

Peter F. Schmid

„HIER BIN ICH“

Zu einem dialogischen Verständnis des Personzentrierten Ansatzes

Dem Artikel liegen Vorträge in Glasgow, Potsdam, Norwich, Peking, Mainz, Wien und Athen (Schmid, 2006a; b; 2008b; c; d; in Druck; 2009b) zugrunde. Stark überarbeitete Fassung des Artikels „The challenge of the Other: Towards dialogical person-centered psychotherapy and counseling“ (2006a).

Zusammenfassung: *Wie kommen wir zu einem Verständnis unserer selbst und zu einem Verstehen anderer Menschen? Statt über den Anderen Erkenntnisse zu gewinnen, geht es im Personzentrierten Ansatz darum, den Anderen als einen wirklich Anderen anzu-erkennen. Dies erfordert einen Bruch mit jenen traditionellen psychotherapeutischen Erkenntnistheorien, die Gefahr laufen, in der Falle des Selben und damit des Selbst gefangen zu bleiben, indem sie von Bekanntem auf das Neue schließen. Die Alternative ist die Anerkennung und authentische Verwirklichung des grundlegenden Wir des Menschseins (d. h. eine Epistemologie der Transzendenz oder Alterität). Dies geschieht in der Realisierung der dialogischen Grundverfasstheit – auch und gerade in der Psychotherapie. Im Verständnis der Dialogischen Philosophie ist der Mensch von allem Anfang in Dialog; ja, es gilt: Die Person ist Dialog. Therapie als Dialog bedeutet daher weder Austausch noch Gleichrangigkeit noch anzustrebendes Therapieziel, sondern ist die Herausforderung zum Eintreten in eine immer schon vorgängig gegebene Du-Ich-Situation und deren Entfaltung. Die therapeutischen, ethischen und politischen Konsequenzen werden diskutiert.*

Schlüsselwörter: *Dialog, Interpersonalität, Du-Ich-Beziehung, fundamentales Wir, Alterität, Epistemologie der Transzendenz, Co-Präsenz*

Abstract: “Here I am” On a dialogic understanding of the person-centered approach. *How can we understand ourselves or an other person? As opposed to gaining knowledge about the Other the person-centered approach aims at ac-knowledg-ing the other person as really an Other. This requires a break with those traditional psychotherapeutic epistemologies that face the danger of getting caught in the trap of the same by concluding from the known to the unknown. The alternative is the acknowledgment and authentic realization of the fundamental We of being a human (i.e. an epistemology of transcendence or alterity) – an essentially dialogic situation, particularly in psychotherapy. According to encounter philosophy the human being has been in dialogue from the very beginning, so it is even adequate to say: the person is dialogue. Therapy as dialogue is neither about exchange or symmetry nor is it the goal of therapy. It rather is the challenge to enter an already given Thou-I-relationship, to disclose and develop it. The paper discusses the therapeutic, ethical and political consequences thereof.*

Keywords: *Dialogue, interpersonal theory, Thou-I-relationship, fundamental We, alterity, epistemology of transcendence, co-presence*

*Was wir alle gemeinsam haben,
ist, dass wir uns alle voneinander unterscheiden.*

1. Die Herausforderung des Anderen: Eine genuin personzentrierte Erkenntnistheorie

1.1 Die Affenfalle

Manche Affenarten – die meisten asiatischen Bodenaaffen – kann man mit der sogenannten Kokosnuss- oder Affenfalle fangen. Bei anderen, besonders solchen, die auf Bäumen leben, klappt das nicht.¹

Die südasiatische Affenfalle funktioniert ganz einfach: Eine Kokosnuss wird ausgehöhlt und mit einem Strick an einen Baum oder einen im Boden verankerten Stecken gebunden. Ein kleiner Schlitz wird in die Frucht gemacht und irgendein Leckerbissen hineingegeben, irgendetwas, dem die Affen nicht widerstehen können. Das Loch in der Kokosnuss ist gerade so groß, dass der Affe seine offene Hand hineinstecken kann, aber klein genug, dass er sie, wenn er eine Faust daraus macht, nicht wieder herausziehen kann. Der Affe riecht also die Delikatesse und fährt mit der Hand hinein, um sie

¹ Diese Analogie verdanke ich einem Vortrag von Thomas Slunecko (2000); vgl. Nikaya, o. J.

herauszuholen. Dabei macht er eine Greifhand, um das begehrte Objekt zu ergreifen und festzuhalten. Mit der um den Leckerbissen zusammengeballten Faust kann er die Hand aber nicht herausziehen, weil sie so nicht durch das Loch passt. Wenn die Jäger kommen, gerät der Affe außer sich vor Angst und Verzweiflung, aber er kann nicht weg, weil er immer noch das Objekt seiner Begierde fest umklammert hält. Nichts hält den Affen gefangen außer seinem eigenen Festhalten. Er bräuchte nur die Hand zu öffnen und den Griff zu lösen. Aber die Gier ist so stark, dass er nicht loslassen kann; er *muss* den Leckerbissen haben. – Und nun hat der Leckerbissen den Affen.

Die Baumaffen, die zu unseren Vorfahren zählen, können mit der Affenfalle nicht gefangen werden. Sie können loslassen – ohne dass sie dabei auf den Leckerbissen verzichten: Sie suchen nach einem besseren Weg, ihn zu bekommen, z.B. indem sie ein Werkzeug verwenden, mit dem sie den Köder herausholen.

Die menschliche Evolution ist nicht zuletzt die Evolution von einer *Greifhand* zu einem des *Ergreifens* und *Begreifens* fähigen Menschen – auch wenn dieser immer noch in der Lage ist, an allen möglichen Ködern, begehrten Objekten und Ideen, die ihn fixieren, festzuhalten. Es ist das Begehren und das Festklammern in unserem Hirn, das uns so oft gefangen nimmt und gefangen hält.

Loslassen, um besser zugreifen zu können, ist eine evolutionäre Errungenschaft. Wir brauchen nichts weiter zu tun, als unsere Hand aufzumachen, uns selbst und unsere Bindungen, unser Festgefahren-Sein loszulassen. Der *zweite Griff* ist die Vorbedingung für Entwicklung und Veränderung, dafür, etwas Neues denken und tun zu können, anstatt Altes unaufhörlich zu repetieren. Dafür, etwas wirklich zu er- und *be-greifen*, Dinge auf den *Be-griff* zu bringen. Er ist die Voraussetzung für Wissen und Wissenschaft. Seiner bedarf es, um Traditionen, Gewohnheiten, eingefahrene Denk- und Verhaltensweisen aufzugeben, mit einem Wort: loszulassen.

1.2 Die Falle des Selben

Das bedeutet auch, uns nicht von unserem natürlichen Bedürfnis nach Ordnung, nach einordnendem Verstehen gefangen nehmen zu lassen. Denn dieses bringt uns allzu oft dazu, zu klassifizieren und zu kategorisieren, Unbekanntes, Neues durch Vergleichen auf Bekanntes zurückzuführen, vielleicht dabei einen kleinen Unterschied festzustellen – also mit einem Wort: das Neue auf Altbekanntes zurückzuführen und es zur Variante zu machen.

Man kann das leicht beobachten, wenn man etwa jemanden aus einer Gruppe von Touristen in einem fremden Land sagen hört, da sehe es aus „wie bei uns zu Hause“, nur dass es hier auch noch zusätzlich z. B. Palmen gebe. Dabei wird das Neue auf Altes zurückgeführt und ein kleiner Unterschied festgehalten.

Wir sind an Erfahrungen gebunden und tendieren dazu, auf herkömmliche Weisen zu denken und zu handeln. So *be-greifen* wir das Neue durch das Alte, das Unbekannte durch das Bekannte, das

Fremde durch das Vertraute, das Nicht-Ich durch das Ich. Und schon sitzen wir in der Falle, weil wir dadurch nie an das Neue als Neues herankommen.

Um wirklich zu begreifen, ist es notwendig loszulassen. Wir müssen das oder den anderen als etwas wirklich Anderes oder als jemand tatsächlich Anderen sehen, das oder der nicht begriffen werden kann, also nicht auf den bereits vorhandenen Begriff gebracht werden kann, will man es oder ihn verstehen. Wir müssen das Selbe loslassen, um das Andere im Anderen zu finden.²

Das gilt auch und vor allem für personenzentriertes Erkennen.

Dave Mearns (2003) hat eine „neue Epistemologie“ für den Personenzentrierten Ansatz gefordert. Für das therapeutische Unterfangen bedarf es in der Tat des Risikos, neue Wege zu gehen und so der Falle des Selben zu entkommen. Mit diesem phänomenologischen und epistemologischen Aufsatz möchte ich einen Beitrag dazu leisten, das Denken und Handeln in Psychotherapie und Beratung von traditionellem, festgefahretem Begreifen loszubekommen, fixierte Vorstellungen und Begriffe loszulassen und neu zu *be-greifen* – was selbstverständlich auch bedeutet, die Theorie und Praxis weiterzuentwickeln. Es gilt dabei, nicht nur einige wohlvertraute Begriffe, sondern die gesamte traditionelle Art, über Psychotherapie und Beratung zu denken, loszulassen und einen zweiten Griff zu riskieren, nach einem neuen Verständnis auszugreifen – auch und gerade, wenn und weil wir es fahrlässigerweise oft zur Gewohnheit haben werden lassen, uns mit unserem Personenzentrierten Ansatz bereits als Avantgarde zu sehen. Aber nichts scheint so leicht und unbesesehen zu passieren, als hinter den Paradigmenwechsel des Carl Rogers zurückzufallen und das Querstehende seines Ansatzes in eine bestehende Ordnung einzupassen, in eine persönliche, in eine soziale und in eine politische.

1.3 Die Verstehensfalle

Wie kommen wir denn zu unserer Erkenntnis und zu unseren Kenntnissen? Was wir sehen, hören, spüren, schmecken, riechen, fühlen, nehmen wir auf – mit einem Wort: Was wir erfahren, wird zu unserer Erfahrung und zu unserem Wissen. Wir machen uns die Objekte unseres Erfahrens und Denkens zu eigen. Durch unser von unserer Erfahrung informiertes Wissen bringen wir die Außenwelt, das andere, in uns hinein, in die Innenwelt, in das Selbst.³

Das heißt: Wir lernen letztlich nur, was wir schon kennen und in unsere Sammlung von Erkenntnissen, in unsere Denkwelt hineinpassen können. Wir nennen das dann unseren Erfahrungsschatz,

2 Aus Gründen der Lesbarkeit wird auf Geschlechter differenzierende Formen verzichtet.

3 Vgl. Levinas 1989, 65f. Das entspricht dem *Cogito* des Descartes, das letztlich die Einheit unseres Ichs bildet. Wir machen uns die Objekte unseres *Cogitare* zu eigen, bringen sie in uns hinein und so werden sie Teil von uns. Erkenntnis, informiert durch Erfahrung, hat daher immer mit der Ambivalenz des Anderen und des Selben zu tun.

den wir *haben*, und bauen so unser Denkgebäude, das wir dann gleichfalls *haben*. Darauf können wir bei Bedarf zugreifen und es uns vergegenwärtigen. *So stellen wir letztlich nur die Fragen und hören nur die Fragen, deren Antworten wir schon wissen.*

Solches Lernen ist wie das Zugreifen des armen, gefangenen Affen. Mit dem Be-greifen nehmen wir die Welt rund um uns in Besitz, eignen sie uns an und halten sie fest. Darauf bleiben wir im wahrsten Sinn des Wortes sitzen, wenn wir solcherart verneinen, Zu-griff auf sie zu haben. Begriffe werden zu Konzepten (die so heißen, weil man auf sie zugreifen kann).⁴ Mit dem Ergreifen und Begreifen bringen wir die Welt auf den Begriff; wir bringen auf den Be-griff, was wir ergreifen, damit wir darauf Zu-griff haben. Was wir begreifen, ist, was wir uns nehmen – und dabei laufen wir immer Gefahr, dass wir in der Affenfalle des Verstehens gefangen werden, in der Falle des Selben und des Selbst.

Begreifen ist also eine possessive (Besitz ergreifende) Handlung: Wir überwinden den Unterschied und machen das Andere zu einem Teil unseres Selbst, besitzen es nun als unser Wissen. Synthese und Synopse werden dabei bedeutsamer als Differenz und Verschiedenheit, Harmonie und Kohäsion wichtiger als Widerspruch und Divergenz. So begeben wir uns selbst in die „Affenfalle des Verstehens“ und bleiben dort sitzen und damit gefangen.

Bei diesem Prozess des Begreifens erfinden wir Ordnungen, von denen wir dann unser Denken und Tun beherrschen lassen. (Alles muss ja seine Ordnung haben.) Therapie hat aber wesentlich damit zu tun, dass die Herrschaft bestehender Ordnungen zu Leid führen kann (Schmid, 2004; 2005) und deshalb überwunden, transzendiert werden muss (die Systemiker würden sagen: gestört werden muss), denn einzig durch Überschreiten vorgegebener Ordnungen ergibt sich Neues, kann Ver-änder-ung geschehen (die zu Recht diesen Namen trägt, weil sie zu *anderem* führt. An-archie ist also nötig, um über bestehende Herrschaft hinweg zu kommen – womit sofort auch auf die politische Brisanz solchen Vorgehens hingewiesen ist (s. u. & Schmid, 2007a; b).

1.4 Vom Selben zum Anderen

Die beschriebene Art, zu begreifen und Erkenntnis zu erlangen, ist nicht die einzige Möglichkeit. Wir haben die Wahl, wenn wir Unbekanntem begegnen: entweder bei dem zu beginnen, was wir schon wissen und haben und können, oder bei dem, was wir nicht wissen, haben oder können.

Wenn wir bei unserem Wissensschatz beginnen, bei dem, was wir schon besitzen, bleiben wir, um einen Begriff von Emmanuel Levinas (1961) zu gebrauchen, in der *totalité* (Totalität, Gesamtheit) gefangen, jener Ordnung, die wir dem Ganzen gegeben haben. In

ihr wird der Einzelne an seiner Performance im Vergleich zu diesem geschlossenen System gemessen – wobei ihm unweigerlich Gewalt angetan wird. Das radikale Gegenteil nennt Levinas *infinité* (Unbegrenztheit, Unendlichkeit), was Grenzenlosigkeit, Überschreiten des totalitären Status quo bedeutet.⁵

Im zweiten Fall lassen wir uns überraschen vom Anderen, ansprechen vom Fremden, in Frage stellen vom Unbekannten. Das bedeutet einen völligen Perspektivenwechsel und eine Umkehr in der Bewegung. Wir fragen dann nicht, indem wir von uns auf den Anderen schließen: Was ist da drüben los, beim Klienten beispielsweise, was kann *ich* da sehen, erkennen, begreifen, verstehen; was hat er, was fehlt ihm? (Womit man dann eine Diagnose erstellen und einen Therapieplan machen kann.) Sondern die Bewegung geht vom Anderen aus: Was spricht mich an, was zeigt *er*, was teilt er mir mit, was möchte er verstanden haben, was möchte er zu erkennen geben? Unser Verstehensprozess beginnt dann beim Anderen (Unbekannten), und nicht beim Selben (Bekanntem), beim Nicht-Ich statt beim Ich. So kommt der Andere auf mich zu⁶ und spricht mich an. Nur wenn das oder der Andere in seinem Anderssein wahrgenommen wird, wird es möglich, dass dieses Anderssein gezeigt werden kann, ohne dass es eingeordnet, kategorisiert wird, absorbiert in bereits Bekanntes. Für solches Verstehen ist also notwendig, den Anderen nicht zu vereinnahmen, zu „begreifen“, sondern Abstand zu nehmen, loszulassen.

Dann wird das Neue nicht durch das Alte verstanden, das Andere nicht durch das Selbe. Der Andere wird nicht als ein Stück Text im Rahmen bekannten Kontexts gesehen, als Individuum, das mehr oder weniger typisch für eine Gruppe ist (z. B. bei der Diagnose von Krankheiten oder Störungen), sondern aus sich selbst und von sich selbst her. Die Herausforderung besteht darin, Raum zu schaffen, dass der Andere sich zeigen, sich öffnen, sich offenbaren kann. Das erfordert, von Analysen, Erklärungen, Interpretationen, Deutungen, Diagnosen, sogar von Fragen an den Anderen („was will *ich* vom Anderen wissen?“) Abstand zu nehmen. Vielmehr geht es darum als Person zuzuhören, sich absichtslos zu öffnen, ansprechen und berühren zu lassen⁷ – und damit anzuerkennen.

5 Levinas (1963, S. 215–216) zeigt den Unterschied der beiden Epistemologien in seiner berühmten Metapher von Abraham und Odysseus auf: Abraham, der eine Reise in ein unbekanntes Land ohne Rückkehr antritt im Gegensatz zu Odysseus, der alle Anstrengung unternimmt, um letztlich zu seinem Ausgangspunkt zurückzukehren. Levinas (1949, S. 189) spricht von der Herausforderung einer Bewegung in eine unbekannte Zukunft ohne Umkehr (*mouvement sans retour*), bei der die Brücken hinter sich abgebrochen werden. Statt Ithaka, der Heimatstadt des Odysseus, als Symbol für das Nach-Hause-Kommen und das Zurückkommen auf das Bekannte, letztlich der traditionellen Philosophie als Selbstbezug, spricht er von einer Philosophie des Aufbruchs, die für immer das Vaterland verlässt, um sich, wie Abraham, auf den Weg in unbekanntes Territorium zu machen (vgl. Vergauwen, 1993, S. 2; Schmid, 1994, S. 136–155).

6 Levinas (1959) spricht hier von *visitation*, „Heimsuchung“ (vgl. Schmid 2002b, S. 62).

7 In Levinas' Worten: Das Antlitz (*visage*) – jener Ausdruck, von dem wahrscheinlich das Wort *Person* herkommt (Schmid, 1991) – spricht mich an. Das Antlitz hat das Sagen; wir sind aufgerufen zuzuhören.

4 Konzept kommt vom lateinischen *concupere* (*cum + capere*) „nehmen, fassen, ergreifen“.

Wenn wir das Anderssein des Anderen ernst nehmen, geht es nicht um Descartes' *Cogito ergo sum* (Ich denke, daher bin ich), sondern um *videor, conspicior, tangor ergo sum* (ich werde angesehen, angesprochen, berührt, daher bin ich). Das ist der Sprung von Ich-Du zu Du-Ich (s. u. & Schmid, 1994, S. 143–144; 2003): Der Ausgangspunkt der Beziehung und des Verstehens bin dann nicht ich, der auf den Anderen hinblickt, sondern der Andere, der sich mir zeigt.

Dieser Perspektivenwechsel zeigt eine grundlegende wechselseitige Abhängigkeit und ein fundamentales Aufeinander-Angewiesensein auf. Er weist – gerade durch das den Unterschied anerkennende Von-einander-Abstand-Nehmen – auf ein existenzielles Einander-nahe-Sein hin, das auf einer grundlegenden Zusammengehörigkeit, einem *fundamentalen Wir* (Schmid, 2003) beruht. Der Spruch „Was wir alle gemeinsam haben, ist, dass wir uns alle voneinander unterscheiden“ bringt die Dialektik von wesentlicher Gemeinsamkeit und wesentlicher Verschiedenheit, von Zusammengehörigkeit und Getrenntsein auf den Punkt.

Die Konsequenz eines solchen Paradigmenwechsels von der „Egologie“ (d. h. davon, alles von meinem Standpunkt aus zu sehen – Levinas, 1963, S. 189) zur Alterität ist der Sprung von der Epistemologie des *Cogito*, des Be-Greifens, der Immanenz und des Selben zu einer Epistemologie der Transzendenz, die den Anderen als Ausgangspunkt nimmt. Im Unterschied dazu, sich selbst durch sich selbst zu verstehen, ist sie eine Epistemologie des Dialogs.

2. Dialog: Das Ereignis ursprünglicher Solidarität

Was aber bedeutet Dialog – ein Begriff, der gegenwärtig oft geradezu inflationär in aller Munde ist?

Wörtlich heißt *Dialog* „wechselseitige Unterhaltung, Austausch, Diskurs“.⁸ So wird Dialog traditionell und üblicherweise auch verstanden: als zwischenmenschliche Kommunikation von Angesicht zu Angesicht, auf gleicher Höhe, als wechselseitiger Austausch mit Rede und Gegenrede, Aussage und Widerspruch, Frage und Antwort. Als wesentlichstes Element wird dabei die Symmetrie und Gleichrangigkeit der Beteiligten angesehen, ja Dialog gilt als hervorragender Ausdruck dieses Auf-derselben-Ebene-Stehens.

Auch in diversen psychotherapeutischen Schulen und innerhalb des Personenzentrierten Ansatzes wird Dialog vielfach so verstanden⁹ und der Begriff steht meist für einen wechselseitigen Austausch.

8 Griechisch *δια-λεγεσθαι* [*dia-legesthai*] heißt „durch Nachdenken etwas auseinanderlegen, sich unterhalten, sich unterreden (*δια* [*dia*] = „zwischen, durch“; *λεγειν* [*legein*] = „sammeln; reden, sprechen“). Das griechische *δια* entspricht dem lateinischen *inter*, das sich in französisch *entre-tien*, „Unterredung, Gespräch, Konversation“, oder in englisch *inter-course*, „soziale Kommunikation, Umgang, Kontakt“, wiederfindet. – Eine etwas andere Sinngebung entsteht, wenn man *δια* mit „hindurch“ übersetzt und das Substantiv *λογος* [*logos*] = „Wort, Sinn, Bedeutung“ zugrundelegt: *Dia-logos* ist dann das „Fließen von Sinn“.

9 Zum Verständnis von Dialog in der Psychotherapie und bei verschiedenen personenzentrierten Autoren vgl. Schmid 2006a; b; 2008a; b; c; in Druck). – Nachdem die

Dialog ist aber wesentlich mehr als eine Begegnung des einen mit dem anderen, mehr als Austausch, wie ein kurzer Blick auf die Dialogische Philosophie (auch Begegnungsphilosophie oder Personalismus) zeigt. Buber, Ebner, Rosenzweig und andere haben ihren Ansatz „das Neue Dialogische Denken“ genannt, um den Unterschied zur herkömmlichen, vom Ich ausgehenden, der Immanenz bzw. dem System verhafteten Philosophie hervorstreichend (Levinas, 1989, S. 64).

Anhand dreier Dialog-Philosophen seien drei charakteristische Positionen skizziert, die sich im Menschenbild und in der Praxis gegenwärtiger Psychotherapie prominent wiederfinden.

2.1 Dialog als Mittel zum Hervorbringen von Wahrheit (Sokrates)

Der erste, der, soweit wir wissen, die Bedeutung dessen erkannte, was sich in einem Gespräch zwischen zwei Menschen ereignet, war der Sohn einer Hebamme: Sokrates (469–399 v. Chr.) mit seinen „Dialogen“ vor zweieinhalbtausend Jahren, wie uns Plato berichtet.

Der systematische Gebrauch des Dialogs als unabhängige literarische Form sollte der Aufdeckung und Auflösung von expliziten oder impliziten Widersprüchen – wir würden sagen: Inkongruenzen – dienen und hatte proaktive Suche nach Weisheit und damit die Förderung von Selbstverständnis zum Ziel. Letztlich diente er der Einsicht, dass wir nichts sicher wissen können.¹⁰ Das führte aber nicht zur Resignation, sondern zu *εὐ ζῆν* [*eu zen*], dazu, richtig, d. h. gut und wahr, zu leben. Sokrates' „Mäeutik (Hebammenkunst)“ beruht auf der Vorstellung, dass die Wahrheit bereits im Menschen ist und nur „geboren“ werden, zum Leben gebracht werden muss.¹¹

Bei aller Nähe zu den humanistischen Ideen ist festzuhalten, dass Dialog hier als pädagogisches Instrument, als Mittel des Unterrichts und der Erziehung, verstanden wurde. Sokrates kann gewissermaßen als Vorbild für eine „Um-zu“-Psychotherapie gesehen werden.¹²

Vorstellung überholt war, Psychotherapie sei durch Expertentum heilsam, das durch direktive Vorgangsweisen wie lenken, Ratschläge erteilen, Rezepte verordnen und Ähnliches charakterisiert ist, setzte sich das Gegenteil durch mit der fast ausschließlichen Betonung strikt nichtdirektiven Vorgehens und der Konzentration auf die Autonomie der Klienten. Diese Suchbewegung mündete letztlich in die (Wieder-)Entdeckung der Möglichkeit und des Werts der Selbstheilung der Klienten (z. B. Bohart & Tallman, 1999) durch Begegnung. Rogers und die personenzentrierten Forscher trugen an führender Stelle zu diesem Paradigmenwechsel bei. Es sieht so aus, als würden wir gegenwärtig die Balance wiedergewinnen und das Miteinander-Sein von Klient und Therapeut ebenso hoch schätzen wie das Einander-gegenüber-Sein (Schmid & Mearns, 2006; Mearns & Schmid, 2006) und so beide Einseitigkeiten aufheben durch die Wiedergewinnung des elementaren Wir, d. h. von Wechselseitigkeit und Gemeinsamkeit in der Psychotherapie.

10 Die Grundlage jeder „Kunst des Nicht-Wissens“ (vgl. Schmid, 2005).

11 Dabei geht es darum, durch gezielte Fragen Widersprüche in Hypothesen aufzuzeigen und so zu neuen Hypothesen zu kommen, die dann ebenfalls hinterfragt werden. Die meisten dieser Dialoge enden ohne Lösung.

12 „Sokratische Dialoge“ werden etwa in der Rational-Emotiven-Therapie (RET) nach Ellis als Technik verwendet, irrationale Annahmen zu verändern.

2.2 Ich-Du: Dialog als Entfaltung von Interpersonalität (Buber)

Ganz anders Martin Buber (1878–1965). Er unterscheidet zwischen dem echten Dialog (in dem jeder den anderen Partner in dessen Da-Sein und So-Sein wirklich meint und auf Wechselseitigkeit zielt) vom technischen Dialog (aufgrund der Notwendigkeit, sachliche Verständigung zu erzielen – eine Variante der Ich-Es-Beziehung) und dem dialogisch verkleideten Monolog (wo zwei oder mehr Personen auf wunderlich verschlungene Weise jeder mit sich selbst reden, ohne es zu bemerken).

Echter Dialog ist, Buber zufolge, *die Konsequenz aus der Interpersonalität*, Weg zur gemeinsamen Sphäre des Zwischen: „Die Sphäre des Zwischenmenschlichen ist das Einander-Gegenüber; seine Entfaltung ist, was wir Dialog nennen.“ (Buber, 1982, S. 275–276) Seine Bedeutung liegt nicht in dem einen oder anderen Partner und auch nicht in beiden zusammen, sondern in deren *Austausch*. Einerseits bewahrt er die absolute Distanz zwischen dem Du und dem Ich und damit die Einzigartigkeit beider, andererseits überwindet das *Δια*, das Zwischen, die Distanz, ohne sie zu beseitigen. Der Dialog bewahrt die Verschiedenheit und geht über sie hinaus. Er ist Distanz und Intimität. Dabei ist er keine Synthese, nicht Du und Ich: Es gibt kein „Und“ zwischen diesen; die beiden sind nicht Resultat eines Zusammenfindens, keine zusammengesetzte Einheit.

Indem er den Psychologismus radikal kritisiert (Friedman, 1985), betont Buber, dass Dialog im Gegensatz zu einer psychologischen eine ontologische Kategorie ist: Wahrer Dialog ist nicht Informationsübermittlung, sondern Teilhabe am Sein des Anderen, die nur möglich ist, wenn sie Metakommunikation, also wechselseitige Reflexion der Kommunikation, einschließt (vgl. Rennie, 2006).

Man kann, legt man Bubers Verständnis zugrunde, somit zutreffend beim Dialog von „*Ich-Du-Beziehung*“ sprechen, einem Dialogverständnis, das den meisten humanistischen Therapierichtungen zugrunde liegt.

2.3 Du-Ich: Dialog als primäres Ereignis (Levinas)

Doch auch diese Sicht erwies sich für die Phänomenologie als weiterentwicklungsbedürftig. Emmanuel Levinas (1906–1995) kritisiert an Buber, dass sich dieses Ich-Du in einer Zirkularität verfängt. Beeinflusst von Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* (1988) und seinem Vorhaben, vom Monolog als Konversation mit sich selbst zu einem Dialog von Angesicht zu Angesicht zu kommen, betont Levinas, dass Dialog weder nur bedeutet, sich der Gewalt gegeneinander zu enthalten, noch einander bloß in wechselseitiger Empathie zu verstehen.

Dialog ist für ihn vielmehr das *Ereignis der Transzendenz*, was wörtlich ja heißt, darüber hinauszugehen – nämlich über die relative Abgeschlossenheit der Zwei des Ich-Du. Dialog ist demnach

nicht die Erfahrung zweier Menschen, die miteinander sprechen (Levinas, 1989, S. 72); er ist weder die Konsequenz von Erfahrung, noch die Herstellung oder Entdeckung von Gemeinschaft; er ist *ursprünglich*, unmittelbar, nicht vermittelt.¹³ Wir *treten* in einen Dialog *ein*, begeben uns also in etwas, das schon da ist. Einen anderen als Du anzusprechen und so in den Dialog *einzutreten*, ist nicht von vorausgehenden Erfahrungen abhängig. Sprechen dient nicht dem Ausdruck eines einsamen Selbst; Dialog ist nicht die Entdeckung der Gemeinschaft; im Gegenteil: Dialog ist ursprüngliche Erfahrung, *primäres Ereignis*, wie die Begegnung. Levinas' (1989, S. 73–77) zufolge ist es die zwischenmenschliche Beziehung, „die ursprüngliche Sozialität“, die im Dialog in Erscheinung tritt.¹⁴

Soweit stimmt Levinas mit Buber (1974) überein, der Ich-Du als „ursprüngliches Wort“ bezeichnet. Er geht mit seinem „Humanismus des anderen Menschen“ aber einen entscheidenden Schritt weiter, indem er die *Asymmetrie* des Dialogs hervorhebt. In seiner Sichtweise ist Dialog nichts Symmetrisches, sondern ein *grundsätzlich*, von Natur aus asymmetrisches Geschehen: Dialog gibt es – und hier unterscheidet er sich radikal von Buber –, „gerade weil das Du absolut anders ist als das Ich“ (Levinas, 1989, S. 76).

Der Andere kommt zuerst. Von ihm geht ein An-Ruf, ein Anspruch aus. Der Andere spricht mich an; pro-voziert, „fordert“ (Levinas, 1963, S. 222; Vergauwen, 1993). Diesem An-Spruch gilt es zu entsprechen. Daher konstituiert Dialog Verantwortlichkeit, Solidarität, Verbindlichkeit, Verpflichtung. Der Andere nimmt mich in Dienst (Levinas, 1986, S. 74). *Dia-konie*, d. h. Dienst, kommt vor dem *Dia-log*, sagt Levinas; sie ist nicht erst dessen Ergebnis, sondern das fundamentale Wesen menschlicher Beziehung.

Sprache wird damit zur Für-Sprache (vgl. Schmid, 1994, S. 146).¹⁵ Solidarität ist dann ebenso wie Dialog keine sekundäre, aus der Erfahrung abgeleitete, sondern eine primäre Kategorie, grundsätzliche *conditio humana*. Das stellt den Wechsel vom Monolog zum Dialog, vom Denken über den Anderen zum Ansprechen des konkreten Mitmenschen dar.¹⁶ Es ist die Bereitschaft zu sagen „Hier bin ich“.¹⁷ So ist Dialog zugewandte Aufmerksamkeit,

13 D. h. das *Cogito* kommt nicht vor dem Dialog, der dann die Folge wäre. Anders als das *Cogito*, das seinen eigenen Maßstäben entsprechend erkennt, in dem es das Objekt zu begreifen sucht, ist Dialog, Levinas zufolge, eine ursprüngliche Gegebenheit.

14 Begegnung geschieht – und das ist qualitativ verschieden davon, eine Erfahrung zu „machen“ (vgl. Schmid, 1994).

15 Ähnlich Casper (1995, Sp. 191) unter Berufung auf Levinas und Rosenzweig: Dialog ist das Geschehen des Gesprächs, in welchem der Andere als er selbst zu Wort kommt wie ich selbst und die Sache, um die es im Gespräch geht. Der Dialog bedarf deshalb der Zeit, die als je neues „Der-Eine-für-den-Anderen“ geschieht. Der Dialog findet auch schon vorverbal statt als das Ernstnehmen der Grundbefindlichkeit des Sich-in-der-Verantwortung-Findens. Der Mensch ist in der unaufhebbaren Differenz der Pluralität geschaffen (Mann und Frau; Gen 1,27).

16 Im Gegensatz zur sokratischen *Maieutik* spricht Levinas (1961, S. 22) dabei von *enseignement*, „Unterweisung“: Wir lernen vom Anderen, was wir aus uns selbst nicht lernen können.

17 In Levinas' radikaler Sprache geht es um die Bereitschaft, „Geisel“ zu sein. In gewohnterer Formulierung: es geht darum, *für* den anderen, nicht nur *mit* ihm zu sein. Daher geht Dialog der Freiheit voraus (Burggraeve, 1988). Konsequenter-

bedingungslose Zuwendung, Sorge – kurz: Liebe¹⁸ (vgl. Keys, 2009).

Diese Asymmetrie ist der Beginn aller *Ethik* (Levinas, 1989, S. 78)¹⁹, „Proto-Ethik“, die nicht eine abgeleitete Konsequenz eines Prinzips ist, weil die Person den Wert in sich darstellt. Sie ist vielmehr die Grundlage der Konstituierung unserer Subjektivität, unseres Ich. Das Ich wird durch seine Verantwortlichkeit dem Anruf des Anderen gegenüber konstituiert.²⁰ Niemand kann sich diesem Anspruch entziehen oder sich vertreten lassen.²¹

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 zu Dialog; Menschen, die einen Standpunkt haben und ihn vertreten, finden sich zusammen und eröffnen einen Dialog über ihre Ansichten. Sondern es gilt: Aus dem Dialog erwächst Selbst-Bewusstsein. *Der Dialog ist „vorher“ da, „im Anfang“* (Schmid, 1998). 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.²²

Es ist bei Levinas daher genau umgekehrt wie bei Buber: Dialog ist nicht die Folge von Zwischenmenschlichkeit, sondern es ist der Dialog, der die Interpersonalität konstituiert: „Weil das Du absolut verschieden ist vom Ich, genau deshalb ereignet sich – vom Einen zum Anderen – Dialog.“ (Levinas, 1989, S. 76)

Dialog ist die Realisierung des fundamentalen Wir in der personalen Begegnung. Die Bewegung, das Angesprochen-Werden, der An-Spruch geht dabei vom Du aus – ganz im Sinne der oben beschriebenen Epistemologie der Transzendenz, der Alterität oder des Dialogs.

Es handelt sich um eine *Du-Ich-Beziehung*.

weise steht dann das Gute nicht am Ende unserer Bemühungen, sondern am Anfang, wie es Alain Finkielkraut (1987, S. 42), Vertreter der *nouvelle philosophie*, formuliert, wenn er über *sagesse d'amour*, die Weisheit der Liebe, meditiert. – Levinas zieht es vor, von der Philosophie statt wörtlich als „Liebe zur Weisheit“ als „Weisheit der Liebe“ zu sprechen.

18 Liebe ist hier freilich nicht in einem paternalistischen oder sentimental oder erotisch-sexuellen Sinn gemeint, sondern im Sinne „prosozialer Motivation“ (Binder, 1996) oder, wie Rogers (z. B. 1962c, S. 186) selbst sagt, im Sinne der „Agape“ des Neuen Testaments als bedingungsfreier, mit-menschlicher Zuwendung (Schmid 1996, S. 512–540; 1998). Dem Anerkennen des Anderen entspricht die Liebe, in der Ich und Du einerseits geeint sind, einander aber auch als den jeweils Anderen erfahren. Mit der Gemeinsamkeit wächst auch die Erfahrung der Andersheit, mit der Du-Bezogenheit auch die Selbstständigkeit. Das Gegenüber in Liebe ist Quelle von Gemeinschaft wie von individueller Personwerdung. (Schmid 2009a)

19 Für die Konsequenzen von Therapie als ethischem Unterfangen: Schmid, 2002c; d.

20 Es ist genau diese Bedeutung von Liebe, die dazu führen kann, Levinas selbst als einseitig zu kritisieren, weil er die liebende Beziehung des Anderen zum Ich nicht in Betracht zieht. Auch ich bin ja der Andere des Anderen. Auch ich habe das Recht, anders zu sein als der Andere, weil ich auch ein Anderer bin. Als solcher habe ich auch das Geliebtwerden zu akzeptieren. Ich verdanke mein Selbst-Sein nicht nur meiner nichtintentionalen, unbedingten, „selbst-losen“ Liebe zum Anderen, sondern auch der Liebe des Anderen (Wucherer-Huldenfeld II, S. 335).

2.4 Der Mensch als Person ist Dialog.

Nur die letztere Position wird dem Verständnis des Menschen als Person und damit dem personenzentrierten Menschenbild gerecht (Schmid 1991; 2009a), wenn man Person wesentlich als Antwort und Verantwortlichkeit (s. Schmid, 2009 b; c; in Druck) versteht.

Nur im Dialog wird eine Person als Person angesprochen. Man kann auch sagen: Dialog ist die Sprache personaler Begegnung (Schmid 1998, S. 58), die ihrerseits die Realisierung von Dialog ist.

Aus dem radikalen Humanismus der Dialogphilosophie ist zu lernen, dass ein oberflächliches Verständnis von Dialog in der Falle endet. Dialog zu führen, *um* einen anderen Menschen *zu* verstehen, würde bedeuten, in die Selbst-Falle zu geraten. Wir können einen anderen Menschen nicht begreifen. Versuchen wir es, so sitzen wir in der „Verstehensfalle“, besser gesagt, in der Falle des scheinbaren, vorgeblichen Verstehens und damit in der Falle des Selben, des Selbst.

Es gilt, die vertrauten Vorstellungen loszulassen, denen zufolge wir durch Dialog etwas herstellen. Es gilt loszulassen, um neu zu begreifen: Dialog ist nicht die Konsequenz aus etwas und nicht etwas, das erst anzustreben wäre. Dialog ist nicht dazu da, damit etwas geschieht; er kennt kein „Um-zu“, ist kein Mittel zur Kommunikation. Er ist vielmehr ein „way of being with“, wie Rogers (1975a, S. 4) es ausdrückt, eine Weise, miteinander zu sein in der Gemeinsamkeit, die von allem Anfang an gegeben ist. Levinas aufgreifend, muss man sogar von einem „way of being for“ sprechen, ein Für-den-Anderen-Sein aufgrund des ursprünglichen, fundamentalen Wir. Dieses vorgängige Wir konstituiert eine dialogische Grundsituation, die bedeutet, dass ein solches Füreinander existenziell und unabhängig zur *conditio humana* gehört.

Einem Menschen begegnen, bedeutet anzuerkennen, dass wir in Dialog sind. Dialog ist eine primäre Gegebenheit. Das heißt: Der Mensch ist Dialog – von allem Anfang an. Diese Formulierung ist mehr als ein schöner Satz; sie stellt nämlich unser In-der-Welt-

21 Gerade indem ich mich diesem Anspruch stelle, unterordne, mich unter diesen Anspruch stelle, mich ihm unterwerfe (lat. sub-iacere), werde ich zum Subjektum. So nämlich deutet Levinas (1986, S.75) in seinem berühmten Interview mit Philippe Nemo das Wort „Subjekt“ in fiktiver Etymologie neu – eine für die traditionelle abendländische, einseitig an Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung orientierte Sicht herausfordernde Bedeutung von Subjektwerdung: Subjektivität ist selbst relational! „Ich bin dem Anderen Subjekt.“ Indem ich mich einem Anspruch unterordne, indem ich mich einem anderen stelle, werde ich Subjekt. Personsein, Subjektsein heißt dann nicht „ich für mich“ (was substanziale Einseitigkeit wäre), sondern Subjektivität ist selbst relational, entsteht aus der Beziehung – und zwar vom anderen her. Subjektsein heißt, so gesehen, Für-den-Anderen-Sein, Ich-für-Dich (Levinas, 1986, S. 168; Schmid, 1994, S. 145). Das ist es, was uns zu Menschen macht. Auch aus dieser Perspektive koinzidieren und verschränken sich Substantialität und Relationalität der Person (Schmid, 1991; 2009a) auf einzigartige Weise. Auch hier zeigt sich die grundlegende Asymmetrie: Das Ich wird durch seine Verantwortlichkeit gegenüber dem Anruf des Anderen konstituiert.

22 Hier kann an George Herbert Mead (1968) und John Dewey (2004) erinnert werden, beide wie später Rogers an der Universität Chicago tätig.

Sein und unser Miteinandersein auf neuen Boden: In-der-Welt-Sein heißt von allem Anfang an In-Dialog-Sein. Personen sind nicht *in* Beziehung, sie *sind* Beziehung.²³ Sie sind Dialog.

Dasselbe gilt für Psychotherapeuten und ihre Klienten.

3. Realisierung des fundamentalen Wir: Die wesentlich dialogische Natur von Psychotherapie

Es ist unschwer zu sehen, dass dies einem personzentrierten Verständnis von Psychotherapie nicht nur sehr nahe kommt, sondern es erst recht zu seiner Eigentlichkeit führt: Der Klient kommt zuerst. Therapie ist für den Klienten, der Therapeut steht in dessen Diensten (weswegen Rogers ja den Begriff „Klient“ statt „Patient“ eingeführt hat). Definitionsgemäß ist daher ein Person-zentrierter Ansatz ein Ansatz, der die dialogische Qualität offenbart, die bereits gegeben ist.

Im Dialog geht es nicht um das Selbst, sondern um die Person. Wenn es einen Weg über das Selbst hinaus zur Person des Anderen gibt, ist die einzige Möglichkeit, sich vom Anderen den Weg zeigen zu lassen. Dieses Zeigen geschieht aufgrund des fundamentalen Wir, auf Grund der dialogischen Situation unablässig; es ist „nur“ notwendig, es – und d. h. die Person des Anderen – wahrzunehmen.

Gerade in der Therapie sind wir mit den zwei wesentlichen und einander entgegenstehenden Phänomenen von Gemeinsamkeit und Verschiedenheit, Zusammengehörigkeit und Getrenntheit des menschlichen Seins konfrontiert: dem fundamentalen Wir und dem fundamentalen Nicht-Ich. Wir erleben herzliches Verstehen, Sympathie, Aufeinander-Bezogenheit und wir erleben ein unüberbrückbares Nicht-verstehen-Können und existenzielle Getrenntheit. Es ist die Verschiedenheit, der Widerstand des Nicht-Ich, der die Herausforderung und die Chance in jeder Beziehung von Person zu Person ausmacht, umso mehr in personzentrierten Beziehungen. Sich dieser Herausforderung zu stellen, bedeutet, die dialogische Situation der Psychotherapie zu realisieren. Personzentrierte Psychotherapie ist ihrer Natur nach solcher Dialog.

3.1 Von der Therapeutenzentrierung zur Klientenzentrierung

Levinas kritisiert die humanistischen Ansätze als „nicht human genug“, weil sie immer noch vom Ich ausgingen, „Egologie“ seien, Reden vom Ich und vom Selben, das als Standard und Maß für alles genommen wird – etwas, das Levinas der gesamten abendländischen Philosophie vorwirft. Für die von ihm kritisierten Ansätze typisch ist die Zentralstellung des Ichs als eines Subjekts, das ethische Urteile

fällt, moralische Wahrheiten und Werte fasst und bestimmt. Das menschliche Subjekt ist entsprechend dieser Vorstellungen Maßstab des Angemessenen und des Unangemessenen, des Gerechten und des Ungerechten. Stattdessen sei die Zentralstellung des Ich durch eine vorausliegende Verpflichtung zu ersetzen: die „unbedingte Inanspruchnahme“ durch den Anderen.²⁴ Niemand kann ersetzt werden, wenn er mit diesem unbedingten Anspruch konfrontiert ist.²⁵

Und tatsächlich stimmt der Egologie-Vorwurf überall dort, wo Therapeutenzentrierung statt Klientenzentrierung vorherrscht. Dies gilt nicht nur generell für viele humanistische Psychologien, sondern auch für jene Personzentrierten Ansätze, die sich darauf konzentrieren, die Aufgaben des Therapeuten herauszuarbeiten (was dieser zu tun und zu lassen habe, worauf er seine Aufmerksamkeit zu richten habe, wie er die Grundhaltungen zu verwirklichen habe usw.).

Der Ansatz zumindest des späten Carl Rogers, „Therapie als Begegnung“ („therapy as encounter“, Rogers, 1962c/1977) zu verstehen, überwindet freilich die Therapeutenfixierung und sieht Therapie als Herausforderung durch den Anderen, als „challenge of the Other“ (Schmid, 2006a), womit erkenntnistheoretisch die zuvor beschriebene dialogische Position bezogen wird.

Wir müssen uns also nicht nur von der Vorstellung verabschieden, Dialog in der Therapie sei so etwas wie ein Mittel zum Zweck, um bestimmte Ziele zu erreichen (etwas, auf das der Klient und/oder Therapeut abzielen oder das er erreichen muss), oder eine Vorbedingung für eine gute Beziehung. Er ist nicht Gesprächsmethode, Kommunikationsmittel oder therapeutische Technik. Wir müssen uns auch von der Vorstellung verabschieden, Dialog sei

24 Diese Forderung ist „unendlich“ in dem Sinne, dass ein konkretes Ich als endliches Subjekt (mit beschränkten Möglichkeiten und insbesondere beschränkter Zeit) ihr unmöglich gerecht werden kann. Es gibt für Levinas also prinzipiell nicht die Möglichkeit, sich einer Einlösung dieses Anspruchs überhaupt anzunähern, welcher die praktische Notwendigkeit gegenübersteht, diesem unterworfen zu sein. In dieser unbedingten Inanspruchnahme ist der ihr Unterworfenen unvertretbar. Erst daraus resultiert ein Subjekt, das sich zu sich selbst (und seinem Verpflichtetsein) verhalten kann. Levinas veranschaulicht dies durch die oben erwähnte fiktive Etymologie des Ausdrucks „Subjekt“ als unterworfen unter den Anspruch des Anderen. Im Unterschied zu dieser unbedingten Inpflichtnahme sind alle ethischen Abwägungen sekundär. Abwägungsfragen treten erst dann und insofern auf, als ein Subjekt nicht nur „dem Anderen“, sondern mindestens zwei Personen gegenüber verpflichtet ist. Hier haben für Levinas traditionelle ethische Theorieansätze ihren berechtigten Ort.

25 Als Modell dient die Mutter-Kleinkind-Beziehung. Die Grundlage der Verantwortlichkeit besteht in der Schutzlosigkeit des Anderen (vgl. Levinas, 1963, S. 134). In der Beziehung zum Anderen, in der das Subjekt seine Vorrangstellung einbüßt, findet ein Erwachen zur Menschlichkeit statt (Levinas, 1963, S. 142). Subjektwerdung ist daher die Folge einer Beziehung, der Begegnung. Selbstverwirklichung ist dann nichts anderes als das Wahrnehmen der eigenen Verantwortlichkeit. – In einer derartigen Umkehr der Ordnung zwischen dem „Subjekt“ und dem „Anderen“ ist letzterer – darum die Wortwahl „der Andere“ – in seinem Wesen und seiner Würde uneinholbar. Der Andere ist absolut anders, nicht bloß ein anderer Fall dessen, was ich auch bin, kein bloß relativ *anderes Ich* und nicht auf seine Erscheinung als ein bestimmter Anderer zu reduzieren.

23 S. Schmid, 2004; 2005; 2008a; Schmid & Mearns, 2006.

die Konsequenz aus einer guten Beziehung oder das Ziel des therapeutischen Gesprächs: Es ist nicht so, wie wir traditionellerweise zu denken gewohnt sind, dass durch eine gute Therapie allmählich ein Dialog zwischen Klient und Therapeut entstehen kann oder die letzte Phase einer Therapie dialogisch sein sollte. Dialog ist nicht ein Ausdruck von Gleichrangigkeit, Wechselseitigkeit und Austausch, wie er zumeist verstanden wird. Er bezeichnet auch nicht intensive Momente in der Therapie oder steht für eine idealtypische oder gar idealisierende Charakterisierung für das therapeutische Unternehmen als solches.

3.2 Dialog in der Therapie als Realisierung des ursprünglichen Wir in personaler Begegnung

Dialog ist vielmehr – jenseits der Kategorien „der eine – der andere“ –, in der Therapie ebenso wie sonst, die Realisierung des grundlegenden Wir. Er ist also nicht die Konsequenz, sondern die Grundlage von therapeutischer Beziehung. Das kehrt die traditionelle Vorstellung komplett um: Das fundamentale Wir in all seiner Asymmetrie konstituiert eine dialogische Grundsituation, der es zu entsprechen gilt – auch und gerade in der Therapie: Die Personen in der Therapie *sind* Dialog, was bedeutet, dass Dialog in der Psychotherapie von allem Anfang an da ist. Wir müssen ihn „nur“ realisieren, sich ereignen lassen und so den ursprünglich gegebenen Dialog in der Therapie entdecken und entfalten.

Dialog ist daher nicht die Konsequenz, sondern das Fundament von Gemeinschaft, Gemeinsamkeit entsteht nicht erst durch Dialog; sie ist von allem Anfang an gegeben. Wir müssen Gemeinschaft und Dialog nicht herstellen; wir brauchen „nur“ geschehen zu lassen, was ohnehin da ist. Wir müssen nicht in Dialog kommen, in der Bedeutung von: diese Beziehungsform erreichen. Die Aufgabe ist vielmehr, in Dialog zu kommen in der Bedeutung von: hineinkommen, hineingehen in den bereits geschehenden Dialog – anerkennen dessen, was sich ohnehin ereignet.

Therapie ist ein gemeinsames Unterfangen aus der fundamental gegebenen dialogischen Situation der beteiligten Personen. Das fundamentale Wir aber ist von Natur aus asymmetrisch. Der asymmetrischen Natur des Dialogs wird Rechnung getragen, indem anerkannt wird, dass der Klient als der Andere „zuerst kommt“ (Schmid, 2003, S. 112–114); er ist der, um den es geht, die Person, die im Zentrum steht (wir arbeiten klienten-zentriert, person-zentriert), und der Therapeut ist zu seinen Diensten.

3.3 Durch Präsenz in den Dialog eintreten

Psychotherapie bedeutet, in den Dialog einzutreten.²⁶ In der Therapie treten wir in einen Raum ein, der schon da ist. Wir müssen realisieren, dass die dialogische Situation gegeben ist, gleich, ob wir sie

wahrnehmen oder nicht. „Im Anfang“ (Schmid, 1998) der Therapie ist Dialog, grundlegend, Grund legend, als *conditio humana* des Miteinanderseins.

Psychotherapie ist die Entfaltung dieses Dialogs. Indem wir uns darauf einlassen, verwirklichen wir die zugleich herausfordernde und heilende Qualität des menschlichen Wir. Wir stellen uns dem Dialog und damit dem Anderen. Die Anerkennung und Wiedererfahrbarmachung dieses grundlegenden Wir ist das Therapeutische an der Psychotherapie. Dialog ist im Anfang der Therapie, nicht am Ende, nicht ihr Ziel.

Für ein dialogisches Verständnis des Personenzentrierten Ansatzes folgt daraus, dass die *Präsenz* (Gegenwärtigkeit) des Therapeuten entscheidend ist – im umfassenden Sinn als *die eine* Grundhaltung verstanden, die von Rogers in ihren Dimensionen als Authentizität, Wertschätzung ohne Bedingungen und Empathie beschrieben worden ist (Schmid, 2002a). Präsenz ist nicht eine Vorbedingung für den Dialog, sondern gerade in der Präsenz ereignet sich Dialog. Präsenz bedeutet die Anerkennung und authentische Verwirklichung des zugrundeliegenden Wir mit allen Freuden und Leiden wechselseitigen Auf-einander-bezogen- und Von-einander-abhängig-Seins. Die Präsenz ist der erlebbare Ausdruck davon, das den Dialog aufnehmende „*Hier bin ich*“. Und zu sagen „*Hier bin ich*“ ist alles, was es zu tun gilt – auch und gerade in der Therapie.

In letzter, radikaler Konsequenz findet sich dieses Verständnis nur im Personenzentrierten Ansatz. Personenzentrierter Therapeut zu sein bedeutet, keine Antworten zu haben, sondern Antwort zu sein (Schmid 2009b; c). Der Personenzentrierte Ansatz macht den immer schon vorhandenen Dialog offenbar; er enthüllt und entfaltet die dialogische Qualität dessen, was auf den ersten Blick als einseitiges Rat-Heischen aussehen mag, hilfeschendes Sich-Ausliefern an einen Fachmann, stecken gebliebene Entwicklung, Ablehnung von Wachstum, intellektuelles Herumgestottere, rationalisierendes Ausweichen, verbissener Widerstand, scheinbares Sich-selbst-aufgegeben-Haben, was immer. Therapie geschieht, wenn sich der Therapeut davon nicht ablenken lässt, sondern auf den darin verborgenen Dialog achtet. Dieser ist da von Anfang an. Wir müssen ihn nur wahrnehmen und zulassen.

3.4 Vom Risiko, zu sagen: „Hier bin ich“

Wenn Psychotherapie als Dialog verstanden wird, ist das etwas qualitativ anderes als eine Auffassung von Psychotherapie als Tätigkeit von Experten, die eine Behandlung durchführen. Für ein solches Psychotherapieverständnis gilt dann: „Psychotherapie ist Dialog oder es ist nicht Psychotherapie.“

26 Englisch: *to enter dialogue*. Das englische *enter* und das französische *entrer* (lateinisch *intrare* „eintreten, betreten, hineingehen“; vgl. deutsch *entern*) und auch das deutsche *unter* (etwa „unter vielen Leuten sein“) haben dieselbe Wurzel wie das lateinische *inter* (ein Komparativ zu *in*), das „zwischen“ bedeutet, nämlich das griechische *dia*.

Es mag sich um weises Ratgeben handeln, um gefühlvolles Anleiten, von bewundernswerten Skills getragenes Vorschlagen, wohlthuendes Trösten, notwendige soziale Kontrolle, empirisch validierte Modifikation von Verhalten, komplexes Krisenmanagement, hochentwickelte Führungstätigkeit, clevere Lenkung, verheißungsvolle Glückssuche, Praktizieren sensibel gehandhabter Psychotechniken, wohl durchdachtes Behandeln, Demonstration der neuesten Frage- oder Aufstellungsmethoden, problemorientierte Konzepte, lösungsorientierte Strategien usw.: Psychotherapie ist das nicht – wenn Psychotherapie heißen soll, Klienten dabei zu unterstützen und zu fördern, sich in der Begegnung aus dem Gefangensein in der Falle der Totalität zu befreien, aus dem Teufelskreis des Sich-durch-sich-selbst-Verstehens und damit aus ihrer Isolation, in der sie auf die Ressourcen des fundamentalen Wir nicht mehr zugreifen können.

Die Realisierung eines solchen grundsätzlich dialogischen Verständnisses markiert einen Bruch mit einer „totalitären“ Epistemologie jener Psychotherapien, die auf dem Selbst(-Bewusstsein) des Subjekts (im traditionellen Sinn) aufbauen, d. h. auf dem Expertentum und der Überzeugung von Therapeuten, zu wissen, wo es langzugehen hat. Eine Psychotherapie, die hingegen auf einem interpersonalem Verständnis, einer „infiniten“ Epistemologie des Wir aufruht, ist gekennzeichnet durch das Risiko, nicht zu wissen, wohin der Weg führt, aber ihn mit dem Klienten zusammen zu gehen. Deshalb kann dies auch zu Recht als „Mitgegenwart“, als „Co-Präsenz“ (vgl. Levinas, 1989, S. 79) bezeichnet werden, weil sie sich aus dem „Dia“ des Dialogs versteht.

Ein Therapeut, der die essentielle dialogische Qualität der Therapie anerkennt und ihr zu entsprechen sucht, muss über das hinausgehen, was er zu tun gewohnt ist, und Neues riskieren. Er muss über das hinausgehen, was von ihm erwartet wird und was er tun kann, ohne ein Wagnis auf sich zu nehmen. Er muss über das Selbst und das Selbe hinausgehen – oder umgekehrt betrachtet: Er muss riskieren, den Anderen auf sich zukommen zu lassen, sich diesem zu öffnen und selbst als Person sichtbar und erfahrbar zu werden.

Wir *sind* Dialog, wir müssen ihn nicht erst machen oder herstellen. Dasselbe gilt für die Therapie: Sie ist Dialog – wenn man dies nur realisiert und zulässt.

Dazu freilich bedarf es auch hier des zweiten „Griffs“ und das heißt, es bedarf des Loslassens etablierter Überzeugungen und des Änders lang geübter Gewohnheiten und lang bedachter Konzepte, will man sich nicht selbst in der Falle fixieren.²⁷

3.5 Psychotherapie als Dialog – ein politisches Statement

Dass es sich dabei um das Gegenteil dessen handelt, was mit „Behandlung“ oder einem „Expertenverständnis“ im herkömmlichen Sinn gemeint ist, stellt – gerade in Zeiten, in denen es um möglichst schnellen und kostengünstigen „Erfolg“ geht – eine der Herausforderungen des Personzentrierten Ansatzes nicht nur an die therapeutische Zunft, sondern an die Gesellschaft als ganze dar.

Denn dass – im Gegensatz zu Psychotechnik oder Verhaltenskontrolle, ja Verhaltensmanipulation – Psychotherapie, die diesen Namen verdient, Dialog ist, ist auch ein politisches Statement. Personzentrierte Therapeutin, personenzentrierter Berater zu sein, ist nicht nur eine persönliche, sondern auch eine politische Herausforderung.

Es ist eine politische Handlung, einem Paradigma zu widerstehen, das auf fremdbestimmenden Diagnosen und festschreibenden Systematisierungen beruht, das an Problemen und Lösungen orientiert ist.

Zu sagen „Hier bin ich“ ist eine politische Handlung. Denn sich als Therapeut nicht nur persönlich, sondern auch professionell existenziell berühren zu lassen und sich in die therapeutische Beziehung als Person einzubringen, ist eine politische Haltung und im gegenwärtigen Umfeld ein starkes politisches Statement.

Auch bewährte eigene Wege immer wieder in Frage zu stellen, damit die Überzeugung loszulassen, „man wisse, wie es geht“, und sich auf Neues einzulassen, ist eine politische Handlung. Sich solcherart an die vorderste Reihe der Erforschung des Verständnisses von Mensch-Sein zu setzen, ist eine andauernde Provokation in einem technik- und effizienzorientierten Umfeld – nicht nur in den Gesundheitsberufen.

Klientenzentrierung ist ein umfassendes politisches Programm. Denn auf ein Dialogverständnis zu setzen, das von therapeutischen Machtpositionen gründlich Abstand nimmt, ist nicht nur eine persönliche und professionelle Herausforderung, sondern auch eine Herausforderung an die etablierte Politik der helfenden Professionen. (Vgl. dazu Schmid, 2007a; b.)

27 Deshalb ist es auch eine je persönliche (und lebenslange) Aufgabe für jeden Therapeuten, seine eigenen „Fixierungen“ schrittweise zu entdecken und in seiner konkreten Praxis zu überwinden. (Konkrete Beispiele siehe z. B. Schmid & Mearns, 2006; Mearns & Schmid, 2006.)

Literatur

- Binder, U. (1996). Die Bedeutung des motivationalen Aspekts von Empathie und kognitiver sozialer Perspektivenübernahme in der personenzentrierten Psychotherapie. In: R. Hutterer, G. Pawlowsky, P. F. Schmid & R. Stipsits (Hrsg.), *Client-Centered and Experiential Psychotherapy: A paradigm in motion* (S. 347–362). Frankfurt/M.: Peter Lang.
- Bohart A. C. & Tallman, K. (Eds.) (1999). *How clients make therapy work*. Washington, D.C.: APA.
- Buber, M. (1974). *Ich und Du*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Buber, M. (1982). *Das Problem des Menschen*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Burggraeve, R. (1988). Responsibility precedes freedom: In search of a biblical-philosophical foundation of a personalistic love ethic. In J. A. Selling (Ed.), *Personalist morals: Essays in honor of Professor Louzis Janssens*. Leuven: Peters.
- Casper, B. (1995). Dialog: Philosophisch. Kasper, W. (Hg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. 3 (Sp.191–192), Freiburg i. Br.: Herder.
- Dewey, J. (2004), *Erfahrung, Erkenntnis und Wert*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Finkielkraut, A. (1987). *Die Weisheit der Liebe*. München: Hanser.
- Friedman, M. D. (1985). *The healing dialogue in psychotherapy*. New York: Jason Aronson.
- Keys, S. (2009). Love in Therapy: Spiritual, sexual, political and ethical aspects. Vortrag, Wien. IPS-Symposium 2009, *Person und Dialog: Kontinuität und Veränderung im Personenzentrierten Ansatz*; DVD Nr. 3. Wien: IPS, 2009.
- Levinas, E. (1949). *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin 1982; orig. 1949.
- Levinas, E. (1959). Der Untergang der Vorstellung. In E. Levinas, *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie* (S. 120–139). Freiburg i. Br.: Alber.
- Levinas, E. (1961). *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. Den Haag: Nijhoff. dt.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg: Alber.
- Levinas, E. (1963). Die Spur des Anderen. In E. Levinas, *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie* (S. 209–235). Freiburg i. Br.: Alber.
- Levinas, E. (1986). *Ethik und Unendliches: Gespräche mit Philippe Nemo*. Graz: Böhlau.
- Levinas, E. (1989). Dialog. In F. Böckle, F.-X. Kaufmann, K. Rahner, B. Welte & R. Scherer (Eds.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 1 (S. 61–85). Freiburg i. Br.: Herder.
- Mead, G. H. (1968). *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Mearns, D. (2003). Problem-centered is not person-centered. *Person-Centered and Experiential Psychotherapies* 3, 2, 88–101.
- Mearns, D. & Schmid, P.F. (2006). Being-with and being-counter: Relational depth: the challenge of fully meeting the client. *Person-Centered and Experiential Psychotherapies*, 5, 4, 255–266.
- Nikaya, S. (o.J.). *The foolish monkey*. http://www.dharma.org/ij/archives/1999a/ss_monkey.htm [May 8, 2006, 1:00 a.m.].
- Rennie, D. L. (2006). Radical reflexivity: Rationale for an experiential person-centered approach to counseling and psychotherapy. *Person-Centered and Experiential Psychotherapies*, 5, 2, 114–126.
- Rogers, C. R. (1962c/1977). Some learnings from a study of psychotherapy with schizophrenics. *Pennsylvania Psychiatric Quarterly*, Summer, 3–15; dt.: Ein Bericht über Psychotherapie mit Schizophrenen, in: Rogers, C. R., *Therapeut und Klient. Grundlagen der Gesprächspsychotherapie* (S. 161–180), München: Kindler.
- Rogers, C. R. (1975a). Empathic – an unappreciated way of being. *The Counseling Psychologist* 5, 2, 2–10.
- Rosenzweig, F. (1988). *Der Stern der Erlösung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Schmid, P. F. (1991). Souveränität und Engagement: Zu einem personenzentrierten Verständnis von „Person“. In C. R. Rogers & P. F. Schmid, *Person-zentriert: Grundlagen von Theorie und Praxis* (S. 15–164). Mainz: Grünewald.
- Schmid, P. F. (1994). *Personzentrierte Gruppenpsychotherapie: Ein Handbuch, Bd. I.: Solidarität und Autonomie*. Köln: EHP.
- Schmid, P. F. (1996). *Personzentrierte Gruppenpsychotherapie in der Praxis. Ein Handbuch. Bd. 2: Die Kunst der Begegnung*, Paderborn: Junfermann.
- Schmid, P. F. (1998). *Im Anfang ist Gemeinschaft: Personzentrierte Gruppenarbeit in Seelsorge und Praktischer Theologie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schmid, P. F. (2002a). Presence: im-media-te co-experiencing and co-responding. Phenomenological, dialogical and ethical perspectives on contact and perception in person-centred therapy and beyond. In G. Wyatt & P. Sanders (Eds.), *Contact and perception* (pp. 128–203). Ross-on-Wye: PCCS Books.
- Schmid, P. F. (2002b). Knowledge or acknowledgement? Psychotherapy as 'the art of not-knowing' – Prospects on further developments of a radical paradigm. *Person-Centered and Experiential Psychotherapies*, 1, 1/2, 56–70.
- Schmid, P. F. (2002c). "The necessary and sufficient conditions of being person-centered": On identity, integrity, integration and differentiation of the paradigm. In J. Watson, R. N. Goldman & M. S. Warner (Eds). *Client-centered and experiential psychotherapy in the 21st century* (pp. 36–51). Ross-on-Wye: PCCS Books.
- Schmid, P. F. (2002d). Anspruch und Antwort: Personzentrierte Psychotherapie als Begegnung von Person zu Person. In W. Keil, G. Stumm (Hrsg.), *Die vielen Gesichter der Personzentrierten Psychotherapie* (S. 75–105). Vienna: Springer.
- Schmid, P. F. (2003). The characteristics of a person-centered approach to therapy and counseling: criteria for identity and coherence. *Person-Centered and Experiential Psychotherapies*, 2, 2, 104–120.
- Schmid, P. F. (2004). Back to the client: A phenomenological approach to the process of understanding and diagnosis. *Person-Centered and Experiential Psychotherapies*, 3, 1, 36–51.
- Schmid, P. F. (2005). Kreatives Nicht-Wissen: Zu Diagnose, störungsspezifischem Vorgehen und zum gesellschaftskritischen Anspruch des Personenzentrierten Ansatzes. *PERSON*, 9, 1, 4–20.
- Schmid, P. F. (2006a). The challenge of the Other. Towards dialogical person-centered psychotherapy and counseling. *Person-Centered and Experiential Psychotherapies*, 5, 4, 241–254.
- Schmid, P. F. (2006b). Psychotherapy is dialogue or it is not psychotherapy: The personal and political challenge of being a person-centered psychotherapist. 7th World PCE Conference, Potsdam, 2006. <http://pfs.kilu.de/papers/pp-potsdam-dialogue.pdf> [8. 11. 2009 21:56].
- Schmid, P. F. (2007a). *Psychotherapie ist Politik oder sie ist nicht Psychotherapie: Herausforderungen des Personenzentrierten Ansatzes an die Psychotherapie*. Vortrag Symposium „Identitätsentwicklung durch Begegnung“, Wien. <http://pfs.kilu.de/papers/pp-politik.pdf> [8. 11. 2009, 21:20].
- Schmid, P. F. (2007b). Psychotherapy is political or it is not psychotherapy: The actualising tendency as personalizing tendency. Keynote address, 3rd BAPCA Conference, Cirencester, GB. <http://pfs.kilu.de/papers/pp-cirencester.pdf> [8. 11. 2009, 21:21].

- Schmid, P. F. (2008a). Resonanz – Konfrontation – Austausch: Personzentrierte Psychotherapie als kokreativer Prozess des Miteinander und Einander-Gegenüber. *PERSON*, 12, 1, 22–34.
- Schmid, P. F. (2008b). How person-centred is dialogical? Therapy as encounter – an evolutionary improvement? an arbitrary deviation? a new paradigm? 8th World PCE Conference, Norwich, GB. <http://pfs.kilu.de/papers/pp-norwich-pc-dialogical.pdf> [8.11.2009, 22:01].
- Schmid, P. F. (2008c). Active responsiveness: Person-centered psychotherapy – a dialogical approach. Invited paper, 5th World Congress for Psychotherapy, Peking. <http://pfs.kilu.de/papers/pp-beijing.pdf> [8.11.2009, 22:03].
- Schmid, P. F. (2008d). Eine zu stille Revolution? Zur Identität und Zukunft des Personzentrierten Ansatzes. Hauptvortrag Fortbildungstagung der GwG-Akademie, Mainz. <http://pfs.kilu.de/papers/paper-mainz.pdf> [8.11.2009 23:05].
- Schmid, P. F. (2009a). Begegnung von Person zu Person. Die anthropologischen Grundlagen personzentrierter Therapie. In J. Kriz & T. Slunecko (Hrsg.), *Gesprächspsychotherapie: Die therapeutische Vielfalt des personzentrierten Ansatzes* (S. 34–49). Wien: Facultas/UTB.
- Schmid, P. F. (2009b). Psychotherapie ist Dialog oder es ist nicht Psychotherapie: Die persönliche und politische Herausforderung der personalen Begegnung. Vortrag, Wien; IPS-Symposium 2009: *Person und Dialog: Kontinuität und Veränderung im Personzentrierten Ansatz*; DVD Nr. 7. Wien: IPS, 2009.
- Schmid, P. F. (2009c). Freedom to respond: Dialogue – foundation and challenge of humanity. Carl Rogers Award Address, 117th APA Conference: Toronto. <http://members.kabsi.at/pfs0/pp-toronto-rogers-award-address.pdf> [8.11.2009, 21:49]
- Schmid, P. F. (in Druck). Beyond question and answer: The challenge to facilitate freedom. Keynote lecture. Proceedings of the International Conference “Person-Centred Counselling and Psychotherapy Today: Evolution and Challenges”. Athen, 2009. In Druck.
- Schmid, P. F. & Mearns, D. (2006). Being-with and being-counter: Person-centered psychotherapy as an in-depth co-creative process of personalization. *Person-Centered and Experiential Psychotherapies*, 6, 3, 255–265.
- Slunecko, T. (2000). *Wie lässt sich Humanismus begreifen und auch wieder lassen?* <http://www.pfs-online.at/papers/50slunecko.htm> [8.11.2009, 22:11].
- Vergauwen, G. (1993). Die Verantwortung für den Anderen. *Diakonia*, 24, 5, 295–304.
- Wucherer-Huldenfeld, A. K. (1979). *Philosophische Anthropologie II*. Wien: Skriptum.

Autor:

Peter F. Schmid, Univ.DoZ HSProf. Mag. Dr., Personzentrierter Psychotherapeut und Psychotherapiewissenschaftler, Leiter des Carl-Rogers-Instituts der Sigmund Freud Universität, Wien, und des Studiengangs Personzentrierte Psychotherapiewissenschaften, Ausbilder des IPS der APG, Carl-Rogers-Preisträger der American Psychological Association 2009.

Korrespondenzadresse:

Peter F. Schmid
1120 Wien, Koflergasse 4
E-Mail: pfs@pfs-online.at