreten menschlichen Verhalten fehlen. Es ist dann kein Handeln, wie die Existenzanalyse sagt, sondern ein Reagieren. Auch hier begegnet uns wieder eine Antinomie: Einerseits haben wir festgestellt, dass der Mensch frei ist. Demnach kann es keine Apersonalität geben. In allen Verhaltensweisen, auch wenn diese als unfrei erlebt werden, ist und bleibt der Mensch immer Person. Andererseits beobachten wir in der Lebenspraxis Verhaltensmuster, die – wie z.B. in der psychischen Erkrankung – fixiert sind. Ein personaler Existenzvollzug gelingt dann nicht, das Dasein ist nicht „personiert“. Dies bedeutet jedoch nicht, dass der Mensch auch hier Entscheidungen treffen kann, seine Freiheit wahrzumachen und andere Verhaltensweisen zu leben.

Das empirische Ich

Wie wird die Person konkret?

Das Ich lässt sich mit drei wesentlichen Merkmalen beschreiben (vgl. Kolbe 2019, 7-9):

1. Es ist der Ort des *Bewusstseins* für unser gesamtes Erleben.
2. Das Ich leistet einen *reflexiven Abstimmungsprozess*.
3. Das Ich ist *Entscheidungs- und Handlungsinstanz*.

Das Ich stiftet das Bewusstsein für unser Erleben. In dieses Erleben fließt alles ein, was uns prägt und umgibt, aber auch das, was uns wesentlich und eigentlich erscheint.

Mittels des Ichs stimmen wir uns dann ab zu diesen uns umgebenden und prägenden inneren und äußeren Gegebenheiten mit dem Ziel, den Willen zu fassen und ins Handeln zu kommen (Längle 2014, 18).

Im Ich findet also die selbstreflexive Auseinandersetzung mit den Einflüssen und Gegebenheiten der Welt (Kultur) im Hinblick auf die Person statt. So können wir herausfinden, was uns eigentlich und wesentlich ist. Hierdurch entsteht ein Selbstbild: Das bin ich. Das bin ich selbst. Das habe ich selbst gemacht. Das finde ich richtig und gut.

Aufgrund seiner reflexiven Struktur ist es dem Menschen möglich, sich selbst zu beobachten (vgl. zum Ganzen auch Kolbe 2018, 58). Wir können unsere Gefühle wahrnehmen, unser Verhalten betrachten, den Zwiespalt unterschiedlicher Intentionen in uns zur Kenntnis nehmen und uns fragen, wie wir uns verhalten wollen, welche Entscheidung wir treffen wollen oder wie wir über unser Erleben denken (Frankfurt 2007, 20). Wir können sogar Entscheidungen in ihren emotionalen und geistigen Folgen betrachtend antizipieren. Dies zu tun bedeutet, Bewusstsein zu entwickeln und Verantwortung zu übernehmen. So werden Gefühle oder gar Affekte nicht nur in ihrer Eigenmächtigkeit wahrgenommen, sondern wir gehen mit ihnen um, gestalten sie. Wir akzeptieren oder billigen sie, oder wir relativieren sie oder weisen sie in Schranken.

Wenn wir beispielsweise wütend sind oder uns verletzt fühlen, dann löst dies Handlungsimpulse in uns aus, die wir günstigenfalls reflektieren und kontrollieren. – „Ich würde dich am liebsten mit einem Schimpfwort anschreien, tue es aber nicht, weil es meiner Haltung des Respektes widerspricht.“ Manchmal nehmen wir

schmerzvoll zur Kenntnis, dass uns dies nicht hinreichend gelingt. Dann beobachten wir, wie wir uns unseren Gefühlen ausgeliefert fühlen. Coaching, Beratung und Psychotherapie können hier helfen.

Weil wir in diesem reflexiven Prozess *Gründe zum Handeln* in uns finden, wird es bedeutsam, wie es uns gelingt, das zu tun, was wir *wirklich* wollen. So ist jede *Entscheidung*, die wir gemäß unserem Willen treffen, immer auch ein reflexiver Akt, weil er uns klar macht, worum es uns im Grunde geht. Damit *verhalten wir uns zu uns selbst*. Und: Wir verhalten uns nicht nur zu dem, was wir konkret tun, also z.B. jetzt nicht zu schreien, obwohl ich mich gerade verletzt fühle, sondern auch im Horizont dessen, was uns über das Konkrete hinaus wesentlich ist, also z.B. Menschen mit Respekt und Achtung begegnen zu wollen, auch wenn sie sich gerade mir gegenüber unmöglich verhalten haben, weil wir das für richtig, gut und wertvoll halten. Trotz aller Einflüsse, denen wir ausgesetzt sind, erleben wir uns also frei und sorgen uns um das, was wertvoll ist, weil wir uns ihm verpflichtet fühlen (Frankl 1987, 43).

Das Ich leistet also einen komplexen reflexiven Abstimmungsprozess (Kolbe 2020, 64ff.). Dieser Abstimmungsprozess ist geprägt durch unsere Herkunft: unsere konkrete biographische, kulturelle, ökologische, soziale, biologische und interpersonelle Geschichte, die auch unsere Identität stiftet. Eine Neutralität gibt es hier nicht. Deshalb kann dieser Abstimmungsprozess zwangsläufig immer nur subjektiv sein. Aus unserer Haut kommen wir nicht heraus. Jedoch bestimmt er uns nicht zur Gänze. Denn wir fragen uns in diesem Prozessgeschehen gleichzeitig, was für uns bedeutsam und wahr ist, ob wir das wollen, ob und wie es für uns stimmt. Und das ist die personale Dimension der Eigentlichkeit. Damit wir diesen Abstimmungsprozess im Horizont unserer *existenziellen* Dynamik vollziehen können, brauchen wir eine Festigkeit unserer existenziellen Ich-Struktur. Diese Festigkeit stellt uns Haltungen im Sinne von bewussten oder auch vorbewussten Gewissheiten zur Verfügung, auf die wir angewiesen sind, wenn wir unsere Motivationen und unser Handeln für die Gestaltung unseres Lebens klären.

Das Selbst und die Identität

Was konstituiert das Selbstbild?

Das Selbst ist das Identitätsverhältnis, in dem der Mensch steht. Diese Identität bezieht sich auf Haltungen und Einstellungen sowie auf psychische Kräfte, die das Überleben sichern. Es ist der Speicher des bewussten und unbewussten Wissens, wer ich bin, also *unser Bild von uns selbst*. Identität entsteht zunächst durch Verinnerlichungen, die der Mensch im Laufe eines Erfahrungs- und Entwicklungsprozesses bildet. Sie ist nicht von Anbeginn des Lebens gegeben, sondern wird entwicklungspsychologisch über den Prozess der Identifikation und der Auseinandersetzung erworben.

Von der Identität unterscheiden wir in der Existenzanalyse nochmals die Authentizität des Menschen. Authentizität ist zum einen eine Vollzugserfahrung, in der wir die existenzielle Stimmigkeit für den Moment klären, sie ist zum anderen eine existenzielle Haltung der für uns im Sinne der Eigentlichkeit geltenden Werte und Überzeugungen, die in unsere Identität einfließt. So ist die Identität einerseits von Bildern, Eigenschaften, Haltungen geprägt, die wir aus unserer Kultur und jeweiligen Lebensgeschichte beziehen, andererseits uns aber auch im Laufe unseres Lebens als das uns Eigene und Gültige angeeignet haben.

Die existenzielle Ich-Struktur

Auf welchen existenziellen Gewissheiten ruht der Abstimmungsprozess des Ichs?

Das existenziell stimmige Handeln im konkreten Lebensalltag steht zum einen in Korrespondenz mit den personalen Werten und Haltungen, die für einen Menschen in einer jeweiligen Situation gültig sind. Zum anderen

fußt diese Lebensgestaltung hinsichtlich ihrer personalen Aktivitäten auf Überzeugungen und Gewissheiten, die unser Empfinden und Handeln leiten. Diese sind verankert in der existenziellen Ich-Struktur, die dem Abstimmungsprozess hinsichtlich der Ausformung der Lebensgestaltung zugrunde liegt.

Längle hat in seiner Weiterentwicklung und Neubegründung der Existenzanalyse Grundmotivationen beschrieben, in die das menschliche Dasein eingebettet ist. Diese existenziellen Fundamentalthemen sind als Strebungen beschrieben worden. Dem Menschen geht es in seinem Wollen immer um ein Können, ein Mögen, ein Dürfen und ein Sollen. Inhaltlich werden hier die Themenfelder Weltbezug, Lebensbezug, Selbstbezug und Sinnbezug sichtbar, die dem Menschen existenziell bedeutsam sind (Längle 2021, 46-49). Für das Gelingen der Lebensgestaltung ist nun die Qualität der Festigkeit und Verankerung der Ich-Struktur bezogen auf diese Themen von maßgeblicher Bedeutung. So lässt sich aus existenzanalytischer Sicht von einer existenziellen Ich-Struktur sprechen. Sie zeigt sich strukturell in den Gewissheiten, in die ein Mensch mit seinen Haltungen und Überzeugungen bewusst oder vorbewusst eingebettet ist. Diese Gewissheiten bilden sein existenzielles Fundament. Und dieses ist mit seiner Qualität entscheidend dafür verantwortlich, wie dem Menschen der Abstimmungsprozess hinsichtlich seiner Handlungsvollzüge gelingt.

Im Horizont der Grundmotivationen lässt sich von vier Gewissheiten sprechen, die die existenzielle Ich-Struktur fundieren (Kolbe 2014, 37; 2020, 67f.). Entscheidend ist die Stabilität ihrer Verankerung. Eine existenziale Diagnostik fokussiert Thema und Struktur dieser Gewissheiten.

Da ist zunächst die Gewissheit des *Gehaltenseins in der Welt*. Sie bildet das Fundament, von dem aus wir in unsere konkrete Lebenswelt treten. Ohne Halterfahrung ist jeder Lebensschritt von Unsicherheit geprägt und Scheitern bedroht. Aus der Verankerung in der Gewissheit des Gehaltenseins im Seinsgrund schöpfen wir Vertrauen, mit dem wir in die Welt treten. Wir können auf unserem Weg gelassen bleiben.

Da ist weiterhin die Gewissheit einer *unverbrüchlichen Verbundenheit und Beziehung zum Leben*, einer Zugehörigkeit. Diese Zugehörigkeit zeigt sich zunächst in der Beziehung, die wir zu uns selbst haben, unserer Verankerung in der Grundwerterfahrung. Aber als soziale Wesen, die wir sind, geht es uns niemals *nur* um uns selbst. Vielmehr sind wir ausgerichtet auf andere, denen wir uns nahe fühlen, die uns etwas bedeuten und denen wir etwas bedeuten. Die Gewissheit der Verbundenheit vertraut auf diese Zugehörigkeit. Sie gilt und hat Bedeutung. Und sie ermöglicht uns zu lieben, Nähe zu schenken und zu genießen, die Verbundenheit zu feiern.

Dann ist da noch die Gewissheit einer Freude und *Selbstverständlichkeit am Selbstsein* und an der Selbstentfaltung. Das, was uns wesentlich und eigen ist, wollen wir leben. Es fundiert unseren Selbstwert. Wir werden dieses Eigene finden und uns damit zum Ausdruck bringen. Mit dieser Gewissheit sind wir unserer selbst gewiss und können deshalb nicht nur uns, sondern auch anderen Respekt und Wertschätzung geben.

Schlussendlich ist es die Gewissheit, dass *alles in einen Kontext eingebettet* ist. Deshalb erleben wir etwas auch als sinnvoll, weil es in einem für uns wesentlichen Zusammenhang steht. Es ist nicht beliebig, was und wie wir leben, es geht um etwas, für das wir leben. Wir bleiben also nicht bei uns selbst stehen, sondern kennen die existenzielle Bedeutung des Wozu, die uns erfüllt, und können uns dem hingeben, worum es geht.

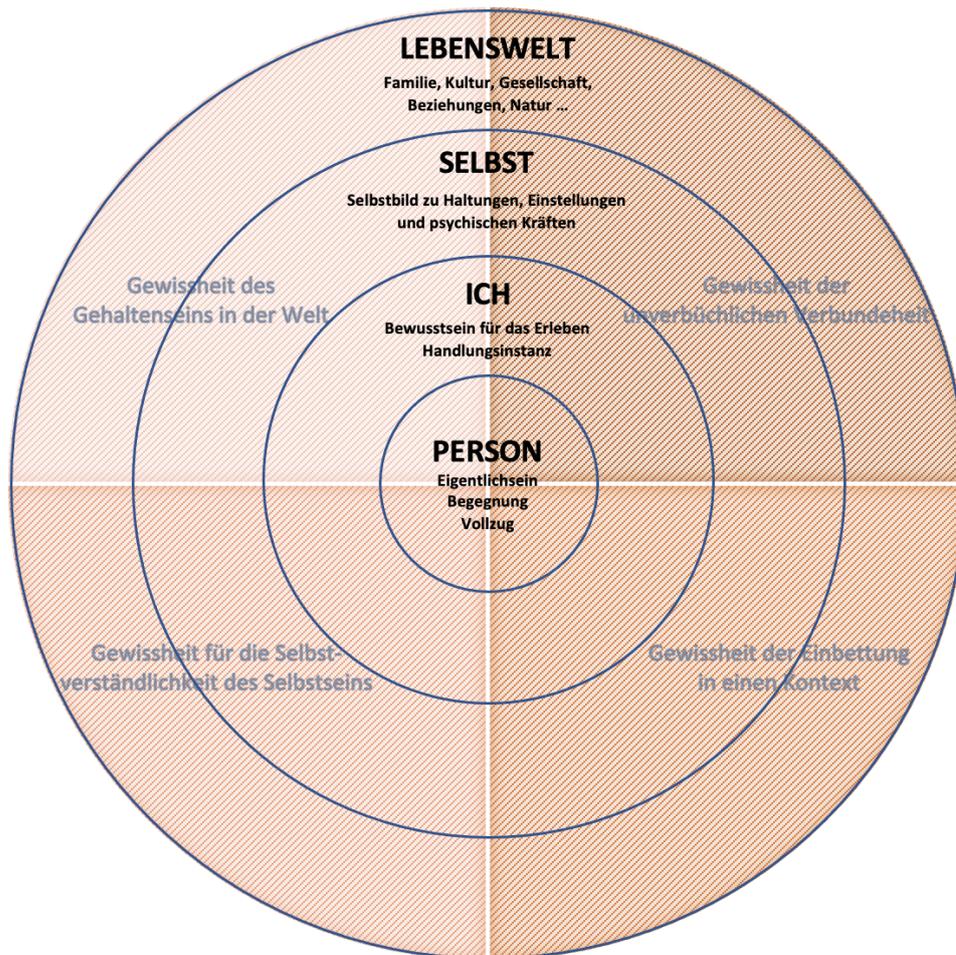


Abbildung: Person-Ich-Selbst im Horizont von Daseinsthemen und Lebenswelt

© Christoph Kolbe 2021

Entscheidend für die Begleitung von Menschen in Psychotherapie, Beratung und Coaching ist also nicht nur, das ihnen situativ Eigene und Stimmige zu finden und zu unterstützen, entscheidend ist ebenso eine existenziale Diagnostik – die Wahrnehmung der Stabilität und Verankerung in den Gewissheiten der existenziellen Ich-Struktur – sowie eine diesbezügliche Bearbeitung, um eine authentische Lebensführung und den Vollzug personaler Aktivitäten zu ermöglichen.

Hannover, im Februar 2021

Dr. Christoph Kolbe

Literatur

- Bauer E (2021) Ich-Person-Gewissen. Dargestellt am Phänomen der inneren Zwiesprache. In: Existenzanalyse 38,1, 8-15
- Dorra H (2020) „In der Schweben des Lebendigen“, in: Kolbe C & Dorra H, Selbstsein und Mitsein. Existenzanalytische Grundlagen für Psychotherapie und Beratung. Gießen: Psychosozial, 227-237
- Frankfurt HG (2007) Sich selbst ernst nehmen. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Frankl V E (1985) Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. Frankfurt/Main: Fischer
- Frankl V E (1987) Logotherapie und Existenzanalyse. München: Piper
- Jaspers K (1984) Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München: Piper, 119
- Kolbe C (2014) Person und Struktur. Menschsein im Horizont von Freiheit und Gebundenheit. In: Existenzanalyse 31,2, 32-40
- Kolbe C (2018) Von der Kunst, erwachsen zu werden. Entwicklung durch Selbsterkenntnis. Existenzanalyse 35, 2, 55-60
- Kolbe C (2019) Person – Ich – Selbst. Klärungen sowie existenzanalytische Anmerkungen zur Ich-Struktur. In: Existenzanalyse 36/2, 4-11
- Kolbe C & Dorra H (2020) Selbstsein und Mitsein. Existenzanalytische Grundlagen für Psychotherapie und Beratung. Gießen: Psychosozial
- Längle A (Hg) (2000) Praxis der Personalen Existenzanalyse. Wien: Facultas
- Längle A (2014) Die Aktualisierung der Person. Existenzanalyse 31, 2, 16–26
- Längle A (2021) Existenzanalyse und Logotherapie. Stuttgart: Kohlhammer
- Marquard O (2013) Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie. Stuttgart: Reclam
- Mercier P (2020), Das Gewicht der Worte. München: Hanser
- Nida Rümelin J, Weidenfeld N (2018) Digitaler Humanismus. Eine Ethik für das Zeitalter der Künstlichen Intelligenz. München: Piper

Die Perspektive der Personzentrierten Systemtheorie.

Prof. Dr. Jürgen Kriz

Vorbemerkungen

Ich vermute, dass dieser Text wohl eher solche Personen erreicht, denen die Existenzanalyse (und auch Alfred Längles PEA-Ansatz – Längle 2021) gut bekannt ist, die aber mit der Personzentrierten Systemtheorie wenig vertraut sind. Es erscheint mir daher angebracht zu sein, die Anschlussfähigkeit der Betrachtungen und Ausführungen dadurch zu erhöhen, dass ich mich explizit auf einige Passagen in den Texten der beiden anderen Diskursteilnehmer beziehe – besonders auf den von Christoph Kolbe, weil sich zu der Konkretisierung seines am Ende abgebildeten Modells leichter Anknüpfungspunkte herstellen lassen.

Es sei betont, dass ich in der „Personzentrierten Systemtheorie“ keinen Gegensatz zur Existenzanalyse sehe – sonst wäre ein solcher Dialog ja auch gar nicht zustande gekommen. Sondern es geht eher um einander ergänzende Perspektiven (neben den ohnedies großen Überschneidungen). Nicht umsonst gehört die (Logotherapie und) Existenzanalyse zur Grundorientierung (bzw. - in der administrativen Nomenklatur deutscher Bewertungsnormen – zum „Verfahren“) der Humanistischen Psychotherapie (HPT). Eine zentrale Basis, die wir drei teilen. Wie auch Christoph Kolbe und Helmut Dorra (besonders im letzten Abschnitt seines Beitrags) herausarbeiten, ist eines der theoretisch-ethischen wie **auch** praktischen Essentials der HPT, den Menschen nicht zu funktionalisieren oder auf sein Verhalten zu reduzieren: Bei aller sinnvollen Berücksichtigung **auch** der Nützlichkeit für bestimmte Aufgaben und Funktionen und bei aller nicht-Ausblendung **auch** seiner schädigenden Handlungen unter den Bedingungen dieser Welt gilt es, den Mitmenschen als je einmaliges Geschöpf wahrzunehmen und als Wert per se anzuerkennen (was übrigens gar nicht so schwer fällt, wenn man sich selbst bei einem sich und/oder andere schwer schädigenden Erwachsenen von der Frage leiten lässt: welche Bedingungen dieser Welt wohl dazu geführt haben mögen, dass aus dem kleinen, süßen Baby, das voller Zuversicht und sozialer Erwartungen die Welt betreten hat, ein solcher Erwachsener geworden ist).

Wenn Dorra daher gegen Ende formuliert „*Erst in einer Haltung der Anerkennung kann der Andere mir als Person begegnen und in seiner unverletzlichen Individualität und unverwechselbaren Identität erscheinen*“ entspricht dies genau dem „unconditional regard“ von Carl Rogers personzentriertem Ansatz (in der BRD u.a. als „Gesprächspsychotherapie“ vertreten) – eine Beachtung des Menschen ohne negative (oder positive!) Bewertungen seiner Person (sehr wohl aber, im gemeinsamen Verstehensprozess, einer Bewertung mancher seiner Handlungen). Ebenso entspricht Dorras Hinweis (unter Zitierung von Spaemann) „darauf zu verzichten, den Anderen nur unter dem Aspekt der Bedeutsamkeit zu sehen, die er in *meinem* Lebenszusammenhang hat“, genau der personzentrierten Psychotherapie, welche die Relevanz des „inneren Bezugsrahmens“ meines Gegenübers betont. In diesen Aspekten decken sich das Verständnis von „Person“ der Existenzanalyse und des personzentrierten Ansatzes m.E. weitgehend.

Es sei aber angemerkt, dass der Rückgriff auf die Moralität und Ethik bei Kant oder gar auf Descartes (Dorra: „Sachen sind, sofern sie als »Mittel zum Zweck« dienen, Personen sind als »Zwecke an sich selbst« ausgezeichnet und somit Gegenstand der »Achtung«“) über eine rein philosophie-historische Betrachtung hinaus missverstanden werden könnte: Aus heutigem Verständnis (zumindest auch humanistischem), sollte eben auch Sachen eine in dieser Welt angemessene Achtung entgegengebracht und diese nicht unnötig funktionalisiert werden. Denn den Menschen vor allem als „Humankapital“ zu sehen, entspringt einer ähnlichen Geisteshaltung, wie Flüsse auf „Energilieferanten“, Bäume als „Holzlieferanten“, Tiere als „Fleischlieferanten“ usw. zu reduzieren und zu verzwecken. Angesichts eines gestiegenen Umweltbewusstseins (im Sinne einer „Mitwelt“) und der aktuellen Bedrohung unseres ganzen Planeten, gilt es wachsam gegenüber Anthropozentrismen zu sein, welche „Sachen“ gegen „Menschen“ ausspielen. Und gerade Descartes Trennung in „res cogitans“ und „res extensa“ hat als Begründung für lebensverachtende Ideologien und Praktiken erhalten müssen: Berichtet doch Nicolas Fontaine um 1700 von der cartesianischen Schule von Port-Royal, dass man dort Tiere an ihren vier Pfoten

auf Bretter nagelte und sie dann bei lebendigem Leibe sezerte. Ihre Schmerzensschreie wurden von den Forschern nicht nur als »Lärm von Federn in Uhrwerken« gedeutet. Sondern, schlimmer noch, man machte sich über jene lustig, die „unwissenschaftlich“ den Tieren Schmerzen unterstellten: Für eine „res extensa“ sei das ja Anthropomorphismus. Bedenkt man, dass für menschliche Säuglinge und Kleinkinder Gefühlsansteckung und anthropomorphisierende empathische Identifikation eher typisch sind (das heißt, dass diese bei Schmerzensschreien, Weinen etc. mit gleichen Gefühlsausdrücken reagieren), so muss den Erwachsenen in ihrer Sozialisation als „Wissenschaftler“ eine bemerkenswerte Ausblendung und Abwehr des Menschlichen gelungen sein (vgl. Kriz 2011). Eine solche Verstümmelung des Menschlichen „im Namen der Wissenschaft“ entspricht – und ich bin sicher, dass Dorra mit mir darin völlig übereinstimmt – ganz sicher nicht der Haltung der Humanistischen Psychotherapie.

Zwei essentielle Aspekte der Personzentrierten Systemtheorie, welche die Existenzanalyse vielleicht ergänzen könnten

1.) Die Komplementarität von objektiven und subjektiven Perspektiven

In der Wissenschaft, auch in der Philosophie, oder auch dann, wenn wir z.B. über das Personverständnis oder Grundmotivationen sprechen, sowie weitgehend im Alltag, nehmen wir eine Perspektive ein, von der aus wir auf „die Welt“ und die (oder „den“) Menschen quasi „von außen“, aus einer 3-Person-Perspektive“ blicken. Oft wird diese Perspektive sogar „objektiv“ genannt.

Diese unterscheidet sich allerdings deutlich von der Perspektive des Subjekts, wie sie schon vor hundert Jahren besonders in der Biosemiotik (Jakob von Uexküll 2009) bereits mit Bezug auf die Welt der Tiere diskutiert wurde. Die Erörterung dieser Frage führt zur wichtigen Unterscheidung zwischen *Umgebung* und *Umwelt*: Auf einer Sommerwiese leben beispielsweise Tiere wie Ameisen, Bienen, Regenwürmer usw. Aber keines der Tiere nimmt „Ameisen“, „Bienen“, „Regenwürmer“ oder eine „Sommerwiese“ wahr, sondern nur das, was ihm seine Sinnesorgane ermöglichen. Und jedes Tier kann auch nur über seine Effektoren in spezifischer Weise auf diese „Sommerwiese“ einwirken. Alle diese Tiere leben somit in derselben *Umgebung*, aber jedes in seiner eigenen, subjektiven, *Umwelt* (die eben durch seine Sinne, seine Effektoren und die Verarbeitung dazwischen bestimmt ist). Für kein Tier hat also „Ameise“, „Biene“, oder „Sommerwiese“ so, wie wir diese Begriffe verstehen, irgendeine Bedeutung. Nur bestimmte Aspekte oder „Zeichen“ davon sind bedeutsam (daher Bio-Semiotik: entsprechend „Semiotik = Lehre von den Zeichen).

Dieses Problem wird gar nicht so viel anders, wenn wir uns nun eine kleine Gruppe von Menschen vorstellen, die sich zu den Tieren auf der Wiese gesellt: Ein kleines Mädchen ergötzt sich an den schönen Blumen, der warmen Sonne und dem weichen Wiesenboden. Ihr Vater, Botaniker, hält Ausschau nach seltenen Wiesenblumen, die es in dieser Gegend gibt. Ihre Mutter lässt ihren suchenden Blick mit der Intention schweifen, den Kräutervorrat für ihre Küche zu ergänzen. Der diese Familie begleitende Wiesenbesitzer prüft das Grundstück mit den Überlegungen, ob er demnächst etwas anpflanzen könne. Sein Geschäftspartner hingegen versucht eher die Wiese dahingehend zu prüfen, ob sie sich für einen Verkauf an einen Bauinvestor eignet. Alle sind in derselben Umgebung – die wir als „Wiese“ bezeichnen. Und was eine „Wiese“ ist, kann man in Lexika und Nachschlagewerken lesen. Doch für keinen dieser Menschen spielt eine solche „lexikalische“ „Wiese“ eine Rolle – sondern höchstens einzelne Aspekte davon, die er wahrnimmt und die für ihn bedeutend sind. Für jeden dieser Menschen bedeutet die Wiese daher etwas anderes. Jeder macht aus der gemeinsamen Umgebung seine spezifische (aktuell hier und jetzt erfahrbare), subjektive *Umwelt*. Während der Vater voller Entzücken einige Exemplare von „*Phlomis tuberosa*“ („Knollen-Brandkraut“) entdeckt hat, sind diese Wiesenblumen für den Wiesenbesitzer und seinen Geschäftspartner schlicht bedeutungslos – sie haben von dieser Kategorie ohnedies noch nie etwas gehört und sie würden sie daher wahrscheinlich nicht einmal bemerken, wenn sie direkt vor ihr stehen. Für die Mutter ist diese Pflanze eher „Unkraut“, jedenfalls für die Küche völlig ungeeignet. Und für die Tochter ist es, vielleicht, eine „nette Blume“ – aber nur, wenn sie diese in der Fülle anderer Pflanzen wahrnimmt und diese damit für sie irgendeine Bedeutung gewonnen hat.

Wenn man diese Unterschiede in den Perspektiven mitberücksichtigt, rückt der Mensch als Subjekt ins Zentrum der Betrachtungen. Denn er ist es, der Bedeutungen zuteilt. Wir können mit unseren Sinnen weder „Ameisen“, „Bienen“, Regenwürmer“ oder eine „Sommerwiese“ erfahren. Bei der Verwendung dieser Wörter beziehen wir uns auf einen „view from nowhere“ – auf einen Blick vom „Nirgendwo“, wie der Philosoph T. Nagel (1989) in einem berühmt gewordenen Beitrag betonte – ein Blick durch den Filter intersubjektiv vereinbarter Kategorien. Wirklich erfahren können wir nur einzelne Aspekte dieser Abstraktionen, die wir als An-Zeichen für diese Kategorie verwenden.

Erst durch die Sprache und die ihr zugrunde liegenden intersubjektiven Diskursen entsteht etwas, was mit Husserl in Abhebung zur *Umwelt* der Tiere als **Lebenswelt** bezeichnet wird. Denn bei aller Subjektivität der Erfahrungen der Menschen auf der Sommerwiese sind alle gleichwohl und gleichzeitig auch durch die abstrakten intersubjektiven Bedeutungen mit beeinflusst: Die Personen würden sich schnell darin einig, zu sagen, dass sie sich auf einer „Sommerwiese“ befinden, dass es viele „Blumen“ gibt, diese Wiese „ziemlich groß ist“ usw. (In der Tat verwendete Husserl zunächst mit Bezug auf Uexküll ebenfalls den Begriff „Umwelt“, führte dann in seinem Spätwerk in Bezug auf den ihn interessierenden Menschen aber den Begriff „Lebenswelt“ ein).

Damit wird der – gerade auch für Psychotherapie – wichtige Unterschied zwischen einer „objektiven“ und einer „subjektiven“ Perspektive deutlich. Beide Perspektiven sind komplementär zueinander, d.h. sie sind beide wichtig, können sich gegenseitig aber nicht ersetzen. Dieser Unterschied und dessen praktische Relevanz lässt sich am Begriffspaar „Befund“ und „Befindlichkeit“ erläutern: Die „objektiven“ Befunde der medizinischen Diagnostik vom Arzt oder aus dem Labor hängen oft wenig mit den subjektiven Befindlichkeiten der Menschen zusammen (beispielsweise im Asthma-Geschehen – ausführlich in Kriz 2017 dargestellt und diskutiert). Gleichwohl sind einerseits die Befunde wichtig, weil die Befindlichkeit allein nicht ausreicht. Die kann nämlich aktuell gut sein, aber wenn die Parameter bedenklich aussehen, dann wäre vielleicht in drei Wochen auch die Befindlichkeit miserabel, wenn man das ignorieren würde. Andererseits ist die Befindlichkeit aber natürlich auch wichtig. Denn wenn die Befunde in Ordnung sind, aber man fühlt sich schlecht, dann ist das schon auch wichtig.

Schauen wir nun auf viele weitere Konzepte – wie beispielsweise „Stress“ oder „Ressourcen“ – so werden diese oftmals vor allem aufgrund von „objektiven Faktoren“ beschrieben, während für das Erleben und Handeln des Subjekts andere Aspekte relevant wären. Daher lautet ein Kernsatz der Personzentrierten Systemtheorie: **„Die 'Welt', wie wir sie beschreiben, und die 'Welt', wie wir sie erleben, sind zwei komplementäre Perspektiven. Beide müssen berücksichtigt werden.“** (ausführlich in Kriz 2017 anhand vieler Beispiele diskutiert).

Nehmen wir nun beispielsweise die „Lebenswelt“ in der Abbildung von Christoph Kolbe, die mit den Begriffen „Familie“, „Kultur“, „Gesellschaft“, „Beziehungen“, Natur“ skizziert wird, so ergibt sich die Frage: Ist damit die **Umgebung** eines Menschen gemeint – also jene Bedeutungen, welche Beobachter, Therapeuten, Theoretiker, usw. diesen Begriffen („Familie“ usw.) in Bezug auf diesen Menschen geben? Oder ist damit wirklich die subjektive **Lebenswelt** dieses Menschen gemeint (der z.B. seine „Familie“ ganz anders erlebt, als dies Beobachter meinen und für den der „Wert von Familie“ vielleicht etwas deutlich anderes bedeutet, als für die Beobachter – oder auch als das, was die Beobachter meinen, dass der Mensch meint)? Diese Fragen halte ich für nicht irrelevant.

Um Missverständnisse zu vermeiden: Ich bin sicher, dass ein Existenzanalytiker in der konkreten Arbeit sorgfältig und empathisch mit dem Patienten gemeinsam die erlebten und gemeinten Bedeutungen ansieht und klärt (wobei nicht schlecht wäre, wenn er sich dieser Unterschiede der Perspektiven bewusst wäre, um nicht systematisch etwas auszublenden). Und es ist klar, dass die „Personzentrierte Systemtheorie“ ebenso wie die Theorie der Existenzanalyse ihre Begriffe aus dem „view from nowhere“ schöpft – die Theorie also aus *Beschreibungen* von Erfahrungen und nicht aus Erfahrungen selbst besteht. Aber erstere thematisiert und problematisiert diesen Unterschied – und hinterfragt von daher stets die Basis des therapeutischen Handelns.

2. Vier Prozessebenen zum Verstehen des Geschehens in der Lebenswelt

Die Existenzanalyse insgesamt – und auch die spezifischen Darstellungen von Helmut Dorra und Christoph Kolbe – enthalten viele „Landkarten im Garten des Menschlichen“. Sie sind sehr nützlich für die Orientierung auf dem Weg, wenn man Fragen nachgeht wie: „Was ist der Mensch wesentlich?“, „Von welchen Grundbedürfnissen können wir, quasi als Daseinsthemen, ausgehen – deren Nichterfüllung uns menschliches Leid verständlicher macht?“, „Wie lassen sich Erfahrungen z.B. über den Unterschied der nach außen gezeigten Aspekte und dem innerlich gespürten eigentlichen Wesenskern begrifflich und kategoriell sauber abbilden?“, „Wie ist die historische und philosophiegeschichtliche Entwicklung zentraler Begriffe bei unterschiedlichen Denkern nachzuzeichnen?“, usw.

Auch wenn nicht alle Begrifflichkeiten genauso geteilt werden, sind diese Landkarten wichtige Grundlage für die gesamte Humanistische Psychotherapie. Niemand kann sich z.B. den Daseinsthemen entziehen, wenn er über sich und seine Beziehungen zur Mitwelt nachdenkt. Doch Landkarten sind – das wurde oben nochmals deutlich – eben nicht die Landschaft. Für andere Anliegen und Fragen sind andere Landkarten vielleicht nützlicher (und für das *Fortbewegen* in einer Landschaft bedarf es dann nochmals anderer Kompetenzen).

Die Landkarten der Personzentrierten Systemtheorie (PZS) sind weniger philosophisch-abstrakt als die der Existenzanalyse. (Auch wenn viele Menschen unterschiedlicher Kulturen sich in ihrer lebenspraktischen Ausdeutung der abstrakten existenzanalytischen Begriffe – besonders im Dialog mit ihren existenzanalytischen Therapeut:innen – offenbar schnell „heimisch“ und daher gut „angesprochen“ fühlen). Die Landkarten der PZS bilden eher bodenständigere Fragen ab. Sie sind damit zwar nicht weniger abstrakt (wie alle begrifflichen Landkarten), sie sind aber eher auf konkrete Fragen zentriert, wie: „Wie lässt sich das Geschehen in der Lebenswelt des Subjekts verstehen?“, „Welche Kräfte von welchen Prozessen in der Welt wirken hier?“, „Wie kann, trotz Leidens am 'status quo' *nicht*-Veränderung – wie aber auch Veränderung – verstanden werden?“, „Wie kann ich als Therapeut oder Berater dann ggf. Veränderung unterstützen?“

Es ist keineswegs sinnvoll, im Rahmen dieses kurzen Beitrags auch nur einen Abriss der für die Behandlungen dieser Fragen im Rahmen der PZS wichtigen Konzepte zu geben (ausführlich in Kriz 2017). Ich glaube zwar, dass es auch für Existenzanalytiker hilfreich sein könnte, sich mit den Modellen der PZS zu beschäftigen, welche die Überstabilität bestimmter, leidvoller Wahrnehmungs-, Verstehens- und Handlungsstrukturen erklären, und die beschreiben, was daraus für die therapeutische Begleitung durch das (partiell) verstörende „Tor des Chaos“ folgt (wo Altes nicht mehr trägt, dem Neuen aber noch nicht wirklich vertraut werden kann). Aber diese Erörterungen und die Frage, wie dies mit den Konzepten der Existenzanalyse kompatibel ist, wäre ein anderer Diskurs.

Was hier diskutiert werden soll, ist die zweite zentrale Aussage der PZS, nämlich dass wir zum Verständnis der eben aufgeworfenen Fragen die Prozesse auf zumindest (!) folgende vier Ebenen berücksichtigen müssen, um nicht systematisch wichtige Wirkungen auszublenden. Zwei davon sind allen Menschen in Beratung und Therapie vertraut und werden auch – mit unterschiedlichen Vorgehensweisen und Teilkonzepten – üblicherweise bedacht und in die Arbeit einbezogen. Es reicht daher, sie hier nur sehr kurz und grob in Erinnerung zu bringen:

a) Psychische Prozesse: Dies ist die zentrale Ebene, auf der Sinn und Bedeutung von den beteiligten Menschen generiert wird. Durch seine Wahrnehmungen und Handlungen ist der Mensch mit der Welt verbunden; durch Denk- und Fühlvorgänge bewertet er diese Prozesse und kann sich dabei selbst beobachten (reflexives Bewusstsein). Für die Arbeit auf dieser Prozessebene hat die Humanistische Psychotherapie – und insbesondere auch die Existenzanalyse – vieles an Konzepten und Vorgehensweisen entwickelt: Die Frage nach dem Sinn meines Seins in der Welt, ob und wozu ich wirklich „ja!“ sagen kann, die Stellung zu den Daseinsthemen etc.

b) Interpersonelle Prozesse: Menschen leben nicht als Monaden isoliert. Auf die eben erwähnten psychischen Prozesse wirken Einflüsse aus den mikrosozialen Strukturen von Paaren, Familien oder anderen Kleingruppen (für die eine face-to-face Kommunikation typisch ist). Begriffe wie "Interaktionsmuster" oder "kommunikative Regeln" verweisen darauf, dass die Bedeutungen von Äußerungen und deren Beitrag zum Miteinander in

gemeinsamer Interaktion ausgehandelt werden. Denn die psychischen Prozesse – und das, was jeder „von der Welt und seinem Dasein“ verstanden hat – wirken auf die Interaktion zurück. Jeder glaubt zudem, um die Erwartungen der anderen zu wissen und lässt sich davon beeinflussen oder gar leiten. Es ist ein Geflecht von gegenseitigen Unterstellungen, das "Realität" bisweilen sogar dann stabilisiert, wenn vieles daran **nicht** zutreffend ist. Da selten über diese stillschweigenden Annahmen geredet wird, sind die Chancen auf Korrektur eher gering. Alltagserfahrung und Forschung zeigen, wie sich Menschen oft als Opfer von anderen oder der Umstände erleben, obwohl sie selbst (unbewusst) zur Aufrechterhaltung dieses Musters beitragen.

Psychotherapie und Beratung betrachten üblicherweise die Prozesse auf den Ebenen (a) und (b) und oft noch deren Interaktion (auch wenn dies hier nur extrem kurz skizziert wurde). Weitgehend vernachlässigt werden hingegen die Einflüsse von zwei weiteren Prozessebenen:

c) Kulturelle Prozesse: Menschen haben die Bedeutungen der Worte und Sätze, die Erwartungen an die Mitmenschen, die inneren Bilder, "wie Zusammenleben funktioniert", usw. selten individuell oder interpersonell losgelöst von größeren Zusammenhängen erfunden. Unterschiedliche Kulturen und Subkulturen vermitteln vielmehr Bedeutungen, welche die Prozesse von (a) und (b) erheblich beeinflussen. Auch aus Medien, Gesprächen mit Kollegen am Arbeitsplatz oder aus anderen außerfamiliären Quellen fließen Hinweise über die Bedeutung des Geschehens im "Hier und Jetzt" mit ein. Vieles davon ist den Beteiligten nicht bewusst. Die ständig auf den Menschen wirkenden Einflüsse der kulturellen Ebene sind keineswegs darauf beschränkt, dass sich die psychischen und interpersonellen Prozesse inhaltlich auf kulturelle Ereignisse beziehen – d.h. darauf, was gerade in der Gesellschaft und ihren Organisationen, in der Gesetzgebung oder in den Massenmedien geschieht. Vielmehr betreffen die gesellschaftlich-kulturellen Aspekte essentiell die Art und Weise, wie ein Mensch sich selbst, seine Mitmenschen und die "Welt" sieht und versteht.

Denn mit der Sprache werden automatisch auch narrative Strukturen, Deutungs- und Erklärungsprinzipien, Geschichten und Geschichtlichkeit, Normen usw. vermittelt. Und diese wiederum generieren Vorstellungen über "richtig vs. falsch", über "gerecht vs. ungerecht", über "wichtig vs. unwichtig", über "normal vs. krank/verrückt" usw. Diese Wirkungen aus der kulturellen Prozessebene sind dem Alltagsbewusstsein ebenfalls weitgehend verborgen. Sie sind aber wesentliche Komponenten der Strukturen unserer Erwartungen an die Welt und an andere und an deren Erwartungen darüber, was sie von uns erwarten können.

d) Körperliche Prozesse: In seiner „Affektlogik“ hat Ciompi (1982) darauf hingewiesen, dass in jedem Moment sowohl kognitiv-psychische als auch affektive Prozesse gleichzeitig im menschlichen Organismus ablaufen. Dabei bilden die affektiven Prozesse wegen der langsameren Veränderung biochemischer Parameter die Rahmung für die schnell veränderbaren kognitiven Prozesse mit ihrer bioelektrischen Basis. Die psychischen Prozesse (a) finden somit immer im Rahmen von Stimmungen und Affekten statt.

Von großer Relevanz ist darüber hinaus das implizite Wissen in unserem Organismus, das neben den eigenen frühen Erfahrungen vor allem aus evolutionären Präformierungen stammt. Dies wurde lange völlig unterschätzt, wird inzwischen allerdings unter dem Begriff des "social brain" (Dunbar 1998) diskutiert. Aufgrund der evolutionären Architektur unseres Gehirns sucht das menschliche Neugeborene aktiv die soziale Welt nach Mustern für die Befriedigung grundlegender Entwicklungsbedürfnisse ab. So ist die Suche nach grammatikalischen Strukturen in den sprachlichen Lautströmen (Grundlage für Sprache) oder nach Regeln im Verhalten enger Bezugspersonen in Stresssituationen (Grundlage für Bindungsmuster) seit längerem bekannt. Neuere Ergebnisse aus der exponentiell anwachsenden Babyforschung zeigen aber darüber hinaus, dass auch Bedürfnisse nach "Platz", "Nahrung", "Unterstützung", "Schutz", "gute Begrenzung" oder auch, darüber hinausreichend, nach "Beziehung", "Beachtung", "Wertschätzung", sowie auf die Fähigkeit zu kooperativer Hilfestellung evolutionär mitgegeben sind (Auch die Grundmotive der EA thematisieren zentrales davon).

Dass alle vier Ebenen berücksichtigt werden müssen, wird schon an einem vergleichsweise einfachen und alltäglichen Phänomen deutlich, das sich auf der psychischen Ebene als „längerdauernde Erschöpfung, Lustlosigkeit und Überforderung“ beschreiben lässt – und dem wir als Beobachter (und meist inzwischen auch als Selbst-Beobachter!) die Bedeutung „Burnout“ zuweisen. Die Abbildung (Kriz 2018) zeigt, dass neben der Beschreibung/Erklärung auf der psychischen Prozessebene auch Einflüsse der anderen Prozessebenen eine erhebliche Rolle spielen – wie die „Verstärkung“ dieses Musters durch andere, die davon profitieren, oder die Leid/t/sätze als der Familienbiographie (und diese wiederum aus der Kultur), aber auch eine Eigendynamik, die durch permanente Überforderung entstanden ist und bei der dann tatsächlich auch körperlich „nichts mehr geht.“ Es sei beachtet, dass in der rechten Spalte u.a. auf „Konzepte“ der EA (2. Grundmotivation/3. Grundmotivation) verwiesen wird, welche den Leser:innen ebenfalls vertraut sein sollte.



Abbildung: Die vier Prozessebenen am Beispiel des „Burnout“: die linke Spalte enthält eher erlebensnahe Begriffe und Erklärungen, die rechte Spalte verweist eher auf die damit verbundenen (theoretischen) Konzepte (aus EXISTENZANALYSE 35/2/2018, S. 51).

Die Relevanz von Konzeptformen menschlicher Welterfahrung

Wenn wir die Ebene kultureller (c) und körperlicher (d) Prozesse noch etwas genauer und tiefergehend (im Rahmen dieses kurzen einführenden Textes) betrachten, so ergibt sich daraus für unseren Diskurs eine wichtige Perspektive: Körper und Kultur stellen nämlich im Wesentlichen Konzeptformen bereit, welche die psychischen und interaktiven Prozesse (a und b) strukturieren. Unter Konzeptformen versteht man Kategorien, die wir beim Wahrnehmen, Denken, Handeln usw. unserer Lebenswelt „überstülpen“, und von denen wir in der Alltagswelt glauben, es wären Kategorien „der Welt“ „da draußen“ (Kriz 2022). Aber es sind die Kategorien unserer kognitiven Begegnung mit der Welt. Bereits Plato hatte vor mehr als 2000 Jahren solche Vorstellungen; in der Neuzeit ist besonders Kant mit seinem Hinweis bekannt geworden, dass „Raum“ und „Zeit“ keine Ergebnisse menschlicher kognitiver Tätigkeit sind, sondern deren Voraussetzungen. Verglichen mit dem heutigen Wissen darüber, ist dies allerdings überaus spärlich.

Im 20. Jahrhundert geht die Kenntnis über die biologisch-organismischen Konzeptformen auf die Biosemiotik des Biologen Jakob von Uexküll (1909, 1980) zurück, die allerdings durch die Säuglingsforschung der letzten Jahrzehnte wesentlich umfangreicher geworden ist. Die Kenntnisse über die kulturell-symbolischen Konzeptformen gehen hingegen auf Ernst Cassirer (1960) zurück, der vom Menschen als dem "animal symbolicum" spricht – jenem Tier, das über einen ungeheuren Vorrat sozial vereinbarter Symbole verfügt. Cassirers dreibändiges Werk über die Theorie symbolischer Formen (1923-29) befeuert gerade erneut viele Diskurse.

Zu den biologisch-organismischen Konzeptformen

Einige Konzeptformen des menschlichen Organismus – die insbesondere in der evolutionären Architektur unseres Gehirns begründet sind – wurden oben schon unter (d) angeführt. Weitere wären Bedeutungskategorien wie „Gesicht“, „unbelebte Gegenstände“, „Belebtes“, „Meinesgleichen“, „Artefakte“ (also Gegenstände, die zu einem bestimmten Zweck hergestellt wurden, wie Stuhl, Hammer, Haus), „Körperteile“, „Früchte“, „Gemüse“, „Kausalität“ und „Intentionalität“ (Mausfeld 2005). Die Unterscheidung in „unbelebtes“ vs. „belebtes“ Objekt führt dazu, dass bestimmte relationale Bewegungen als „kausal verursacht“ („Dinge“) oder eben als „intentional gewollt“ („Menschen“) wahrgenommen werden.

Wenn wir empathisch sind, kleine Babys (und entsprechende Stofftiere und Filme) niedlich finden und uns kooperativ verhalten, geht dies nicht auf Ethik, Moral oder andere philosophische Erwägungen zurück (die man natürlich trotzdem darüber anstellen kann). Sondern es handelt sich um angeborene Wahrnehmungskategorien, die in der Architektur unseres „social brains“ liegen, und der Spezies Mensch die Überlebensfähigkeit gesichert haben. (Allerdings stehen dazu nicht nur „Kampf“ oder „Totstellen“ aus weit älteren Teilen des Gehirns ggf. im praktischen Kontrast, sondern auch die Möglichkeit, dieses Angeborene weiter zur Entfaltung zu bringen oder zu unterdrücken).

Zu den kulturell-symbolischen Konzeptformen

Mit den Konzeptformen der Kultur (nach Cassirer vor allem Systeme wie Sprache, Mythos, Religion, Recht, Politik, Kunst und Wissenschaft) wird auf die Fähigkeit des Menschen verwiesen, mit der Erschaffung von intersubjektiv vereinbarten Symbolen die Umwelten der Tiere zu ungeheuer ausgedehnten Lebenswelten erweitert zu haben. Die für diese abstrakten Symbolwelten notwendigen hochkomplexen Integrationsleistungen des Gehirns sind allerdings auch anfällig für so manche Pathologien. So leiden Menschen mit Aphasie (Sprachstörungen, die meist auf Unfälle oder Schlaganfälle zurückzuführen sind) oft unter "Asymbolie" - ein Mangel im Umgang mit abstrakten im Gegensatz zu konkreten Kategorien. Dabei gehen im psychopathologischen Prozess Bedeutungen von künstlichen, also konventionellen, Zeichen verloren. So wird von Aphasikern berichtet, die nicht imstande sind, Noten oder Münzen richtig zu erkennen, oder auf Anweisung hin das Zeichen des Kreuzes zu machen, auch wenn sie aus einem christlichen Lebenskontext stammen.

Unter Berücksichtigung der Konzeptformen aus körperlichen und kulturellen Prozessen bekommt der o.a. Satz *„Die 'Welt', wie wir sie beschreiben, und die 'Welt', wie wir sie erleben, sind zwei komplementäre Perspektiven. Beide müssen berücksichtigt werden“* nochmals eine tiefere Bedeutung. Denn für **Erleben** sind die körperlichen, für **Beschreiben** die symbolischen Strukturierungen zentral. Beim Menschen in seinen täglichen Lebenswelten wirken beide zusammen und beeinflussen in hohem Maße die psychischen und die interpersonellen Prozesse.

Kritische Anfragen an das Person-Konzept der Existenzanalyse

Was vielleicht wie ein etwas abwegiger Ausflug in entwicklungspsychologische, biosemiotische, sprach- und erkenntnistheoretische Erkenntnisse wirkt, führt geradewegs zu unserem Thema, das Person-Konzept der Existenzanalyse kritisch zu befragen (allerdings bedurfte es eben m.E. eines hinreichend festen und fundierten Standes, um dies zu tun).

So steht einer der zentralen Abschnitte von Kolbe unter der Frage „Der Mensch hat sich sein Leben als sein eigenes anzueignen. Inwiefern bedarf es hierzu der Person?“, die er u.a. so beantwortet, dass die „Aneignung nicht automatisch mit der Geburt gegeben ist“ und die „Fähigkeit der Aneignung in der Geistigkeit des Menschen (liegt), in deren Zentrum die Person steht“.

Die Relevanz, sich sein Leben als sein eigenes aneignen zu müssen, damit von der gegebenen Möglichkeit der Freiheit auch Gebrauch gemacht werden kann, wird genauso von PZS geteilt. Ebenso der Hinweis, dass trotz der ungeheuren Leistungsfähigkeit des Neugeborenen, seine Umgebung nach (vor allem) sozialen Strukturen

abzusuchen (Lautströme→Sprache, Sicherheit bei Stress →Bindung, Gesichter → Menschen, Protokommunikation → Beziehung zu Menschen, Ortsveränderungen von „Meinesgleichen“ →Intentionalität usw.) bedarf es eines oder mehrerer „Anderer“ (als Bindungspersonen) welche die spezifischen Ordnungen als Antworten auf die Struktur“fragen“ des Organismus bereitstellen. Dialogische Begegnungen sind somit zentral. Und sie müssen sprachlich begleitet werden (was jede Mutter auch tut, wenn sie ihren ebenfalls angeborenen Fähigkeiten folgt).

Das Aneignen geschieht somit wesentlich auch dadurch, dass das körperliche Erleben (c) mit sprachlicher Bedeutungsgebung (d) verbunden wird. In Rogers personenzentriertem Ansatz stehen jene Teile des Erlebens, für die eine Symbolisierung nicht möglich ist (weil sie nie beachtet, oder aber entwertet oder missverstanden wurden) für das Verstehen des Menschen selbst nicht zur Verfügung (dies ist „Inkongruenz“, die als Angst erfahren wird: Etwas geschieht in meinem Erleben, das ich selbst nicht verstehe).

Auch in der PZS ist eine wichtige Aussage, die sich aus den obigen Ausführungen ergeben: Um mich in meinem ureigenen, intimsten Inneren verstehen zu können, muss ich die Kulturwerkzeuge der Sprache auf mich selbst anwenden. Es handelt sich hier um eine Verschränkung der (in philosophischen Diskursen oft getrennten) 1.-Person-Perspektive und der 3.-Person-Perspektive. Diese kann, entwicklungspsychologisch, nur über die 2.-Person-Perspektive, das „Du“ in der empathischen aber auch symbolisierenden Begegnung, vermittelt werden. Und es sei nochmals an die obige Aussage erinnert, dass es bei „Sprache“ nicht nur um Begriffe und Grammatik geht, sondern auch darum, dass damit automatisch narrative Strukturen, Deutungs- und Erklärungsprinzipien, Geschichten und Geschichtlichkeit, Normen usw. transportiert werden.

Der existenzanalytische Begriff der „Person“ ist daher in der PZS fraglos anders gefasst, nämlich über das *„Zusammenwirken des Individuums mit seiner sozialen Mitwelt in einem Kontext evolutionärer, bio-psycho-sozialer und soziogenetischkultureller Entwicklungsdynamik... (wobei) ...zentrale Aspekte wie Sinn, Bedeutung oder Kohärenz auf der Ebene personaler Prozesse statt(finden) – auch wenn diese ganz erheblich durch soziale Prozesse in ihrer biografischen und historischen Dynamik beeinflusst werden“* (Kriz 2017, S. 17). Man sieht: Person ist hier nicht aus philosophisch-anthropologischen Überlegungen oder geistesgeschichtlichen Traditionen abgeleitet, sondern als schlichte und bodenständige Antwort auf die Frage gemeint, welche Einflüsse, Kräfte und Prozesse berücksichtigt werden müssen, wenn ich mich und meine Mitmenschen im Wahrnehmen, Fühlen, Denken und Handeln verstehen will.

Interessanterweise lässt sich trotz dieser sehr unterschiedlichen Ausgangsperspektiven volle Übereinstimmung zwischen der PZS und Kolbes „Charakterisierungen eines ontologischen Personverständnisses“ feststellen:

Denn „Person als Eigentlichsein (1.)“ verweist darauf, dass es eben nicht um die beobachtbaren Handlungen, auch nicht um selbst vorgenommene Entscheidungen geht. Sondern es geht um die Stimmigkeit zwischen diesen – von der Sprache und Logik erreichbaren - Prozessen und dem nicht-sprachlichen Körperwissen, zu dem ich nur über Achtsamkeit oder spezifische therapeutische Vorgehensweisen Zugang habe. So kennen wir wohl alle Situationen, in denen wir sorgfältig aufgrund von rationalen Argumenten und Abwägungen etwas entschieden haben – und dann doch (mal rechtzeitig, mal zu spät) merken, dass da „etwas nicht stimmt“, dass wir nicht mit vollem Herzen „ja!“ dazu sagen könnten, auch wenn alle *Gründe* dafürsprechen. Hier sind wir wieder an der o.a. Bruchstelle zwischen Erleben und Beschreiben.

Die Bedeutsamkeit der „dialogischen Begegnung (2.)“ wurde oben schon herausgearbeitet: ohne diese kann sich der Mensch als solcher gar nicht in seinen Potentialen entfalten. In der Sozialisation und der therapeutischen Nach-Sozialisation ist die dialogische Begegnung essentiell. Das Konzept der „Begegnung“ - zugespitzt auf den Satz „nur am Du werde ich zum ich“ (beides Buber zugeschrieben, obwohl es von Moreno und seinem Psychodrama stammt), ist ohnedies essentiell für die gesamte Humanistische Psychotherapie.

Die starke Betonung des Prozesshaften in der PZS ist letztlich ebenfalls voll kompatibel mit Kolbes „Person als Vollzug (3.)“. Denn natürlich kann der Mensch auch ohne Beachtung der Stimmigkeit Wahrnehmen, Denken,

Fühlen, Handeln – im Sinne eines „Reagierens“ (wie auch Kolbe schreibt) oder auch ohne Kontextberücksichtigung („Verantwortung“) einfach aus sich heraus agieren. Aber beim verantwortungslosen Reagieren spielen Sinn, Bedeutung und Kohärenz – wie in der o.a. Charakterisierung – (fast) keine Rolle, geschweige denn die Stimmigkeit zwischen den Prozessebenen.

In dem Text von Kolbe ist auch die für die PZS so wichtige Unterscheidung der Perspektiven zu finden – wenn auch eher implizit. So erläutert Kolbe die Möglichkeit, sich selbst zu beobachten und führt aus: „Wenn wir beispielsweise wütend sind oder uns verletzt fühlen, dann löst dies Handlungsimpulse in uns aus, die wir günstigenfalls reflektieren und kontrollieren ...Manchmal nehmen wir zur Kenntnis, dass uns dies nicht hinreichend gelingt. Dann beobachten wir, wie wir uns unseren Gefühlen ausgeliefert fühlen.“ Aus Sicht der PZS geht es hier um die o.a. Unterscheidung zwischen (organismischem) Erleben und dessen (reflexivem) Beschreiben. Man könnte auch sagen, zwischen Gefühlen als „Operatoren“ und als „Betrachtungsgegenstand“. Denn im Sinne von Ciompis Affektlogik können die organismischen Vorgänge, die wir bei achtsamer Betrachtung als „Ärger“ beschreiben würden, auch dann wirksam werden, wenn wir ihrer eben nicht achtsam bewusst sind. Sie wirken dann als Operatoren auf die Wahrnehmungen, deren Verarbeitung und die Handlungen (Ciompi spricht beispielsweise von einer „Ärger-Logik“, die ganz anders auf die kognitiven Prozesse wirkt, als z.B. eine „Liebes-Logik“, und noch wieder anders eine „Enttäuschung-Logik“). Um diese Gefühle zu „reflektieren und zu kontrollieren“ dürfen Affekte aber nicht einfach als *Operatoren* wirken, sondern sie müssen zum *Gegenstand* der Betrachtung werden.

Das gilt übrigens in entsprechender Weise für die Einflüsse aus den anderen Prozessebenen: Ob strukturelle Einflüsse aus Partnerschaft oder der Familie auf mein Erleben wirken oder ob ich diese als solche reflexiv wahrnehme und dann kognitiv damit umgehen kann ist eben zweierlei. Und ob bestimmte Prinzipien, die ich aus meiner Mehrgenerationenfamilie übernommen habe, auf meine Weltsicht und mein Handeln („unbewusst“) wirken, oder ob ich diese reflexiv beschreiben und deren Wirkung explizit in mein Handeln einbeziehen kann ist eben ein wichtiger Unterschied. Nochmals: Die „Welt“ zu erleben und sie zu beschreiben sind zwei komplementäre Perspektiven.

Da es hier ja auch um die Betonung von Unterschieden geht, sei auf meine Schwierigkeiten hingewiesen, bei Texten aus der Existenzanalyse festzustellen, aus welcher Perspektive der Mensch beschrieben wird – etwa, wenn von den „vier Gewissheiten“ gesprochen wird „die die existenzielle ich-Struktur fundieren“: Ist es die „objektive“ Beobachter-Perspektive auf der Basis der abstrakt-theoretischen Theorie der Existenzanalyse, oder kommt auch die Perspektive des Subjekts zur Sprache, d.h. wie sich dieser Mensch selbst sieht, versteht und beschreibt. Das wird nochmals dadurch komplizierter, dass ja Menschen ihr Erleben und sich selbst sehr oft nicht achtsam und stimmig beschreiben, sondern die abstrakten „objektiven“ Landkarten auf sich selbst anwenden – „ich bin depressiv“, „mein Sohn hat ADHS“ oder „ich bin ein erfolgreicher Manager und meine Familie hat alles, was man zum Leben braucht“.

Eine Unterscheidung zwischen den „objektiven“ Perspektiven mit ihrer Sicht auf die Umgebung und denen des Subjekts mit der Sicht auf die Lebenswelten sowie eine Differenzierung der unterschiedlichen Prozessebenen und ihres Zusammenwirkens könnte da m.E. bisweilen hilfreich sein.

Osnabrück, im Februar 2021

Prof. Dr. Jürgen Kriz

Literatur

- Cassirer, E. (1923-29/1994). Philosophie der Symbolischen Formen Bd. I.- III. Darmstadt: Wiss. Buchgemeinschaft.
- Cassirer, E. (1960). Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur. Stuttgart: Kohlhammer.
- Ciampi, L. (1982). Affektlogik. Über die Struktur der Psyche und ihre Entwicklung. Ein Beitrag zur Schizophrenieforschung. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Dunbar, R. (1998). The social brain hypothesis. *Evolutionary Anthropology*, 23, S. 178-190.
- Kriz, J. (2011). Chaos, Angst und Ordnung. Wie wir unsere Lebenswelt gestalten. Göttingen/Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 3. Aufl (1. Aufl. 1997)
- Kriz, J. (2017). Subjekt und Lebenswelt. Personzentrierte Systemtheorie für Psychotherapie, Beratung und Coaching. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht
- Kriz, J. (2018). Entwicklung und Wachstum im Verständnis Humanistischer Psychotherapie. *Existenzanalyse*, 35, 2, 44 – 54
- Kriz, J. (2022). Konzept-Formen menschlicher Welterfahrung. In: Franke, E. (Hrsg.) (2022). Wissen um die Form. Zur Voraussetzung kultureller Theoriebildung. Bielefeld: transcript, im Druck
- Längle, A. (2021). Existenzanalyse und Logotherapie. Stuttgart: Kohlhammer
- Mausfeld, R. (2005). Vom Sinn in den Sinnen. Wie kann ein biologisches System Bedeutung generieren? In: Elsner, N. & Lüer, G. (Hrsg.) (2005). „...sind eben auch nur Menschen. Verhalten zwischen Zwang, Freiheit und Verantwortung“ (pp. 47-79) Göttingen: Wallstein.
- Nagel, T. (1989). The View From Nowhere. New York: Oxford UP
- Uexküll, J. v. (1909/2014). Umwelt und Innenwelt der Tiere.. Berlin: Springer
- Uexküll, T. v. (1980) Die Umweltlehre als Theorie der Zeichenprozesse. In T. v. Uexküll (Hrsg.), Jakob von Uexküll. Kompositionslehre der Natur. Frankfurt a.M.: Ullstein

Existenzanalyse im Dialog mit der Personzentrierten Systemtheorie über Aspekte des existenzanalytischen Person-Verständnisses

Helmut Dorra und Dr. Christoph Kolbe im Gespräch mit Prof. Jürgen Kriz

Moderation: Christiane Groß

Christiane: Zu Beginn möchte ich zum Person-Verständnis und zum Person-Begriff die Frage stellen: Wo sind denn Gemeinsamkeiten und Unterschiede deutlich geworden?

Christoph, Helmut: Das ist eine Frage an uns drei?

Christiane: Ja, möchtest du als erster darauf antworten, Christoph?

Christoph: Die Antwort ist nicht ganz leicht – ich denke, das kann ich für uns alle sagen –, weil wir aus unterschiedlichen Perspektiven über das Thema Person sprechen, wie es Jürgen in seinem Vortrag auch schon gesagt hat. Ich stimme dem zunächst sehr zu, dass unsere Begrifflichkeiten und Zugänge sich hier oder dort unterscheiden, aber das Gemeinte dann doch wieder ähnlich ist. Und würde auch dem folgen, was du, Jürgen, gesagt hast. Dort, wo wir in der Existenzanalyse sehr viel spezifischer „Person“ sagen, ist das, was du mit „Person“ bezeichnest, grundsätzlicher und allgemeiner, mehr das Subjekt betreffend. Person also als Subjekt-Begriff. Dies meint bei uns dann, jedenfalls in der Unterscheidung, wie ich sie getroffen habe, mehr das „Ich“. Da habe ich mich mit vielem wiedergefunden, von dem, was du, Jürgen, gesagt hast. Was ich sehr wichtig finde, sind die unterschiedlichen Betrachtungsebenen und Einflussebenen. Ich bleibe jetzt erstmal bei dir, Jürgen, in meiner Antwort. Und glaube auch, dass da für uns noch eine Aufgabe liegt, diese unterschiedlichen Betrachtungsebenen noch stärker herauszuarbeiten. Und ich stimme dir ganz zu mit dem Satz, dass wir, wenn wir uns verstehen wollen, uns immer auch im Horizont unserer Kulturwerkzeuge zu verstehen haben, die wir automatisch benutzen, was uns oft nicht bewusst ist. Das würde ich vollkommen unterschreiben, es geht ja gar nicht anders. Die Frage ist dann, ob diese Dimension in der reflexiven Ebene und der therapeutischen Arbeit immer mit gesehen und beachtet wird. Außerdem finde ich es sehr wichtig, dass du hinweist auf die Bedeutung des subjektiven Befindens und Erlebens. Da gibt es deinerseits ja die Frage, inwiefern wir möglicherweise zu stark in einer gewissen abstrakten Beschreibung unserer Landschaft, unserer Begrifflichkeiten stehen. Und das könnte missverstanden werden, dass der Ansatz sehr reflexiv sei und wenig Bezug auf das subjektive Befinden nehme. Das ist natürlich eine verständliche Befürchtung, die ich nachvollziehen kann. Ich denke jedoch, es ist der Versuch, auf der Ebene der Abstraktion der Beschreibung das zu sagen, was wir, gerade auch im Hinblick auf das Erleben, fassen wollen. Vielleicht müssen wir das gleich nochmal ein bisschen diskutieren. Wir sind jedenfalls Vertreter eines phänomenologischen Verstehens und Vorgehens. Und da geht es ja u.a. auch darum, sich der Intention des Erlebens zuzuwenden, nicht nur das Wort zu hören, sondern für was es im Erleben steht. Und dann übrigens – in der weiteren Zuspitzung – wofür das Gesagte hinsichtlich einer existenziellen Bedeutung steht. Ich meine, dass die Anknüpfung an das Erleben ein ganz essenzieller Gedanke ist, den es immer braucht, um ganzheitlich über den Menschen zu sprechen und ihm gerecht zu werden. Und ich kenne übrigens das Gleiche oft auch in Psychotherapien. Wenn Menschen zu mir kommen und mich um psychotherapeutische Begleitung bitten, dann frage ich zu Beginn manchmal „Haben Sie schon mal eine Psychotherapie gemacht?“. Und dann sagen manche: „Ja, ich habe schon mal vor Jahren oder unlängst das und das gemacht.“. Dann frage ich: „Was ist Ihnen durch diese Gespräche deutlich geworden?“. Und dann antworten sie interessanterweise häufig nicht aus ihrem Erleben, was ihnen deutlich geworden ist, sondern sie beschreiben, was man ihnen gesagt hat, welche Gründe und Erklärungen ihre seelischen Befindlichkeiten hätten. Das ist, glaube ich, das, was du meinst. Man redet aus einer unpersönlichen Perspektive über sich selbst: „Man hat mir erklärt, dass mein seelisches Befinden damit und damit zusammenhängt.“ Und ich merke dann, dass dieses Sprechen von sich selbst überhaupt nicht im Erleben angebunden ist und deshalb keine existenzielle Relevanz entfaltet. Also wir halten das Existenzielle, die existenzielle Bedeutsamkeit des

Erfahrenen oder Erkannten an dieser Stelle für wesentlich. Das Erleben ist als ein Erleben im Hinblick auf existenzielle Bedeutsamkeit zu verstehen. Das wäre jetzt ein erster Rückblick zu Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Nun weiß ich nicht, ob wir dabei erstmal bleiben sollen oder ob ich auch gleich noch etwas zu Helmut sagen soll?

Christiane: Ja, gerne. Sag doch auch gleich nochmal was zu Helmut.

Christoph: Okay. Helmut, du hast mit deinen Ausführungen sehr differenziert grundlegende Gedanken der Philosophie zum Verständnis des Personbegriffs dargelegt. Und das auf einem hohen Abstraktionsniveau insbesondere bezüglich der fundamentalontologischen Voraussetzungen. Von welchen Prämissen ist in der Rede von Person auszugehen, wenn wir diesen Begriff benutzen? Da ist mir nochmals das moralische Apriori deutlich geworden, wenn du Kant erwähnst. Dann das Wesensmoment des Dialogischen, der dialogischen Begegnung sowie des Sich-zu-Bewusstsein-Kommens sowie sich als Person geschenkt zu sein, ohne dafür etwas geleistet zu haben. Eine Tatsache, die schlichtweg gegeben ist. Und mit diesen Herleitungen sind wir an einem zentralen Punkt angelangt, kommt mir vor. Die Frage ist zu reflektieren, auf welche Prämissen und Vorverständnisse wir uns beziehen, wenn wir den Begriff Person verwenden. Sie stiften anthropologisch schließlich das Menschenbild, das unserem Verständnis seelischen Erlebens und psychischer Erkrankungen zugrunde liegt und die psychotherapeutische Arbeit leitet. Für die konkrete Lebensausgestaltung hätte ich den Eindruck, haben wir möglicherweise unterschiedliche Begrifflichkeiten, wenn du sagst, das A-Personale gäbe es nicht. Das kann ich einerseits im ontologischen Sinne nachvollziehen. Da ist es mir logisch. Meine Freiheit kann ich nie verlieren, weil ich sie bin. Insofern ist sie in allem, was ich tue, immer enthalten, immer mit da. Das ist es wohl, was du meinst. Was ich andererseits nun als praktisch denkender Psychotherapeut und als jemand, der sein eigenes Leben zu leben hat, dann erlebe, ist, dass mir das manchmal „eigentlicher“ oder „uneigentlicher“ gelingt. Und da kenne ich durchaus Gefühle von Unfreiheit, Zugzwang und mangelndem inneren Spielraum, so dass ich das Meinige nicht realisiere. Das hätte ich bisher immer als apersonal bezeichnet. Da gelingt mir der freie, verantwortliche Vollzug nicht, ich komme nicht zu dem Meinigen. Das heißt nun aber nicht, dass Personalität im Sinne der Potentialität und des Ontologischen nicht da sei. Das, würde ich sagen, ist immer gegeben.

Christiane: Danke schön. Helmut, möchtest du aus deiner Sicht auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede eingehen?

Helmut: Gemeinsames sehe ich darin, dass wir alle drei das Anliegen haben, den Personenbegriff aus der Abstraktion heraus zu führen in das konkrete alltägliche Leben. Das mag bei mir anders geklungen haben. Auch Jürgen hat vom „Hochgebirge“ hinunterzusteigen in das „untere Gehölz“ des Alltags. Das heißt also: Selbst wenn es in abstrakten Begriffen ausgedrückt ist, hat es eine Konsequenz, oder eine, wie soll man sagen, eine Relevanz im unmittelbaren, alltäglichen Erleben. Also für mich ist Philosophie etwas, das sehr pragmatisch ins Leben eingebunden werden muss. Ilse, meine Frau, sagt immer: „Heidegger findet in der Küche statt“. Hier wird es sich wahr erweisen. Da sehe ich aber auch die Übereinstimmung aus den Referaten, die wir vorgetragen haben. Das zweite, was mich bewegt und wo ich Übereinstimmungen finde, ist, dass wir alle drei uns bemühen, den Personbegriff einzubinden in den Weltbezug. Christoph, Du hast von den Bedingungskontexten der Welt gesprochen. Jürgen von der Lebenswelt und von der Erlebenswelt, die ja subjektiv auch unterschieden sein kann. Und ich habe versucht, deutlich zu machen, dass „Person“ mehr meinen muss als eine subjektive Reflektion auf Bewusstseinsinhalte oder Erlebensweisen, dass der Mensch vielmehr eingebunden ist in die kulturellen Kontexte seiner Lebenswelt. Hier wollte ich weiterfragen oder klären, was in diesem Begriff „Lebenswelten“ enthalten ist. Hier, so meine ich, sind viele Übereinstimmungen. Und da würde ich gerne auch nochmal ansetzen und einige Fragen stellen. Das halte ich für wesentlich, die Person nicht zu isolieren von ihrem Erleben in der Welt. Was ich sehr wichtig finde, auch gerade für die Existenzanalyse, dass wir nicht das subjektive Erleben in einen Innenbezug hineinverlagern, in einen reflexiven Bezug allein, als sei das aus irgendeinem Nichts entschieden. Wir haben immer Weltvorstellungen, aus denen wir herkommen. Wozu dann vielleicht noch zu dem Begriff des Personalen oder A-Personalen etwas zu sagen

ist. Ich möchte vorbeugen - und daran ist mir gelegen -, die Person nicht gleichzustellen mit ihrem Verhalten, sie vielmehr nochmal davon abzukoppeln und sagen, im Sinne des Würdebegriffs, wie es in einem ontologischen Status gegeben ist. Das war mein Anliegen. Und ich glaube, darin sind wir überein. Alles weitere wäre dann zu klären, wie der Mensch oder die Person innerhalb der Welt zum Vollzug kommt. Und da reden wir von einem Vollzugsbegriff. Ich denke, da ist noch einiges zu diskutieren.

Christiane: Da können wir gleich nochmal darauf eingehen. Aber Jürgen, jetzt du erstmal.

Jürgen: Ich habe ja meinen Beitrag, wie gesagt, als Eintrag ins Gästebuch der GLE verstanden. Die Gemeinsamkeiten sind, glaube ich, sehr schnell zu beschreiben, wenn wir mal in die Szene schauen und überlegen, was wir gemeinsam **nicht** unter „Person“ verstehen. Wir meinen damit beispielsweise nicht den Gegenstand, der konditioniert wird - also weder operant noch klassisch. Da ist grundsätzlich nichts gegen einzuwenden, und es geht nicht darum, ob das jetzt gut ist oder schlecht: aber das meinen wir eben nicht. Wir meinen mit „Person“ auch nicht nur das, was Familientherapeuten klassischerweise thematisiert haben - also den Menschen nur als Index von Kommunikation, wobei die Person dann praktisch fast beliebig austauschbar ist. Sondern wir haben, würde ich sagen, einen gemeinsamen Blick auf etwas, was Christoph vorhin mit seinen „Thesen zu einem ontologischen Personenverständnis“ charakterisierte. Dem konnte ich sehr gut zustimmen. Das stand ja dann auch eigentlich auf anderer Ebene im Zentrum bei Helmut. Und ich würde sagen, da sind wir uns im Fokus sehr einig.

Allerdings liegt ein Unterschied schon mal darin, dass ihr sehr viel wichtiger zwischen „Person“ „Ich“ und „Selbst“ unterscheidet. Das ist für mich, von der Perspektive her, nicht so wichtig. Sondern ich bin eher von Fragen geleitet, die bei mir anfangen und analog bei meinem Patienten gegenüber: Ich bin jetzt hier in der Welt - was beeinflusst mich da? Dazu würde ich erstmal auf meine Gedanken und Gefühle in diesem Augenblick verweisen. Die sind aber unter anderem davon abhängig, dass ich natürlich weiß, dass ich in familiären und interpersonellen Kontexten bin, die das jetzt gerade beeinflussen. Also zum Beispiel, ist meine Frau hier mit im Raum. Aber auch, wenn sie nicht dazusitzen würde, wäre sie vielleicht in meinem Kopf. Oder auch das Wissen um die Tatsache, dass ich Professor bin – d.h. die sozialen Bezüge und Rollen – sind ja in vielen Augenblicken da. Ob sie jetzt Gegenstand meines reflexiven Bewusstseins sind, also gerade in der Aufmerksamkeitsspanne, das ist was anderes. Aber mein Denken in diesem Augenblick wird von diesen sozialen Strukturen ebenso wie von den Gefühlen beeinflusst, sie wirken gleichsam als **Operatoren** meines Denkens. Gleichzeitig kann ich über diese Einflüsse nachdenken – sie werden dann zum **Gegenstand** meines Denkens, wie ich vorhin sagte.

Wenn ich nun frage: „Wie kann ich mich denn da selbst verstehen?“, kommt die Kultur mit herein. Denn ich kann mein inneres Erleben nur verstehen, wenn ich Sprache – oder allgemeiner: die Kulturwerkzeuge - benutze. Dabei geht es eben nicht einfach nur um die Sprache in Form von Wörtern, Begriffen oder Konzepten. Sondern mit der Sprache werden beispielsweise die Metaphern, die Erklärungsprinzipien, und die Geschichte transportiert - Die letzten 100 Jahre sind ganz besonders mit Vorstellungen über Schuld, Unschuld, Drittes Reich und anderem verbunden. So finden wir fast nur Opfer-Narrationen als Erklärungsprinzipien, wenn ich auf die Dynamik in der Familie schaue – auch wenn dies jetzt explizit nicht in meinem Gedächtnis ist. Jeder fühlt sich als Opfer der Umstände der Anderen. Und die Täter-Narrationen, also die eigene Verantwortung zu übernehmen, kommt beispielsweise in Diskursen viel zu kurz. Das hat natürlich auch mit unserer Kultur etwas zu tun – war aber nur **ein** Beispiel.

Was ich meine, wird auch deutlich mit der der „Affektlogik“ von Ciompi, die aufzeigt, dass Veränderungen im kognitiven Bereich (also i.W. neuronal) sehr viel schneller ablaufen als im affektiven Bereich (also hormonell bzw. humoral). Das bedeutet, dass ich ggf. recht schnell etwas verstehen und einsehen kann, dass dies aber mein Erleben nicht so schnell ändert. Allerdings ist auch das wieder nur eine Ebene.

In jedem Augenblick meines Daseins bin ich somit relational. Aber eben nicht nur in der Ich-Du-Beziehung, sondern ich bin relational auch zu Sozialstrukturen, auch zur Sprache, zu den Metaphern, Erklärungsprinzipien

usw., die zum Verstehen „der Welt“ eingesetzt werden. Zusätzlich hat die Säuglingsforschung der letzten Jahrzehnte zunehmend darauf hingewiesen, dass und wie wir mit unserem „Social-Brain“ – der auf soziale Beziehungen ausgelegten Architektur unserer Gehirne - in bestimmter Weise in dieser Welt sind. Auch dies ist wichtig für die Frage nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden.

Ich würde sagen, im Wesentlichen, auch wenn ihr das nicht so thematisiert, glaube ich - und das ist mein Eindruck - dass wir uns da weitgehend einig sind. Aber die Frage ist eben, in welchem Ausmaß das thematisiert wird. Das ist, glaube ich, ein großer Unterschied. Und um das an einer Sache abschließend insgesamt deutlich zu machen: Es gibt ja dieses Bild von Christoph, in dem ganz oben „Lebenswelt“ steht. Und da frage ich mich, was ist jetzt mit „Lebenswelt“ gemeint. Ich habe ja vorhin die Unterscheidung gemacht, zwischen Umgebung und Lebenswelt. Also, wenn da jetzt beispielsweise Familie steht, was ist damit gemeint? Kurz ein Beispiel, denn das ist ja gerade für mich als Systemiker etwas sehr Wichtiges: Wenn ich über eine konkrete Familie rede, ist das die Familie, so wie Familientherapeuten sie beschreiben? Also eine ganz konkrete Familie: Frieda und Emma als Kinder und Peter als Vater. Also nicht das Abstraktum „Familie“, sondern die konkrete Familie, die jetzt vor mir sitzt. Und die ich dann beschreibe oder über die ich einen Fallbericht verfasse, oder sonst irgendetwas: Ist das jetzt die Familie, wie ich sie als Diagnostiker oder als Therapeut beschreibe, oder sie in Lehrbüchern beschrieben wird? Oder ist es die Familie, so wie sie die einzelnen Mitglieder selbst wahrnehmen? Das ist natürlich nicht das Gleiche. Also ist die Umgebung, praktisch, da wo alle gemeinsam sind? Oder sind das die vier verschiedenen Perspektiven der vier Mitglieder? Immerhin handelt es sich ja um vier verschiedene Lebenswelten. Die sind verschieden, logischerweise. Kurz zusammengefasst: die Umgebung aus der Sicht eines Beobachters ist für alle dieselbe. Aber nicht so die Lebenswelten der Beteiligten, denn das sind natürlich ihre Wahrnehmungs- und Erlebenswelten. Daher müssen Lebenswelt und Umgebung unterschieden werden.

Um das noch an einem letzten Begriff zu verdeutlichen: Wenn ich etwa über „Ressourcen“ nachdenke: Da gibt es jene Ressourcen, die mir als Therapeuten einfallen. Wenn ich sage: „Die haben noch ihre Ressourcen“, oder: „Achte mal auf deine Ressourcen.“ Manchen Leuten, wenn ich zu ihnen von Ressourcen rede, ist gar nicht klar, wovon ich überhaupt spreche. Also: Meine ich jene Ressourcen, die ich oder ein anderer wahrnimmt? Oder geht es um jene Ressourcen, welche die einzelnen Leute selbst wahrnehmen? Und das ist nicht das Gleiche. Natürlich sind beide Perspektiven wichtig. Ich spreche daher von „Komplementarität“. Klar sind die „objektiven“ Ressourcen wichtig. Aber dieser Mensch als Subjekt hat möglicherweise ein ganz anderes Verständnis von seinen spezifischen Ressourcen in einer spezifischen Situation. Daher ist – mit Thomas Nagel gesprochen – die „objektive“ Beschreibung, die ich als Therapeut verwende oder wie sie im Lehrbuch steht, „ein View from nowhere“ – eine Perspektive jenseits der sinnlichen Erfahrungen der Subjekte und damit quasi ein Blick von „nirgendwo“.

Diese Unterscheidung ist mir enorm wichtig. Sie ist **implizit** – und in der konkreten Arbeit – natürlich auch bei euch angelegt. Deswegen verstehen wir uns auch so gut. Aber die Frage bleibt: Wenn man von der Welt spricht - meinst du eigentlich die Umgebung oder meinst du wirklich die Lebenswelt. Denn „die Lebenswelt“ müsste sogar ein Plural sein, wenn ich von mehreren Subjekten spreche.

Christoph: Also, ich bin angesprochen? Ich meine beides, wenn ich das so schreibe. Und deswegen habe ich auch bewusst diesen Oberbegriff genommen, weil es im Grunde diese beiden Betrachtungsebenen gibt. Und genau das ist, was wir im „Ich“ zu klären und abzustimmen haben. Wo wir einerseits uns im Erleben wiederfinden, das eher diese subjektive Prägung hat: Wie geht es mir in dieser Familie? Und was ist quasi diese Familie an sich, im Sinne ihrer Gegebenheiten? Und ich im Grunde dann vor der Frage stehe – und das wäre für mich von entscheidender Bedeutung: Wie komme ich zu dem, was für mich darin dann das Wesentliche ist? Dass es nicht nur eine, sagen wir mal, allgemeine und grundsätzliche Betrachtungsebene bleibt, aus der heraus ich sage „Ah ja, so kann man das sehen. So kann man sich erleben. So kann man sich verstehen.“. Wenn ich es existenziell bedenke, steht alles Erleben und alle Gegebenheit vor der unmittelbaren Frage: Was bedeutet das alles dann für mich und wie verstehe ich mich darin? Und das ist das, was in einem Prozess der Abstimmung, den das „Ich“ zu leisten hat, zu vollziehen ist. Hier spielt auch das Verständnis des Selbst eine wesentliche

Rolle: Wenn wir das „Selbst“ als etwas nehmen, das Identität stiftet, dann ist die Frage, ist diese Identität tatsächlich durch mich gefunden und angeeignet oder ist sie quasi erworben durch mein Gewordensein, in den Strukturen dieser Welt, dieser Umgebung, in der ich stehe, sodass ich es übernommen habe, aber in gewisser Weise noch nicht zu dem mir Eigenen gemacht habe, trotzdem aber „Ich“ sage.

Was ich sagen möchte, ist: Im „Selbst“ ist zwar die Identität des Menschen angesiedelt, aber sie ist noch nicht zwangsläufig das für mich im authentischen Sinne Angeeignete, sodass es geschehen kann, dass wir unser Verhalten, unser Denken oder unsere Haltungen zwar ich-haft empfinden und nennen, aber uns die Frage möglicherweise noch gar nicht gestellt haben, ob dieses wirklich dem Meinen gemäß ist. Und dann habe ich das zu tun. Das Selbst ist für mein Verständnis die Instanz, in der Dinge „abgelagert“ sind, die ich aufgrund der Interaktion mit der Welt, in der ich stehe, immer neu zu vergewissern habe bezüglich eines authentischen Daseins. Gleichzeitig gilt: Diese Vergewisserung ist mir nur mittels der erworbenen Kulturwerkzeuge meiner Welt möglich, aus der ich mich nie abstrahieren kann. Dieser hermeneutische Zirkel ist unauflösbar. Jegliche Vergewisserung bleibt also immer in Subjektivität verhaftet. Und obgleich mir die Welt hinsichtlich meiner Lebensgestaltung gegenübersteht, bin ich immer in der Welt und bezogen auf etwas in der Welt. Davon kann ich mich nie lösen. Vielleicht kann Helmut das philosophisch noch exakter erklären. Aber ich verstehe es psychologisch so, dass wir uns dies über Bewusstseinsprozesse, die immer subjektiv bleiben werden, vergewissern können. So kann ich zu einem Eindruck gelangen, dass etwas nicht nur in einem individualistischen Sinne für mich stimmt, sondern ich damit auch dem anderen und dem, was mich umgibt, gerecht werde.

Christiane: Gibt es dazu noch Ergänzungen, Helmut?

Helmut: Darauf würde ich gerne nochmal Bezug nehmen, und zwar auf den Begriff „Lebenswelt“. Der hat ja ganz verschiedene Konnotationen. Also eines kann ich auch mitvollziehen, dass zu unterscheiden ist, eine objektiv beschreibbare Umwelt und eine subjektiv erlebte Welt, wie Sommerwiese zum Beispiel, und eine subjektive Erlebenswelt, wie sie Christoph beschreibt. Das ist ein Begriff der Lebenswelt, der also zunächst eine kulturelle Umgebung beschreibt, in die wir hineinwachsen und auch hineinerzogen werden. Es gibt einen Weltbegriff oder Lebensweltbegriff, wie er von Existenzphilosophen, Hermeneutikern und Phänomenologen entwickelt wurde, übrigens nicht von Husserl, der hat einen anderen Begriff, sondern eher von Heidegger, der geschrieben hat, Lebenswelt als „In-der-Welt-sein“. Heidegger versucht, grundsätzliche Strukturen der Welt zu beschreiben, in die unser subjektives Erleben eingebunden ist. Und wenn wir in der Existenzanalyse nach der „Person“ fragen und wie sie eingebunden ist in diese Welt, wäre mir daran gelegen, diese objektiven Strukturen und Bestimmungen unserer Welt bzw. unseres „In-der-Welt-Seins“ einzubeziehen. Das ist dann die Welt, die wir nicht einfach nur objektivieren als ein Sein im Sinne von „das Bier ist im Kühlschrank oder das Auto in der Garage“, sondern ein Verwoben-sein mit den Strukturen der Welt: Zeit- und Raumstrukturen, wie auch die Strukturen des Miteinanderseins. Strukturen, die man auch zumindest objektiver, allgemeingültiger erfassen kann. Wohlgermerkt, das subjektive Erleben ist darin eingebunden. Und dann fragen wir überhaupt, wie kommt ein Selbstverständnis zustande. Dann müsste man sich existenzanalytisch oder logotherapeutisch nicht allein auf die Grundmotivationen beziehen, im Sinne von Wertbezügen, die wir haben. Diese Wertbezüge müssen vielmehr eingebunden sein in ein Weltbild. Es wäre eine Verkürzung nur auf die Wertbezogenheit zu gehen. Wenn ich nicht verstehe, wieso etwas wesentlich werden kann innerhalb meiner Weltbezüge, die viel umfassender sind, und deswegen von vornherein sich schon als „Person“ in einer Welt verstehen, innerhalb von Bewandniszusammenhängen, in denen ich selbstverständlich mich schon immer verhalte. Die grundsätzliche Frage wäre, – um ein banales Beispiel zu nennen: Warum laufen wir nicht die Wände hoch, sondern bleiben auf dem Teppich? Das ist ein Grundverständnis, das wir schon mitbringen, das uns von der Welt vermittelt wird. Grundsätzlich gilt zu verstehen: Wieso kann einem langweilig werden? Und was wird eigentlich da langweilig, wenn einem langweilig wird? Haben wir das verstanden? Was eigentlich verstehen wir im subjektiven Erleben, dass wir sowas wie verzweifelt sein können? Wie geht das überhaupt? Woher kommt das eigentlich? Was geschieht da eigentlich? Mir ist daran gelegen, dass wir nicht einfach nur Begriffe

verwenden, die wir für irgendein subjektives Befinden zur Verfügung halten. Verstehen ist darauf ausgerichtet, sagen zu können: „Das geht vor, wenn ich verzweifelt bin, oder: das geht in mir vor, wenn ich Langeweile habe oder was auch immer“. Das heißt also, mir geht es um ein grundsätzliches Verständnis menschlichen Erlebens, innerhalb der Seinsstrukturen der Welt. Insofern gebrauche ich den Begriff „Lebenswelt“ übergeordnet zu dem, Jürgen, wie du Lebenswelt dargelegt hast, im Sinne eher eines soziologischen, auch evolutionären Prozesses, der nun aber nochmal eingebunden ist, in existentielle und anthropologische Bestimmungen. In Ganzen geht es mir darum, im Gebrauch des Personbegriffs zu unterscheiden, ob wir ihn ontologisch verwenden, im Grunde einer grundsätzlichen Seins-Aussage über den Menschen, oder ob wir ihn auf der Erlebens- oder reflexiven Ebene verstehen. Das wäre für mich immer wieder noch zu unterscheiden. Beides wirkt zusammen. Aber beides sollte im Verstehen unterschiedlich eingeschätzt werden.

Christoph: Das würde dann bedeuten, dass man den Weltbegriff, genauso wie den Personbegriff, immer auch im Horizont der ontologischen Dimension sieht.

Helmut: Ja.

Christoph: Und ihn nicht nur aus der ontischen Dimension beziehungsweise aus der Dimension bestimmter Einflussfaktoren und Ebenen beschreibt. Zumindest diese zusätzliche ontologische Dimension. Das wäre der entscheidende Gedanke für ein Verstehen des Menschen.

Helmut: Ja.

Jürgen: Ja - und trotzdem ist beides wichtig, würde ich sagen. Also, wenn du konkret mit Leuten arbeitest oder das verstehen willst, nachvollziehen willst, brauchst du eben das andere auch. Also völlig klar. Aber da sind wir uns, glaube ich, ja sowieso nicht uneinig.

Christoph: Naja, ich glaube das Leben, das konkrete Leben, findet sowieso immer in dieser Konkretheit, man könnte auch sagen im Alltag statt. Worüber wir hier reden, ist, sich in dieser Konkretheit verstehen zu können. Und da gehören diese beiden Dimensionen zusammen: die konkreten Einflussebenen aus dem Umgebenden sowie die ontologische Struktur von Räumlichkeit, Zeitlichkeit und Miteinandersein.

Helmut: Darf ich dazu noch eine Bemerkung machen?

Christiane: Eine Bemerkung noch. Dann würde ich gerne zu einem anderen Thema überleiten.

Helmut: Christoph, das hat dann aber Rückwirkungen oder Auswirkungen auf den Verstehensprozess der Personalen Existenzanalyse. Wenn wir beim eigenen Erleben ansetzen und nach dem Verstehen dieser Lebensfragen fragen, fragen wir vielleicht nach biologischen, herkunftigen Dingen oder wir fragen nach Wertbezügen. Binden wir dann das Verstehen-wollen eines Menschen in unserer Welt wirklich ein in diesen größeren Kontext der Welt, aus dem her uns die Begriffe zuwachsen? Das wäre dann also ein wesentlich anderer Schritt, der zu ganz anderen Konkretionen führen würde. Das sei nur angemerkt. Die Methodik würde sich dadurch auch nochmal in andere Schrittfolgen unterteilen.

Christoph: Im Grunde könnte man es so sagen: Wir sind uns alle drei über die grundsätzliche Bedeutung des Verstehens einig. Verstehen ist wesentlich mehr als Erklären. Und Erklärung stiftet nicht zwangsläufig Verstehen. Worin aber ereignet sich ein Verstehen? Wir sagen ja in unserer existenzanalytischen Theorie, dass ich mich „aus den Gründen her“ verstehe – also aus dem, was mich in meinem Handeln bewegt, mir wesentlich ist für ein authentisches und erfülltes Leben. Jetzt kann man dort nochmals die Einflussfaktoren der verschiedenen Ebenen thematisieren. Das ist das, worauf du, Jürgen, hinweist, dass wir das im Blick haben und dass wir nicht so schnell, vielleicht auch nicht zu schnell, denken, als ob das subjektiv Erlebte schon etwas ganz Eigenes wäre. Denn es ist sehr geprägt aus dem kulturellen Kontext. So hätte ich es verstanden, dass das auch eine Warnung ist, achtsam mit dem Erkannten umzugehen und auch andere gelten zu lassen, wenn sie aus

einem anderen Kontext kommen. Dass wir das Verstehen nicht nur aus der individuellen Lebensgeschichte des einzelnen herleiten, sondern ebenfalls aus den geschichtlichen und kulturellen Bezügen, in die wir immer verwoben sind. Und dass man außerdem das Verstehen, das wäre nun Helmut und mir wichtig, auch in die existenziale und ontologische Dimension hebt. Was also zeigt und sagt ein Mensch mit seinem konkreten Lebensvollzug im grundsätzlichen Sinne über sich selbst und seine Weise, zu existieren, aus? Hier geht es um die existenziale Dimension, ihre Einbettung in die Daseinsstrukturen. Wie zeigt sich der Existenzvollzug des konkreten Menschen in der Perspektive von Zeitlichkeit, Räumlichkeit und Miteinandersein, den ontologischen Dimensionen der Seinsstruktur. Hat er Hoffnung? Erwartet er nichts mehr? Ist ihm die Welt weit oder eng, chancenreich oder gefährlich? Begegnet er anderen als Gegenüber oder vereinnahmt er sie? Hat er Fragen? Lässt er sich befragen? – Um nur einige Beispiele zu nennen, die für diese Vollzugsweisen stehen.

Christiane: Gut. Lasst uns nun auf einen anderen Fragenkomplex eingehen aus der Runde. Und zwar hast du den Begriff „der unbedingten Wertschätzung“ eingebracht, Jürgen. Scheler spricht von Liebe als Haltung, so dass ein Mensch überhaupt förderlich und gedeihlich und heil aufwachsen und sein Eigentlich-Sein entwickeln kann. Dieser Adressat der unbedingten Wertschätzung, Jürgen, wie würdest du den bezeichnen in deinen Begrifflichkeiten? Wer ist Adressat der unbedingten Wertschätzung?

Jürgen: Das stammt eher aus der therapeutischen Arbeit sowie – im personzentrierten Ansatz - auch aus der Theorie. „Unbedingte Wertschätzung“ meint dort einen bestimmten Aspekt des therapeutischen Beziehungsangebotes. Wir alle bekommen in der Kindheit und im Laufe unseres Lebens oft Wertschätzung „für“ etwas – für bestimmte Dinge die wir tun und lassen, für Gehorsam, für Wertungen, die wir mit übernehmen, usw. Das alles sind bedingte Wertschätzungen, die eben an die Erfüllung von Bedingungen geknüpft sind. Was der Mensch aber braucht, ist unbedingte, also bedingungsfreie, Wertschätzung – dass er einfach als Mensch und nicht „für“ etwas wertgeschätzt wird. Dies ist ein zentraler Aspekt des Beziehungsangebots, das im personzentrierten Ansatz ein Therapeut seinem Klienten entgegenbringen sollte. Und der Klient ist dabei in seiner Ganzheit sowohl „Person“ als auch das „Ich“ als auch das „Selbst“. Also das ist mein Gegenüber, der in dem Vollzug in allen Dimensionen einfach da ist. Da kommt dann auch tatsächlich auch so etwas herein, was Helmut schon heute Morgen sagte und was dann Christoph auch aufgegriffen hat: dann kommt die Würde und das Wesentliche des Menschen herein. Und das unterscheidet sich bedeutsam von dem, was der Mensch gemacht hat, der im Zentrum steht. Deswegen habe ich meinen Studierenden auch oft erklärt, wenn es gelingt, dem Menschen unbedingte Wertschätzung entgegenzubringen, hilft das schon mal enorm. Auch gerade dann, wenn jemand ziemlich blöde Sachen gemacht hat und *damit* – nicht: *deswegen* - in Therapie ist. Ich liebe Metaphern und Bilder. Wenn das gelingt, diesen Menschen in den Arm zu nehmen - sozusagen, nicht wörtlich gemeint, sondern als Metapher - und zu sagen „Jetzt gucken wir uns mal an, was aus diesem süßen Baby, das du vor 45 Jahren warst, unter den Bedingungen dieser Welt geworden ist. Wieso hast du so viel Mist und noch Drastischeres gebaut? Und lass uns das gemeinsam ansehen“ Dann kommt plötzlich interessanterweise eine Teilung der Perspektiven, die dieser Mensch auch gut annehmen kann. Nämlich dass es einen Teil von ihm gibt, der etwas ganz anderes ist als das, was er gemacht hat. Und wenn es gelingt, diesen Menschen auf einer Ebene zu erreichen, dass er sich das anschauen kann, und feststellen: „ja, ich habe noch so und so viel Mist und Übles in meinem Leben gebaut - und das soll auch nicht verniedlicht werden, sondern das schauen wir uns an. Und was Mist war, soll auch „Mist“ genannt werden. Aber da gibt es auch noch etwas anderes, das ich mir auch anschauen kann. Das verweist darauf, wer ich eigentlich bin und wieso ich dazu gekommen bin, so etwas zu tun.“ Das hat tatsächlich mit dem Wesentlichen zu tun. Und das lässt sich, aus meiner Erfahrung, therapeutisch auch gut angehen, wenn diese Menschen merken, ich bin etwas anderes – und werde auch so gesehen – als der Mist, den ich gebaut habe.

Christoph: Das ist sehr spannend. Denn jetzt kommt die nächste Frage: Wer will ich dann sein? Will ich so bleiben? Oder soll es jetzt Neues geben, das mich leitet, sodass ich mich anders ausrichte? Frankl sagte, der Mensch kann immer auch ein anderer werden. Das bezieht sich ja weniger auf seine Persönlichkeitsstrukturen, denn die sind relativ überdauernd. Aber unsere Haltungen und Einstellungen können wir ändern.

Christiane: Ja und wesentlich, so wie du es zitiert hast, Jürgen, ist ja auch der Punkt, dass man bereit ist, Verantwortung zu übernehmen.

Jürgen: Selbstverständlich, hier kommt das Relationale herein. Das war ja bei Euch auch genauso zu spüren. „Relational“ hat etwas mit Antwort auf eine Anfrage zu tun und damit Verantwortung zu übernehmen. Es ist die Antwort auf wesentliche Fragen, inklusive der Entscheidung, dass ich bestimmen darf, von wem ich mir die wesentlichen Fragen im Leben stellen lasse: Ich muss nicht auf alle Fragen antworten – schon gar nicht, wenn sie mich nicht **wesentlich** betreffen.

Christoph: Wo wäre denn in deinem Konzept der Aspekt des Wesentlichen? Die Frage, der Fokus des Wesentlichen, wo würdest du ihn in deinem Zugang verorten? Das Ringen? Das ist ja der Unterschied, ob wir nur die Betrachtungs- und Einflussebenen sehen sowie die Prozessdynamiken und die Prozessebenen. Das ist ja alles richtig. Aber jetzt, in diesem existenziell-ringenden Sinne, die zuspitzende Frage: Was ist daran das Wesentliche für mich? Ist diese Frage nur ein Element, das im Gesamten dazukommt? Welchen Stellenwert hat sie für dich?

Jürgen: Es ist der Kern und der hat mit Stimmigkeit zu tun: Dabei geht es zentral – wenn auch nicht nur – um eine Stimmigkeit zwischen meiner Weise, als lebender Organismus in der Welt zu sein, mit allen evolutionären, biologischen, hirnarchitektonischen Besonderheiten innerhalb der Gattung „Mensch“, und meinem reflexiven Bewusstsein, mit der Versprachlichung und der Einbettung in die Kultur. Daher ist auch die Definition der „Person“, so, wie ich sie in dem Buch gegeben habe, der Kern, bei dem das alles zusammenkommt. Mir ist klar, dass das nicht euer Person-Begriff ist.

Christoph: Ja, ist schon klar.

Jürgen: Denn der ist ja transzendental. Aber das gehört natürlich auch bei mir mit dazu. Also wenn ihr beim Konzept der Lebenswelt nicht unterscheidet: „Ist das jetzt das Erleben des Subjekts oder nur die Beschreibung?“, würde ich mir wünschen in der Theorie der Existenzanalyse diese Unterscheidung zu finden, weil das für mich eine sehr wichtige ist. Ähnlich nehme ich da normalerweise nicht so sehr wie die Existenzanalyse eine präzise Unterscheidung zwischen der „Person“, dem „Ich“ und dem „Selbst“ vor.

Da taucht natürlich auch noch so etwas wie das Selbst auf, das als Selbstbild zur realen Welt der Person gehört – und da kann man von „Inkongruenz“ und sowas reden. Das lassen wir jetzt mal außen vor. Aber „Person“ und „Ich“, die ihr sehr sorgfältig unterscheidet, fallen bei mir mehr zusammen. Gleichwohl ist aber natürlich trotzdem wichtig, dies in manchen Fragen zu unterscheiden – also, beispielsweise, bei einer Aussage wie: „der, der ich wirklich bin, zu werden“ Oder wenn solche Fragen aufkommen wie: „was ist das Essentielle, was ist die Würde des Menschen, was ist das Menschsein wirklich?“. Das ist ja genau eine der „Person“-nahe Frage, die Frage von und nach der „Person“. Sie taucht aber gewöhnlich nicht extra auf.

Christiane: Genau. Vielleicht können wir da auch nochmal versuchen, diesen Personbegriff aus dem Erleben heraus zu fassen. Es gibt auch die Frage danach, woran erkenne ich denn wirklich, dass ich mein Eigentlich-Sein jetzt gerade vollziehe oder nicht doch einer Erwartung von anderen gehorche oder dem, was ich immer tue, und so weiter. Woran merke ich es? Woran erkenne ich es? Wie spüre ich das?

Jürgen: Ich habe das eben schon mit „Stimmigkeit“ benannt. Die Stimmigkeit zwischen dem organismischen Erleben und dem reflexiven Erfassen und Beschreiben. Wenn ich z.B. das Gefühl habe, „ich laufe an mir vorbei“ - was ihr beschrieben habt - dann bin ich eben mit dem unmittelbaren, organismischen Erleben, mit dem ich auch in der Welt bin – oder mit der Achtsamkeit – nicht bei mir, sondern eben bei den Projekten oder bei dem, was von mir erwartet wird und so weiter.

Christoph: Und wichtig ist, diese Stimmigkeit auch zu fühlen und zu spüren, sodass sie kein rein reflexiver Akt bleibt.

Jürgen: Nein, natürlich, keineswegs nur ein reflexiver Akt. Das geht ja auch gar nicht, weil Stimmigkeit eine Übereinstimmung – vielleicht auch im Sinne einer Resonanz – zwischen zwei Weisen des „in der Welt sein“ meint.

Christoph: So meinst du es hier auch.

Jürgen: Das ist das, was wir beim Focusing von Gendlin sehen: Unmittelbar ist der „felt sense“ - der gefühlte Sinn sozusagen - der vor aller Sprachlichkeit liegt, wenn ich achtsam bin. Da gibt es so einen schönen Satz von Gendlin: „Dort, wo die Sprache aufhört, wohnen wir wirklich.“ Dies finde ich einen sehr, sehr schönen Hinweis darauf, wo die Achtsamkeit hinleitet und worum es dann auch geht. Wenn man darüber hinausgeht, kommt man wahrscheinlich zur „Person“. Aber das ist dann, wie gesagt, für mich nicht mehr so entscheidend. Sondern auf jeden Fall zumindest das Körperliche, das, was ich in der Achtsamkeit spüren kann. Das hängt mit Fragen zusammen wie: „Was ist denn wirklich, wer bin ich wirklich in dieser Welt?“, inklusive der Fragen: „Wo komme ich her? Wer will ich sein? Wo will ich hin?“

Christoph: Ich finde die Frage sehr wichtig und auch spannend für die Praxis. Wenn wir Menschen bei diesem Prozess, ihre Stimmigkeit zu finden, begleiten: Woran machen wir fest, dass es stimmt. Oder dass die Spur eine für diesen Menschen korrekte Spur ist? Ich hätte noch ein zwei weitere Gesichtspunkte, die ich auch aus meinem persönlichen Erleben kenne. Erstens: Es macht mich lebendig. Wenn ich im Eigentlichen stehe, spüre ich das immer als eine Form von Lebendigkeit, ja, Inspiration. Auch Aktivität im positiven Sinne, in der ich mich nicht bedrückt und gedrückt fühle, sondern wir würden sagen, gezogen fühle. Und zweites Kriterium: Es macht mich stärker oder größer. Also es lässt mich lebendiger werden und ich werde stärker und nicht schwächer. Es gibt manchmal Dinge, da überlege ich, zum Beispiel: Soll ich eine Vortragsanfrage zusagen oder absagen? Und dann spüre ich hin: Macht mich die Zusage schwächer oder stärker. Und wenn sie mich stärker macht, sage ich zu. Das ist noch vor jeder Begründung. Das ist noch vor jeder Analyse. Wenn ich dann genau hinschaue, finde ich in der Regel die Gründe, die dieses Erleben erklären.

Jürgen: Und das gilt andersrum ja auch: Du hast dich entschieden, dies oder jenes zu machen und du hast dir vielleicht sogar alle Argumente aufgeschrieben, was dafürspricht und was dagegenspricht. Und dann sagst du: „Na gut, es spricht unglaublich viel für X und ganz wenig dagegen“. Und dann entscheidest du dich für X. Du merkst aber einen halben Tag später oder zwei Tage später - hoffentlich noch rechtzeitig, um abzusagen - es war nicht stimmig. Und da merkt man eben: Es geht um etwas ganz anderes, als die rationale Abwägung oder die rationalen Argumente.

Christoph: Deswegen achte ich in der Therapie immer sehr auf die Körperhaltung von Menschen, wenn sie über ihre Stimmigkeit reden oder über etwas sprechen, was sie vorgeblich begeistert. Ob ich das auch wahrnehmen kann. Vielleicht meinst du das mit kongruent, was du eben genannt hast. Für mich gibt es da noch ein drittes Erlebniskriterium: Freiheit. Ich erlebe mich nicht getrieben, wenn ich spüre, dass es stimmt. Es mag sein, dass es Gesichtspunkte gibt, die eine gewisse Notwendigkeit haben. Aber innerhalb dessen erlebe ich mich trotzdem als frei.

Jürgen: Ja, völlig, dem würde ich zustimmen. Denn wenn ich kongruenter werde und weniger von außen geleitet oder irgendwelchen Normen hinterherlaufe, dann bin ich natürlich automatisch freier. Dann kann sich das, was ich wirklich bin, auch entfalten in dieser Welt und unter diesen Bedingungen.

Helmut: Darf ich dazu noch etwas sagen?

Christiane: Gerne.

Helmut: Zum Begriff der Stimmigkeit, da ist im Grunde ein subjektiver Erlebnismoment, zu unterscheiden, was davon wirklich wichtig ist. Hier gehört noch ein Kriterium dazu, das Kriterium der Verantwortlichkeit, dass wir sagen: ich bin bereit, die Konsequenzen zu übernehmen für das, was ich tue.

Christoph: Der Preis, den es kostet.

Helmut: Es kostet was, ja. Das ist auch ein Kriterium. Mir wäre nur eine Sache wichtig zu unterscheiden. Ich würde nicht die Stimmigkeit alleine mit der „Eigentlichkeit“ vor allem sehen. Da wären noch andere Dinge zu nennen. Also, dass ich mich als Grund meines Handelns erfahre und übernehme. Darum möchte ich den Begriff der 'Jemeinigkeit' mit dem Begriff der 'Person' verbinden. 'Jemeinigkeit' bedeutet, dass ich mein mir anvertrautes Leben zu führen habe. Jedem Menschen ist das je eigene Leben gegeben und aufgegeben, ob es der Einzelne übernimmt oder nicht. Im Sinne der 'Jemeinigkeit' kann ich darum 'eigentlich' oder 'uneigentlich' leben. 'Uneigentlich' lebe ich z.B. im Modus starrer Verhaltensmuster oder psychodynamischer Reaktionen. Jedoch bin und bleibe ich - so oder so - die jemeinige und einmalige Person.

Christiane: Ja, das leitet ganz gut zum nächsten Fragenkomplex über, nämlich zu dem Dialogischen. Also, wie vermeidet man denn, dass, wenn man sein Eigentlichsein lebt, dass man in einer Weise kompromisslos wird, die an Beziehungsunfähigkeit grenzt?

Christoph: Das ist aber jetzt eine andere Frage im Hinblick auf Eigentlichkeit. Also Eigentlichkeit heißt ja nicht, rücksichtslos zu sein oder sich in individuellen Aspekten durchzusetzen. Das ist ein sehr, sagen wir mal, vordergründiges Verständnis. Das ist nicht das, was wir drei hier je gemeint haben, glaube ich, mit dem Begriff.

Christiane: Dann schärf doch da nochmal nach.

Christoph: Ja, also ich beziehe das Verständnis von Eigentlichkeit auf die Abstimmung dessen, was ich meine, in dieser Situation verantworten zu können, nicht nur vor mir, sondern auch vor anderen, weil ich immer in mannigfachen Beziehungen stehe. Die Relationalität ist entscheidend. Es geht ja nicht um Selbstdurchsetzung. Selbstdurchsetzung ist ein psychisches Phänomen. Da würde ich sagen, da ist jemand noch längst nicht beim Eigentlichen angekommen. Das kann vielleicht mal ein Schritt sein auf dem Weg, aber im Grunde steht das Ringen um das Eigentlichsein immer in einem Zusammenhang, in einer Beziehung. Eine gewisse Art von Individualität oder Individualismus oder Durchsetzung des Eigenen hat mehr mit Psychodynamik zu tun als mit Eigentlichkeit. Du willst, glaube ich, dazu was sagen. Ich möchte aber gleich nochmal zu dem, was du gesagt hast, kommen.

Helmut: Ich stimme dir, wie Du die „Eigentlichkeit“ definierst, völlig zu.

Christoph: Ja, vielleicht müssen wir die Debatte nochmal ein bisschen weiter öffnen. Ich bin an der Stelle, wo du, Helmut, das ansprichst. Ich kann dem gut folgen, dass du sagst, alles ist letztlich Ausdruck der „Person“, dass sie sagt, ich tue das oder ich lasse das oder ich vermeide es auch. Und das ist auch ihre Freiheit, das zu tun. Nur, wenn wir nach dem Gelingen des Lebens, nach dem Erfülltsein in der Lebensgestaltung fragen, dann scheint mir das nicht mehr egal zu sein. Und dann brauche ich eine Begrifflichkeit dafür und die hätte ich bisher mit dem Eigentlichsein in Verbindung gebracht. Ich würde schon sagen: Natürlich bin ich frei, auszuweichen. Ich sage in unseren Ausbildungen immer diesen sehr zugespitzten Satz, wo manche dann die Luft anhalten: „Der Mensch darf auch unglücklich sterben“. Und wir haben ihn nicht zu missionieren. Wenn er so leben will, dann soll er so leben. Das ist auch seine Freiheit, im Grunde, in dieser Gebundenheit und auch pathologischen Gebundenheit zu bleiben und zu verweilen. Die Frage ist nur, ob er das wirklich will und ob er nicht doch in sich eine Sehnsucht trägt, aus dieser Gebundenheit herausgeführt zu werden oder selbst herauszukommen. Und das hätte ich schon bislang auch mit dem Personverständnis verbunden. Deswegen mag ich die für mich wichtige und gelungene Unterscheidung in personales und apersonales Verhalten nicht so gerne loslassen.

Jürgen: Das zu bedenken ist eine, so würde ich sagen, Grundforderung an Therapeuten – und zwar schon rechtlich. Aber es gibt auch andere Bereiche, wo das nicht klar ist. Ich denke, solche Fragen kann man nicht grundsätzlich beantworten, sondern nur jeweils im Einzelfall. Und da kommt die Verantwortung herein und auch die Frage von Schuld, wenn wir uns falsch entschieden haben.

Ich würde ganz kurz nochmal auf Christianes eigentliche Frage zurückgehen, dem Asozialen: Man hat ja Rogers vorgeworfen, immer so ein Gutmensch zu sein. Ich glaube, teilweise war er das wohl auch. Aber es ist auch ein Übersetzungsproblem. Ich glaube, er hat eher die „Natürlichkeit“ und nicht platt das „Gute“ gefordert. Also vor dem Hintergrund dessen, was ich erzählt habe, was wir weitgehend erst nach Rogers Tod in den letzten Jahrzehnten entdeckt haben bezüglich des „Social-Brain“, der evolutionären Architektur unseres Hirns, der relational-soziale Aspekte in Wahrnehmung, deren Verarbeitung und Verhalten zugrunde liegen. Denn wir hätten ja gar nicht überlebt, wenn wir alles das, was wir auf diesem Planeten von den ganzen Neurotikern, der politischen Elite, den Wirtschaftsbossen erleben, der Kern menschlichen Lebens gewesen wäre. Sondern ich denke tatsächlich, dass im Social-Brain wesentlich das Gegenteil von dem angelegt ist, was wir heute an Destruktivem erleben. Natürlich ist da auch Kampf und sonst was angelegt, was mit Konkurrenz zu tun hat – das will ich keineswegs leugnen oder verniedlichen. Aber auf jeden Fall zeigt die neuere Forschung – z.B. um Tomasello am Max-Planck-Institut in Leipzig – über frühkindliche Entwicklung, dass Hilfsbereitschaft und vieles positiv Soziale, was wir auch brauchen, um zu überleben, eben auch grundsätzlich in der menschlichen Evolution angelegt ist.

Und natürlich können wir uns auch anders entwickeln, aufgrund von Beschränkungen oder ungünstigen Konstellationen in unseren Entwicklungsbedingungen. Aber die Gefahr ist, so glaube ich, vergleichsweise gering, dass wir auch dann verantwortungslos handeln, wenn wir zum Wesentlichen kommen und uns achtsam auf uns besinnen. Da bin ich vielleicht zu optimistisch. Ich denke, dass jene Leute, die nicht achtsam mit sich selber und diesem Planeten und der Verantwortung umgehen, ebenso wenig Beziehung zur Natur außen wie zu ihrer inneren Natur haben. Die Frage ist doch: Retten wir den Regenwald aus einer netten Geste heraus oder retten wir, weil wir ein Verständnis dafür haben - rational, aber auch als fühlende Menschen – dass, wenn der Regenwald zum Teufel geht, hinterher der ganze Planet folgt. Müssen wir da groß rational drüber nachdenken oder können wir einfach innehalten und auf uns und unsere Lebensbedingungen und die Einbindung in die Natur sehen? Ist das nicht eh klar? Also, um solche Fragen geht es. Und ich glaube, wenn wir sowohl als „Mensch, der wir in der Welt sind“, als auch im Sinne von Kleists „Marionettentheater“ drüber reflexiv hinausdenken - also unsere Weisheit benutzen, um von hinten wieder in das Paradies der Stimmigkeit zu kommen - dass wir dann zur gleichen Position gelangen. Das heißt, dass wird aufgrund vernünftiger Argumente zum selben kommen wie unter der Berücksichtigung der Tatsache, dass wir soziale Wesen sind. Und dass ein „gutes Leben“ nur sozial gelingen kann.

Christiane: Ja, danke schön. Also ich sehe jetzt gerade auf die Uhr. Die Stunde ist schnell vergangen. Ich fände es schön, wenn wir jetzt direkt noch auf einen Ausblick zugehen im Sinne von, was nehmen wir mit? Was war jetzt wesentlich in diesem Austausch, auch für uns? Wo können wir weiterdenken? Wenn dazu bitte nochmal jeder was überlegen und kommentieren möchte.

Jürgen: Dann fange ich mal an, weil ihr dann intern die existenzanalytischen Feinheiten erörtern könnt. Also ich habe die Frage nach dem Wesen nochmals für meine Arbeit mitgenommen: Wo tauchen solche Begriffe wie Würde und Wert und Person in meinem Ansatz auf? Wie stark muss das noch explizit ausgeführt werden? Da werde ich gerne drüber nachdenken. Ja, das war es eigentlich auch schon. Und wichtig war auch, dass ich gesehen habe, wie wir uns einerseits alle ganz gut verstehen können, aber aufgrund unserer Tradition, bestimmte Sachen und andere Ebenen unterscheiden - etwa die „Person“ und das „Ich“ auf der einen Seite, und die Komplementarität von der Perspektive des Subjekts und einer sogenannten „objektiven“ Perspektive. Auch wenn ich euch noch nicht begeistern konnte, das in eure Theorie mit aufzunehmen.

Christoph: Ich setze gerne fort. Zunächst: Ich möchte allen Zuhörenden sehr ans Herz legen, dein Buch („Subjekt und Lebenswelt“) zu lesen. Die Darstellung der unterschiedlichen Dimensionen, aus denen sich der Menschen in seinem Erleben und Verhalten betrachten und verstehen lässt, ist sehr anregend, inspirierend und lesenswert. Ich nehme mit, dass wir diese verschiedenen Betrachtungsebenen in der Theorie der Existenzanalyse weiterbearbeiten sollten. Wir tun das schon, und ich beobachte, es bekommt jetzt immer mehr Bewusstsein. Insofern sehe ich unseren Ansatz in der Entwicklung stehend für die Achtsamkeit der

Dimensionen unseres Selbstverständnisses, auch der Metadimension unserer Kulturwerkzeuge. Das nehme ich als einen wichtigen Punkt mit, der jetzt auf dich, Jürgen, hin münzt. Und ich glaube das, was wir vorhin kurz angeschnitten haben, Helmut, wäre auch nochmal eine spannende Frage. Das nehme ich als zweiten Punkt mit. Einerseits ist der Mensch ontologisch im Grunde frei. In jeder Entscheidung ist diese Freiheit dann also enthalten. Gleichzeitig können wir so viele Verhaltensweisen beobachten, die aus Angst getroffen werden und von Unfreiheit begleitet sind, weil die Psychodynamik steuert und nicht die freie Verantwortlichkeit übernommen hat. Es wäre der Zusammenhang zwischen der Lebenspraxis und der ontologischen Verfasstheit zu klären – eine für die Psychotherapie eminent bedeutsame Frage.

Helmut: Mir geht es darum, dass auf dem Grunde der ontologisch bestimmten Freiheit der Person, also aufgrund des Freiheitsbegriffs, überhaupt erst verstanden wird, was Psychodynamik ist, woraus sie entsteht. Damit richten wir den Blick auf die Struktur, auf die sozialen Strukturen unserer Lebenswelt. Verstehen gelingt aus meiner Sicht immer aus diesem Kontext und nicht aus einer innerpsychischen Sicht, wenn man so will, einer reflexiven Sicht, und also auf psychische Prozesse bezogen, vielleicht auch zu eng geführt auf Wertbezüge bezogen, die sehr subjektiv, sein können. Das zweite, was ich noch ansprechen wollte: Mir ist daran gelegen, noch einmal stärker den interpersonalen, relationalen Bezug im Sinne des Dialoges in unsere Theorie einzubinden. Zur dialogischen Beziehung habe ich einiges gesagt: Existenz hat immer einen interpersonalen Bezug, eine Beziehung zum Mitmenschen, zur Person eines anderen in seinem Eigen-sein und Anders-sein. Zur Person gehören Selbstständigkeit und Selbstbestimmung einerseits wie auch dialogische Gegenseitigkeit und Beziehung. Personen gelangen in ihren Beziehungen zu ihrem Selbstsein, sie werden aber nicht erst Person. Auch ein relationaler Personbegriff bewahrt die numerische Identität, die wir niemanden zuerkennen oder gar aberkennen können.

Christiane: Ich bedanke mich ganz herzlich für eure engagierte Teilnahme! Wer nachlesen möchte, der sei auf das Buch „Selbstsein und Mitsein“ von Christoph und Helmut verwiesen. Und hinweisen möchte ich auch noch auf Jürgen Kriz homepage und das Internetportal www.researchgate.de, wo viele weiterführende Artikel zu finden sind sowie auf sein Buch „Subjekt und Lebenswelt“.

Über die Autoren

Helmut Dorra Theologe, Existenzanalytiker und Logotherapeut, Heilpraktiker für Psychotherapie, Leiter des Hamburger Institutes der Akademie für Existenzanalyse und Logotherapie und der Akademie für Gerontopsychologie Hamburg.

Dr. Christoph Kolbe ist Psychologischer Psychotherapeut (Tiefenpsychologie), Existenzanalytiker, Logotherapeut, Dipl.-Pädagoge, Leiter des Norddeutschen Instituts der Akademie für Existenzanalyse, Präsident der Internationalen Gesellschaft für Logotherapie und Existenzanalyse (GLE-I) und Ehrenvorsitzender der GLE-D.

Prof. Dr. Jürgen Kriz ist Psychologischer Psychotherapeut und emeritierter Professor für Psychotherapie und Klinische Psychologie an der Universität Osnabrück. Er ist Ehrenmitglied der GLE-International und Begründer der Personzentrierten Systemtheorie. Im Jahr 2020 wurde ihm für seinen Einsatz für die Förderung der Humanistischen Psychotherapie in Deutschland das Bundesverdienstkreuz verliehen.