

Mark Galliker

Existenzphilosophie und Personzentrierter Ansatz

Bemerkungen zur Integration inter- und intrapersonaler Selbst-Konzepte

Zusammenfassung: *Es wird der Frage nachgegangen, welche Bedeutung dem Selbst in ausgewählten Arbeiten der Existenzphilosophie zukommt und wie sich dieses Konzept im Laufe der Zeit verändert hat. Dabei werden einige Ansätze des Selbst bemerkt, so wie sie in teilweise ähnlicher Weise später auch innerhalb des Personzentrierten Ansatzes vorkommen. Die angeführten Ansätze des Selbst reichen von intrapersonalen zu interpersonalen sowie von substantiellen zu entsubstantialisierten Vorstellungen. Realitätsverständnis und Geltungsbereich des personzentrierten Selbst-Konzeptes werden diskutiert.*

Schlüsselwörter: *Existenz, Co-Existenz, Selbst, Interpersonales Selbst, Intrapersonales Selbst, Entsubstantialisierung des Selbst, Gegenwärtigkeit*

Abstract: Existential Philosophy and Personcentered Approach. Remarks on the integration of intrapersonal and interpersonal concepts. *From the perspective of a person-centered therapist, the author examines the question which meanings the self is accorded in selected works in existential philosophy and how this concept has changed over time. Here, diverse approaches to the self are recognized, such as they later also occur in a somewhat similar manner within the person-centered approach. The approaches to the self in philosophy range from intra-individual to inter-individual as well from substantial to de-substantialized ideas. The understanding of reality and the scope of applicability for a personalized self concept are discussed.*

Keywords: *self, existence, co-existence, self, interpersonal self, intrapersonal self, de-substantialization of the self, presentness*

Die Existenzphilosophie scheint der später in den USA u. a. von Charlotte Bühler, Abraham Maslow und Carl Rogers begründeten *Humanistischen Psychologie*, die das Besondere des Menschseins betonte und gegenüber anderen Lebewesen eine spezifische Entwicklung und damit Kultivierung des menschlichen Lebens intendierte (vgl. u. a. Finke, 2002), zugesagt zu haben, geht doch aus den Gründungstexten (Quitmann, 1985) hervor, dass sich die ersten Humanistischen Psychologen auf die Positionen der Existenzphilosophie sowie der Phänomenologie bezogen (Bühler & Allen, 1974).

Bis heute bleibt aber unklar, welche Autoren der Humanistischen Psychologie und des Personzentrierten Ansatzes welche Existenzphilosophen zu welchem Zeitpunkt zur Kenntnis nahmen, wie spezifisch entsprechende Kenntnisnahmen tatsächlich waren und

welchen Beitrag sie allenfalls zur Humanistischen Psychologie und insbesondere zum *Personzentrierten Ansatz* leistete, der „als ihre genuinste Ausprägung gelten (kann)“ (Schmid & Keil, 2001, S. 15).

Typisch für die angedeutete Situation scheint eine Aussage Rogers (1961/2006) zu Kierkegaard zu sein: „Ich bin kein Jünger der Existentialphilosophie. Ich machte erst dann die Bekanntschaft mit (ihren) Werken (...), als einige Theologiestudenten der Universität von Chicago, die zu meinen Hörern zählten, mich dazu drängten. Sie waren überzeugt davon, daß ich das Denken dieser Männer als geistesverwandt ansehen würde, und sie hatten weitgehend recht. Obwohl es vieles in Kierkegaards Werk gibt, das mir gar nichts sagt, gibt es immer wieder tiefe Einsichten und Darlegungen, welche meine Ansichten, die ich gewonnen, aber nie habe formulieren können, aufs schönste ausdrücken.“ (Rogers, 1961/2006, S. 197).

Søren Aabye Kierkegaard

Der dänische Denker Søren Kierkegaard wird von den meisten Philosophen und Biographen als Pionier der Existenzphilosophie betrachtet. „Kierkegaard ist der Stammvater aller existenzialistischen Denker. Er war in der neueren Zeit der erste, der ganz bewußt dahin strebte, existentiell zu denken“ (Rohde, 1959/2006, S. 158).

Kierkegaard kritisierte an Hegel, dass er den Menschen rein intellektuell als bloßen Repräsentanten des Allgemeinen verstand. Der evangelische Denker war sich schon früh darüber im Klaren, dass die Philosophie vom Leben nicht getrennt werden dürfe.

In *Die Krankheit zu Tode*, diesem Urtext des Existenzialismus, stellt sich Kierkegaard die Frage, was der Mensch ist, worauf er antwortet: das *Selbst* (genauer: „Mensch“ = „Geist“ = „Selbst“), wobei er unter dem „Selbst“ schließlich nicht mehr eine Entität, sondern ein „Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“, verstand (vgl. Kierkegaard, 1849/2003, S. 31). Dabei gilt es zu beachten, was von Interpreten oft verkannt worden ist, dass Kierkegaard

1. das Selbst als Verhältnis betrachtet, und
2. dieses Verhältnis ausschließlich auf „sich selbst“ bezieht.

Nach Kierkegaard, der hier offenbar zwischen „Selbst“ und „sich selbst“ differenziert, entsteht aus diesem Verhältnis die Verzweiflung, wobei der Autor zwischen drei Arten der Verzweiflung unterscheidet:

Bei der *ersten Art der Verzweiflung* vergisst ein Mensch, der lernt, wie es in der Welt zugeht und in diesem Sinne klug wird, sich selbst, und wagt schließlich nicht mehr an sich selbst zu glauben. Er findet es zu gewagt, er selbst zu sein; er findet es leichter und sicherer, die anderen Menschen nachzuahmen und demzufolge gleichsam nur noch eine Nummer zu sein inmitten der Menge. „Auf diese Form der Verzweiflung wird man (...) in der Welt so gut wie gar nicht aufmerksam. Ein solcher Mensch hat dadurch, daß er so sich selbst verlor, die Perfektheit gewonnen, recht in Handel und Wandel mitzugehen, ja, sein Glück in der Welt zu machen.“ (ebd., S. 56).

Bei der *zweiten Art der Verzweiflung* möchte ein Mensch *nicht* er selbst sein; ja, er wagt es nicht, zu sich selbst zu kommen. „Er schwankt völlig von der Richtung nach innen ab, auf welchem Wege er vorwärts hätte streben sollen, um in Wahrheit ein Selbst zu werden“ (ebd., S. 85). Nach Kierkegaard verzweifelt ein Mensch, der über etwas verzweifelt, eigentlich über sich selbst und will aus eigener Schwachheit von sich selbst los und im Extremfall ein anderer Mensch werden.

Bei der *dritten Art der Verzweiflung* wird sich der Mensch bewusst, weshalb er nicht er selbst sein kann. Nun ist bei ihm der Trotz da, verzweifelt er selbst sein zu wollen. Eine solche Person lebt in einer Welt, in der sie rastlos damit beschäftigt ist, sie selbst zu werden, was ihr aber aus sich heraus (d. h. ohne das Selbst in Gott zu gründen) nicht gelingt, so dass sie beständig mit sich quälend beschäftigt ist.

Rogers (1959/2009) stellte rückblickend fest, dass er ursprünglich davon überzeugt war, dass das „Selbst“ mit der behavioristischen Ablehnung der Introspektion auch seine wissenschaftliche Bedeutung verloren hatte. „Nur langsam (erkannte ich), dass Klienten und Klientinnen dazu neigen, über das Selbst zu sprechen, wenn ihnen ohne jegliche Anleitung oder Interpretation Gelegenheit gegeben wird, ihre Probleme und ihre Einstellungen mit eigenen Worten auszudrücken. ‚Ich fühle, dass ich nicht mein wirkliches Selbst bin.‘ ‚Ich frage mich, wer ich wirklich bin.‘ (...) Aus solchen Formulierungen wurde deutlich, dass das Selbst ein wichtiges Element in der Erfahrung der Klienten war und dass sie auf eine unbestimmte Art und Weise das Ziel hatten, ihr ‚wahres Selbst‘ zu werden.“ (ebd., S. 32)

In seinem Werk *Die nicht-direktive Beratung* wies Rogers (1942/1989) am Rande bereits auf ein „natürliches Selbst“ hin (vgl. ebd., S. 157). Dabei bezog er das Selbst schon auf Impulse: „Der Klient kann die Beziehung zwischen seinem Selbst, wie er es sich vorgestellt hat, und diesen weniger wertvollen, weniger akzeptablen Impulsen sehen“ (ebd., S. 189).

Rogers begann sich erst gegen Ende der 1950er Jahre mit existenzialistisch-phänomenologischen Schriften auseinanderzusetzen. In seinem 1961 erschienenen Werk *Entwicklung der Persönlichkeit* wies er mehrmals auf Kierkegaard und insbesondere auf *Die Krankheit zum Tode* hin. Rogers zeigt sich v. a. von den „Worten Søren Kierkegaards“ beeindruckt, dass es für den Menschen darum gehe, „das Selbst zu sein, das man in Wahrheit ist“ (vgl. u. a. Rogers, 1961/2006, S. 167). Oft würden Personen versuchen, nach den Vorstellungen anderer Menschen zu denken, zu fühlen und zu handeln. „Als ich einige Schriften Kierkegaards las, hatte ich fast den Eindruck, er habe manchen der Darlegungen zugehört, die unsere Klienten machen, wenn sie nach der Realität des Selbst suchen und forschen“ (Rogers, 1961/2006, S. 116f).

In seiner *Theorie* wies Rogers (1959/2009) auf die Möglichkeit hin, dass Erfahrungen mit dem Selbst-Konzept des Individuums unvereinbar sein können und entsprechend auch der Gewährwerdung vorenthalten bleiben. „Wir begannen das Selbst als einen Bereich zu verstehen, in dem der Organismus Erfahrungen aussortiert, die vom Bewusstsein (consciousness) nicht problemlos zugelassen werden können“ (ebd., S. 33). Demnach bezog sich Rogers im Zusammenhang mit dem Selbst schon auf den *Organismus*, doch zur Zeit der *Theorie* war für die Entwicklung des Selbst die Befriedigung des Bedürfnisses nach positiver Beachtung bzw. „die *Wertschätzung* durch einen anderen“ noch von größerer Bedeutung „als der *organismische Bewertungsprozess*“ (vgl., S. 58; Hervorhebung von Rogers).

Spielhofer (2010) machte nochmals darauf aufmerksam, dass es „die jeweilige besondere Weise (ist), in der sich das Subjekt auf sich selbst *bezieht*“, die das Selbstbild konstituiert (vgl. ebd., S. 121; Hervorhebung von M. G.). Auch wies er darauf hin, dass die Zurückstellung des Organischen für das Kind persönlich problematisch ist. Das Bild der eigenen Person bildet sich durch die Reaktionen der

relevanten Bezugspersonen aus. „Wichtig für die Konstituierung des Selbst mit den darin repräsentierten Normen und Werten ist das Bedürfnis des Kindes nach positiver Beachtung, als Bedingung dafür, dass es die eigene organismische Bewertung zurückstellt zugunsten der Forderungen der Umwelt.“ (ebd., S. 129)

Martin Heidegger

Martin Heidegger war der bedeutendste Schüler von Edmund Husserl, der die für die Existenzphilosophie in methodologischer Hinsicht relevante Phänomenologie begründete. In seinem Hauptwerk *Sein und Zeit* bezog sich Heidegger (1927/2006) eingehend auf Husserl und auf Dilthey (s. u.) und am Rande auch auf Kierkegaard (vgl. ebd., S. 190).

Mit „Da-sein“ meint Heidegger ein Seiendes, das nicht wie jedes andere Seiende vorkommt. „Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, daß es diesem Seienden *um* dieses Sein selbst geht.“ (ebd., S. 12; Hervorhebung von Heidegger). Dieses „Sein selbst“, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann, nennt Heidegger Existenz (vgl. S. 12). „Das Dasein versteht sich selbst immer aus seiner Existenz, einer Möglichkeit seiner selbst, es selbst oder nicht es selbst zu sein.“ (ebd., S. 12)

Für Heidegger, der das „In-der-Welt-sein“ als „Grundverfassung des Daseins“ auffasste (vgl. S. 52ff.), war das „Selbst“ zunächst dasjenige, was im Laufe der Zeit im Wechsel der Verhaltungen und Erlebnisse als Identisches gleich bleibt. Wenn das Ich mit den vertrauten Dingen seiner Welt umgehe, benötige es den anderen Menschen, sei doch die Welt des Daseins nicht nur Selbst-Welt, sondern auch Mit-Welt und Mit-Sein bzw. Mit-Dasein. Heidegger verstand unter den „Anderen“ diejenigen, „von denen man selbst sich zumeist *nicht* unterscheidet, unter denen man auch ist“ (ebd., S. 118; Hervorhebung von Heidegger), also Menschen der gleichen „Gemeinschaft“, mit denen etwas „gemeinsam besorgt wird“ (vgl. ebd., S. 122).

Bei Heidegger finden sich in Bezug auf das Verhältnis des einen zum anderen Menschen *zwei* Positionen:

1. Die eigene Welt ist schon immer die mit Anderen geteilte Mit-Welt (das Mit-Sein gründet sich in dem, was miteinander getan wird).
2. Das Verhältnis zu Anderen orientiert sich (doch wieder) am eigenen Dasein (vgl. ebd., S. 118).

Entsprechend betrachtet Heidegger die Einfühlung in den Anderen: Einerseits sieht er sie auf der Basis des Mitseins konstituiert; andererseits behandelt er sie als eine „Projektion“ des eigenen Seins „in ein Anderes“ (vgl. ebd., S. 124).

Nach dem Autor sind die Menschen zunächst noch in der Alltäglichkeit des Daseins verloren, in der „Durchschnittlichkeit“ des anonymen „Man“, welches das Selbst-Sein zu beherrschen sucht (vgl.

hierzu die erste Art der Verzweigung bei Kierkegaard). Der Autor warnt vor der Gefahr, dass jeder wie der Andere wird im Sinne der Formel: „Jeder ist der Andere und Keiner er selbst“ (ebd., S. 128).

Das „Miteinander“ löse das eigene Dasein in die Seinsart der Anderen auf, so dass das eigentliche Sein nicht mehr als vorhanden begriffen werden könne: „In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur. Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt; wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt (...), wir finden ‚empörend‘, was *man* empörend findet“ (ebd., S. 126f; Hervorhebungen von Heidegger).

Nach Heidegger ist das Dasein zunächst *nicht* es selbst, sondern im „Man-selbst“ verloren. Der Autor legt dar, dass die Orientierung an der Durchschnittlichkeit die Seinsmöglichkeiten einebnen. Während im ersten Teil des Werkes die uneigentlichen Modi des Daseins expliziert werden, wird im zweiten Teil im Zusammenhang mit der Zeitlichkeit des Daseins bzw. des Horizontes des menschlichen Lebens die Möglichkeit des Daseins thematisiert. Die Sorge als Seinsverfassung der Zeitlichkeit, diese Sorge-Struktur, die von Heidegger zwei Jahre vor Erscheinen von *Sein und Zeit* noch „Bekümmern“ genannt worden ist, birgt schon das Phänomen des Selbst in sich und ruft das Dasein zu einem eigenen Sein-Können auf.

Emmanuel Levinas, der im Wintersemester 1928/29 zusammen mit Karl Rahner, Ernest Grassi, Herbert Marcuse und anderen Heideggers erste Freiburger Vorlesungen hörte und der zu den ersten Wegbereitern Heideggers in Frankreich gehörte (vgl. Miething, 1991), kritisiert – ohne sich bei Widersprüchlichkeiten aufzuhalten (s. o.) – an Heideggers Ontologie, dass sie alle Beziehung mit dem Seienden, jedes Verhältnis zum Anderen, dem Bezug zum Sein überhaupt unterordne. Das Sein sei bei Heidegger eine Bewegung im Selben, die der Verpflichtung gegenüber Menschen, die nicht zum „Mit-Sein“ gehören, vorangehe; ja der Andere bleibe *draußen*, werde als solcher nicht einmal thematisiert. „Die Beziehung mit dem Sein, die sich als Ontologie abspielt, besteht darin, das Seiende zu neutralisieren, um es zu verstehen oder zu erfassen. Sie ist daher keine Beziehung zum Anderen als einem solchen, sondern die Reduktion des Anderen auf das Selbe“ (Levinas, 1961/2008, S. 55).

Heideggers Werke wurden in den Vereinigten Staaten ab Mitte des 20. Jahrhunderts von Hannah Arendt veröffentlicht (vgl. Ettinger, 1995). Diskutiert wird die These, dass Carl Rogers Heidegger über John Dewey kennenlernte, der Heidegger viel Interesse entgegenbrachte (vgl. u. a. Swildens, 1988/1991). Rogers lernte den Pragmatiker Dewey vermittelt durch den Dewey-Schüler William Kilpatrick am Teachers College der Columbia University kennen, an der er sich 1926 für die Hauptfächer Klinische Psychologie und Erziehungspsychologie eingeschrieben hatte (vgl. Rogers, 1959/2009, S. 15).

Eine ausdrückliche Bezugnahme auf Heidegger ist nachweisbar bei dem 1924 im niederländischen Hilversum geborenen Psychiater Swildens (1988/1991), der in seinem Werk *Prozessorientierte*

Gesprächstherapie eine Phase der Therapie als „existentielle Phase“ bezeichnete und mitunter auch existenzphilosophische Konzepte verwendete (vgl. Haas, 2003), sowie bei dem 1926 in Wien geborenen und 1938 in die USA emigrierten Gendlin (vgl. Gendlin zit. nach Wiltshko, 2008, S. 40), der bestrebt war, seine experientielle Philosophie und Psychotherapie „auf existenzielle Füße“ zu stellen (vgl. Stumm, 2003, S. 98) und dessen Einfluss auf Rogers' Theoriebildung phasenweise bedeutsam war (vgl. u. a. Frenzel, 2001, S. 279).

Karl Jaspers

Karl Jaspers lernte Heidegger 1920 im Hause von Husserl kennen (Ettinger, 1995) und war mit ihm bis zu Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft befreundet (Saner, 1970). In seinem 1931 erschienenen Werk *Philosophie* bezieht er sich u. a. auf Hegel, Kierkegaard, Husserl und am Rande auch auf Heidegger (vgl. Jaspers, 1931/1973, S. 66). In seiner *Existenzerhellung*, dem zweiten Band seiner *Philosophie*, der 1932 erschien, behandelte Jaspers u. a. auch Fragen des *Selbst*.

Jaspers fragt nach den Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen, damit ein Mensch gegenüber einem anderen Menschen er selbst sein kann. Wer sich auf Allgemeingültiges zurückziehe oder dem Anderen nicht mit dem notwendigen Ernst begegne, könne in dieser „Beziehung“ auch nicht er selbst sein. Ein Mensch, der – so Jaspers – „echt“ sei, halte sich nicht in der Starre eines objektiv gewordenen Gültigen auf, sondern er erlaube und vollziehe das Fragen ohne Grenzen.

Nach Jaspers ist das Selbst des Menschen im Verhältnis mit jenem anderer Menschen zu betrachten: „Wie Bewußtsein nicht ohne Gegenstand ist, so Selbstbewußtsein nicht ohne anderes Selbstbewußtsein. Ein einziges isoliertes Bewußtsein wäre ohne Mitteilung, ohne Frage und Antwort, daher ohne *Selbstbewußtsein*“ (Jaspers, 1932/1973, S. 55; Hervorhebung von Jaspers).

Nach Jaspers wachsen Kommunikationspartner in ihrem Selbst erst durch gegenseitiges Anerkennen. Dabei sei die Kommunikation ein „liebender Kampf“ um das Selbstsein des Anderen sowie um das eigene. Nach dem Autor geschieht dies durch „restlose Offenheit“ und unter Ausschaltung jeglicher Überlegenheit und Unterwerfung. Es gehe darum, „alles dem Anderen zur Verfügung (zu) stellen“ und sich so selbst zu zeigen und infrage zu stellen (vgl. ebd., S. 66).

Jaspers zufolge verlangt die Entstehung des Selbst „den Eintritt in den *Prozeß*, in welchem der Eine dem Anderen offenbar wird“ (ebd., S. 70; Hervorhebung von M.G.). Die Kommunikation wird unterminiert, wenn Kommunikationspartner sich und den Anderen als *feste Seinsubstanzen* nehmen, so dass das Verhältnis zu einem solchen zweier ausschließlich auf das eigene Ich bezogener Wesen verkommt, in dem der eine dem anderen entrinnt und hinter einer „schützenden Fassade“ im Alleinsein versinkt.

Jaspers versteht also das Selbst als

1. Selbstwerdung i.S. eines Prozesses, was voraussetzt, dass
2. die an der Kommunikation Beteiligten weder sich selbst noch den Anderen als feste Seinsubstanzen verstehen.

Der „Anderer“ ist bei Jaspers nicht durchweg der ‚Mitmensch‘ innerhalb eines „Miteinander“ i.S. ein und derselben „Gemeinschaft“ wie bei Heidegger (s. o.), sondern er wird auch als der Andere, der von außen kommt, angesprochen „Der Wille zur Kommunikation (...) muß auch als Wille zur *Kommunikation mit* diesem Anderen als dem *Fremden* bleiben. Ihm gegenüber möchte ich fragen, hören und fordern: überzeuge mich und ziehe mich in Deine Welt hinüber oder erkenne die Unwahrheit der Weise Deines Selbstverstehens“ (ebd., S. 107; Hervorhebungen von Jaspers).

In der in den USA einflussreichsten Publikation der europäischen philosophischen Phänomenologie (vgl. May, Angel & Ellenberger, 1958) wurden sieben Jahre nachdem Rogers erstmals das Adjektiv „phänomenologisch“ in einer retrospektiven Charakterisierung seiner Arbeit verwendete (vgl. Rogers, 1951), den amerikanischen Leserinnen und Lesern auch Übersetzungen von Schriften europäischer Existenzphilosophen (u. a. von Jaspers) präsentiert. „Das Buch wurde mit mehreren Auflagen ein Klassiker in seinem Bereich, übte einen großen Einfluß auf jene aus, die Alternativen zum damaligen Mainstream in Psychologie und Sozialwissenschaften suchten“ (Hutterer, 1998/2006, S. 150). Obgleich die Deutschkenntnisse der potentiellen Rezipienten nicht immer ausreichend waren, scheinen doch „intensive Einflüsse aus der Phänomenologie und der Existenzphilosophie“ nachweisbar zu sein (vgl. Swildens, 1988/1991, S. 30).

Rogers (1961/2006), der sich u. a. mit dem Erleben in der *Entwicklung des Persönlichkeit* befasste, bezog sich jedoch nicht namentlich auf Jaspers, wenngleich er in diesem Werk schon Begriffe wie „Prozess“, „Prozess-Sein“, (therapeutischer) „Veränderungsprozess“ (bestehend aus verschiedenen „Prozessphasen“) verwendete, während zu jener Zeit von anderen Autoren der Humanistischen Psychologie noch andere Konzepte für ähnlich wahrgenommene Sachverhalte angeführt wurden; beispielsweise wurde von Charlotte Bühler in der *Einführung in die Humanistische Psychologie* nach wie vor die „dynamische Struktur“ präferiert (vgl. Bühler & Allen, 1974).

Rogers (1961/2006) hat in seinem *Prozesskontinuum* mit der von ihm hervorgehobenen emotionalen Entwicklung auch die Entwicklung des Selbstbezuges berücksichtigt, was im Folgenden expliziert wird:

1. *Phase*: Es besteht eine Abneigung, sein Selbst Anderen mitzuteilen („Nun, ich sage Ihnen, es scheint immer etwas lächerlich, von sich zu sprechen“). Andere Menschen werden allenfalls über Äußerlichkeiten informiert. Beziehungen werden als gefährlich angesehen. Die Person sperrt

sich gegen eine innere Kommunikation zwischen Selbst und Erfahrung. In ihrer Erfahrung ist sie strukturgebunden.

2. *Phase*: Probleme werden so wahrgenommen, als ob sie außerhalb des Selbst lägen und allfällige Emotionen werden so beschrieben, als hätten sie mit dem Selbst nichts zu tun oder als handele es sich um vergangene Objekte, auf die sie sich beziehen. Beispielsweise werden potentielle Bezugspersonen einer Klientin rein sachlich wahrgenommen, gerade so, als ob sie mit ihr selbst nichts zu tun hätten („Wenn ich versuche, mit Leuten zu verkehren ...“).

3. *Phase*: Das Selbst wird berücksichtigt und auch als ‚Selbst-Erfahrung‘ verbalisiert. Vereinzelt wird das Selbst schon als eine Art „flüssiges Objekt“ betrachtet und reflektiert. Die Person beginnt allmählich zu spüren, dass sie vom Gegenüber in ihrem Selbst anerkannt wird.

4. *Phase*: Es ergeben sich Empfindungen von Selbstverantwortung gegenüber eigenen Problemen. Über Ungereimtheiten zwischen Erfahrung und Selbst wird Besorgnis verspürt. Widersprüche zwischen Selbst und Selbstideal sowie zwischen Erfahrung und Selbst werden erkannt. Zum Therapeuten wird schon ein Bezug wahrgenommen, wenngleich oft noch in einem verneinenden oder negativen Sinne.

5. *Phase*: Die Person beginnt zu erkennen, dass zum Erfahren ihres Selbst auch ein persönlicher Bezug gehört. Es kommt bezüglich des Selbst zu inneren Dialogen und zuweilen vermag sich ein Klient mit seinen Erwartungen und Emotionen (v. a. Befürchtungen) schon direkt an den Therapeuten zu wenden.

6. *Phase*: Die Person geht nun liebevoller mit sich selbst um, während das Selbst als Objekt verschwindet. Mitteilungen von einem „Selbst“ sind nur noch von peripherer Bedeutung für die Erfahrungen als solche. Für die Person gibt es nicht mehr äußere oder innere Probleme, sondern sie lebt diese Probleme.

7. *Phase*: Das Selbst wird erlebt. Es fällt mit der Bewusstheit des Erfahrens zusammen und wird demnach als Prozess empfunden. Organismisches und konzeptuelles Selbst fallen zusammen. Die Person erfährt die Dinge ihrer Welt unmittelbar und teilt sich in den Beziehungen zu anderen Menschen frei mit. Indem sie für Anderes und Andere offen ist, *ist* sie sich selbst.

(vgl. ebd., S. 130–162)

Zu Beginn des Prozesses ist das Selbst streng organisiert, während mit der Zeit die Organisation gelockert wird. Rogers *Prozesskontinuum* erstreckt sich „von einer totalen Widerwilligkeit, das Selbst mitzuteilen, bis hin zu einem Selbst, das eine reichhaltige und bewegliche Bewußtheit inneren Erfahrens ist, das sich bereitwillig mitteilt“ (ebd., S. 161). Während zu Beginn des Prozesses das Individuum die als gefährlich wahrgenommenen Beziehungen

meidet, lebt es „am anderen Ende desselben „offen und frei in seiner Beziehung zum Therapeuten und zu anderen“ und „richtet sein Verhalten in der Beziehung nach seinem unmittelbaren Erfahren“ (vgl. ebd., S. 161).

Swildens (1988/1991) bezog sich in seinem Werk *Prozessorientierte Gesprächspsychotherapie* zwar seltener ausdrücklich auf Jaspers als auf Heidegger (s.o.), doch arbeitete er i.U. zu diesem ebenfalls am *Konzept des Prozesses*. So wies er den Therapeuten an, alles zu tun, was den Prozess des Experiencing fördere. Der Mensch stünde der Welt nicht wie ein Subjekt einem Objekt gegenüber; er würde sein Leben in einem Prozess erfahren, wobei der Gestimmtheit und ihrer Veränderung besondere Bedeutung zukäme. Dabei könnte aber auch das „Im-Prozess-Sein“ versäumt werden: „Der Klient (...) stagniert, ist nicht im Prozeß, wenn er sich der Möglichkeit versagt, sich bewußt zu werden, daß er authentisch sein könnte“ (vgl. ebd., S. 44).

Jean-Paul Sartre

Sartre setzt sich in seinen frühen philosophischen Werken in erster Linie mit dem phänomenologischen Ansatz von Husserl auseinander. Ferner bezieht er sich auch auf Kierkegaard und Heidegger, jedoch noch nicht auf Jaspers, der erst 1943 in *Das Sein und das Nichts* angeführt wird.

Sartre (1936/1970) versteht in seiner Arbeit *Die Transzendenz des Ego*, die er teilweise noch während seines Aufenthaltes in Berlin verfasst hat, das spontan als innerweltliches Phänomen sich konstituierende Bewusstsein als Bewusstsein *von etwas* sowie *von sich selbst*, wobei er auch über diesen zweiten Bezug hinausweist: „Durch die Intentionalität transzendiert es sich selbst, vereinigt es sich, indem es sich selbst entgeht“ (ebd., S. 44). Dies impliziert ein präreflexives Bewußtsein: „Wenn ich einer Straßenbahn nachlaufe, (...) gibt (...) (es) Bewußtsein *von-der-einzuholenden-Straßenbahn* (...) und nicht-positionales Bewußtsein von dem Bewußtsein. *De facto* bin ich also in die Welt der Objekte versenkt, sie sind es, (...) die sich mit Werten, attraktiven und repulsiven Qualitäten präsentieren; aber *ICH* bin verschwunden“ (ebd., S. 51; Hervorhebungen von Sartre).

In *Das Sein und das Nichts* unterscheidet Sartre (1943/2010) zwei Seinsweisen, nämlich

1. das An-sich-Sein (*en-soi*), welches das Sein jeder Erscheinung ist, und
2. das Für-sich-Sein (*pour-soi*), das sich durch den Mangel bestimmt.

Aufgrund von Punkt 2 kann das Für-sich-Sein zum An-sich-Sein niemals eine gelingende Synthese eingehen. Nach Sartre ist jeder Prozess einer Selbstbegründung (*causa sui*) ein Bruch des Identischseins des An-sich, was bedeutet, dass das Sein Abstand sich selbst

gegenüber nimmt. „Nur indem das Sein sich zu Für-sich macht, könnte es danach streben, Ursache von sich zu sein“ (ebd., S. 1059).

Sartre (1946/2010) erläutert in seiner Schrift *Der Existentialismus ist ein Humanismus*, die Erkenntnis, dass die Existenz der Essenz vorausgehe. Der Mensch sei nicht definierbar; er werde so sein, wie er sich entscheiden und realisieren werde, wobei er sich auch dazu entscheiden könne, sich nicht zu entscheiden. Mit dem entsprechenden „Bewusst-Sein“ verdeutliche er sich beständig selbst, entdecke aber in eben diesem „nicht nur sich selbst, sondern auch die anderen“ (ebd., S. 165). Indem der Mensch sich selbst wähle, wähle er auch andere Menschen und umgekehrt. „Man wählt (...) angesichts der anderen, und man wählt sich angesichts der anderen“ (ebd., S. 171). Demnach realisiert sich das Selbst-Sein im Entscheiden, wodurch dem Menschen Verantwortung für sich selbst und die anderen erwächst. „Der andere ist für meine Existenz unentbehrlich, wie übrigens auch für die Kenntnis, die ich von mir selbst habe“ (ebd., S. 166). Wenn eine Person sich anblicke, betrachte sie sich durch die Augen des Anderen; ein mit sich identisches, souveränes Selbst sei illusionär (Näheres hierzu in Sartre, 1943/2010).

Nach Meinung von Marcel (1951/1952) gelangt Sartre noch nicht zu wirklicher Intersubjektivität, scheitere er doch am „Widerstand des Für-sich-Seins“ (ebd., S. 305). Für Marcel bedeutet Intersubjektivität, „daß wir für andere aufgeschlossen sind, ihnen unsere Herzen öffnen und eben damit uns selbst zugänglicher werden“ (ebd., S. 305). Doch Levinas (1972/2005) würdigt in *Humanismus des anderen Menschen* Sartres Bezugnahme auf den Anderen (und insbesondere auf dessen Antlitz); allerdings kritisiert er an Sartre, dass dieser „die Analyse zu früh ab(bricht)“ (ebd., S. 52). Camus, der sich zwar als *radikaler Humanist*, nie jedoch als ‚Existenzialist‘ verstand, sah offenbar schon nach der ersten Begegnung mit Sartre wenig Gemeinsamkeiten mit ihm und seinem Werk (vgl. u. a. Sändig, 2000, S. 72).

Rogers (1961/2009) bezieht sich im Zusammenhang mit der Darstellung der sechsten Stufe des *Prozesskontinuums* (s. o.) wie folgt auf Sartre: „Das Selbst als Objekt verschwindet mehr und mehr. Das Selbst in diesem Moment ist dieses Gefühl. Das ist ein Sein im Augenblick; hier spielt weniger Selbst-Bewußtheit, sondern hauptsächlich eine (vor-)reflexive Bewußtheit, wie Sartre es nennt, eine Rolle. Das Selbst ist, subjektiv, in dem Moment der Existenz. Es ist nicht etwas, das man wahrnimmt. Das Erfahren in dieser Phase erhält eine reale Prozeßqualität“ (ebd., S. 151; Hervorhebungen von Rogers).

Finke (2002) verweist in seinem Artikel *Das Menschenbild des Personzentrierten Ansatzes zwischen Humanismus und Naturalismus*, in dem er die Aktualisierungstendenz mehr mit Selbstbestimmung und Aneignung von Persönlichkeitsstruktur als mit der natürlichen „Reifung“ in Verbindung bringt, auf Sartres (1946/2010) Essay *Der Existenzialismus ist ein Humanismus* und hebt dabei besonders die Bedeutung von Entwurf und Wahl für die Selbstwerdung hervor: „Das bedeutet, dass so etwas wie Selbstwerdung nicht als quasi

pflanzenhafte Entfaltung, sondern eher als Intentionalität, also als interessiertes Bezogensein und als Verwirklichung eines Entwurfes, als Wahl eines handlungsleitenden Selbstkonzeptes gedacht werden muss“ (ebd., S. 29).

Gabriel Marcel

Marcel (1951/1952), der in einer jüdischen Familie aufwuchs und sich später dem Katholizismus zuwandte, weist in seinem Werk *Geheimnis des Seins* darauf hin, dass Personen zur Öffnung ihrer Kommunikation und zur gegenseitigen Bereicherung durch ihre *Gegenwärtigkeit* gelangen, die als solche gerade nicht begriffen, allenfalls aber erfahren werden kann. Nach Marcel setzt Gegenwärtigkeit

1. nicht-objektivierendes Verhalten
2. zweckfreies Verhalten

der Interaktionspartner voraus (vgl. ebd., S. 263ff.). „Solange eine egozentrische Erwägung Macht über mich hat, schließt sie mich vom Anderen ab, wobei unter dem Anderen das Leben, die Erfahrung des Anderen zu verstehen sind. Zugleich freilich (...) verdecke ich gewissermaßen meine eigene Erfahrung, denn meine Erfahrung ist ja mit der anderen real verbunden. Von dieser kann ich nicht abgeriegelt werden, ohne es von jener zu sein“ (ebd., S. 302).

Nach Marcel nimmt die Dichtigkeit des Seins in dem Ausmaß ab, wie das Ego ins Zentrum des psychischen Haushaltes gerückt wird. Umgekehrt formuliert: „Je mehr das *Ego* einsieht, es sei eines unter anderen (...), mit denen es in häufig nicht wahrnehmbarem Austausch steht, um so mehr trachtet es, den Sinn dieser Dichtigkeit wiederaufzuspüren.“ (ebd., S. 313; Hervorhebungen von Marcel).

Marcel zufolge finden Menschen, die den Zugang zu anderen Menschen suchen und finden, auch den Zugang zu sich selbst. Das Selbstbewusstsein könne nicht selbstbezogen bleiben. „So paradox es klingen mag, ich möchte viel eher sagen, daß es *heterozentrisch* sein muß. Vom Anderen oder von den Anderen her – und allein von ihnen her können wir uns verstehen“ (ebd., S. 303; Hervorhebung von Marcel).

Der Autor stellt die Frage, ob *Sein* und *Intersubjektivität* dasselbe seien (vgl. ebd., S. 313). Dessen Unentschiedenheit kritisiert Levinas, der ansonsten viele Gemeinsamkeiten mit Marcel aufweist (s. u.). Nach Levinas fasst Marcel auch bei seiner Distanz zur Substanz die Intersubjektivität letztlich gleichwohl nur als Seinsmodus auf (vgl. Levinas, 1989/1991).

Rogers (1951/2005) sieht im gleichen Jahr wie Marcel bei der Besprechung der Veränderungen im Verlaufe einer Therapie „nicht nur eine Entwicklung von den Symptomen zum Selbst, sondern auch von der *Umgebung zum Selbst* und von *anderen zum Selbst*.“ (ebd., S. 134; Hervorhebungen von Rogers). Hierbei komme der „Wertung des Selbst durch andere“ besondere Bedeutung zu (vgl. ebd., S. 431). Das „Im-Augenblick-Leben“ bringt Rogers mit „existentiell

leben“ in Verbindung, wengleich nicht nur i. S. der Existenzphilosophie (Näheres in Rogers, 1969/1974, S. 274). Gegenwärtigkeit ist das „reale Zugehensein des Therapeuten“, das der Autor als wesentlich für den Therapiefortschritt sowie für das Wachstum der Persönlichkeit des Klienten erachtet (vgl. Rogers, 1977/2004, S. 231).

Emmanuel Levinas

Levinas suchte in seinem Essay *Ausweg aus dem Sein* nach einem effektiven Ausgang aus dem Dasein des selbstgenügsamen Ich. „In der Identität des Ich offenbart die Identität des Seins sich wesentlich als Verkettung (...). So ist die Evasion auch das Bedürfnis, aus sich selbst herauszugehen, d. h. die radikalste, unwiderlichste Verkettung zu durchbrechen, nämlich die Tatsache, daß das Ich es selbst ist“ (Levinas, 1935/2005, S. 15ff; Hervorhebung von Levinas). Nach dem Autor ist es die „Beziehung mit dem Anderen als Gesprächspartner“, die *aller* Ontologie vorausgeht (vgl. 1961/2008, S. 58).

Der poststrukturalistisch orientierte Levinas, der Kierkegaard und Heidegger hohe Wertschätzung entgegenbrachte (vgl. Stegmaier, 2009), wird im Verlauf seines Lebens als Existenzphilosoph, für den er – in einem weiteren Sinne – von den meisten Interpreten auch gehalten wird (vgl. u. a. Pinzolo, 1999), immer wieder auf die Frage nach der Modalität der Evasion zurückkommen.

In seinem Werk *Totalität und Unendlichkeit* (mit dem Untertitel *Versuch über die Exteriorität*) versteht Levinas (1961/2008) die Beziehung zwischen dem Ich und der Welt wie folgt: „Die *Weise* des Ich gegen das ‚Anderer‘ der Welt besteht darin, *zu verweilen*, sich zu *identifizieren*, indem das Ich in der Welt bei sich *zu Hause* ist.“ (ebd., S. 42). Nach Levinas beschränkt die Andersheit das Selbe nicht, wäre doch in der Begrenzung des Selben das Andere nicht streng anders. Ich und das Andere, mitunter der Fremde, seien der Selbe *und* das Andere. „Die Konjunktion *und* zeigt hier weder Addition der Termini noch Macht des einen Terminus über den anderen an.“ (ebd., S. 44).

In der Arbeit *Humanismus des anderen Menschen* sieht Levinas (1972/2005), „alles Menschliche außerhalb (seiner selbst)“ (vgl. ebd., S. 87). Levinas setzt sich ebenso emphatisch wie empathisch für die Konversion des Für-sich-selbst durch das Für-den-Anderen in das Sich-vom-Anderen-her ein, wobei die Priorität der Differenz zukommt: „Beziehung zum Anderen als Anderem und nicht zu dem schon aufs Selbe reduzierten Anderen, zum ‚Verwandten‘ des Meinigen“ (Levinas, 1991/1995, S. 225).

Nach Levinas ist die Beziehung zu anderen Menschen sprachlich und vorsprachlich vermittelt. Der Mensch erhält als Person *Be-deutung*, weil er sich gerade vom Anderen im Anderen *ansprechen* und sich Sinn *zusprechen* lässt. So kann er für andere Personen überhaupt erst bedeutsam und schließlich bedeutungsvoll werden – somit selbst Person werden. Eine Person aktualisiert sich über das

Anderer des Anderen und erfährt sich dadurch immer wieder anders (vgl. u. a. Levinas, 1961/2008). ‚Be-Deutung‘ erfolgt im Rahmen des „Einen-durch-den Anderen“ und des „Einen-für-den-Anderen“. Erst durch andere Personen ist eine Person auch eine in sich gewordene – das ursprüngliche „Subjekt (...) als *Sich*, von vornherein im Akkusativ“ (Levinas, 1978/1992, S. 129; Hervorhebung von Levinas).

Ontogenetisch betrachtet, verrückt Levinas den Ursprung einer Person aus dem bewusstseinsfähigen Aktivitätszentrum in eine nicht mehr erinnerungsfähige Vergangenheit und Passivität, die zwar zunächst noch vorsprachlich, aber immer schon durch Andere mit Bedeutung versehen, verstanden und für dieselben auch geschaffen worden ist. „Der *Selbe* hat mit dem *Anderen* zu tun, bevor (...) der Andere für ein Bewusstsein erscheint. Die Subjektivität ist strukturiert als *der-Anderer-im-Selben*, aber nach einem anderen Modus als dem des Bewusstseins“ (ebd., S. 69).

Bereits Gendlin (1964) hatte darauf hingewiesen, dass Personen uns antworten, bevor wir in der Lage sind, auf uns selbst zu antworten. Demnach sind zwischenmenschliche Beziehungen da, bevor ein „Selbst (-Prozess)“ da ist. Das Selbst-Konzept geht dann als Ganzes aus dem Ensemble der Vernetzung aller signifikanten Erfahrungen, die eine Person symbolisiert hat, hervor (vgl. u. a. auch Heinreith, 2003).

Schmid (2009) widmet Levinas’ „Humanismus des anderen Menschen“ einen eigenen Abschnitt und hebt besonders die Asymmetrie des Dialogs hervor. „Damit wird nun auch die gewohnte Reihenfolge zwischen Selbst-Bewusstsein und Dialog radikal auf den Kopf gestellt. Es gilt demnach nicht: Durch Selbst-Bewusstsein kommt es zum Dialog (...). Sondern es gilt: Aus dem Dialog erwächst Selbst-Bewusstsein. *Der Dialog ist ‚vorher‘ da, im ‚Anfang‘ (...)*. Das zeigt gerade auch die Entwicklungspsychologie: Aus dem ursprünglichen Wir im Leben eines Menschen entsteht allmählich das Bewusstsein eines Ich. Begegnung im Dialog ist die Vorbedingung für Selbst-Bewusstsein und Selbstvertrauen“ (ebd., S. 160; Hervorhebung von Schmid).

Rätselhaftes Selbst

Aufgrund der skizzierten Selbst-Ansätze kann man sich fragen, ob das Selbst – wie häufig bis heute angenommen – etwas ist, das in uns (als „Für-sich-Seiendes“, „Wesen“ oder „Substanz“) existiert und sich vom Schein (bzw. inkongruenten Verhalten) unterscheiden lässt (als sog. „wirkliches Selbst“; „wahres Selbst“) oder ob es sich um ein *Verhältnis* handelt, so wie es schon Kierkegaard formuliert hat.

Hieraus ergeben sich einige weitere Fragen, worunter sich auch solche befinden, welche unmittelbar die Praxis betreffen: Wenn am Ende eines psychotherapeutischen Prozesses „mehr Selbst“ da sein soll als zu Beginn der Therapie, bedeutet dies dann, dass sich der Klient auch mehr auf sich selbst bezieht?

Um solche Fragen präziser formulieren zu können, müsste zunächst der *Geltungsbereich* der fraglichen Konzepte umrissen werden. Mit der vorliegenden historischen Arbeit konnte dieses Anliegen *nicht* realisiert werden. Es wurden nur einige Dimensionen einer Beschreibung von Gebrauchsweisen von Selbst-Konzepten angedeutet wie z. B. *dispositional-prozessual*, *diachronisch-synchronisch* oder *personal-interpersonal*.

Der heuristische Wert einer solchen Dimensionierung des Geltungsbereichs sowie der Betrachtungsweise des Selbst durch Personen könnte in ihrer Plastizität und Elastizität liegen.

In der Welt bei sich zuhause sein

Gendlin bezog sich in seiner Philosophie nicht nur auf phänomenologische und existenzphilosophische, sondern auch auf geisteswissenschaftliche und hermeneutisch orientierte Ansätze (Näheres zu den an zweiter Stelle genannten Ansätzen in den Beiträgen von Gunter Scholtz und Frithjof Rodi in diesem Heft). Wie schon Heidegger setzte sich Gendlin intensiv mit Dilthey auseinander, der die innere Welt als Inneres der äußeren Welt verstand (Näheres in Galliker, 2010), und machte seine Zuhörer/innen insbesondere auf Folgendes aufmerksam: „Die Lebensgeschichte, die Kultur und vieles andere ist (...) nicht subjektiv in Ihnen drinnen, sondern es ist eigentlich umgekehrt: *Sie sind in der Welt drinnen*“ (Gendlin, zit. nach Wiltshko, 2008, S. 29; Hervorhebung bei Wiltshko). Nach Gendlin ist alles, was wir sagen, denken und fühlen, alles was wir selbst sind, einbezogen in ein komplexes semantisches Gewebe, involviert in kulturelle und soziale Zusammenhänge, bestehend aus unzähligen Bedeutungseinheiten und deren Zusammensetzungen. Das Selbst *ist* in der Welt; zwar wird es auch als Abgeschnittenes behandelt, „aber es ist nicht abgeschnitten“ (ebd., S. 40).

Ohne diese externe Formation des Organismus wäre das Selbst auch inhaltlich nicht verstehbar, sondern bliebe so etwas wie eine Mischung von Bedürfnissen, Gefühlen und Fiktionen; ein Konglomerat, das als eine ‚amorphe Masse‘ allenfalls nur dumpf empfunden werden könnte. Das jeweilige Selbst wird formal geprägt und seine Inhalte entsprechend ausgestaltet, wobei die Struktur des Selbst i. d. R. so weit offen bleibt, dass Veränderungen desselben nicht ausgeschlossen sind. Die Person ist an der Formation der für sie relevanten Zusammenhänge beteiligt und sei es zunächst nur dadurch, dass dieselben oder deren Voraussetzungen von ihr aufgesucht werden. Dies weist darauf hin, dass sich das Selbst nicht einfach als „organisierte Gestalt“ od. dgl. losgelöst von der Lebenswelt der Person begreifen lässt (zum „lebensweltlichen Begriff der Person“ siehe auch den Beitrag von Walter Herzog in diesem Heft). Folgt man ihrem „Selbst-Sein“ in den sich verändernden Kontexten, bemerkt man dasselbe als Sich-Selbst-Anders-Werden. Es handelt sich um einen Prozess, der es der Person nicht nur erlaubt, in der Welt zu sein und zu

bleiben, sondern hieraus auch sich selbst zu explorieren und zu verbalisieren. Dies ist möglich, wenn die Person in den sozialen Verhältnissen und Gegenständen ihrer Wahrnehmung lebt und dieselben durch ihren Organismus auch erlebt. Bei Personen, die ihren Organismus dabei vergessen oder sich auf die eigene Person zentrieren, ohne ihre Umkreis emotional zu belegen, ist dies nicht möglich.

Gendlin zufolge formiert sich soziokulturell die semantische Struktur (SEM-Struktur) des an sich leiblichen Selbst. Das Selbst der Person konstituiert sich durch die qualitativ ausgeprägten Modalitäten ihres Weltbezugs. Sich selbst realisieren hieße dann zunächst, die SEM-Struktur des Selbst ‚wahr-zu-nehmen‘.

Ist das Selbst „etwas Eigenes“, „etwas Einmaliges“, „etwas ganz Persönliches“, das aber über die Person als Einzelne hinausweist und ganz ins Innere all der Beziehungen hineinreicht, die bisher erlebt wurden und im autobiographischen Gedächtnis aufbewahrt werden, gleichsam als deren Schnittmenge? Oder von der anderen Seite her betrachtet und gefragt: Ist das Selbst der Lebenszusammenhang, in dem die Person gerade ‚aufgeht‘?

Beim Innewerden ihrer Lebenswelt, dem Bewusstwerden des Involviert-Seins, nimmt die Person mit ihrem Kontext Verbindung auf und „er-lebt“ ihn; mit ihrem Organismus, mit ihrem Gesprächspartner, in der momentanen Situation, im ganzen Lebenszusammenhang, in dem sie sich befindet. Dabei wird sich die betroffene Person i. d. R. nicht nur sagen „Ich sage mir ...“ oder „Ich höre mir selbst zu ...“, auch nicht nur „Du sagst mir ...“ oder „Ich höre dir zu ...“, sondern beispielsweise auch: „Was ist meine Antwort auf all dies Andere?“

Selbst-Erlebnis

Ist die SEM-Struktur des Selbst nur in der Zeit begründet („Er ist immer noch ein und derselbe.“) und/oder gibt es neben dem diachronischen Gesichtspunkt auch einen synchronischen?

Wenn „sich selbst realisieren“ heißt, unter Berücksichtigung und unter Einbezug aller Facetten unseres Lebenszusammenhangs der eigenen Gewissheit zu folgen, wird eine Person angesichts dessen, was sie in einer bestimmten Situation hört, tut und sich erinnert, zu folgendem Schluss oder Aha-Erlebnis gelangen: „Ja, es stimmt für mich“ i. S. von „Es stimmt jetzt *alles* zusammen“. Im Moment gibt es keine Differenz mehr zwischen einem Innen und Außen, was bedeutet, dass sich die Person *gegenwärtig* im Modus des Selbst-Seins befindet. Durch die Lage der Person innerhalb ihres konkreten Lebenskontextes ziehen sich diverse Ereignisse spontan zu einem spürbaren persönlichen Profil zusammen. Die komplexe SEM-Struktur des Selbst manifestiert sich im Hier und Jetzt.

Demnach könnte das unmittelbar erlebte Selbst als *Passung* zwischen dem situativen Lebenszusammenhang und dem

organismischen Befinden als Verdichtung durch Zusammenziehung und dann Zusammenstimmung des im Moment direkt oder indirekt angesprochenen Ausschnittes der interpersonalen Vernetzung einer Person aufgefasst werden. Mit diesem Konzept wird das Zusammenstimmen zweier ineinandergreifender Teile bezeichnet, wobei beide *fast* komplementär sind. Dieses Konzept bedeutet weder Angepasstheit noch Unangepasstheit, sondern ein „Mit-ein-ander“, das als solches immer noch einen gewissen Spielraum offen lässt; andernfalls würde der Prozess des Sich-Selbst-Anders-Werden blockiert. Das Selbst wird also erlebbar im ‚Sich-einlassen‘ und ‚Sich-lassen‘ im Verhältnis zur Umwelt, zu der wesentlich andere Personen gehören. Wenn eine Person in ihrem Lebenszusammenhang, den sie mehr oder weniger mitkonstituiert (hat), sich körperlich einrichtet, spürt sie auch sich selbst und sei es nur für einen Augenblick.

Das Selbst hat keine private Bedeutung

Wenn das Selbst nicht länger ausschließlich als dispositionelle Überzeugung vorgestellt, verabsolutiert und verdinglicht wird, stellt sich die Frage, wie man es sich überhaupt vorstellen kann und was allenfalls von seinem traditionellen Verständnis noch übrigbleibt. Ein Schlüssel zur Beantwortung dieser Frage könnte die Sprache sein, auf die sich nicht zuletzt auch die Existenzphilosophen über ihre Auseinandersetzung mit der Kommunikation und der Bedeutung zurückbesinnen.

Sprache kann nach Wittgenstein, mit dem sich Gendlin besonders verbunden fühlte (vgl. u.a. Gendlin zit. nach Wiltschko, 2008, S. 150), *keine* Privatsprache sein. Selbst wenn wir zu uns selbst und über uns selbst reden, reden wir über Anderes oder Andere, mithin auch zu Anderen (siehe Näheres zur Unmöglichkeit der Privatsprache in Wittgenstein 1947–49/1971). Der Bezug auf das Selbst wird erst durch den Gebrauch der Sprache als ein gesellschaftliches Unterfangen sowie als ein fortschreitender Prozess (z. B. durch immer weiter führende Differenzierungen) ermöglicht (vgl. u. a. auch Frenzel, 2001, S. 290).

Das Wort „Selbst“ kommt in vielen Kontexten und auch in vielen Wortverbindungen vor, was zu diversen Bedeutungsnuancen und auch zu eigentlichen semantischen Variationen führt. Andererseits gehört „selb“ zu den häufigsten sinntragenden Grundbausteinen bzw. Hauptmorphemen der deutschen Sprache, die an und für sich eine konstante Bedeutung haben, mithin bei einer allfälligen Sprachanalyse des Konzeptes als das wiederkehrende semantische Element betrachtet werden (vgl. Meier nach Schubenz et al., 1979, S. 271–285).

Linguistisch betrachtet hat also die SEM-Struktur bzw. Textur des Selbst an sich durchaus eine konstante Bedeutung, doch da der Kontext des Begriffs bei dessen Gebrauch sich ändert, variieren die emotionalen Vor- und assoziativen Nebenbedeutungen (bzw. die Konnotationen) eben dieser Bedeutung.

In einigen Kontexten scheint das Selbst (S) mit dem Ich identifizierbar zu sein („Wenn ich bemerke, dass ich das alles selbst erlebe, bin ich da.“), doch meistens *bezieht* sich das Ich bzw. die Person (P) als Träger des Ich zumindest auf sich selbst bzw. auf die eigene Person (P–P). Dieses Verhältnis bedeutet, „dass man sich auf sich selbst beziehen muss“ (P–S), wenn man über das Ich nachdenkt, das heißt: „*Das Ich hat einen Felt Sense*“ (vgl. Gendlin, zit. nach Wiltschko, 2008, S. 135; Hervorhebung bei Wiltschko). Dieser umfasst alle relevanten semantischen Verbindungen der im Moment wirksamen Gesamtbefindlichkeit des Organismus; als Vorverstandenes ist im Felt Sense alles vorhanden, wenngleich zunächst noch nicht morphematisiert und verbalisiert.

Einbeziehung des Andern und Ausdehnung des Selbst

So wie man sich fragen kann, ob das Selbst eine Substanz oder ein Verhältnis ist, kann man sich auch fragen, ob das Selbst etwas Intrapersonales oder etwas Interpersonales ist. Bei diesen Entweder-Oder-Fragen stellt sich zudem die Frage, ob es immer richtig ist, mit Ihnen von vornherein ein Sowohl-Als-Auch auszuschließen. Das Selbst wird zwar in seinem Vorverständnis als etwas ausschließlich Intrapersonales verstanden, doch schließt dasselbe nicht immer auch Interpersonales ein und führt dann Intrapersonales wiederum aus?

Wenn es zutrifft, dass sich – ontogenetisch betrachtet – primär der Andere (A) auf die Person (P) bezieht (A–P) und i. S. von Jaspers über das Bewusstsein des Anderen sich die Person ihrer selbst bewusst wird, i. S. von Marcel dieselbe über den Anderen den Zugang zu sich selbst findet und i. S. von Sartre sie angesichts des Anderen sich selbst wählt (s. o.), bedeutet dies, dass zwischen A und P etwas präsentiert wird, was hinsichtlich des Selbst relevant ist (S). Unter bestimmten Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen (u. a. nicht-objektivierendes Verhalten; s. o.) erfahren Personen, die sich begegnen, interpersonal auch sich selbst:

$$A - P \rightarrow A - S - P$$

Ein Selbst, das in P–A erfahren wird, kann dann vorstellungsmäßig (kognitiv bzw. sprachlich, aber zugleich auch emotional, motivational) in das Selbst von P einbezogen werden. Diese *interaktive Selbsterfahrung* legt es nahe, dass in das Selbst nicht nur die eigene Person aufgenommen wird, sondern auch der Andere bzw. ein Aspekt des Anderen (A’):

$$A - S - P \rightarrow S [P - A']$$

Demnach wird das Selbst als ein in sich gekehrtes interpersonales Verhältnis verstanden. Aus der interpersonalen Selbsterfahrung ist eine intrapersonale Erfahrung des Selbst geworden, in das mit der eigenen Person auch der Andere eingeschlossen ist; allerdings

handelt es sich nur um einen Aspekt (A) desselben aus der Perspektive von P, andernfalls würde sich die Andersheit vollständig in das Selbe verkehren, was Levinas gerade ausgeschlossen hat. Dadurch gewinnt das Selbst an Boden und wird viel mehr ein die Person tragendes, als wenn sich das Selbst nur auf die eigene Person beschränken würde (i.S. von [P]).

Falls die angedeutete interpersonale Erfahrung fehlt, kann sie gegebenenfalls nachgeholt werden, wenn eine Encountergruppe oder eine therapeutische Bezugsperson aufgesucht wird. Letztere wird die Selbst-Entwicklung des Klienten begleiten, indem sie zunächst entsprechende verbale Hilfestellungen bzw. externe Beziehungsstützen bietet, bis die Integration gelingt und der Klient auch unabhängig von ihr zu einer intrapersonalen Selbstregulierung gelangt, die den Interaktionspartner nicht ausschließt.

Zur Entwicklung der Persönlichkeit gehört nicht nur, dass die Person Zugang zu sich selbst findet, sondern auch, dass sie sich selbst auszudrücken und wiederum in die Kommunikation einzubringen vermag. Selbst-Entwicklung einer Person bedeutet v.a. Ausbreitung und Einbringung ihres Selbst in die Interaktion mit einer (nötigenfalls therapeutischen) Bezugsperson. Eine Person mit einem monologischen Selbst-Verständnis (S[P]) könnte ihr Selbst (S) *nicht* in das Verhältnis zu Anderen (A) implementieren:

$$S [P] \rightarrow P - A$$

Personen mit einem Selbst i.S. von S [P] existieren, aber sie können ihr Selbst im Verhältnis P-A nicht leben; sie bleiben da selbst quasi ‚in sich versunken‘. Eine Person, die bei sich selbst sich nur auf sich bezieht, vermag ihr Selbst interaktiv nicht hervorzukehren und mit Anderen zusammen zu realisieren. Hingegen eine Person mit einem Selbst, in das schon Andere eingeschlossen sind, kann sich (wiederum) an Andere wenden und sich in die Interaktion einbringen, so dass das Implikat zu einem Implement (i.S. von „Erfüllung“) wird:

$$S [P - A] \rightarrow P - S - A$$

Im Aktualisieren des Intrapersonalen im Interpersonalen bzw. im authentischen ‚Gegenwärtig-Sein‘ einer ‚Be-Gegnung‘ setzt sich die eine Person der Andersheit der anderen Person aus und lässt sich – mit Jaspers ausgedrückt – durch dieselbe auch in Frage stellen (s. o.). Durch das Miteinander-Sein und Aufeinander-bezogen-Sein der Sich-Begegnenden wird ‚Teil-Nahme‘ am Sein bzw. Selbst des Anderen möglich, eine Co-Aktualisierung, aus der neues Selbst-Sein (S') hervorgeht:

$$P - S - A \rightarrow P - S' - A$$

Das Selbst erfährt also eine – auf eine Situation, auf einen Moment bezogen: minimale – Differenz, die als solche – und nur als solche – in Bezug auf die gleiche oder zumindest ähnliche frühere Situation (u. a. identische Bezugsperson A) auch spürbar ist; S wird zu einem etwas veränderten Selbst (S'), wobei die Veränderung qualitativ

i.S. einer Bedeutungsveränderung verstanden werden kann. Der Gesamtvorgang lässt sich wie folgt formulieren:

$$P - S - A \rightarrow S [P - A] \rightarrow P - S' - A$$

Demnach handelt es sich beim Selbst um einen Selbstprozess, um ein Sich-Selbst-Anders-Werden, in dem zumindest Differenzen (S-S') deutlich bzw. spürbar werden. Der Prozess setzt sich durch Implikation-Explikation fort, wobei das Selbst als Implikat verstanden wird, das wiederum expliziert werden kann. Wesentlich für den Selbstprozess sind die Einbeziehungen sowie die Ausführungen des Einbezogenen durch das Sich-in-Beziehung-Setzen mit Anderen. Eine Person, die Andere in ihr Selbst einbezogen hat, kann mit Anderen auch sich selbst sein und eine Person, die sich interpersonal zu aktualisieren vermag, findet auch intrapersonal ein Verhältnis zu sich selbst.

Die angedeuteten *Umkrempelungen inter- bzw. intrapersonaler Verhältnisse* (i.S. von umstülpen, verdichten bzw. auseinander legen sowie umgestalten) können zwar nicht erzwungen, aber vorbereitet, unterstützt und nötigenfalls auch nahegelegt werden. Wenn eine Person allein ist, ist ein ‚Andenken der Anderen‘ möglich; die Person kann sich Andere vorstellen und einbeziehen und wenn sie in Gesellschaft ist, kann sie darauf achten, ob sie sich selber spürt und wie sie sich im Vergleich zu sonst bzw. zu vergleichbaren anderen Situationen oder Momenten spürt (S - S'). Wenn eine Person, die bei sich ist, nur für sich ist, wird sie nicht zu den Andern kommen, auch wenn dieselben anwesend sind und wenn dieselben zwar anwesend sind, die Person aber nicht in ihrem Verhältnis zu ihnen nicht auch auf sich achtet, wird sie auch nicht zu sich kommen, wenn andere Personen nicht mehr anwesend sind. Natürlich kann das Andenken Abwesender auch im Dialog mit Drittpersonen erfolgen; ein Fall, der schon etwas komplexer ist und wie alle weiteren möglichen Fälle von Metamorphosen und Verwandlungen (z. B. Substanz – Verflüssigung) in dieser stark vereinfachten Darstellung nicht berücksichtigt werden kann.

Zur empirischen Untersuchung des Selbst

Jedes Selbst-Konzept ist primär ein Signifikant – zwar nicht ohne Signifikat, aber mit einem Signifikat, das möglicherweise nicht nur in der Repräsentation bzw. in der Verbalisierung der Person vorkommt, aber ausschließlich in derselben nachweisbar ist. Entsprechende Darstellungen können vielfältige Formen annehmen. So werden beim Bezug der Person auf ihr Selbst Andere einbezogen oder nicht einbezogen (zu den Beschreibungskategorien intersubjektiver Wahrnehmung siehe auch den Beitrag von Christian Allesch in diesem Heft).

Demnach wäre zu untersuchen, welche Vorstellungen Personen von ihrem Selbst entwickeln, wie sie dieselben sprachlich regeln und welche Veränderungen die entsprechenden Verwendungsweisen

im Verlaufe der Zeit (insb. während eines therapeutischen Prozesses) erfahren. Nicht minder relevant wäre die Untersuchung der Betrachtungsweisen des Selbst – des eigenen sowie jenem des Anderen, des Klienten – durch mehr oder weniger versierte Therapeuten. Im Weiteren könnte abgeklärt werden, mit welchen Selbst-Konzepten die Wissenschaftler die Therapeuten hinsichtlich der Gebrauchsweise des Selbst ihrer Klienten betrachten.

Bei der Untersuchung der sprachlichen Selbst-Regelungen der Klienten, Therapeuten und Wissenschaftler würde sich auch zeigen, welche Ausprägungen die jeweiligen Selbst-Bilder auf den einzelnen Dimensionen aufweisen (s. o.), welche Häufigkeiten sie erfahren und ob bzw. wie sie sich im Verlaufe einer Untersuchung (z. B. hinsichtlich einer Personzentrierten Psychotherapie) verändern.

Fazit

Die europäische Existenzphilosophie scheint die Entwicklung des Personzentrierten Ansatzes in den USA zwischenzeitlich begünstigt und auch inspiriert zu haben, nicht zuletzt hinsichtlich seiner interpersonalen Bezüge und Momente. Doch bleiben die meisten Fragen bestehen, auch die Frage, was all dies hinsichtlich des Selbst i. S. eines Ansatzes bedeutet, der sich prononciert als „personzentriert“ versteht.

Aus dem vorliegenden Aufsatz geht hervor, dass individuelle und interindividuelle Ansätze des Selbst nicht abstrakt voneinander

zu trennen sind. Wohl können entsprechende alltagspsychologische Auffassungen in den Betrachtungsweisen und Verbalisierungen verschiedener Individuen voneinander unterschieden werden, jedoch nicht in philosophischer und wissenschaftstheoretischer Hinsicht. Der Weg zur Authentizität setzt immer auch die Beachtung und die Hinwendung zum Anderen und den Dialog mit ihm voraus (Näheres hierzu im Beitrag von Margot Klein in diesem Heft).

Würde man die Priorität weiterhin bei einem rein monologisch verstandenen Selbst belassen, könnten zwar zentrale individualistische Konzepte der Personzentrierten *Persönlichkeitstheorie* wie beispielsweise „Selbstaktualisierungstendenz“ und „Aktualisierungstendenz“ in der bisherigen Form beibehalten werden, doch in Frage gestellt würde die *Vereinbarkeit* mit den interpersonalen Konzepten der Personzentrierten *Theorie der Psychotherapie* wie beispielsweise der „Zwischenmenschlichen Beziehung“ (vgl. u. a. Rogers, 1959/2009, S. 72–78).

Zwar ließe sich die Meinung vertreten, dass eine nachträgliche Ergänzung der grundlegenden PZA-Konzepte durch eine intersubjektive Perspektive als eklektisch qualifiziert werden müsse; andererseits ist aber auch die Auffassung zu bedenken, dass der Personzentrierte Ansatz wohl am besten „aus einer Spannung zwischen individualistischen und dialogischen Konzepten heraus zu verstehen (ist)“ (Korunka, 2001, S. 41). Zudem wird es für möglich gehalten, dass die Aktualisierungstendenz auch vom „notwendigen Anderen“ aus verstanden werden kann (vgl. Schmid, 2010, S. 148).

Literatur

- Bühler, Ch. & Allen, M. (1974). *Einführung in die Humanistische Psychologie*. Stuttgart: Klett.
- Driesch, H. (1935). *Die Maschine und der Organismus*. Leipzig: Barth.
- Ettinger, E. (1995). *Hannah Arendt Martin Heidegger. Eine Geschichte*. München: Piper.
- Finke, J. (2002). Das Menschenbild des Personzentrierten Ansatzes zwischen Humanismus und Naturalismus. *PERSON*, 6, 26–34.
- Frenzel, P. (2001). Prozesse personzentrierter Therapie. In P. Frenzel, W. W. Keil, P. F. Schmid & N. Stölzl (Hrsg.). *Klienten-/Personzentrierte Psychotherapie. Kontexte, Konzepte, Konkretisierungen* (S. 272–293). Wien: Facultas.
- Galliker, M. (2010). Die Dilthey-Ebbinghaus-Kontroverse. In U. Wolfradt, M. Kaiser-El-Safti & H.-P. Brauns (Hrsg.). *Hallesche Perspektiven auf die Geschichte der Psychologie* (S. 61–78). Lengerich: Pabst Science Publishers.
- Gendlin, E. T. (1964). *A theory of personality change*. In P. Worchel & D. Byrne (Eds.). *Personality change* (pp. 100–148). New York: John Wiley.
- Haas, O. P. de (2003). Hans Swildens. In G. Stumm, J. Wiltshko & W. W. Keil (Hrsg.). *Grundbegriffe der Personzentrierten und Focusing-orientierten Psychotherapie und Beratung* (S. 375–379). Stuttgart: Pfeiffer bei Klett-Cotta.
- Heidegger, M. (1927/2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heinreith, K. (2003). Selbst, Selbstprozess. In G. Stumm, J. Wiltshko & W. W. Keil (Hrsg.). *Grundbegriffe der Personzentrierten und Focusing-orientierten Psychotherapie und Beratung* (S. 280–282). Stuttgart: Pfeiffer bei Klett-Cotta.
- Hutterer, R. (1998/2006). *Das Paradigma der Humanistischen Psychologie. Entwicklung, Ideengeschichte und Produktivität*. Wien: Springer.
- Jaspers, K. (1913/1946). *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin und Heidelberg: Springer.
- Jaspers, K. (1931/1973). *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung*. Berlin: Springer.
- Jaspers, K. (1932/1973). *Philosophie II. Existenzhellung*. Berlin: Springer.
- Kierkegaard, S. (1849/2003). Die Krankheit zum Tode. In H. Diem & W. Rest (Hrsg.). *Die Krankheit zu Tode* u. a. (S. 5–177). München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Korunka, C. (2001). Die philosophischen Grundlagen und das Menschenbild des Personzentrierten Ansatzes. In P. Frenzel, W. W. Keil, P. F.

- Schmid & N. Stözl (Hrsg.). *Klienten-/Personenzentrierte Psychotherapie. Kontexte, Konzepte, Konkretisierungen* (S. 33–56). Wien: Facultas.
- Levinas, E. (1935/2005). *Ausweg aus dem Sein*. Hamburg: Meiner.
- Levinas, E. (1961/2008). *Totalität und Unendlichkeit*. Freiburg: Karl Alber.
- Levinas, E. (1972/2005). *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Meiner.
- Levinas, E. (1978/1992). *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Levinas, E. (1989/1991). *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*. München: Carl Hanser.
- Levinas, E. (1991/1995). *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den anderen*. München: Carl Hanser.
- Marcel, G. (1951/1952). *Geheimnis des Seins*. Wien: Verlag Herold.
- Marcel, G. (1963). Ich und Du bei Martin Buber. In P. A. Schilpp & M. Friedman (Hrsg.). *Martin Buber* (S. 35–41). Stuttgart: Kohlhammer.
- May, R., Angel, E. & Ellenberger, H. F. (1958). *Existence: a new dimension in psychiatry and psychology*. New York: Basic Books.
- Meier, H. (1964/1979). Rangreihe der häufigsten 1.651 Morpheme der deutschen Sprache. Anhang zum Beitrag Schubenz. In D. Pilz, & S. Schubenz. *Schulversagen und Kindertherapie* (S. 271–285). Köln: Pahl-Rugenstein.
- Miething, F. (1991). Am Thema vorbei. Bemerkungen zur Übersetzung. In E. Levinas. *Außer sich*. (S. 205–222). München: Carl Hanser.
- Pfeiffer, W. M. (2004). Vorwort. In C. R. Rogers. *Therapeut und Klient* (S. 9–16). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Pinzolo, L. (1999). Emmanuel Levinas. In F. Volpi (Hrsg.). *Großes Werklexikon der Philosophie*. Band 2 (S. 914–916). Stuttgart: Kröner.
- Quitmann, H. (1985). *Humanistische Psychologie. Zentrale Konzepte und philosophischer Hintergrund*. Göttingen: Hogrefe.
- Rogers, C. R. (1942/1989). *Die nicht-direktive Beratung*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Rogers, C. R. (1951/2005). *Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Rogers, C. R. (1959/2009). *Eine Theorie der Psychotherapie, der Persönlichkeit und der zwischenmenschlichen Beziehungen*. München: Reinhardt.
- Rogers, C. R. (1961/2006). *Entwicklung der Persönlichkeit*. Stuttgart: Klett-Cotta
- Rogers, C. R. (1969/1974). *Lernen in Freiheit*. München: Kösel.
- Rogers, C. R. (1977/2004). *Therapeut und Klient*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Rohde, P. P. (1959/2006). *Kierkegaard*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Saner, H. (1970). *Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sändig, B. (2000). *Albert Camus*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, J.-P. (1936/1970). Die Transzendenz des Ego. Skizze einer phänomenologischen Beschreibung. In *Philosophische Essays 1931–1939* (S. 39–96). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, J.-P. (1943/2010). *Das Sein und das Nichts*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, J.-P. (1946/2010). *Der Existentialismus ist ein Humanismus*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Schmid, P. F. (2009). „HIER BIN ICH“ – Zu einem dialogischen Verständnis des Personenzentrierten Ansatzes. *PERSON*, 13, 155–165.
- Schmid, P. F. (2010). Ein Prozess der Personalisierung – Zum dialektisch-dialogischen Verständnis der Aktualisierungstendenz. *PERSON*, 14, 147–149.
- Schmid, P. F. & Keil, W. (2001). Zur Geschichte und Entwicklung des Personenzentrierten Ansatzes. In P. Frenzel, W. W. Keil, P. F. Schmid & N. Stözl (Hrsg.). *Klienten-/Personenzentrierte Psychotherapie. Kontexte, Konzepte, Konkretisierungen* (S. 15–32). Wien: Facultas.
- Spielhofer, H. (2010). Systemtheorie und Personenzentrierter Ansatz: eine kritische Auseinandersetzung. *PERSON*, 14, 113–124.
- Stegmaier, W. (2009). *Emmanuel Levinas*. Hamburg: Junius.
- Stumm, G. (2003). Existenzielle Perspektive. In G. Stumm, J. Wiltshcko & W. W. Keil. *Grundbegriffe der Personenzentrierten und Focusing-orientierten Psychotherapie und Beratung* (S. 96–99). Stuttgart: Pfeiffer bei Klett-Cotta.
- Swildens, H. (1988/1991). *Prozessorientierte Gesprächspsychotherapie*. Köln: GwG.
- Wiltshcko, J. (Hrsg.), (2008). *Focusing und Philosophie. Eugene T. Gendlin über die Praxis körperbezogenen Philosophierens*. Wien: Facultas.
- Wittgenstein, L. (1947–49). *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Autor

Mark Galliker, Prof. Dr. phil., Studium der Psychologie und der Philosophie. Psychotherapeut pca.acp/FSP. Lehrveranstaltungen an der Universität Bern: Geschichte und Paradigmen der Psychologie, Emotion und Motivation sowie Gesprächsführung und Beratung. Veröffentlichungen: Zusammen mit Daniel Weimer „Psychologie der Verständigung“ (2006); zusammen mit Margot Klein und Sibylle Rykart: „Meilensteine der Psychologie. Die Geschichte der Psychologie nach Personen, Werk und Wirkung“ (2007); „Psychologie der Gefühle und Bedürfnisse“ (2009).

Korrespondenzadresse:

*Mark Galliker
Institut für Psychologie der Universität Bern
UniTobler, Muesmattstr. 45. CH-3000 Bern 9
E-Mail: mark.galliker@psy.unibe.ch*