

Gunter Scholtz

Die Wurzeln des „Einfühlenden Verstehens“

Konzepte des Verstehens in den Geisteswissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts

Zusammenfassung: Rogers' Begriff des Einfühlenden Verstehens wirft die Frage auf, ob damit ein wissenschaftliches oder zumindest wissenschaftlich gerechtfertigtes Verfahren bezeichnet ist, ja ob es sich dabei überhaupt um eine Form der Erkenntnis handelt. Deshalb zeigt der Beitrag, warum und wie Sache und Begriff in den Geisteswissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts ausgebildet und wie dabei kognitive und emotionale Aspekte verknüpft wurden. Rogers, so wird einmal mehr deutlich, nahm Einsichten einer älteren humanistischen Tradition auf. Da das Verhältnis des Therapeuten zum Klienten – ähnlich wie bei der Interpretation in den Kulturwissenschaften – kein Verhältnis von Subjekt und Objekt, sondern eine Beziehung zwischen Subjekten ist, haben naturalistische Methoden ihre Grenzen und behalten ältere Formen der Erkenntnisgewinnung ihre Geltung, Formen, die in den Humanwissenschaften reflektiert und kultiviert wurden.

Schlüsselwörter: *Einfühlung, Interpretation, Identifizieren, Hermeneutik, Humanismus.*

Abstract: The roots of “empathic understanding”. Concepts of “understanding” in the humanities of the 18th and 19th century. Rogers' term empathic understanding raises the question whether it is a scientific approach – or at least a scientifically justified approach –, and moreover, whether it is a form of cognition at all. Therefore, this contribution shows why and in which way the subject and the term were formed (constituted) within the humanities of the 18th and 19th century and how cognitive and emotional aspects were combined. Once again it becomes obvious that Rogers assimilated insights of an older humanistic tradition. Because the relationship between therapist and client is not the relation of a human subject to an object but – similar to the interpretation in the cultural sciences – a relationship between subjects, naturalistic methods push the boundaries and older forms of gaining cognition keep their validity, forms which were reflected and cultivated in the humanities.

Keywords: *empathy, interpretation, identification, hermeneutics, humanism.*

Der Begriff des *Einfühlenden Verstehens* ist in der Psychologie heute zumeist mit dem Namen von Carl R. Rogers und mit seiner Schule, der Personenzentrierten Psychotherapie bzw. Gesprächspsychotherapie verbunden. Aber die Sache und auch der Begriff sind älter. Rogers erfand nicht analog zur Bypass-Operation ein vormals ganz unbekanntes Verfahren, sondern machte für die Psychotherapie ein Vorgehen fruchtbar, das längst in anderen Bereichen in ähnlicher Weise ausgeübt, kultiviert und reflektiert worden war. An diese Gebiete zu erinnern, scheint mir aus folgenden Gründen nützlich zu sein. Die historische Herkunftsanalyse kann deutlich machen, dass nicht nur die Naturwissenschaften, sondern auch die Geistes- oder Kulturwissenschaften wichtige Voraussetzungen für die Therapie schufen, und umgekehrt erweist sich die Gesprächspsychotherapie als ein Kind des Humanismus; schließlich wurden jene Disziplinen seit der Renaissance als *studia humanitatis* bezeichnet und heißen

deshalb in den angelsächsischen Universitäten noch heute *humanities*. Aber die Geschichte dient auch der Klärung des Begriffs. Der Aufweis der Genese des *Einfühlenden Verstehens* ist in besonderer Weise geeignet, die einzelnen Aspekte deutlich zu machen, die in jenem Verfahren verbunden sind, denn sie erscheinen zuerst oft getrennt. Sodann werden wir über die historischen Wurzeln der Rede vom *Einfühlenden Verstehen* auch zu dessen natürlichen Wurzeln geführt, da man sich früh über die anthropologischen Bedingungen solchen Verstehens Gedanken machte. Und schließlich erweist die Geschichte von Begriff und Sache des Verfahrens es als eine „Kunst“ im alten Sinne, als *ars*, als Kunstfertigkeit. Als solche Kunst kann das *Einfühlende Verstehen* nicht wie die Arbeitsweise einer Maschine vollzogen und vom individuellen Subjekt des Therapeuten abgelöst werden. Im Folgenden werde ich diese Gesichtspunkte erläutern. Während die Praxis des *Einfühlenden Verstehens* besonders

in der Seelsorge geübt wurde, scheinen mir die wichtigsten Bereiche, in denen der Gedanke seine historischen Wurzeln hat, die Moralphilosophie, die Kunstphilosophie und besonders Hermeneutik und Historik zu sein.

1. Moralphilosophie

Rogers verlangte unter dem fraglichen Begriff vom Therapeuten, „sich in das Erleben des Klienten einzufühlen“, und forderte damit eine immer auch emotionale Zuwendung, die versucht, „in die Haut des Klienten zu schlüpfen“ (Rogers, 1975/1977, S. 20 bzw. S. 23). Für die meisten Philosophen der soeben veralteten Postmoderne dürfte das ein völlig abwegiges Verlangen gewesen sein. Denn die Fremdheit des jeweils Anderen wurde von ihnen so stark akzentuiert, dass die Menschen unverstanden und unverständlich in völliger Isolierung nebeneinander zu leben schienen. Demgegenüber setzte die ältere, traditionale Ethik immer voraus, dass man mit dem Anderen hypothetisch den Platz tauschen kann. Schon die in fast allen Kulturen nachweisbare Goldene Regel „Was du nicht willst, was man dir tu, ...“ beruht ja darauf, dass der Andere genau wie man selbst leiden kann und kein Bürger eines fremden Sternes ist. Im Zeitalter der Aufklärung hat die Moralphilosophie des englischen Empirismus eine ausgefeilte Theorie dazu entworfen. Sie basiert auf der Beobachtung, dass gerade über ihre Gefühle die Menschen in permanentem Kontakt stehen und sich beeinflussen. Alle moralischen Wertvorstellungen haben gemäß dieser Philosophie ihren letzten Grund in einer Gefühlsübertragung. David Hume (1740/1973, Buch 2, S. 48) deklarierte: „Keine Eigenschaft der menschlichen Natur ist, sowohl an sich, als auch in ihren Folgen bedeutsamer als die uns eigentümliche Neigung, mit anderen zu sympathisieren [sic!] und auf dem Wege der Mitteilung deren Neigungen und Gefühle, auch wenn sie von den unseren noch so verschieden, ja denselben entgegengesetzt sind, in uns aufzunehmen.“ Hume macht uns darauf aufmerksam, dass solche Gefühlsmitteilung nicht nur verbal, sondern gerade auch durch Mimik und Gestik erfolgt und wir uns der Ausstrahlung solcher Gefühlsäußerungen kaum entziehen können: „Ein fröhliches Gesicht versetzt mein Gefühl in fühlbare Freude und Heiterkeit: ein ärgerliches oder betrübtes wirft einen plötzlichen Schatten darauf. Haß, Groll, Achtung, Liebe, Mut, Fröhlichkeit und Schwermut, alle diese Affekte bewegen uns mehr auf Grund des Mitgefühls, als auf Grund unserer eignen Stimmung und Temperamentsbeschaffenheit.“ (Hume, ebd.). Man kannte noch keine Spiegelneuronen, aber Hume hat sie in gewissem Sinn schon geahnt und vorweggenommen, als er schrieb: „Die Menschen verhalten sich in ihrem Innern wie Spiegel. Und dies nicht nur in dem Sinne, daß sie ihre Gefühlserregungen wechselseitig spiegeln; sondern es werden auch die Strahlungen der Affekte, Gefühle, Meinungen wiederholt hin- und zurückgeworfen, bis sie ganz allmählich verlöschen.“ (ebd. S. 89f). Man war

im Sinne der heutigen Wissenschaft schon davon überzeugt, dass diese Fähigkeit zur Gefühlsübertragung und -resonanz fest zur anthropologischen Ausstattung des Menschen als eines sozialen Wesens gehört, ja dass sich diese Fähigkeit auch schon bei Tieren findet. Demgemäß sind wir also schon vor allem Denken und Wissen nolens volens mit den anderen verbunden und nehmen sogar oft unbewusst ihre Position ein. Anders nämlich können Phänomene wie Scham und Geltungsdrang gemäß dieser Theorie gar nicht erklärt werden: Wir übernehmen die Perspektive der anderen, die uns verachten könnten oder bewundern sollen.

Zwar lautete der Schlüsselbegriff jener Philosophie noch nicht *empathy*, und erst Theodor Lipps machte m.W. expressis verbis die „Einfühlung“ zur Grundlage der Ethik. Aber auch terminologisch näherte sich der Empirismus im 18. Jahrhunderts dem Gedanken der Einfühlung bereits an, denn der englische Leitbegriff für unsere Gefühlsmitteilung lautete *sympathy*. Dessen Bedeutung schließt eng an das griechische Ursprungswort *sympátheia* an und meint Mitgefühl und Mitleid (von der Lühe, 1998). Deshalb steht jener empiristischen Moralphilosophie auch Rousseaus Mitleidsethik sehr nahe. Ihre Grundvoraussetzung ist, dass der Mensch von Natur aus „ein mitfühlendes und empfindendes Wesen ist“ (*un etre compatissant et sensible*), dem neben dem Trieb zur Selbsterhaltung ein „natürliches Mitleid“ (*pitié naturelle* resp. *commisération*) angeboren ist, auf dem alle sozialen Tugenden aufruhren. Dem natürlichen Mitleid gelingt von selbst und unwillkürlich der Überstieg in die Situation eines andern, es ist ein Gefühl, „das uns an die Stelle des Leidenden versetzt“, und deshalb nennt er das Mitleiden einen Akt der „*identification*“, ein Ausdruck, den man in der Übersetzung jetzt zuweilen mit „Einfühlung“ wiedergibt (Rousseau, 1755/1971, S. 72 bzw. S. 172ff). Wie bei Hume eignet dieses Gefühl auch den Tieren, und im Naturzustand des Menschen ist es sogar von besonderer Heftigkeit, während Reflexion und gesellschaftliche Gewohnheiten es nur schwächen. Blicken wir heute auf das „bloß Emotionale“ vielleicht herab, war für Rousseau der Mensch zuerst und vor allem ein „fühlendes Wesen“, und das Mitleid war das „erste Gefühl der Menschlichkeit“ (*premier sentiment de l'humanité*) (ebd. S. 73 bzw. S. 175). Es ist diese Philosophie des Mitleids, welche in der säkularen Welt die Rolle der *caritas* übernahm und das Gefühl zur Bedingung der Moral erklärte. Neben und trotz aller rationalen Ethik ist auch noch für uns „Gefühllosigkeit“ ein gängiger Ausdruck der Moralkritik und auch in der Therapie. Denn wenn Rogers Einfühlung verlangt, so nicht nur zur Erkenntnisgewinnung, nicht zur Diagnostik, wie er ausdrücklich sagt, sondern als moralischen und therapeutischen Akt im Dienst des Klienten. Natürlich: die „Identifikation“, die Rousseau als natürlich und richtig unterstellt, wurde in der Therapie zum Problem, da ja der Arzt nicht krank werden soll. Und die vom Empirismus beobachtete Übertragung von Gefühlen ist uns vielleicht als „Gefühlsansteckung“ eher verdächtig. Dennoch dürfen wir fragen, ob nicht noch immer solche unbewusste Gefühlsübertragung der anthropologische Grund für alles Verstehen der Gefühle anderer ist.

Man darf auch mit einigem Recht sagen, dass durch Humes *sympathy* und Rousseaus *pitié* sich ein ganz unmittelbares, intuitives Verstehen vollzieht. Denn Körperhaltung, Gesichtsausdruck, Mimik, Tränen, Gesten, Lautäußerungen der Freude und des Schmerzes: Das alles sind für das 18. Jahrhundert „Zeichen“ mit bestimmter Bedeutung, und zwar „natürliche Zeichen“, die mit ihrer Bedeutung auf natürliche Weise verknüpft und nicht durch Konventionen verbunden sind. Hume schreibt: „Wird irgend eine Gemütsbewegung uns auf dem Wege des Mitgefühls eingeflößt, so ist das Erste, daß wir sie an ihren Wirkungen, d. h. an jenen äußeren Anzeichen, in Aussehen und in Rede, die eine Vorstellung derselben nach sich ziehen, erkennen.“ (Hume, 1740/1973, Buch. 2, S. 48) Im Mitleid und Mitfühlen ist demzufolge immer eine Zeicheninterpretation mit eingeschlossen, die nur von den Theoretikern oft nicht pointiert wird, weil sie sich von selbst, „von Natur aus“, vollzieht und so selbstverständlich und automatisch abläuft, dass sie auch bei Tieren zu beobachten ist. Erst recht dürfen wir von einfühelndem Verstehen reden, wenn David Hume und Adam Smith die Tätigkeit der Phantasie akzentuieren, die uns die Qualen eines Anderen fast so fühlen lässt, wie er sie selbst fühlt: „Vermöge der Einbildungskraft versetzen wir uns in seine Lage, mit ihrer Hilfe stellen wir uns vor, daß wir selbst die gleichen Martern erlitten wie er, in unserer Phantasie treten wir gleichsam in seinen Körper ein und werden gewissermaßen eine Person mit ihm; von diesem Standpunkt aus bilden wir uns eine Vorstellung von seinen Empfindungen und erleben sogar selbst gewisse Gefühle, die zwar dem Grade nach schwächer, der Art nach aber den seinigen nicht ganz unähnlich sind“ (Smith, 1759/1977, S. 2). Smith betont: „Es sind nur die Eindrücke unserer eigenen Sinne, nicht die seinigen, welche unsere Phantasie nachbildet“ (ebd.) Aber indem wir uns die Lage des Andern in der Vorstellung deutlich machen, können uns die eigenen Gefühle einen Zugang zu den des Andern verschaffen. Da die Teilnahmslosigkeit am Leid eines Freundes diesen verletzt und deshalb nicht sittlich ist, fordert Smith auch vorsätzliche, willentliche Einfühlung: „Damit eine gewisse Übereinstimmung der Empfindungen zwischen dem Zuschauer und dem zunächst Betroffenen zustande komme, muß der Zuschauer in allen derartigen Fällen vor allem sich bemühen, so sehr er kann, sich in die Lage des anderen zu versetzen und jeden noch so geringfügigen Umstand des Unglücks nachzufühlen, der möglicherweise jenem begegnen kann. Er muß die ganze Angelegenheit seines Gefährten mit allen ihren noch so unbedeutenden Zwischenfällen gleichsam zu seiner eigenen machen [...]“ (ebd. S. 23) Hier wird, auf der anthropologischen Fähigkeit der Gefühlsübertragung aufbauend, eine willentliche Annäherung an das Gefühlsleben des Andern gefordert, wie sie auch der Psychotherapeut versucht. Demnach kann die unmittelbare Gefühlsreaktion durch die Phantasie als eine mentale Tätigkeit trainiert, verstärkt und erweitert werden, und das bewirkt auch die Kunst.

2. Kunstphilosophie

Rousseau beruft sich für die Macht des Mitleids auf die Wirkung des Theaters, wo die Leiden eines Protagonisten auf der Bühne sogar Tyrannen im Zuschauerraum zum Weinen bringen, die sonst selbst andere quälen, und er erinnert uns an ein Beispiel aus der Antike: Alexander von Pherai wagte nicht, sich eine Tragödie anzusehen, um nicht mit den Schauspielern seufzen und leiden zu müssen, während er sonst gefühllos die Schreie derjenigen hörte, die er ermorden ließ. Die ältesten Kunsttheorien haben diese Suggestivwirkung der Künste ins Zentrum gerückt. Wenn laut Platon eine verderbliche Musik die Tugend der Bürger und die Staatsverfassung korrumpieren kann und wenn der Rhapsode mit seiner Dichtung die Wahrheit zerstört, dann behauptet auch er eine ähnliche Wirkmacht der Kunst, wie sie bereits der Orpheus-Mythos sinnfällig machte. Schon Pythagoras hatte die Musik zur Gesundheitspflege, zur Katharsis empfohlen. Die größte Nähe zur Psychotherapie hat bekanntlich die berühmte Tragödientheorie des Aristoteles. Wenn er der Tragödie die psychologisch-medizinische Wirkung zuspricht, die Zuschauer von Leidenschaften wie Jammer und Schauer (*phóbos kai éleos*) zu reinigen, dann setzt er nicht distanziert-kritische Betrachter voraus, sondern solche, welche sich selbst in das Geschehen einbezogen und von ihm tief betroffen fühlen. Ohne das Durchleiden der Affekte im Theater würde keine Katharsis, keine Reinigung, möglich sein, und Josef Breuer und Sigmund Freud haben sich deshalb daran angeschlossen. Auch Rogers nahm in veränderter Form den Gedanken der Katharsis auf, und zwar für das Selbstverstehen und die Entlastung des Klienten: Dieser erfahre eine „physische Erleichterung, eine Befreiung von physischer Spannung“, wenn er bisher unterdrückte Gefühle wie Ängste und Schuldgefühle äußern könne und von ihnen dadurch befreit werde (Rogers, 1942/1972, S. 31, 156–158). Hier wird auf anderem Wege erreicht, worauf auch das therapeutische Gespräch abzielt: die Kommunikation des Klienten mit sich selbst.

Bis ins 18. Jahrhundert hat die Theorie von den Künsten behauptet, ihre Aufgabe sei es, die Gemütskräfte in Bewegung zu bringen – *affectus movere* hieß der Topos. Es wurde vorausgesetzt, dass allen Menschen dieselben Affekte zukämen, die man auch sorgfältig auflistete. In diesem Kontext brauchte nicht an das Einfühlungsvermögen der Rezipienten appelliert zu werden, denn wenn diese gefühllos und unberührt blieben, hatte die *Kunst* versagt. Die kunstphilosophischen Reflexionen enthalten deshalb bis ins 18. Jahrhundert zwar vielfältige Hinweise auf das Mitfühlen und die Gefühlsreaktionen (Groos, 1923), kennen aber nicht den Begriff der Einfühlung. Dafür aber wuchs das Bewusstsein der Distanz zwischen der Gefühlswelt der Kunst und dem wirklichen Leben. Schon Augustinus schilderte die merkwürdige Tatsache, dass der Zuschauer der Tragödie Schmerz und Trauer empfinden *will* und der Schmerz ihn ergötzt. Im 18. Jahrhundert diskutierte man, ob die vom Theater ausgelösten Gefühle wirklich originale Affekte seien, wie sie das

Leben der Menschen prägen; laut Hume sind sie immer schwächer, und für G. E. Lessing verdienten sie nicht einmal deren Namen. Deshalb kann das Theater – und die darstellende Kunst überhaupt – vermutlich als Ort der Einübung in die hypothetische Identifikation betrachtet werden, die eine Verbindung von größter Nähe und Distanz zuwege bringt. Bei Rogers heißt es wiederholt, der Therapeut solle ein Gespür für die „innere Welt des Klienten“ gewinnen, „als ob es die Welt des Therapeuten selbst wäre, wobei allerdings der „Als ob“-Charakter nie verloren geht“ (Rogers, 1975/1977, S. 20; 1962/1977, S. 184). Dieses „Als ob“ dürfte auch schon typisch für den Zuschauer im Theater sein, in welchem immer die eigene Distanz zum Geschehen im Hintergrund des Bewusstseins präsent bleibt. Denn während der Zuschauer miterlebt, mitleidet und sich mitfreut, weiß er immer, dass er kein reales Geschehen miterlebt, sondern dass es gespielt wird und dass er deshalb auch nicht helfend eingreifen kann und muss: Die Rampe der Bühne markiert die unübersteigbare Grenze zwischen Fiktion und Wirklichkeit. Wie der Zuschauer so zwischen zwei Welten wechselt – der gesehene und der selbst erlebte –, so wechselt der Therapeut zwischen der imaginierten, rekonstruierten Welt des Klienten und seiner eigenen und weiß sie zu unterscheiden. In beiden Fällen kann die Reflexion einsetzen, ob nicht doch Ähnlichkeiten und Bezüge bestehen. Natürlich: Die ästhetische Distanz ist eine andere als die des Therapeuten. Immerhin aber dürften das Theater und die Kunst überhaupt das *Einfühlende Verstehen* mit geschult und begünstigt haben. Rogers hebt mehrfach hervor, es gelte, sich in die „innere Welt des Klienten mit ihren ganz privaten personalen Bedeutungen“ einzufühlen (Rogers, 1975/1977, S. 20). Während die unmittelbare Mitleidsreaktion, von der Rousseau ausgeht, nur spontan den augenblicklichen Zustand des Anderen erfasst, eröffnet uns das Theater eine ganze Welt, und besonders der psychologische Roman – wie Karl Philipp Moritz' *Anton Reiser* (1785–1790) – breitet uns in extenso auch innere Welten aus. Diese „Welten“ müssen natürlich von der Phantasie erfasst und auch „verstanden“ werden, nämlich z. B. hinsichtlich ihres Charakters, ihrer Kohärenz oder ihrer Dissonanzen.

Wegen der oft betonten Gefühlsbeteiligung in der ästhetischen Wahrnehmung erstaunt es nicht, wenn die Ästhetik im 19. Jahrhunderts explizit eine Einfühlungstheorie entwickelte und dass oft die Kunstphilosophie sogar als Ursprung von Begriff und Gedanken der Einfühlung gilt (Fontius, 2001; Curtis & Koch, 2009). Allerdings ist die erste Ästhetik, welche explizit die „Einfühlung“ ins Zentrum rückt, die von Robert Vischer (1873), in unserem Zusammenhang noch ohne Bedeutung, denn sie erklärt alle ästhetische Wahrnehmung, gerade auch die der Natur, als Akt der Einfühlung (Fontius, 2001, S. 130f); sie ist eine reine Projektionstheorie. Auch der Einfühlungstheoretiker Theodor Lipps scheint mir in seiner Ästhetik im Hinblick auf Rogers wenig mehr als David Hume und Adam Smith zu bieten. Mit einigem Interesse wird der Therapeut vielleicht die phänomenologische Beschreibung der Tatsache lesen, dass wir in der Wahrnehmung das seelische Befinden und seinen Ausdruck,

z. B. Trauer und Miene, nicht zu trennen vermögen, sondern sofort in eins fassen (Lipps, 1920, S. 22ff). Vielleicht kann er auch Lipps' Unterscheidung von „positiver“ und „negativer Einfühlung“ teilen, da er auf manchen Gefühlsausdruck mit Sympathie, auf anderen mit emotionaler Abwehr reagiert. Aber auf dem Weg, der zu Rogers führt, liegen eher die Gedanken von Wilhelm Dilthey. Denn wenngleich er das Wort Einfühlung noch kaum benutzte, brachte er das Mit- oder Einfühlen mit dem Verstehen in einen engen Zusammenhang, gerade auch, wenn er es an Beispielen der Kunst erläuterte. Seine Ausführungen dazu sind begrifflich nicht immer scharf und konsequent, aber so viel ist deutlich: Verstehen verlangt ein „Sichhineinversetzen, sei es in einen Menschen oder ein Werk“ und zielt letztlich ab auf ein „Nachbilden oder Nacherleben“ (Dilthey, 1927/1958, S. 213ff; Dilthey, 1895–1896/1975, S. 275ff). Solches Nacherleben wird von außen angeregt, z. B. durch ein Kunstwerk. Wie bei Adam Smith geht die Phantasie dafür auf die eigenen Erfahrungen zurück, und insofern ist das Verstehen „die *Übertragung* des eigenen Selbst in einen gegebenen Inbegriff von Lebensäußerungen“ (ebd.). Mehr noch als bei Smith variiert dabei die Phantasie die eigenen Erfahrungen und Gefühle so, dass sie sich dem jeweiligen Menschen oder Kunstwerk anpassen, und sie bringt dabei Teilvorstellungen oder partiell Verstandenes in einen konsistenten Zusammenhang. Insofern ist das Nacherleben auch *produktiv*, eine Aktivität der Phantasie, welche die eigene Welt überschreiten kann: „... die Phantasie vermag die Betonung der in unserem eigenen Lebenszusammenhang enthaltenen Verhaltensweisen, Kräfte, Gefühle, Strebungen, Ideenrichtungen zu verstärken oder zu vermindern und so jedes fremde Seelenleben nachzubilden. Die Bühne tut sich auf. Richard erscheint, und eine bewegliche Seele kann nun, indem sie seinen Worten, Mienen und Bewegungen folgt, etwas nacherleben, das außerhalb jeder Möglichkeit ihres wirklichen realen Lebens liegt. Der phantastische Wald in „Wie es euch gefällt“ versetzt uns in eine Stimmung, die uns alle Exzentrizitäten nachbilden lässt.“ (Dilthey, 1927/1958, S. 214f) Verstehen als Nacherleben setzt also immer die Tätigkeit der Einbildungskraft voraus, die das Ganze eines Werkes – oder einer Ereigniskette oder eines Lebensabschnittes – aus den Teilen und diese aus dem Ganzen versteht. Das dürfte auch dem Therapeuten vertraut sein.

Dilthey unterscheidet das „Nacherleben“ von der „Einfühlung“ (Dilthey, 1927/1958, S. 215; Dilthey, 1895–1896/1975, S. 277; Schloßberger, 2005, S. 77–108), weil das Nachbilden oder Rekonstruieren eines ganzen Zusammenhanges von Tun und Leiden noch etwas anderes als die Einfühlung in eine bestimmte Situation der Akteure ist. Da aber laut Dilthey das Verstehen als ein „Nacherleben“ alle Kräfte des Gemütes erfordert, dürfte es mit der Einfühlung manches gemein haben. Aber wie dem auch sei: Im Hinblick auf die Psychotherapie erscheinen mir die folgenden Aspekte als besonders wichtig: (1) Je weiter die eigene Erfahrungsbasis ist, desto besser ist man für das Verstehen anderer gerüstet. Findet die experimentierende Phantasie keinen eignen Ausgangspunkt – etwa bei

Konfrontation mit einer schweren psychischen Störung -, setzt auch das Nacherleben aus. (2) Während man meinte, man verstünde nur das, was einem gleich oder ähnlich sei und die ästhetische Einfühlung setze deshalb erst mit dem bürgerlichen Schauspiel für Bürger ein, betont Dilthey mit Recht das Gegenteil: Das auf der Tätigkeit der Phantasie gründende Verstehen überschreitet weit die eigene Erfahrungs- und Erlebniswelt und führt uns in neue, nie gekannte Welten (Dilthey, 1895–1996/1975, S. 276f). Gerade darin besteht für ihn auch die große Leistung der Geisteswissenschaften, die unsere immer sehr eingeschränkte Perspektive erweitern. In analogem Sinn muss auch der Therapeut sich in ein gänzlich fremdes Terrain hineinwagen. (3) Keine allgemeine Theorien kann das Verstehen ersetzen – keine Anthropologie das Verstehen des Anderen, keine Kunsttheorie das Verstehen der Werke usw. –, sondern immer ist eine neue, eigene Verstehensleistung gefordert, die sich dem Individuellen zuwendet. Und das ist bei Rogers auch so. Jeder Therapeut solle sich hüten, aufgrund seiner psychologischen Kenntnisse über den Klienten vorschnell Bescheid zu wissen und stattdessen versuchen, sich in eine ihm bisher fremde Erlebniswelt hineinzu-begeben. Dilthey hat die Möglichkeit solchen Vorgehens zu zeigen versucht, und man nennt seine Ausführungen dazu „Hermeneutik“.

3. Hermeneutik und Historik

Die Moralphilosophie machte auf unsere anthropologisch basierte Gefühlskommunikation aufmerksam und verlangte auch schon die willentliche Einfühlung. Die Reflexionen über Kunst zeigten, wie unser Mitfühlen und Verstehen unsere eigene Welt weit überschreiten und man etwas Fremdes versteht, „als ob“ es das Eigene wäre. In Hermeneutik und Historik wurde das Verstehen selbst reflektiert und seine Schwierigkeiten zu bewältigen versucht. Die erste Form der philosophischen Hermeneutik, der allgemeinen Theorie und Methodenlehre des Verstehens und Auslegens, wollte nicht andere Menschen, sondern gelehrte Texte zu verstehen helfen, und sie war nicht auf die Linderung von Leid, sondern auf die Erweiterung des Wissens ausgerichtet. Dennoch zeigt sie bereits im 18. Jahrhundert zwei wichtige Grundprinzipien, die später Rogers teilte. (1) Der Autor ist eine Individualität, und darauf muss sich das Verstehen einstellen. (2) Das Verstehen gilt nicht einem Objekt, sondern den Äußerungen eines seiner selbst bewussten Menschen, und weil es sich beim Verstehen letztlich um ein Subjekt-Subjekt-Verhältnis handelt, sind die Interpretationsregeln zugleich ethische Normen.

Das Individualitätsprinzip

Die sich ausweitende Erfahrung von der menschlichen Welt hatte wachsend die natürlichen und kulturellen Unterschiede zwischen den Menschen ins Bewusstsein gebracht, und Leibniz hatte gelehrt, dass alle Monaden, alle Seelen, das Universum aus individueller

Perspektive spiegeln, eben das mache ihre Individualität aus. Die Lehren des Verstehens und Auslegens nahmen das auf. Die Verständnisschwierigkeiten resultieren für sie nicht in der Sinnlosigkeit der Äußerungen, sondern primär in der uns fremden, individuellen Perspektive, im „Sehepunkt“ der Autoren, wie man sagte, d. h. im „inneren Bezugssystem des Klienten“, wie Rogers später formulierte. Chladenius definiert: „Diejenigen Umstände unserer Seele, Leibes und unserer ganzen Person, welche machen, oder Ursache sind, daß wir uns eine Sache so und nicht anders vorstellen, wollen wir den *Sehe-Punkt* nennen“ (Chladenius, 1742/1969, § 309, § 510). Deshalb ist es die erste und wichtigste Aufgabe des Interpreteten, zur Überwindung von Unverständlichem den Standpunkt des jeweiligen Autors in Erfahrung zu bringen, und zwar in der angezeigten umfassenden Hinsicht. Er muss die „Individual-Umstände“, die Umstände der Zeit und des Ortes sowie die kulturellen und sozialen Umstände wie Beruf und Religion kennen, aber auch den jeweiligen Charakter und die Affektlage des Autors, und vor allem muss er sich mit der Sprache der jeweiligen Zeit und mit den individuellen Ausdrucksweisen des Verfassers vertraut machen. Ja, er muss nicht nur den jeweils fremden Gesichtspunkt kennen, sondern er muss – wie später bei Rogers – auch versuchen, „sich in den Gedanken in den selbigen zu stellen“, wie es z. B. bei Crusius heißt (Crusius, 1747/1965, § 635). Freilich müssen nicht immer *alle* Umstände bekannt sein, denn zumeist genügt die Kenntnis von einigen wichtigen, um eine „starke Wahrscheinlichkeit“ zu erreichen, dass der Sinn eines Textes richtig erfasst wurde. Es zeichnet sich dabei ab, dass neben der *Sprache* des Textes der Schlüssel für das richtige Verstehen beim *Autor* gesucht werden muss. Man betonte auch schon die Wichtigkeit nicht-sprachlicher Zeichen wie Gestik und Mimik für das Verstehen, worauf man bei der Auslegung von nur schriftlich Mitgeteiltem leider verzichten musste. Zwar ging es hier überall letztlich nur darum, den Sinn von historischen oder theoretischen Schriften richtig zu ermitteln, aber der Rekurs auf den Autor zeigte sich als ein unerlässlicher Weg dahin, wenn sich Verständnisschwierigkeiten einstellten. Dabei setzte man keineswegs voraus, es ließe sich die Seele eines Anderen voll ausleuchten. Nein, weil das Innere des Menschen, die Seele, und das Innere der Sprachzeichen, d. h. die individuellen Bedeutungen, nicht offen zutage liegen, wurde gefordert, hermeneutische Hypothesen zu entwickeln und sich beim Verstehen mit hohen Wahrscheinlichkeiten zu begnügen.

Die wohlwollende Interpretation

Weil gemäß jener Theorien jede Rede oder Schrift als Äußerung eines vernünftigen Menschen angesehen werden muss, war eine ganz andere Haltung verlangt, als wir sie gegenüber Naturdingen einnehmen, die wir in unsere Begriffsraster einsortieren. Wir haben zuerst und vor allem immer der Spur des Autors zu folgen, seine Intention zu erkunden, und zwar sowohl um das von ihm Gemeinte richtig zu verstehen als auch um ihm Gerechtigkeit widerfahren zu

lassen. Das ist das von der Aufklärungshermeneutik verlangte Prinzip der „Billigkeit“ oder der wohlwollenden Interpretation (Künne, 1990; Scholz, 2001, S. 13–67). Von ihm geleitet sollen wir immer davon ausgehen, dass die Werke die Gedanken der Verfasser richtig und vollständig wiedergeben und dass sie durchaus sinnvoll sind, auch wenn wir zuerst Ungereimtheiten, ganz ungewöhnliche Ausdrucksweisen und Behauptungen entdecken. Genauer: Wir sollen den Werken solange eine Vollkommenheit unterstellen, bis trotz aller Bemühungen man zum Resultat gelangt, dass die Barrieren nicht auf der Seite des Interpreten, sondern beim Verfasser liegen müssen. Mag der Verfasser tot sein oder einer vergangenen Epoche angehören, das Verstehen wird als Element der Kommunikation aufgefasst. Die Interpretation muss so erfolgen, dass ihr der Autor zustimmen könnte. Erst dann kann unterstellt werden, dass ihm Gerechtigkeit widerfuhr. Andernfalls – durch fahrlässige oder vorsätzliche Sinnentstellungen – kann sich der Ausleger schuldig machen, und deshalb ist jenes Prinzip der „hermeneutischen Billigkeit“ auch von der Ethik gefordert.¹ Ist so das Prinzip der wohlwollenden Interpretation Ausdruck der Achtung vor der Vernunft des Autors, so ist es zugleich der richtige Weg zur Einsicht: Ohne „Billigkeit“ gegenüber dem Anderen lerne ich von ihm nichts hinzu. Wenngleich die Zielrichtung der Psychotherapie naturgemäß eine ganz andere ist, betont Rogers ähnlich wie schon jene ältere Hermeneutik, man müsse dem Anderen „Wertschätzung“ und „hohe Achtung“ entgegenbringen (Rogers, 1962/1977, S. 185 bzw. S. 189; 1975/1977, S. 35). Und wenn Rogers für den Therapeuten ein bedingungsloses Akzeptieren, ja eine „Zuneigung“ zum Klienten, ja sogar „eine Art Liebe“ im Sinne der Agape für erstrebenswert hält, dann finden wir auch das schon im 18. Jahrhundert. Meier schließt seine Theorie der „hermeneutischen Billigkeit“ lapidar mit dem Satz: „Zu dieser Billigkeit verbindet auch den Ausleger die Liebe“ (Meier, 1757/1996, § 89), und auch damit ist die Agape gemeint. Ähnliche Gedanken lesen wir noch bei Dilthey. Die Achtung für den Anderen ergibt sich für ihn schon aus der „Analyse des Auslegens und Verstehens unserer selbst“, nämlich „daß der Einzelne in der geistigen Welt ein Selbstwert ist, ja der einzige Selbstwert, den wir zweifellos feststellen können.“ Und er dekretiert, dass wir „zunächst je nach dem Grade der Sympathie, Liebe oder Verwandtschaft mit anderen Personen“ verstehen; „... ganz unsympathische Menschen verstehen wir überhaupt nicht mehr.“ (Dilthey, 1927/1958, S. 212; Dilthey 1895–1896/1975, S. 277).

Die Rolle der Gefühle

Da die Hermeneutik der Aufklärung dem Verstehen gelehrter Abhandlungen dienen wollte, wird die Gefühlssphäre von ihr nur gestreift. Laut Chladenius ist zu eruieren, ob bei bestimmten Aussagen

der Autor nur eine *Vorstellung* von einer Leidenschaft hatte oder ob er sie selbst wirklich *fühlte* und sich sein Gefühl in seinem Text auch ausdrückt. Wenn in einem Bericht die „bewegenden Stellen“ die wirklichen Empfindungen des Verfassers zum Ausdruck bringen und im Leser hervorgerufen werden sollen, so wird der Sinn dieser Texte nur dann richtig verstanden, wenn der Leser diese Gefühle auch selbst empfindet, denn es muss „der Leser dem Verfasser ähnlich werden“ (Chladenius, 1742/1969, § 720). Das aber ist laut Chladenius zuweilen schwierig. Nicht immer gelingt es dem Leser, die verlangte Empfindung bei sich selbst hervorzurufen, und zuweilen stellt sich solches Gefühl auch dann ein, wenn der Autor es gar nicht provozieren wollte. Wird der Leser durch eine Lektüre an ein eignes Unglück erinnert, wird er traurig, „es mag ihm recht seyn, oder nicht“. (Chladenius, 1742/1969, § 721). Da Chladenius die Eigenständigkeit der Gefühlssphäre betont, über die wir nicht ganz Herr sind, scheint er eine Forderung nach Einfühlung noch nicht zu riskieren. Dennoch finden wir bei ihm Parallelen zur Auffassung von Rogers: Schon Chladenius weiß, dass für den Sinn von Aussagen auch der Ausdruck von Gefühl konstitutiv sein kann und deshalb erfasst werden muss, die bloße *Kenntnis* der Gefühle des Anderen aber noch kein Mitfühlen ist. Sodann konzediert ja auch Rogers, dass ein Therapeut nicht immer die verlangte Einfühlung zuwege bringen kann und auch ihm Grenzen gesetzt sind (Rogers, 1962/1977, S. 184).

„Einfühlung“ in der Geschichtstheorie

Auch die Geschichtstheorie war eine wichtige Quelle für Begriff und Sache des *Einfühlenden Verstehens*. So wie laut Rogers der Therapeut versuchen soll, sich ein Bild von einer ihm gänzlich fremden Gefühls- und Erlebenswelt zu machen, so mussten schon alle Historiker ein möglichst genaues Bild von einer vergangenen Situation zu entwerfen versuchen, in welcher für uns ganz fremdartige Wertvorstellungen, Gewohnheiten, Sozialordnungen und Kulte herrschten. Deshalb wurde vom Historiker das Talent erwartet, sich in eine andere Situation versetzen zu können. Schon in der Aufklärung gehörte es zu seinem Metier, dass er dafür eine ungeheure Zahl von divergenten Einzelinformationen zu einem kohärenten Bild zusammenfügen kann. Die Fähigkeit dazu sah man in seiner Vorstellungskraft oder Phantasie; beides ist sprachlich in lat. *imaginatio* vereint und auch sachlich verknüpft: Denn ein solches Vorstellungsbild wird nicht frei erfunden, aber auch nicht nur erinnert oder von anderen übernommen. Der Entwurf eines Bildes dient dem Verstehen insofern, als man so die Einzelkenntnisse in einen Zusammenhang einstellen kann und jeder Teil als Element eines bestimmten Ganzen verständlich wird. Für das Erreichen eines plastischen Vergangenheitsbildes durch die *imaginatio* rang man nach einem passenden Ausdruck. Francis Bacon schrieb, man müsse für die Vergegenwärtigung des Vergangenen den Geist „gleichsam alt zu machen“ versuchen. Der Abbé Dubos forderte für das Verständnis der antiken

¹ „Alle unbillige Auslegung ist falsch, und den Regeln der Sittenlehre zuwider“ (Meier, 1757/1996, § 91).

Kultur „Nous devons nous transformer“, wir müssen uns verwandeln, nämlich gleichsam in Zeitgenossen einer vergangenen Epoche. Herder schließlich wählte an dieser Stelle unseren Leitbegriff, und es ist dies der früheste mir bekannte Beleg: „fühle dich in alles hinein“ (Herder, 1774/1984, S. 612).

Aus dem Kontext wird uns deutlich, wieso sich für Herder dieses Wort „einfühlen“ hier anbot, das dann erst sehr viel später in den Wörterbüchern Aufnahme fand (Langen, 1974, S. 106f).² Herder will nicht auf die Erkenntnis von vergangenen Ereignissen hinaus, sondern auf das Verstehen des Selbstgefühls und der Stimmungslage einer Kultur, da alles Tun und Verhalten darin motiviert und eingetaucht ist. Insofern verhält es sich laut Herder mit einer Nation nicht anders als mit einem einzelnen Menschen: Ihre Individualität lässt sich nicht in Worte übersetzen, und an ihr inneres Gefühl ist schwer heranzukommen. Herder akzentuiert, „was es für eine *unaussprechliche Sache* mit der *Eigenheit* eines Menschen sei, das *Unterscheidende unterscheidend* sagen zu können? wie Er fühlt und lebet?“ Weil alle Worte leer werden, wenn man keinen Zugang zum Selbstgefühl eines Menschen oder einer Nation hat, und weil wir durch einen „Bruch“ von fremden Kulturen getrennt sind, bleibt für Herder nur der Weg, „mitzufühlen“, zu „sympathisieren“ oder uns „hineinzufühlen“ (Herder, 1774/1984, S. 611f). Das ist für ihn sehr wohl ein Weg der Erkenntnis. Wer nur die Unterscheidung kognitiv/emotional kennt und beides zum Gegensatz erklärt, wird freilich jenes Mit- und Einfühlen für nicht-kognitiv oder irrational erklären. Aber Herder denkt in den Bahnen von Leibniz' Psychologie, und für sie besteht der Inhalt der Seele aus nichts als einem riesigen Feld von Perzeptionen, die alle Grade der Deutlichkeit haben. Nicht nur das Denken, sondern auch das Wahrnehmen und Fühlen bedeutet zu perzipieren. In diesem Sinne sind für Herder Denken und Empfinden nie getrennt, und das Gefühl ist selbst eine Form der Kognition. Wir lesen bei ihm: „fühlen d. i. *dunkel erkennen*“, und: „unter der Hülle“ der Empfindung wird der Seele „Erkenntnis“ gegeben (Herder, 1774/1987, S. 546 bzw. S. 549). Deshalb steht auch das Ein- und Mitfühlen im Dienste des Verstehens: Es komme für den Historiker darauf an, „daß er verstehe und mitfühle“ (Herder, 1774/1984, S. 612).

Herder denkt die historische Arbeit in Analogie zum Studium der Literatur. Wiederholt betont er die Wichtigkeit, dass der Leser oder Kritiker „sich in den Gedankenkreis seines Schriftstellers versetze und aus seinem Geist lese“ (Herz, 1997, S. 216 ff). Dabei hebt er wie Rogers auch mehrmals mit einem „als ob“ die hypothetisch verlangte Identifikation hervor: Die Sprache Homers müsse man „lesen, hören, singen, als ob man sie in Griechenland hörte, als ob man ein Grieche wäre!“ (Herder, 1769/1784, S. 428) Überhaupt fordert Herder immer so „zu lesen, als ob man sähe, fühlte, selbst empfände, oder anwendete“. Wirklich „*lebendiges* Lesen“ sei eine

„Divination in die Seele des Urhebers“ (Herder, 1778/1987, S. 698). Herder wählte hier einen Begriff, der in der Philologie zum Terminus für die Tätigkeit der Phantasie wurde, die durch Konjekturen (dem vermutlichen Urtext entsprechende Einfügungen) Lücken schließt und die immer fragmentarische oder nur halb verstandene Überlieferung ergänzt und zu sinnvollen Zusammenhängen fügt. Da laut Herder dieses divinatorische Erraten und Erahnen sich letztlich auf die Seele des Autors richten muss, da sein Werk ja in seinem Sinne zu lesen ist, kann man die Divination bei ihm mit einigem Recht als ein anderes Wort für das Einfühlen interpretieren. Denn gemeint ist der Versuch, sich gleichsam in die Produktionsstätte des literarischen Werkes zu begeben, und es wird deutlich, dass bei diesem Versuch Gefühl und Einbildungskraft nicht getrennt werden können.

Nähe und Distanz in der Textinterpretation

In diesen Spuren bewegt sich dann die Interpretationstheorie der Folgezeit, so auch die Hermeneutik Schleiermachers. Zwar hat er das Wort Einfühlung u. W. nicht benutzt, aber fasst man den Begriff nicht zu eng,³ war die Sache für ihn zentral. Denn neben der so genannten „grammatischen“ Interpretation, die von der Sprache des Autors/Redners ausgeht, forderte er für das genaue Verstehen auch eine „psychologische“ Interpretation, die dessen Fühlen und Denken zu erkunden sucht. Diese werden vor allem am Stil und am „Ton des Ganzen“ deutlich, der für den Sinn einer Aussage keineswegs gleichgültig ist. Man muss also mit dem Autor und seiner Äußerungsweise genau vertraut sein, wenn man ihn richtig verstehen und Missverständnisse vermeiden will. Dafür sei der Versuch wichtig, dass „man sich selbst gleichsam in den andern verwandelt“ (Schleiermacher, 1959, S. 109). Schleiermacher verweist dabei auf einen unvermeidlichen Zirkel: „Man muß den Menschen schon kennen um die Rede zu verstehen und doch soll man ihn erst aus der Rede kennen lernen“ (ebd. S. 44, vgl. S. 38). Die Vertrautheit mit einer Person und das richtige Verstehen ihrer Äußerungen ergänzen sich wechselseitig.

Der Gesprächspsychotherapeut wird von Rogers ermahnt, den Klienten nicht mit Wertungen zu überfallen, im Fortgang des Gesprächs aber auch herauszuheben, was dem Sprecher nicht recht bewusst wurde, um dann auch Kommentare einzuflechten (Rogers, 1975/1977, S. 20), und in Fortführung von Rogers' Anregung hat Jobst Finke verschiedene Stufen der Aufhellung der Klienten-Äußerungen unterschieden (Finke, 1994, S. 42–60). Gerade auch darüber wurde auch im Rahmen der Hermeneutik vielfältig nachgedacht. Bereits Chladenius hatte im 18. Jahrhundert eingeräumt, dass der Interpret nicht nur den „unmittelbaren“ Sinn einer Äußerung, sondern auch den „mittelbaren“ Sinn, die Implikationen und die Folgen herausheben könne und solle. Für die Hermeneutiker der

2 Das Wort ist laut Lange ein Zeugnis für die im 18. Jahrhundert „zunehmende Sensibilität der Seele“.

3 Auch in der Schule von Rogers konnte die Einfühlung weit gefasst und als Rollenübernahme verstanden werden (Siehe z. B. Gordon. 1951/1983, S. 310).

Folgezeit, für Friedrich Schlegel und Schleiermacher, wurde es zu einer Grundregel, dass der Interpret einerseits versuchen soll, den Standpunkt des Autors einzunehmen, andererseits aber auch darüber hinausgehen muss. Schleiermacher bringt diese Aufgabe in die Formel, es gelte, „die Rede zuerst ebenso gut und dann besser zu verstehen als ihr Urheber.“ (Schleiermacher, 1959, S. 87f bzw. S. 56 sowie S. 138; vgl. Finke, 2002). Sowohl die philologische als die therapeutische Interpretation zeigen also, dass das einfühlsame Verstehen keine vollkommene Identifikation sein kann und darf, sondern sich die faktische Distanz produktiv zunutze machen muss. Deshalb hat Schleiermacher neben der Hermeneutik auch eine Kritik projiziert, die dann sein Schüler, der Philologe August Boeckh, ausarbeitete. Sucht die Hermeneutik zuerst die Nähe zum Sinn des Textes, beurteilt die Kritik aus der Distanz über seinen Charakter, seine Stellung und Qualität im Kontext. Diese Verknüpfung von Nähe und Distanz zeigen sich auch im Zusammenhang von Verstehen und Interpretieren.

Friedrich Nietzsche hat behauptet, das Interpretieren sei typisch für den Mann, das Verstehen hingegen für die Frau. Das Interpretieren nämlich sei das Werk des „Willens zur Macht“, der sich seine Umwelt unterwirft und sie in seine Denk- und Fühlweise hineinpresst (Nietzsche, 1881/1957, S. 890). Interpretieren bedeutet hier Interessendurchsetzung. Das Verstehen aber gründet laut Nietzsche als Form der Mitempfindung in der Furcht. Der Mensch mit seiner „feinen und zerbrechlichen Natur“ sei darauf angewiesen, aus Gesten und Mimik feindliche oder freundliche Absichten zu erraten, und so lerne er, durch Nachahmung der Gefühlsäußerungen auch die Gefühle der anderen in sich nachzubilden. So ist die „Furchtsamkeit die Lehrmeisterin jener Mitempfindung, jenes schnellen Verständnisses für das Gefühl des andern (auch des Tieres)“ (Nietzsche, 1881/1957, S. 1112f). Die Menschen hätten es in diesem Verstehen so weit gebracht, dass sie in Gesellschaft fortwährend und unwillkürlich mitempfinden und verstehen – für Nietzsche keine Tugend, denn das Verstehen bedeute ein „Sich-Verstellen“, ein Absehen vom eigenen Willen, und deshalb ist das Verstehen für Nietzsche so abträglich und verächtlich wie das Mitleid.

Was Nietzsche hier Interpretieren nennt, würde Rogers vermutlich im naturwissenschaftlichen Begreifen des Klienten erblicken bzw. in Erklärungen vom Typ des „Wenn, dann“ oder „So, weil“. Wenn wir einmal von den spezifischen Bewertungen absehen, die Nietzsche hier vornimmt, so wird hier doch eine für die Personzentrierte Psychotherapie bedeutsame Verstehens-Problematik angesprochen. Wie weit soll der Therapeut in der Rolle eines Alter Ego des Klienten verbleiben und diesen nur aus dessen Bezugssystem heraus verstehen oder wie weit darf der Therapeut in der Rolle eines Dialog-Partners, eines „Gegenübers“ auch aus seinem eigenen Bezugssystem verstehen? Wenn der Therapeut im einfühlsam mitschwingenden Begleiten nur die Selbstdeutungen des Klienten nachvollziehend bestätigt, wird er möglicherweise zu wenig Änderungsimpulse geben. Wenn der Therapeut dagegen zu viel

„interpretiert“, das soll hier heißen, sein eigenes Bezugssystem, sein eigenes Vorverständnis zu ausschließlich und zu wenig mit dem des Klienten abgeglichen zur Geltung bringt, wird der Klient gewissermaßen kognitiv überwältigt bzw. „unterworfen“ (Nietzsche, s. o.) und dabei in seiner je eigenen Wirklichkeit verfehlt.

Verstehen und Interpretieren trennt Rogers nicht scharf voneinander ab und er trifft sich darin wiederum mit der Auffassung der traditionellen Hermeneutik. Schleiermacher unterschied zuerst sorgfältig das Verstehen der Rede eines Anderen von ihrem Auslegen in eigener Sprache, weichte aber seine Unterscheidung bald auf. Man müsse zuweilen die Äußerung eines Anderen in die eigene Sprache übersetzen, um sie genauer verstehen zu können (Schleiermacher, 1813/2002, S. 67). So geht bei ihm das Verstehen auch in das Auslegen und Sprechen des Interpreten über. In dieser Weise übersetzt und verwandelt auch der Therapeut das Gesagte, um im Spiegel seiner Worte dem Klienten ein besseres Selbstverständnis zu ermöglichen. Sein einfühlsames Verstehen wird deshalb zu einem einfühlsamen Dialog, und Rogers hebt die erforderliche Dauer und die Offenheit eines solchen Dialogs heraus. Analog betonte man in der Hermeneutik, dass zwar eine Annäherung an den Sinngehalt komplexer Werke, aber kein endgültiger Abschluss des Verstehens möglich sei. Deshalb sollte man der Hermeneutik auch nicht unterstellen, für sie sei immer alles vollkommen verständlich. Für Schleiermacher war das Innere des Menschen nie ganz verständlich, und deshalb war er – wie übrigens auch Wilhelm von Humboldt – der Ansicht, dass „das Nichtverstehen sich niemals gänzlich auflösen will.“ (Schleiermacher, 1959, S. 141) In seinem Sinne bekannten später auch Gustav Droysen und Wilhelm Dilthey, das Innere der Person bleibe letztlich ein Geheimnis.

Das Einfühlsame Verstehen zwischen Ähnlichkeit und Fremdheit

Die Aufklärung sah die Grundlage allen Verstehens in der gleichen Menschennatur, und Schleiermacher sowie dann ähnlich Dilthey differenzierten das: Jeder individuelle Mensch habe dieselben Anlagen, nur mit ganz unterschiedlicher Dominanz und Stärke. Besaß demgemäß z. B. Mozart ein Maximum an Musikalität, so hatte der völlig Unmusikalische sie nur als ein Minimum. Die Auffassung hat ihre Brisanz: Das uns gänzlich Fremde haben wir in minimaler Größe auch in uns selbst. Freilich hilft diese metaphysische Hypothese beim Verstehen nicht weiter, aber sie ändert unsere Einstellung. Wir akzeptieren leichter, dass Menschen sehr verschieden sind und versuchen doch einen Dialog. Die Hermeneutik galt bis zu Schleiermacher als Kunst im Sinne von *ars*, d. h. als eine Fertigkeit, die auf Talent, Übung und Wissen beruht. Solche Kunst war lernbar, setzte aber eben auch Talent als eine Gabe der Natur voraus, die sehr verschieden ausfallen kann. Die Hermeneutiker des 19. Jahrhunderts nannten als günstigste Verstehensbedingung die

„Kongentialität“, durch welche der Interpret eine geistige Verwandtschaft mit seinem Autor unterhält und so dessen Niveau gerecht werden kann. Auch innerhalb der Psychotherapie wurde diskutiert, ob eine gewisse Ähnlichkeit der Persönlichkeiten von Therapeut und Klient dem Prozedere dienlich ist. Wie man in der Hermeneutik voraussetzte, dass niemand alle Autoren kongenial interpretieren könne, so wird man sicherlich akzeptieren müssen, dass nicht alle Psychotherapeuten dieselben empathischen Fähigkeiten besitzen und nicht jeder Therapeut mit jedem Klienten in gleicher Weise gut zurechtkommt.

Hier ergibt sich natürlich für den praktizierenden Psychotherapeuten eine wichtige Frage: Zu welchen Klienten, also etwa zu Klienten welcher Altersgruppe, welchen Geschlechts, welcher Persönlichkeitsstruktur, welchen Sozial- und Bildungsstatus und mit welcher Störung fällt ihm ein Einfühlen und Verstehen besonders

schwer? Diese Frage lenkt den Blick auf etwas, das hier in verschiedenen Zusammenhängen schon mehrfach erörtert wurde, nämlich auf die ein einführendes Verstehen fördernden Kräfte, Wissen und Sympathie. Dabei kann, besonders wenn das primäre Erleben von Ähnlichkeit in stärkerem Maße fehlt, das Wissen auch eine Basis von Sympathie sein. Durch das Wissen etwa um die spezifische Eigengesetzlichkeit einer Störung oder um die Besonderheiten und Schwierigkeiten einer Lebensgeschichte kann Sympathie geweckt und damit das Erleben von Fremdheit gemindert werden, um so Einfühlen und Verstehen zu erleichtern. Und hier schließt sich der Kreis. Denn wie wir gesehen haben, gilt dies auch für das Verstehen überlieferter Texte in der klassischen Hermeneutik. Auch hier sind Wohlwollen und Sympathie, und natürlich auch ein Vor-Wissen, gefordert, um die Fremdheit eines Textes verstehend aufzuheben.

Literatur

- Chladenius, J. M. (1742/1969). *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*. Düsseldorf: Stern.
- Crusius, Ch. A. (1747/1965). *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*. Hildesheim: Olms.
- Curtis, R. & Koch, G. (Hrsg.) (2009). *Einführung. Zu Geschichte und Gegenwart eines ästhetischen Konzepts*. München: Fink.
- Dilthey, W. (1895/96/1975). Beiträge zum Studium der Individualität. *Gesammelte Schriften*. (Bd. 5, S. 241–316). Stuttgart: Teubner.
- Dilthey, W. (1927/1958). Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen. *Gesammelte Schriften*. (Bd. 7, S. 205–227). Stuttgart: Teubner.
- Finke, J. (1994). *Empathie und Interaktion. Methodik und Praxis der Gesprächspsychotherapie*. Stuttgart–New York: Thieme.
- Finke, J. (2002). Grenzen und Möglichkeiten des Verstehens in der Psychotherapie. In G. Kühne-Bertram & G. Scholtz (Hrsg.), *Grenzen des Verstehens. Philosophische und humanwissenschaftliche Perspektiven* (S. 217–229). Göttingen: Vandenhoeck.
- Fontius, M. (2001). Einführung/Empathie/Identifikation. In K. Barck, M. Fontius, D. Schlenstedt & B. Steinwachs (Hrsg.), *Ästhetische Grundbegriffe*. (Bd. 2, S. 121–142). Stuttgart: Metzler.
- Gordon, Th. (1951/1983). Gruppen-bezogene Führung und Verwaltung. In C. R. Rogers, *Die klient-bezogene Gesprächstherapie*. (S. 287–334). Frankfurt: Fischer.
- Groos, K. (1923). Das „innere Miterleben“ in der älteren Ästhetik. *Annalen der Philosophie* 3, 400–417.
- Herder, J. G. (1769/1984). Journal meiner Reise im Jahr 1769. In W. Pross (Hrsg.), *Werke* (Bd. 1, S. 355–473). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Herder, J. G. (1774/1984). Auch eine Philosophie der Geschichte der Menschheit. In W. Pross (Hrsg.), *Werke*. (Bd. 1, S. 589–689). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Herder, J. G. (1774/1987). Übers Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele. In W. Pross (Hrsg.), *Werke*. (Bd. 2, S. 545–579). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Herder, J. G. (1778/1987). Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele. In W. Pross (Hrsg.), *Werke*. (Bd. 2, S. 664–723). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Herz, A. (1997). „Einführung“. Bemerkungen zum Divinationsaspekt in Herders Hermeneutik-Konzept. In H.-P. Ecker (Hrsg.), *Methodisch reflektiertes Interpretieren. Festschrift für Hartmut Laufhütte zum 60. Geburtstag*. (S. 215–252). Passau: Wissenschaftsverlag Rothe.
- Hume, D. (1739–1740/1973). *Ein Traktat über die menschliche Natur*. Hamburg: Meiner.
- Künne, W. (1990). Prinzipien der wohlwollenden Interpretation. In *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hrsg.), *Intentionalität und Verstehen*. (S. 212–236). Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Langen, A. (1974). Der Wortschatz des 18. Jahrhunderts. In F. Maure & H. Rupp (Hrsg.), *Deutsche Wortgeschichte*. (Bd. 2, S. 31–242). Berlin, New York: de Gruyter.
- Lipps, Th. (1920) *Ästhetik. Zweiter Teil: Die ästhetische Betrachtung und die bildenden Kunst*. 2. Aufl. Leipzig: Leopold Voss.
- Lühe, A., von der (1998). Sympathie. In J. Ritter & K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Bd. 10, Sp. 756–762). Basel: Schwabe.
- Meier, G. F. (1757/1996). *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*. Hamburg: Meiner.
- Nietzsche, F. (1887/1958). Zur Genealogie der Moral. In K. Schlechta (Hrsg.) *Werke*, (Bd. 2, S. 761–900). München: Hansa.
- Nietzsche, F. (1881/1957). Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile. In K. Schlechta (Hrsg.) *Werke*, (Bd. 1, S. 1009–1279). München: Hansa.

- Rogers, C. R. (1975/1977). Klientenzentrierte Psychotherapie. In C. R. Rogers, Therapeut und Klient. Grundlagen der Gesprächspsychotherapie (S. 15–52). München: Kindler.
- Rogers, C. R. (1962/1977). Die zwischenmenschliche Beziehung: Das tragende Element in der Therapie. In C. R. Rogers, Therapeut und Klient. Grundlagen der Gesprächspsychotherapie (S. 181–196). München: Kindler.
- Rogers, C. R. (1951/1983). *Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie*. Frankfurt/Main: Fischer (Orig. 1951: *Client-Centered Therapy*. Boston: Houghton Mifflin).
- Rogers, C. R. (1942/1972). *Die nicht-direktive Beratung*. München: Kindler. (Orig. 1942: *Counseling and Psychotherapy*. Boston: Houghton Mifflin).
- Rousseau, J.-J. (1755/1971). Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen. In K. Weigand (Hrsg.) *Schriften zur Kulturkritik*. Hamburg: Meiner.
- Schleiermacher, F. (1959). *Hermeneutik*. Heidelberg: Carl Winter.
- Schleiermacher, Fr. D. E. (1813/2002). Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens. In M. Rössler (Hrsg.), *Kritische Gesamtausgabe I.11: Akademievorträge*. (S. 65–93). Berlin-New York: de Gruyter.
- Schloßberger, M. (2005). *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*. Berlin: Akademie Verlag.
- Scholz, O. R. (2001). *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann.
- Smith, A. (1759/1977). *Theorie der ethischen Gefühle* (Original-Titel: *The Theory of Moral Sentiments*). Hamburg: Meiner.

Autor

Gunter Scholtz, Professor Dr. phil., em., am Institut für Philosophie der Ruhr Universität Bochum.

Arbeitsschwerpunkte: Geschichte und Theorie der Geisteswissenschaften, Hermeneutik, Begriffsgeschichte.

Wichtige Publikation: Die Philosophie Schleiermachers (1984). Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlage und Wandel der Geisteswissenschaften (1991), stw 966. Ethik und Hermeneutik (1995), stw 1191.

Korrespondenz-Adresse:

Drohnenweg 5, 44795 Bochum

E-Mail: gunter.scholtz@rub.de