

# PERSON

Internationale Zeitschrift für Personzentrierte und Experienzielle Psychotherapie und Beratung

2|2011

15. Jahrgang

## Themenheft

### Die Grundlagen des Personzentrierten Ansatzes

Herausgegeben von Mark Galliker, Jobst Finke & Wolfgang W. Keil

#### FACHBEITRÄGE

- Gunter Scholtz*: Die Wurzeln des „Einfühlenden Verstehens“. Konzepte des Verstehens in den Geisteswissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts 93
- Frithjof Rodi*: Diltheys Hermeneutik und die Gesprächspsychotherapie. Zu den Konzepten Erlebnis, Nacherleben und Lebenszusammenhang 103
- Christian G. Allesch*: Psychologische Ästhetik und Humanistische Psychologie. Zu den Konzepten Authentizität, Kongruenz und Empathie 111
- Walter Herzog*: Psychische Apparate oder handelnde Personen? Die Phänomenologie als Sachwalterin einer lebensweltlichen Psychologie 117
- Mark Galliker*: Existenzphilosophie und Personzentrierter Ansatz. Bemerkungen zur Integration inter- und intrapersonaler Selbst-Konzepte 126
- Margot Klein*: Dialogisches Prinzip und Personzentrierter Ansatz. Zur Echtheit des Ich und Andersheit des Du am Beispiel der Beratung älterer Menschen 138

#### REZENSIONEN

150

# PERSON. Internationale Zeitschrift für Personzentrierte und Experienzielle Psychotherapie und Beratung

Die Herausgeber sind dem von Carl Rogers und seinen Mitarbeitern begründeten Personzentrierten Ansatz verpflichtet. Dieser Ansatz wurde im deutschen Sprachraum im Rahmen der Psychotherapie unter den Bezeichnungen „Gesprächspsychotherapie“, „Klientenzentrierte Psychotherapie“ und „Personzentrierte Psychotherapie“ bekannt. Seit Beginn hat der Ansatz unterschiedliche Differenzierungen und Weiterentwicklungen erfahren.

Die Begriffe „personzentriert“ und „experienziell“ und die mit ihnen verbundenen Konzepte und Prozesse beruhen auf einer umfassenden und reichhaltigen Geschichte und sind ständig in Entwicklung begriffen. Die Bezeichnung „personzentriert und experienziell“ wurde gewählt, um fortgesetzten Dialog und beständige Entwicklung zu fördern; es ist nicht beabsichtigt, ein bestimmtes Verständnis dieser Ansätze und ihrer Beziehung zueinander zu bevorzugen.

Die Zeitschrift dient als Forum der Diskussion dieser Entwicklungen und ihrer Umsetzung innerhalb und außerhalb der Psychotherapie in den Bereichen der Human- und Sozialwissenschaften, der Ausbildung, Kultur und Wirtschaft. Dies gilt sowohl für die wissenschaftliche Forschung und Theoriebildung als auch für Lehre und Praxis. Die Zeitschrift bietet außerdem einen Rahmen für Auseinandersetzung und Zusammenarbeit mit anderen kulturellen, wissenschaftlichen, philosophischen und künstlerischen Strömungen.

## Herausgeber

### ÄGG – Ärztliche Gesellschaft für Gesprächspsychotherapie

c/o Dr. L. Teusch, Ev. Krankenhaus, D-44577 Castrop-Rauxel, Grutholzallee 21  
Tel.: +49 2305 102 28 58; Fax: +49 2305 102 28 60  
E-Mail: l.teusch@evk-castrop-rauxel.de

### Forum – Forum Personzentrierte Praxis, Ausbildung und Forschung der APG

(Arbeitsgemeinschaft Personzentrierte Gesprächsführung, Psychotherapie und Supervision. Vereinigung für Beratung, Therapie und Gruppenarbeit)  
A-1090 Wien, Liechtensteinstr. 129/3  
Tel./Fax: +43 1 966 79 44; E-Mail: buero@apg-forum.at

### GWG – Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie und personzentrierte Beratung e.V.

D-50825 Köln, Melatengürtel 125a  
Tel.: +49 221 925908-0; Fax: +49 221 251276; E-Mail: gwg@gwg-ev.org

### IGB – Institut für Gesprächspsychotherapie und personzentrierte Beratung Stuttgart

D-70374 Stuttgart, Sechselbergerstr. 26  
Tel.: +49 711 580182; Fax: +49 711 580192;  
E-Mail: studium@personzentriert.eu

### IPS – Institut für Personzentrierte Studien der APG

A-1030 Wien, Dißberggasse 5/4  
Tel.: +43 1 713 77 96; Fax: +43 1 718 78 32; E-Mail: office@ips-online.at

### ÖGWG – Österreichische Gesellschaft für wissenschaftliche klientenzentrierte Psychotherapie und personorientierte Gesprächsführung

A-4020 Linz, Altstadt 17  
Tel./Fax: +43 70 78 46 30; E-Mail: oegwg@psychotherapie.at

### pca.acp – Schweizerische Gesellschaft für den Personzentrierten Ansatz Weiterbildung. Psychotherapie. Beratung.

CH-8005 Zürich, Josefstr. 79  
Tel.: +41 44 271 71 70; Fax: +41 44 272 72 71; E-Mail: info@pca-acp.ch

### VRP – Vereinigung Rogerianische Psychotherapie

A-1091 Wien, Postfach 33  
Tel.: +43 664 4173170, E-Mail: office@vrp.at

## Herausgeber dieses Hefts

Mark Galliker, Jobst Finke & Wolfgang W. Keil

## Erscheinungshinweise und Bezugspreise

Heftpreis: € 9,50 / Sfr 15,- zzgl. Versandkosten

Abonnement: € 16,- / Sfr 25,- zzgl. Versandkosten

Es erscheinen jeweils 2 Nummern pro Jahr.

Bestellungen sind über jede Fachbuchhandlung oder direkt beim Verlag möglich. Ein Abonnement verlängert sich automatisch, wenn es nicht sechs Wochen vor Jahresende schriftlich gekündigt wurde. Mitglieder der herausgebenden Vereinigungen haben jeweils spezifische Bezugsbedingungen.

## Verleger und Druck

Facultas – Universitätsverlag, A-1090 Wien, Berggasse 5

Tel.: +43 1 310 53 56; Fax: +43 1 319 70 50; E-Mail: verlage@facultas.at

## Satz und Layout

Gerhard Krill, 1060 Wien; E-Mail: grafik@krill.at

## Redaktion

Christiane Bahr, Michael Behr, Franz Berger, Ulrike Diethardt, Jobst Finke, Mark Galliker, Diether Höger, Dagmar Hölldampf, Robert Hutterer, Wolfgang W. Keil, Christian Korunka, Gerhard Lukits, Peter F. Schmid, Hermann Spielhofer, Tobias Steiger, Gerhard Stumm, Monika Tuczai

## Redaktionssekretariat

Katrin Draxl, 1070 Wien, Mariahilfer Straße 76/3/34

Tel: +43 (0)699 12 05 51 24

E-Mail: katrin.draxl@chello.at

## Fachbeirat von PERSON

Clara Arbter-Rosenmayr, Elisabeth Ardelt-Gattinger, Béatrice Amstutz, Anna Auckenthaler, Niklas Baer-Stählin, Elfriede Bartosch, Robert Bauer, Ludwig Becker, Edwin Benko, Eva-Maria Biermann-Ratjen, Johannes Binder, Ilona Bodnar, Claudia Boeck-Singelmann, Rosina Brossi, Rainer Bürki, Jeff H. D. Cornelius-White, Olaf de Haas, Miriam de Vries, Martina Dienstl, Gottfried Dohr, Ulrike Dollack, Harald Doppelhofer, Sybille Ebert-Wittich, Jochen Eckert, Karin Eisner-Aschauer, Ulrich Esser, Ruth Etienne Klemm, Reinhold Fartacek, Christian Fehringer, Andrea Felnemeti, Irmgard Fennes, Peter Figge, Peter Frenzel, Klaus Fröhlich-Gildhoff, Renata Fuchs, Sylvia Gaul, Christiane Geiser-Juchli, Susanne Gerckens, Herbert Goetze, Walter Graf, Simone Grawe, Charlotte Gröflin-Buitink, Hiltrud Gruber, Regula Haefeli, Klaus Heinerth, Ernst Hemmert, Hans Henning, Ruth Hobi, Viktor Hobi, Beate Hofmeister, Anita Hufnagl, Dorothea Hüsson, Catherine Iseli Bolle, Dora Iseli Schudel, Elisabeth Jandl-Jäger, Bettina Jenny, Annette Jessinghaus, Stephan Jürgens-Jahnert, Dietlinde Kanolzer, Sylvia Keil, Sonja Kinigadner, Lore Korbei, Ruth Koza, Franz Kraßnitzer, Jürgen Kriz, Dorothea Kunze, Barbara Kurzmann, Elke Lambers, Margarethe Letzel, Germain Lietaer, Hans-Jürgen Luderer, Ulf Lukan, Brigitte Macke-Bruck, Ueli Mäder, Margarete Mernyi, Jörg Merz, Christian Metz, Beatrix Mitterhuber, Christiane Monden-Engelhardt, Dietrich Moshagen, Doris Müller, Khalid Murafi, Gerd Naderer, Sibylle Neidhart, Nora Nemeskeri, David Oberreiter, Alfred Papst, Brigitte Pelinka, Josef Pennauer, Henriette Petersen, Marlis Pörtner, Klaus Renn, Klaus Riedel, Brigitte Rittmannsberger, Eckart Ruschmann, Bruno Rutishauser, Klaus Sander, Jochen Sauer, Eva-Maria Schindler, Stefan Schmidtchen, Christoph Schmitz, Wolfgang Schulz, Reinhold Schwab, Helmuth Schwanzar, Klaus-Peter Seidler, Karl F. Sommer, Gert-Walter Speierer, Dora Stepanek, Norbert Stölzl, Ursula Straumann, Hans Swildens, Reinhard Tausch, Beatrix Teichmann-Wirth, Beatrix Terjung, Ludwig Teusch, Brian Thorne, Ottilia Trimmel, Richard van Balen, Martin van Kalmthout, Angelika Vogel-Hilburg, Helga Vogl, Madeleine Walder-Binder, Robert Walldl, Christine Wakolbinger, Kurt Wiesendanger, Agnes Wild-Missong, Johannes Wiltshko, Marietta Winkler, Andreas Wittrahm, Hans Wolschlagler, Heidrun Ziegler, Elisabeth Zinschitz, Carola von Zülow, Günther Zurhorst

# PERSON

15. Jg. 2011, Heft 2

## Themenheft

### Die Grundlagen des Personzentrierten Ansatzes

Herausgegeben von

Mark Galliker, Jobst Finke & Wolfgang W. Keil

## Inhalt

Editorial . . . . . 91

### Fachbeiträge

*Gunter Scholtz*

Die Wurzeln des „Einfühlenden Verstehens“. Konzepte des Verstehens in den Geisteswissenschaften des  
18. und 19. Jahrhunderts . . . . . 93

*Frithjof Rodi*

Diltheys Hermeneutik und die Gesprächspsychotherapie. Zu den Konzepten Erlebnis, Nacherleben und  
Lebenszusammenhang . . . . . 103

*Christian G. Allesch*

Psychologische Ästhetik und Humanistische Psychologie. Zu den Konzepten Authentizität, Kongruenz  
und Empathie . . . . . 111

*Walter Herzog*

Psychische Apparate oder handelnde Personen? Die Phänomenologie als Sachwalterin einer lebensweltlichen  
Psychologie . . . . . 117

*Mark Galliker*

Existenzphilosophie und Personzentrierter Ansatz. Bemerkungen zur Integration inter- und intrapersonaler  
Selbst-Konzepte . . . . . 126

*Margot Klein*

Dialogisches Prinzip und Personzentrierter Ansatz. Zur Echtheit des Ich und Andersheit des Du am Beispiel  
der Beratung älterer Menschen . . . . . 138

## Rezensionen

*Franz Berger*

Wolfgang Rehtien, Jessica Waldhecker, Helmut E. Lück & Gabriela Sewz (Hrsg.): Personenzentrierte Beratung.  
Beiträge zur Fundierung professioneller Praxis ..... 150

*Franz Berger*

Klaus Sander & Torsten Ziebertz: Personenzentrierte Beratung. Ein Lehrbuch für Ausbildung und Praxis.  
2., vollständig neu bearbeitete Auflage ..... 152

*Robert Hutterer*

Renate Motschnig und Ladislav Nykl: Konstruktive Kommunikation – Sich und andere verstehen durch  
personenzentrierte Interaktion ..... 153

Nachruf Werner Wascher (1941–2011) ..... 155

Veranstaltungshinweise (November 2011 bis September 2012) ..... 156

# Editorial

Viele Grundbegriffe der Humanistischen Psychologie und des Personzentrierten Ansatzes sind bisher philosophischer Reflexion eher selten zugänglich gemacht worden und verharren oft in einer Terminologie, die dem Alltagsverständnis recht nahe kommt und deshalb bei Außenstehenden einen eher geringen wissenschaftlichen Eindruck erwecken. Dies hat zu Missinterpretationen und fragwürdigen Behauptungen einer leicht versteh- und lernbaren Theorie und Praxis des Personzentrierten Ansatzes und der Personzentrierten Psychotherapie geführt. Mit dem vorliegenden Heft können diese Defizite zwar nicht behoben werden, doch könnte der eine oder andere Beitrag einen Anstoß dazu geben, die Diskussion in dieser Richtung anzuregen.

Die Herausgeber möchten mit diesem Heft auf bisher wenig bekannte und bis anhin auch teilweise noch gar nicht beachtete philosophische Hintergründe der Humanistischen Psychologie und besonders des Personzentrierten Ansatzes hinweisen. In der Geschichte der Geisteswissenschaften hat sich nicht selten gezeigt, dass sich ein Ansatz theoretisch weiter entwickeln kann, wenn sich dessen Vertreter seiner vielfältigen Wurzeln bewusst werden.

Inwieweit haben Rogers und andere Pioniere des Personzentrierten Ansatzes ihre Kritik an der damaligen Beratungspraxis, der klassischen Psychotherapie und der Psychopathologie auch philosophisch begründet? Wurden Konzepte wie „Einführendes Verstehen“, „Echtheit“, „Erleben“, „Selbst“ oder auch „Person“ wesentlich vom Begründer des Personzentrierten Ansatzes und seinen Nachfolgern konzipiert und ausgearbeitet oder finden sich auch andersartige kulturelle Quellen und Einflüsse?

Natürlich blieb der junge Rogers vom damaligen „amerikanischen Zeitgeist“ (Wiedergeburt des „American Dream“ mit dem „New Deal“, Individualismus, Pragmatismus bis hin zum Instrumentalismus) nicht unberührt. Kein Denker gelangt aus dem Nichts zu seinen Erkenntnissen, sondern jeder denkt immer schon aus einem bestimmten Horizont, aus der Perspektive seiner Epoche, mit all ihren Vorgaben und Vorurteilen. So wirkten auch Rogers und seine Nachfolger aus dem Geist ihrer Zeit, von dem sie einerseits vielfältige Anregungen empfangen, von dem sie sich aber andererseits stillschweigend distanzieren oder ihn auch ausdrücklich kritisierten.

Es versteht sich fast von selbst, dass von den Pionieren des Personzentrierten Ansatzes nicht alle Voraussetzungen ihres Denkens, nicht alle „unterschwellig“ Einflüsse und deren Weiterleitungen, bewusst rezipiert und zur Kenntnis genommen werden konnten. Dennoch gehören sie zu den Wurzeln des Personzentrierten Ansatzes; dieselben ein Stück weit freizulegen gehört zu den Aufgaben des vorliegenden Heftes.

Das Denken Rogers wurde bisher in erster Linie mit dem amerikanischen Pragmatismus in Verbindung gebracht. Dabei dürfen jedoch die unspezifischen Einflüsse, die nicht unmittelbar auf das Denken der betreffenden Autoren zurückweisen, nicht unberücksichtigt bleiben. So haben etwa die amerikanischen Pragmatiker William James und John Dewey nicht nur eigene Gedanken transportiert; sie waren bereits gute Kenner der abendländischen Philosophie und haben in ihren Werken auch häufig explizit oder implizit auf dieselben Bezug genommen.

Wenn im vorliegenden Heft besonders der Frage nach den *europäischen* Quellen zentraler Konzepte im Denken von Rogers nachgegangen wird, soll damit keineswegs suggeriert werden, dass Rogers immer direkt aus denselben geschöpft habe. Die europäischen Philosophen beeinflussten diverse andere amerikanische Autoren und legten damit so etwas wie einen Zeitgeist nahe, von dem dann Rogers sich weitergehend inspirieren ließ.

Schon der Name „Humanistische Psychologie“ spielt auf den europäischen „Humanismus“ in der Antike sowie in der Renaissance und der Reformation an; ein Begriff, der in Anlehnung an Ciceros „*humanitas*“ von dem Jenaer Philosophen Niethammer kreiert wurde. Weitere europäische Bezugspunkte sind die Phänomenologie und die Existenzphilosophie, auf die in den Gründungstexten der Humanistischen Psychologie besonders hingewiesen wird und die von den Vertretern des Personzentrierten Ansatzes relativ häufig genannt werden. Hinzu kommt, dass von den Gründern der Humanistischen Psychologie und der Psychotherapieverfahren, die zur Humanistischen Psychologie gezählt werden, die wenigsten Autoren gebürtige Amerikaner waren. Charlotte Bühler, Ruth Cohn, Jakob Moreno sowie Fritz und Lore Perls waren vor dem Nationalsozialismus in Europa tätig gewesen und brachten ihre Bildung mit in die USA.

Im Sinne einer Spurensuche nach den Rogers oft indirekt inspirierenden Einflüssen betreibt die Arbeit von Gunter Scholtz eine Art Herkunftsanalyse des Konzeptes des Einfühlenden Verstehens. Gleichzeitig beschreibt der Autor eine Geschichte der für die Geisteswissenschaftliche und Humanistische Psychologie relevanten Hermeneutik. Er zeigt auch, dass in anderen Disziplinen, der Moralphilosophie und der Kunstphilosophie schon früh Vorformen und Aspekte von Einfühlen und Verstehen beschrieben und erörtert wurden.

Ein bedeutsamer Aspekt in der Arbeit von *Fritjof Rodi* ist das Konzept des Erlebens bei Dilthey, auf das sich Gendlin mit seinem Experiencing-Konzept bezieht. Der Grundgedanke bei Dilthey, dass das Erleben, unterhalb einer sprachlich organisierten Denkschicht operierend, eine welterschließende und Selbsterkenntnis vermittelnde Funktion hat, liegt auch Rogers nahe und klingt oft in seinen Ausführungen über das „organismische Erleben“ an. Es wird die Frage erörtert, ob in der Nachfolge von Dilthey die Hermeneutik einen Beitrag zur Humanistischen Psychologie und zum Personzentrierten Ansatz zu leisten vermag.

Werden zentrale Konzepte der Humanistischen Psychologie, wie z. B. das der Authentizität und der Kongruenz, jenseits therapeutischer Funktionalität meist in ethischer Hinsicht diskutiert, so versucht *Christian Allesch*, diese Haltungen aus einer Perspektive der Ästhetik zu sehen. Damit bringt der Autor so etwas wie das Bedürfnis nach „Wohlgefallen“ ins Spiel (etwa das Wohlgefallen des Psychotherapeuten an der Kongruenz, an der Echtheit seines Klienten) und macht damit therapeutische Positionen in neuer Weise befragbar.

Ausgehend von Husserls Kritik der modernen Naturwissenschaft thematisiert *Walter Herzog* die propädeutischen Leistungen der Phänomenologie für die Humanistische Psychologie. Die Phänomenologie ist nicht nur die grundlegende Methodologie der Existenzphilosophie und der Kritischen Psychologie, sondern auch für

weite Bereiche des Personzentrierten Ansatzes relevant. Der Autor arbeitet die Legitimität und die Unverzichtbarkeit des Standpunkts der „Person“ unter epistemologischen und pragmatischen Kriterien heraus.

Mit den existenzphilosophischen Grundzügen des „Selbst“ befasst sich *Mark Galliker*. Die von den Existenzphilosophen behandelten Selbst-Konzepte reichen von intrapersonalen zu interpersonalen sowie von substanziellen zu entsubstanzierten Vorstellungen. Es stellt sich die Frage, ob sich hieraus Konsequenzen hinsichtlich des Geltungsbereichs und des Realitätsverständnisses des personzentrierten Selbst-Konzeptes ergeben.

Das Thema der Arbeit von *Margot Klein* ist die „Beziehung“, das Verhältnis von „person to person“, um das es vor allem dem späten Rogers so sehr ging. Klein zeigt zunächst Wurzeln der Begegnungsphilosophie in der Romantik auf, um sich dann besonders mit dem Dialogischen Prinzip von Buber zu befassen, in dem die Echtheit des Ich und die Andersheit des Du verbunden werden. Die Autorin konkretisiert ihre Ausführungen mit Dialogbeispielen aus der Beratung älterer Menschen.

Bei der Beantwortung der anstehenden Fragen kann keine Systematik, Repräsentativität oder gar Vollständigkeit angestrebt werden. Dies gilt für die Philosophen und Fachwissenschaftler, die bei der Beantwortung der Fragen berücksichtigt werden, sowie für die einzelnen Themen und Konzepte. So werden die Fragestellungen und Gedankengänge von Freud, die nicht zuletzt über dessen Nachfolger (u. a. Rank) Rogers beeinflussten, im vorliegenden Heft nicht behandelt. Desgleichen gilt auch für die direkten Einflüsse des amerikanischen Pragmatismus (u. a. John Dewey), die schon in anderen Publikationen eingehend behandelt wurden.

*Mark Galliker, Jobst Finke und Wolfgang W. Keil*

Gunter Scholtz

# Die Wurzeln des „Einfühlenden Verstehens“

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

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

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

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

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

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

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



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

## 1. Moralphilosophie

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

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

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



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

## 2. Kunstphilosophie

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

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

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

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

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

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

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

### 3. Hermeneutik und Historik

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

#### Das Individualitätsprinzip

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

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

#### Die wohlwollende Interpretation

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

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

### Die Rolle der Gefühle

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

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

### „Einfühlung“ in der Geschichtstheorie

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

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



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

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

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

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

### Nähe und Distanz in der Textinterpretation

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Das Einfühlsame Verstehen zwischen Ähnlichkeit und Fremdheit

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

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

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

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

## Literatur

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



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

## Autor

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

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

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

## Korrespondenz-Adresse:

*Drohnenweg 5, 44795 Bochum*

*E-Mail: gunter.scholtz@rub.de*

Frithjof Rodi

# Diltheys Hermeneutik und die Gesprächspsychotherapie

## Zu den Konzepten Erlebnis, Nacherleben und Lebenszusammenhang

**Zusammenfassung:** Die auf Seiten der Dilthey-Schule bisher nicht untersuchte Beziehung zwischen der Methode des Einfühlenden Verstehens von Carl Rogers und der Verstehenstheorie Wilhelm Diltheys kann nicht auf wenigen Seiten umrissen werden. Der Artikel beschränkt sich deshalb darauf, durch Erläuterung einiger hermeneutischer Kategorien die Position Diltheys so vorzustellen, dass Ansätze für Vergleiche und wechselseitige Orientierung sichtbar gemacht werden können. Es wird dabei hervorgehoben, dass in der Hermeneutik Diltheys das interpersonale Verstehen gegenüber dem Verstehen geschichtlicher Objektivationen und Werke deutlich zurücktritt und damit eine unmittelbare Vergleichsebene nur bedingt existiert. Die Rolle der Einfühlung wird mit Bezug auf die zentrale Stellung des Nacherlebens in dem Sinne relativiert, dass Nacherleben durch Einfühlung zwar gefördert werden kann, als Artikulation und kognitive Verlebendigung („Realisation“) des zu Verstehenden jedoch über diese hinausgeht.

**Stichwörter:** Dilthey, Hermeneutik, interpersonales Verstehen, Lebenszusammenhang, Erlebnis, Ausdruck, Verstehen, Nacherleben, Einfühlung.

**Abstract:** Dilthey's hermeneutics and person-centered psychotherapy: The concepts of experiencing, re-experiencing and nexus of life. The relationship between Carl Rogers' method of empathic understanding and the hermeneutics of Wilhelm Dilthey has so far not been investigated. This article is confined to outlining some major categories of Dilthey's theory of understanding in such a way that some possibilities are marked for comparison and mutual orientation. It is observed that interpersonal understanding in Dilthey is less important than the understanding of historical objectivations and works of art. Therefore a direct level of comparison is hardly available. The role of empathy is discussed with respect of re-experiencing in the sense that re-experiencing is not depending on but helped by empathy.

**Keywords:** Dilthey, hermeneutics, interpersonal understanding, life-nexus, lived experience (Erlebnis), expression, understanding, re-experience (Nacherleben), empathy.

### Einleitung

Verstehen, Einfühlen, Nacherleben, Hineinversetzen, Identifizieren, Erleben und Erlebnis – diese Begriffe reflektieren bekanntlich zentrale Aspekte der Personzentrierten Psychotherapie. Sie kennzeichnen wichtige Konzepte und Merkmale personenzentrierter Gesprächsführung. Bei der Herkunftsanalyse dieser Begriffe stoßen wir auf Wilhelm Dilthey, auf dessen Konzept des „Erlebens“ („experiencing“) sich auch Eugene T. Gendlin ausdrücklich beruft. Um die philosophische Basis des Personzentrierten Ansatzes ein Stück weit auszuleuchten, aber auch Grenzen der Vergleichsmöglichkeiten anzudeuten, soll hier der Bedeutung dieser Begriffe bei Dilthey nachgegangen werden. Bei dem verständlichen Wunsch, hierbei

sehr unmittelbare Bezüge zur psychotherapeutischen Praxis zu finden, ist allerdings zu bedenken, dass die Frage an die philosophischen Hermeneutiker, was sie an theoretischem Rüstzeug für die praktische Ausübung verstehend-therapeutischer Berufe beizusteuern haben, bisweilen Verlegenheit auslöst. Zu weit ist der Horizont, zu allgemein die Begriffe, als dass eine unmittelbare Verbindung zur alltäglichen Praxis des Therapeuten herzustellen wäre. Diese Frage, an die Verstehenstheorie von Wilhelm Dilthey gestellt, ist vermutlich nur auf einem Umweg zu beantworten. Nur aus der Gesamtkonzeption Diltheys, erläutert durch einige Grundbegriffe, kann in etwa die Richtung abgelesen werden, die auch den Weg einer Konkretisierung bestimmen würde. Die abstrakten Kategorien können nur Perspektiven eröffnen, unter denen die Aufgabe

lebensweltlichen Verstehens eine Orientierung erfahren könnte.

Eine besondere Rolle spielt dabei das interpersonale Verstehen. Obwohl es in der alltäglichen Erfahrung einen besonders großen Anteil an allen Verstehensleistungen hat, wird ihm in den meisten der philosophisch-hermeneutischen Theorien nur ein untergeordneter Platz eingeräumt. Man könnte z. B. erwarten, dass in Diltheys Spätschrift *Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen* (Dilthey, 1927) das zwischenmenschliche, vielleicht dialogische Verstehen eine besondere Rolle spielte. Bei genauer Lektüre zeigt sich jedoch, dass die direkten interpersonalen Bezüge für Dilthey auch in diesem Text, wie überall in seinem Werk, gegenüber dem Verstehen von geschichtlichen Objektivationen zurücktreten. Dies entspricht dem Gesamtansatz seines Denkens. Er hat von Anfang an nach der Ortsbestimmung des Menschen als Element von Gesellschaft und Geschichte gefragt. Der Dialog zwischen Einzelpersonen und die dabei verwendete Sprache waren eher unbefragte Selbstverständlichkeiten. Es stellt sich also auch mit Bezug auf Dilthey die Frage, wie weit seine hermeneutischen Kategorien auf das interpersonale Verstehen überhaupt anwendbar sind. Dass er die Individualpsyche zum Ausgangspunkt all seiner Forschungen machte, ergab ja nicht unmittelbar die Grundlage einer solchen Verstehenstheorie. Vielmehr ging es ihm darum, die klassische Erkenntnistheorie auf dem Wege einer anthropologischen „Selbstbesinnung“ (nach seinem Verständnis auch „Psychologie“) so zu erweitern, dass sie zum Organon der hermeneutischen Wissenschaften werden konnte. Dies bedeutet, dass zwar alle Kategorien aus dieser „Selbstbesinnung“ stammen, aber doch eher auf das Verstehen der vom Menschen geschaffenen Welt als auf ein zwischenmenschliches, das Persönliche des anderen Menschen berücksichtigendes Verstehen angewandt werden.

In den folgenden Überlegungen sollen nur einige begriffliche Voraussetzungen für einen möglichen Dialog zwischen der hermeneutischen Position Diltheys und vermutlich jeder gesprächstherapeutischen Richtung geklärt werden. Die zentrale Konzeption des *Einfühlenden Verstehens* von Carl Rogers gibt dabei die Richtung vor, in der ein solcher Vergleich sich zu bewegen hätte.

## 1. Zusammenhang

Für das Verständnis Diltheys als eines *hermeneutischen* Philosophen ist es hilfreich, im Begriff *hermeneutisch* eine Differenzierung vorzunehmen. Das Wort kann einerseits den methodischen Umgang mit Texten bezeichnen, die in ihrem Sinn zu verstehen und in ihrer Aussage nach Prinzipien und Regeln zu interpretieren sind. Eine besondere Aufgabe besteht dabei darin, den Text als einen *Sinnzusammenhang* aufzufassen und zu artikulieren. Wir sehen hier davon ab, dass diese elementare Arbeit mit weiteren Aufgaben verbunden ist, z. B. mit textkritischer und stilkritischer Bewertung, dem Zu- oder Absprechen historischer Bedeutsamkeit und anderem mehr. Immerhin ergibt sich hier die Möglichkeit eines Anschlusses an so

etwas wie eine psychotherapeutische Hermeneutik. Denn auch die Suchhaltung des Gesprächspsychotherapeuten ist ja beim Vollzug des *Einfühlenden Verstehens* an einem möglichen Sinnzusammenhang orientiert. Dies kann z. B. das verstehende Erfassen eines Erlebens- bzw. Motivationszusammenhangs sein, bei dem gefragt wird, mit welchem Bedürfnis ein bestimmtes Gefühl oder Verhalten in Zusammenhang steht.

Von diesem Grundmodell der Arbeit mit einem zu verstehenden Sinnzusammenhang lässt sich eine zweite, umfassendere Bedeutung des Wortes *hermeneutisch* ableiten. Man versteht dann darunter den verstehenden Umgang mit Zusammenhängen im allgemeinen, unter Einschluss der Grundvoraussetzung, dass wir selbst immer in nicht hintergehbaren Lebenszusammenhängen stehen. Dieses Verwoben-sein in Lebenszusammenhänge bedeutet zugleich die Geschichtlichkeit unserer Existenz und unseres Fragens nach ihr. Es bedeutet die durchgängige Voraussetzungshaftigkeit unseres Fragens. Wir können nicht beliebig aus diesen Zusammenhängen heraustreten und von einem willkürlich gesetzten Nullpunkt aus die Welt neu konstruieren. Dabei ist natürlich auch für die Psychotherapie die Frage nach dem Lebenszusammenhang, also die Frage nach der Bedeutung des Zusammenhangs einer Leidensgeschichte mit der Lebensgeschichte von Belang. Die Frage des Zusammenhanges bestimmter „Beschwerden“ bzw. Störungen des Erlebens mit biografischen Ereignissen ist letztlich eine sehr zentrale, um zusammen mit dem Klienten den „Sinn“ solchen Leidens zu verstehen. Und insofern richtet sich auch das Verstehen des personenzentrierten Therapeuten auf das Erfassen solcher Lebenszusammenhänge.

Es charakterisiert die Terminologie Diltheys, dass die für jedes hermeneutische Verstehen grundlegende Kategorie *Zusammenhang* in mehreren Komposita auftritt, als Struktur-, Handlungs-, Bedeutungs-, Erkenntnis-, Wirkungs-, Lebenszusammenhang etc. Sie alle gewinnen ihre Kohärenz dadurch, dass ihre Elemente oder Teile eine *Bedeutung* für das Ganze haben. Insofern drückt die Kategorie der Bedeutung im Grunde nichts anderes aus als die Zugehörigkeit zu einem Ganzen. Sie ist am Beispiel des Lebenszusammenhangs besonders gut zu illustrieren, wenn nämlich im autobiographischen Rückblick die einzelnen Teile des Lebens sich zu einem wie immer gearteten Bedeutungsganzen zusammenschließen. Die Annahme eines solchen Bedeutungsganzen bzw. seiner Deformierung ist vermutlich Ausgangspunkt jeder therapeutischen Bemühung.

Hand in Hand mit Diltheys Neu-Abstecken des Kompetenzbereichs des Verstehens verlief die als „Selbstbesinnung“ bezeichnete Neu-Bestimmung der anthropologischen Voraussetzungen der Erkenntnis. Als Kind seiner Zeit hat Dilthey diese Aufgabe der Psychologie zugewiesen, allerdings einer – wie wir heute sagen würden – alternativen Psychologie. Diese orientiert sich nicht am Erkenntnismodell der exakt-empirischen Wissenschaften, sondern ist „beschreibend und zergliedernd“. Für sie zählt die Kategorie *Zusammenhang* zum Kernbestand ihres begrifflichen Instrumentariums. „In allem Geistigen finden wir Zusammenhang“ (Dilthey,

1927, GS VII, S. 195).<sup>1</sup> Die oberste anthropologische Voraussetzung des Erkennens in den Geisteswissenschaften kann deshalb so formuliert werden: Nur ein ganzheitlich strukturierter psychischer Zusammenhang ist fähig, entsprechende individuelle und gesellschaftlich-geschichtliche Strukturen zu erfassen. „Diese Leistungen fordern als ihre Bedingung einen ursprünglichen Zusammenhang, eine Einheit, die nicht aus getrennten Elementen und den Leistungen derselben zusammengeschlossen ist“ (GS V, S. 224). Sie ist „das Schema der Auffassung eines jeden anderen lebendigen und realen Ganzen“ (GS XVIII, S. 164 f).

Bisher wurde von *Zusammenhang* nur allgemein im Sinne einer leeren Formalstruktur gesprochen, wobei offen blieb, was im Einzelnen in solchen Zusammenhängen zu einem Ganzen zusammengefasst wird. Entsprechend dem unermesslich weiten Feld geisteswissenschaftlicher Objekte ist von einer nicht eingrenzenden Zahl möglicher Konkretionen dieser Formalstruktur auszugehen. Es gibt bei Dilthey jedoch einige immer wieder genannte Grundtypen von Zusammenhängen, die in seiner Theorie der Geisteswissenschaften eine besondere Rolle spielen. Hierzu gehört der *Wirkungszusammenhang* im Sinne der Synergie aus kognitiven, emotiven und volitionalen Kräften der Individual-Psyche und (in Analogie dazu) des Zusammenwirkens der entsprechenden Interessen und Tendenzen eines Kultursystems oder einer Epoche. In beiden Fällen bildet die Bündelung von Leistungen der (kognitiven) Wirklichkeitsauffassung, ihrer (emotiven) Bewertung und der darauf aufbauenden (volitionalen) Norm- und Zwecksetzungen jeweils einen solchen Wirkungszusammenhang. Unter anderer Perspektive spricht Dilthey von einem *Strukturzusammenhang*, womit er sich auf das elementare Lebensverhältnis bezieht, das zwischen Selbst und Milieu besteht. Was schon auf animalischer Stufe als Reiz und Reaktion festzustellen ist, findet sich als anthropologische Konstante in der Struktur wechselseitiger Bedingtheit von Impuls und Widerstand bzw. Eindruck und Antrieb wieder. In analoger Weise könnte man in der Personzentrierten Psychotherapie von einem Zusammenhang etwa zwischen dem Selbstkonzept und dem Selbsterleben, zwischen Selbstideal und Lebenszielen, zwischen den Beziehungserwartungen und den Beziehungserfahrungen einer Person sprechen. Und in der Tat ist es ja in diesem Verfahren eine Funktion des *Einfühlenden Verstehens*, solche Zusammenhänge zu erfassen.

## 2. Erlebnis

Für unsere Fragestellung ist vor allem der Begriff *Lebenszusammenhang* von Interesse. Er erfährt seine Konkretisierung durch den Begriff *Erlebnis*.

Dieses Wort ist mit der Wirkungsgeschichte Diltheys besonders eng verbunden; nicht zuletzt dadurch, dass die 1906 erschienene Essay-Sammlung *Das Erlebnis und die Dichtung* (GS XXVI) zum eigentlichen Erfolgsbuch Diltheys geworden ist. Zugleich stellt diese Vokabel im Kontext des Werkes eine gewisse Hypothek dar, weil die evozierende Potenz des um 1910 in modischen Gebrauch gekommenen Wortes längst verloren gegangen ist. Vom heutigen Wortverständnis her fällt aus philosophischer Perspektive ein eher schiefes Licht auf das Denken Diltheys, wenn wir das in der Reklame-Sprache gängig gewordene (und verschlissene!) Wort *Erlebnis* mit der Terminologie des Philosophen verbinden. Eher positiv konnotiert wird dagegen ja dieser Begriff in der Psychotherapie, wo man etwa von erlebnisaktivierenden Verfahren spricht, wenn man die Gestalt- oder die Gesprächspsychotherapie meint. Außerdem haben sich bekanntlich im Personzentrierten Ansatz verschiedene erlebnis-fokussierende Methoden etabliert, z. B. das Focusing nach Gendlin, in denen der Begriff des Erlebnisses bzw. des Erlebens, wenn auch meist in verenglichter Form, eine identifikationsstiftende Rolle spielt. Die Betonung des „Erlebens“ bzw. des „Erlebnisses“ will hier ja meist eine Abgrenzung gegenüber einem vermeintlich zu kognitivistisch operierende Vorgehen markieren. Der Ansatz unmittelbar am Erleben gilt dabei bekanntlich als psychotherapeutisch besonders änderungsträchtig.

Der diltheysche Erlebnisbegriff ist demgegenüber Bestandteil einer Phänomenologie bestimmter Tatsachen des Bewusstseins. Der damals noch nicht abgenutzte, aussagekräftige Begriff erlaubte es Dilthey, die Konnotationen des Lebensbegriffs (er-leben!) in eine Erkenntnistheorie einzubringen, die den Primat der rein diskursiv-kognitiven Leistungen innerhalb einer Anthropologie der Erkenntnis in Frage stellt. Gegenüber dem traditionellen Erkenntnismodell vom Subjekt, das seinen Objekten gegenübersteht und sie urteilend erkennt, suchte Dilthey die vordiskursive Schicht freizulegen, in der eine vor der Subjekt-Objekt-Spaltung liegende, unmittelbare „Erfüllung mit Realität“ stattfindet, ohne dass diese gegenständlich wird. „Das Erlebnis steht nicht als ein Objekt dem Auffassenden gegenüber, sondern sein Dasein ist für mich ununterschieden von dem, was in ihm für mich da ist“ (GS VII, S. 139). Ganz besonders auch in dieser Hinsicht könnte sich der personzentrierte Psychotherapeut auf Dilthey berufen. Denn es liegt auf der Hand, dass sich gerade hier eine Parallele zur psychotherapeutischen Situation ergibt, geht es doch auch hier um ein Freilegen der vordiskursiven Schicht, einer Schicht des unmittelbaren, „organismischen“ Erlebens. Freigelegt werden muss in der Psychotherapie diese Schicht von den Rationalisierungsmustern, Konformitätszwängen und stereotypen Normvorgaben einer Alltagskommunikation, durch die authentisches, individuelles Erleben verdeckt wird. Genau hier setzt ja auch Gendlin an mit seinem Experiencing-Konzept. Außerdem kann das letztgenannte Dilthey-Zitat als eine andeutende Vorwegnahme des personzentrierten Beziehungskonzeptes gelesen werden, das dem Therapeuten ja weniger die Rolle eines

<sup>1</sup> Im Folgenden wird Dilthey durch Angabe von Band- und Seitenzahl der *Gesammelten Schriften* (GS) von 1927 zitiert.

distanzierten Beobachters als vielmehr die eines Teilnehmers und „Mitspielers“ zuweist (Rogers, 1977, S. 171).

Dilthey hat für diese einfachste Form des Bewusstseins den Begriff *Innewerden* eingeführt. Im Unterschied zur umgangssprachlichen Bedeutung des Wortes, in der häufig das plötzliche Sich-Bewusstwerden gemeint ist, versteht er unter *Innewerden* das ständige Begleitet-Sein von einem unausdrücklichen Wissen um ..., das die Grundlage für die Akte ausdrücklichen Sich-bewusst-Werdens abgibt. Es ist eine mir nicht frontal begegnende, sondern von mir „gelebte“ Erfahrung, was in der englischen Übersetzung des Wortes *Erlebnis* als *lived experience* sehr schön zum Ausdruck gebracht wird. Eine gute Illustration der unterschiedlichen Bewusstseinsformen gibt Dilthey, wenn er sagt, dass der Zusammenhang des Psychischen, der für uns das Schema für jedes ganzheitliche Auffassen ist, *nur erlebt*, aber nicht in abstrakten Begriffen ausgedrückt werden kann (GS XVIII, S. 164).

Ein weiterer Unterschied zwischen dieser Konzeption und dem heutigen trivialen Wortgebrauch liegt darin, dass für Dilthey die Schicht der Erlebnisse viel breiter ist und das Wort sich nicht auf einzelne Gipfelpunkte des emotionalen Lebens bezieht. Wir müssen vielmehr davon ausgehen, dass der Lebenszusammenhang in erster Linie ein Erlebniszusammenhang ist, und zwar nicht nur in seinem zeitlichen Verlauf, sondern in einem sich allmählich aufbauenden Netz von Bedeutungen, die als Erträge einzelner Erlebnisse in Folgeerlebnissen präsent bleiben. Das wiederholt von Dilthey hierfür gebrauchte Beispiel ist das sich über mehrere Museumsbesuche erstreckende Erlebnis in der Erfassung eines Kunstwerks, das schließlich die Qualität eines „vollen“ Erlebnisses erreicht. In analoger Weise könnte man an viele konstruktive Beziehungserfahrungen denken, die sich dann in einem konkreten Beziehungserlebnis so verdichten, dass dieses Erlebnis eine besondere Fülle und differenzierte Intensität erlangt (Dass dies im Falle von negativen Beziehungserfahrungen leider auch gegenläufig sein kann, ist bekanntlich eines der großen Themen der Psychotherapie).

In diesem Sinn muss der Erlebnisbegriff immer in seiner unmittelbaren Nähe zum Lebensbegriff gesehen werden. Das Leben als Bewusstseinszusammenhang baut sich aus Erlebnissen auf, die ihrerseits Grundlage höherer kognitiver Leistungen sind. „Nur weil das Leben selbst ein Strukturzusammenhang ist, in welchem die Erlebnisse in erlebbaren Beziehungen stehen, ist uns Zusammenhang des Lebens gegeben“ (GS VII, S. 195). Das Erlebnis ist demnach der Ausgangspunkt für alle Analysen der deskriptiven Psychologie: „In dem Erlebnis wirken die Vorgänge des *ganzen Gemütes* zusammen. In ihm ist Zusammenhang gegeben, während die Sinne nur eine Mannigfaltigkeit von Einzelheiten darbieten. Der einzelne Vorgang ist von der ganzen Totalität des Seelenlebens im Erlebnis getragen, und der Zusammenhang, in welchem er in sich und mit dem ganzen Seelenleben steht, gehört der unmittelbaren Erfahrung an“ (GS V, S. 172).

Der personenzentrierte Therapeut ist deshalb bemüht, ein vom Klienten objektivierend berichtetes „Symptom“ so „erlebnis-

aktivierend“ anzusprechen, dass es gewissermaßen wieder Teil eines Erlebnisses wird. Damit ist es auch kognitiv und emotional wieder in einen Lebenszusammenhang hinein gestellt und wird so als Teil eines Sinnzusammenhanges erfahr- und verstehbar.

Zu dieser Dynamik des Erlebnisses gehört auch seine Tendenz, sich von anderen Erlebnissen abzugrenzen. Dilthey spricht von der Qualität eines „abtrennbaren immanent teleologischen Ganzen“ (GS VI, S. 314). Dies bedeutet: Die Zielstrebigkeit (Teleologie) bezieht sich auf das Erlebnis selbst im Sinne einer Selbst-Strukturierung und Einheitsbildung, die das einzelne Erlebnis von anderen getrennt erscheinen lässt. So verstanden ist das Erlebnis „die Urzelle des geschichtlichen Lebens“ (GS VII, S. 161). Trotz aller Betonung der Kontinuität und Einheit des Bewusstseins enthält also diese Konzeption der „immanenten Teleologie“ der Erlebnisse die Anerkennung einer kreativen Vielfalt und vielleicht auch Diskontinuität im psychischen Haushalt.

### 3. Ausdruck und Verstehen

In jedem der hier zitierten Sätze Diltheys über die Erlebnisfähigkeit des Menschen klingt unterschwellig die Notwendigkeit an, von hier noch einen Schritt weiter zu gehen zur Frage nach der Sprachlichkeit der Erlebnisse. Diesen Schritt ist Dilthey in seinem letzten Lebensjahrzehnt – allerdings nur ein Stück weit – gegangen, indem er ein bis dahin eher umgangssprachlich gebrauchtes Wort in terminologischen Gebrauch nahm: das Wort *Ausdruck*. Dass es sich hierbei in erster Linie um *sprachlichen* Ausdruck handeln musste, blieb ebenso eine unbefragte Selbstverständlichkeit, wie überhaupt die Sprache bei Dilthey eine zwar omnipräsente, aber erstaunlich wenig thematisierte Selbstverständlichkeit geblieben ist. In den drei Bereichen, die zum Kernbestand seiner Konzeption einer Grundlegung der Geisteswissenschaften gehörten, Hermeneutik, Logik und Poetik, ist Sprache das operativ verschattet bleibende Hauptthema; was besagen will, dass es letztlich immer die Sprache ist, deren Leistungen und Möglichkeiten untersucht werden, ohne dass es je zu einer expliziten Sprachtheorie gekommen wäre.

So bleibt auch in den späten Fragmenten über den Zusammenhang von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen die Sprache die selbstverständliche, aber kaum thematisierte Voraussetzung des behandelten Phänomenbereichs. Angeregt durch Husserls *Logische Untersuchungen* nahm Dilthey den Begriff *Ausdruck* in seine Theorie des Verstehens von Erlebnissen auf, indem er den Ausdruck als die Vermittlungsinstanz zwischen dem „Innen“ des Erlebnissubjektes und dem von „außen“ fragenden Verstehenden erkannte (s. Rodi, 2003). In dem Text *Das Verstehen anderer Personen und ihrer Lebensäußerungen* werden verschiedene Klassen des Verstehens auf entsprechende Klassen von Ausdrücken bezogen. Hier wird nun auch das Verstehen zwischen Einzelpersonen thematisiert. Zunächst gilt allgemein: In der Sinnenwelt auftretende Lebensäußerungen sind



„Ausdruck eines Geistigen“, unabhängig davon, ob es sich um beabsichtigte oder nicht beabsichtigte Äußerungen handelt. Hierbei ist zu unterscheiden zwischen Formen der Kommunikation, die so eingespielt sind, dass es keiner komplizierten Verstehensleistung bedarf, und – andererseits – höheren Formen des Verstehens. Das elementare Verstehen bezieht sich auf Mienen, Gesten, unmittelbar verständliche Handlungen und auf die einfachen Formen sprachlicher Verständigung. Basis all dieser Verständlichkeit der Äußerungen ist das „Medium von Gemeinsamkeiten“ (GS VII, S. 208), in das jeder Mensch von Kindesbeinen an eingetaucht ist. „Der einzelne erlebt, denkt und handelt stets in einer Sphäre von Gemeinsamkeit, und nur in einer solchen versteht er“ (GS VII, S. 147). Dilthey nennt diese Sphäre – in Anlehnung an Hegel – den *objektiven Geist*. Dieser umfasst alle Sitten, Ordnungen, Regeln, Normen usw., aber auch ganze Systeme der Kultur, wie Recht, Religion, in ihrer jeweiligen kulturellen Ausprägung. Das interpersonale Verstehen erfährt darüber hinaus in diesem Fragment keine nennenswerte Erläuterung. Der Übergang zum höheren Verstehen läuft zwar über das Problem, dass Formen der Täuschung und Unwahrhaftigkeit besondere Verstehensleistungen erfordern. Aber das Problem des Verständnisses eines gestörten psychischen Zusammenhangs im Medium sprachlicher Kommunikation wird hier nicht gestellt. Zielpunkt des Gedankengangs ist vielmehr dasjenige höhere Verstehen, das mit geistigen Objektivationen, Werken, Überlieferungen, befasst ist. Dilthey hat dabei vor allem den *Erlebnisausdruck* im Blick. Dieser „kann nämlich vom seelischen Zusammenhang mehr enthalten, als jede Introspektion gewahren kann. Er hebt es aus Tiefen, die das Bewusstsein nicht erhellt“ (GS VII, S. 206). An anderer Stelle heißt es: „Das Erlebnis erhält einen Ausdruck. Dieser repräsentiert es in seiner Fülle. Er hebt Neues heraus“ (GS VI, S. 317). Damit kommt der Kategorie *Ausdruck* eine besondere Bedeutung zu. Darauf hat Otto F. Bollnow in seiner Interpretation Diltheys besonderes Gewicht gelegt (Bollnow, 1980). Er geht von der Formulierung Diltheys aus, der Ausdruck sei „schaffend“. Er konnte sich dabei auf den Dilthey-Schüler Georg Misch beziehen, der im Ausdruck einen Akt der Bewusstwerdung und einer „produktiv objektivierenden Artikulation“ sah (Misch, 1994). Bollnow hat dies zuspitzend so zusammengefasst, dass das Erlebnis „erst im Ausdruck Wirklichkeit gewinnt und unabhängig vom Ausdruck gar nicht besteht“. Auf dieses Phänomen der Artikulation des noch nicht Gesagten werden wir später noch einmal zurückkommen.

#### 4. Nacherleben und Einfühlung

Diltheys Theorie vom höheren Verstehen mündet ein in die (freilich nur skizzenhaft angedeutete) Lehre vom Kernbereich des geisteswissenschaftlichen Verstehens. So, wie alles Verstehen auf Ausdrücke von Erlebnissen angewiesen ist, wechselt mit dem Charakter der Objektivationen auch die Art der Interpretationen. Dilthey

unterscheidet zwischen solchen, deren Verständnis auf das im Ausdruck Ausgedrückte konzentriert ist, von anderen, bei denen es auf die hinter dem Ausdruck stehende, „wirkende“ Instanz, also den sich Ausdrückenden ankommt. In beiden Fällen ist die Grundvoraussetzung des Verstehens der eigene psychische Strukturzusammenhang. Es geht hier also nicht mehr um die einfache Kommunikationsstruktur, die sich im Medium der Gemeinsamkeiten abspielt und keine hermeneutischen Probleme aufwirft. Zielpunkt dieses Gedankengangs ist der Begriff *Nacherleben*. Dies ist ein in der Literatur über Dilthey umstrittener Begriff. Dilthey selbst nannte das Nacherleben „die höchste Art, in welcher die Totalität des Seelenlebens im Verstehen wirksam ist“ (GS VII, S. 214). Kritiker dagegen sprachen davon, dass mit der Konzeption des Verstehens als Nacherleben die Hermeneutik in die Nähe einer reinen Einfühlungstheorie gerückt würde. Dies erfordert eine ausführlichere Erörterung.

Wir gehen aus von dem Befund, dass *Einfühlung* als ausdrückliches Thema in Diltheys Werk so gut wie keine Rolle spielt. Die beiden Klassiker der Einfühlungstheorie seiner Zeit, Robert Vischer und Theodor Lipps werden, wo sie überhaupt Erwähnung finden, nicht zu diesem Themenkreis herangezogen. Eine beiläufige Abgrenzung gegenüber der Einfühlung findet dort statt, wo das *Nacherleben* als eine besondere Form des Verstehens eingeführt wird (GS VII, S. 215). Im Blick auf das Gesamtwerk ist festzuhalten, dass Diltheys hermeneutische Philosophie einer Einfühlungstheorie gegenüber weitgehend indifferent ist und mögliche Bezüge sich nicht unmittelbar aus der Interpretation seiner Texte ergeben.

Solche Bezüge aber bestehen allein schon dadurch, dass es sich in beiden Fällen, bei Verstehen und Einfühlung, um Formen einer intensiven Annäherung an eine Person, einen Sachverhalt, einen Gegenstand handelt. Die beiden Paradigmen, die das jeweilige Bezugsfeld bestimmen, sind nicht grundsätzlich verschieden. Es sind dies – bezogen auf die Positionen von Dilthey und Lipps – für die Hermeneutik der zu verstehende und zu interpretierende Text, für die Einfühlungstheorie der ästhetische, primär visuell gegebene Gegenstand. Hier gibt es einige erstaunliche Ähnlichkeiten. So hat der „hermeneutische Zirkel“ bei Dilthey (vom Ganzen zu den Teilen, von den Teilen zum Ganzen) eine gewisse sachliche Entsprechung in der „apperzeptiven Einfühlung“ bei Lipps (1908). Diese strukturiert den Eindruck und ist „immer zugleich ein Zusammenfassen, ein inneres Fortgehen von einem zum anderen Element des Objekts, ein sukzessives zueinander Hinzunehmen und ein Vereinheitlichen in solcher sukzessiven Hinzunahme“ (Lipps, o. a. O., S. 357). Auch in Diltheys Ästhetik gibt es Formulierungen, die eine gewisse Verwandtschaft mit der Position von Lipps erkennen lassen. Aber der von Lipps betonten emotionalen Subjektivität, die die Gegenstände um mich her „beseelt“, steht eine stärker kognitive Objektivität des hermeneutischen Verstehens gegenüber.

Der Versuch einer weiteren Klärung stößt auf die Schwierigkeit, dass Dilthey für das Nacherleben Beispiele gibt, die den Anschein erwecken können, er habe ein unmittelbares und unreflektiertes

Mitgehen mit einem dynamischen Erlebnis Ausdruck, etwa einem Drama oder einem Roman, im Auge gehabt. In die heutige Zeit übersetzt, könnte man dann von Einfühlung im Sinne eines selbstvergessenen Mitvollzugs mit einem spannenden Film sprechen. Damit wäre die Grenze zur reinen Einfühlung nur noch schwer zu bestimmen. Doch dies entspricht nicht der Konzeption Diltheys. Nacherleben ist für ihn ein aktives, gestaltendes Antworten auf den Ausdruck. Schon in einer der frühesten Skizzen dieses Gedankens kommt dies zum Ausdruck: „Zu Vorstellungen, und wenn es die abstrakten Vorstellungen eines Denkers wären, die Gefühle und Antriebe hinzufügen, welche erst diese toten Begriffe belebten, das heißt nacherleben“ (GS XVIII, S. 66). Dies war im Grunde das Programm seiner eigenen Lebensarbeit. Überall versuchte er, das, was er als Objektivationen des Geistes vorfand, durch die plastische Kraft seines Auffassens zu verlebendigen, zu veranschaulichen und in Zusammenhängen zu sehen. Dass er sich damit in die Nähe der Dichtung begab, war ihm bewusst. Er hat in seiner Poetik von 1887 das dichterische Erlebnis dadurch charakterisiert, dass darin zwei mögliche Richtungen des Phantasievorgangs beschlossen seien: „Aussprache des eignen Inneren und Hingabe an das Gegenständliche“ (GS VI, S. 127). Zweifellos machte die zweite Möglichkeit, die „Beseelung“ des vorgefundenen Stoffes, seine eigene Welt als Historiker aus. Zwar ging es nicht, wie beim Dichter, um die „äußere Tatsächlichkeit“, die es zu verlebendigen galt, sondern um die vorgefundene Ausdruckswelt, die im artikulierenden Nacherleben eine Erfüllung in konkreten Bezügen, man möchte sagen: eine Neu-Inszenierung oder Realisation erfährt.

Diese bewusste Verarbeitung der historischen Ausdruckswelt im Nacherleben ist für Dilthey nur möglich, wenn der Interpret einen absichtlichen Perspektivenwechsel vornimmt. Dieser Schritt wird *Hineinversetzen* oder *Transposition* genannt. Ein solches rationales Verhalten schafft genügend Distanz, um einen rein vom Gefühl bestimmten Nachvollzug durch eine eher kognitiv bestimmte Rekonstruktion eines Lebenszusammenhangs zu ergänzen. Wer sich in einen anderen hineinversetzen will, tut dies im Bewusstsein einer zu überwindenden Distanz und will keine Identifikation. So versetzt sich der Kommissar in die Psyche des Verdächtigen, um ein Motiv für den Mord zu finden, was nicht mit Einfühlung im Sinne eines Mitempfindens verwechselt werden sollte. Wie R. Makkreel überzeugend dargetan hat, findet das Hineinversetzen immer im Spannungsfeld von Identifikation und Distanzierung statt (Makkreel, 1996 und 1999). Erst auf dieser Basis beginnt für Dilthey das Nacherleben als „Aneignung der geistigen Welt“ (GS VII, S. 215). Dies – so betont er – geschehe in „lebhaften Vergegenwärtigungen“ und durch phantasievolles Einbringen der eigenen Lebenserfahrung in den zu verstehenden Lebenszusammenhang. Einfühlung und Mitfühlen seien dabei nicht ausgeschlossen. Die „Energie des Nacherlebens“ werde durch sie verstärkt. Aber gerade dadurch wird betont, dass sie nicht das Nacherleben selbst sind.

Die Bedeutung solcher Überlegungen für die Gesprächspsychotherapie kann auch in der Rückbesinnung auf die vollständige

Bezeichnung eines ihrer zentralen Therapiemerkmale gesehen werden, dem *Einfühlenden Verstehen*. Hier hat es sich ja eingebürgert, in verkürzender Weise oft nur noch von „Empathie“ zu sprechen. Es geht aber bei diesem Merkmal, auch im Sinne von Rogers selbst, eben nicht nur um die Einfühlung als ein intuitives Erspüren, als ein emotionsgeleitetes, erahnendes Mitschwingen, sondern eben auch um das Verstehen als ein eher kognitives Erfassen von Sinnzusammenhängen. Das gerade für ein personenzentriertes Vorgehen so bedeutsame „Nacherleben“ umfasst dann, eben auch im Sinne Diltheys, beide Zugangsweisen, die mitfühlend-intuitiv ahnende und die kognitiv klärende. Im Sinne eines wirklich umfassenden Verstehens des Klienten kommt es auf die sich ergänzenden Funktionen dieser beiden Erkenntnisformen an. Damit ist auch das schon oben angesprochene Spannungsfeld von Identifikation und Distanzierung vorgegeben. Es ist auch für die Personzentrierte Psychotherapie wichtig, die beiden Pole dieses Spannungsfeldes nicht undialektisch auseinander fallen zu lassen, indem z. B. nur die emotionale Nähe zum Klienten, nur das einfühlsame Mitschwingen betont wird. Das schließt nämlich in keiner Weise aus, dass auch das Distanz voraussetzende Nachdenken über den Klienten von einer bejahenden Grundhaltung, von einer Einstellung des *Bedingungslosen Akzeptierens*, von einem ernsthaften Engagement an der Entwicklung des Klienten getragen ist (und hier besteht ein wesentlicher Unterschied eines Therapeuten zum oben genannten Kriminalkommissar).

Das Nacherleben findet bei Dilthey in den genannten Fragmenten noch eine weitere Bestimmung. Als Form des Verstehens müsste es eigentlich eine „dem Wirkungsverlauf inverse Operation“ sein. Damit ist gemeint, dass in der Regel von dem fertigen Ausdruck oder Resultat rückwärts zu dessen Genese weitergefragt wird. Abweichend davon heißt es jetzt, das Nacherleben sei „ein Schaffen in der Linie des Geschehens“ (GS VII, S. 214). Das Geschehen ist wiederum nicht die „äußere Tatsächlichkeit“, sondern der zu verstehende Ausdruck, zum Beispiel ein Drama oder ein in einem historischen Dokument festgehaltener Vorgang, aber wohl auch eine Aussage oder eine Handlung eines Patienten in der psychotherapeutischen Situation, die Dilthey selbst natürlich noch nicht im Blick hatte. Das Verstehen vollzieht sich in sprachlichen Formen, die dem Verlaufcharakter des Ausdrucks entsprechen, wobei Dilthey wohl vor allem an narrative Formen der Interpretation denkt. Er spricht hier vermutlich in erster Linie als Historiker oder als kulturhistorischer Essayist. Große Teile von Diltheys Gesamtwerk sind ein solches „Schaffen in der Linie des Geschehens“.

Nacherleben setzt also eine bereits vorliegende Objektivation voraus. Insofern erscheint es zunächst nicht als eine Kategorie, die für eine Theorie des interpersonellen, therapeutischen Verstehens von Wichtigkeit ist. Denn hier geht es ja häufig darum, dem schwer Sagbaren überhaupt erst zum Ausdruck zu verhelfen. Doch lassen sich auch Formen des Dialogs denken, in denen eine solche Artikulationshilfe auf der Fähigkeit des Nacherlebens beruht.



Wir kommen dabei noch einmal zurück auf jene Richtung des Phantasievorgangs, in der nicht das Innere des Dichters ausgesprochen, sondern die äußere Tatsächlichkeit aufgenommen und verlebendigt wird. Vor einer solchen Aufgabe der Verlebendigung des Vernommenen steht jeder intensiv Zuhörende und Verstehen-Wollende und eben ganz besonders auch der Psychotherapeut. Auch hier geht es nicht um bloße Einfühlung. Vielmehr bedarf es einer kreativen Umsetzung des Gehörten, jener oben erwähnten *Realisation*, wie sie im Grunde im Verstehen jedes einzelnen Wortes zu geschehen hat. Dies ist nur möglich auf der Basis des eigenen, sich selbst begreifenden Lebenszusammenhangs, weshalb die so genannte Selbsterfahrung oder Lehrtherapie ja auch ein zentrales Element in der psychotherapeutischen Ausbildung, gerade auch der personenzentrierten, darstellt.

## 5. Ausblick

Welche Konsequenzen können wir aus dieser Sichtung von Diltheys Hauptbegriffen ziehen, um dem Problem des interpersonalen Verstehens im therapeutischen Kontext näherzukommen? Verstellen diese abstrakten Begriffe nicht den Blick auf die konkrete Lebenswirklichkeit, wie sie uns in den Personen des täglichen Umgangs begegnet? Kann die Philosophie überhaupt den Boden für eine solche Begegnung bereiten?

Wie eingangs hervorgehoben, wollen wir in Begriffen wie *Lebenszusammenhang*, *Erlebnis*, *Ausdruck* usw. die Eröffnung von Perspektiven sehen, unter denen das lebensweltliche Verstehen eine Orientierung erfährt. Von hier aus gilt es Brücken zu schlagen. So kann durch den Begriff *Lebenszusammenhang* der Blick dafür geschärft werden, dass das individuelle Leben ein System von Bezügen ist, die als einzelne Elemente in Wechselwirkung zum Ganzen des Lebens stehen. Das Hervortreten eines bestimmten Charakterzuges eines Menschen, seine Idiosynkrasien, Phobien, Vorurteile erscheinen dann nicht als isolierte Einzelphänomene oder -probleme, sondern verlangen vom Verstehenden oder Therapeuten die Berücksichtigung eines übergreifenden Zusammenhangs, *von dem her und auf den hin* zu interpretieren ist. Dieser ist nicht als etwas Fertiges und bereits Definiertes verfügbar, sondern ergibt sich erst aus der Erfassung einzelner Elemente, die ihrerseits schon im Licht des Ganzen stehen. Die Erkenntnis dieses Prinzips der wechselseitigen Formierung von Ganzem und Teil gehört zu den wichtigsten Einsichten des hermeneutischen Denkens. Sie verbindet sich mit einer Haltung, die man die Achtung vor einer zu verstehenden Ganzheit nennen könnte. Es macht vielleicht die eigentliche ethische Dimension der Hermeneutik aus, dass das verstehende Sich-Einlassen auf Zusammenhänge immer ein Minimum an Respekt – um nicht zu sagen Ehrfurcht – vor dem noch nicht entschlüsselten Ganzen voraussetzt. Es ist ein Ernst-Nehmen der zu verstehenden Struktur, ohne welches ein „höheres“ Verstehen gar nicht möglich ist.

Einen Beleg für diese Haltung gibt Carl Rogers allein schon durch den Begriff einer „personbezogenen“ Gesprächstherapie. Es ist für ihn entscheidend, „dass der Therapeut in der Welt des Klienten zu Hause ist. Es ist ein unmittelbares Gespür im Hier und Jetzt für die innere Welt des Klienten mit ihren ganz privaten personalen Bedeutungen, als ob es die Welt des Therapeuten selbst wäre, wobei allerdings der „Als ob“-Charakter nie verloren geht“ (Rogers, 1977, S. 20). So können auch andere wichtige Prinzipien von Rogers, wie das „bedingungslose Akzeptieren“ der Person des Klienten oder die Präferenz für die Teilnehmer-Perspektive gegenüber der Beobachter-Perspektive (s. Finke, 2005) mit diesem Respekt vor der Ganzheit eines Lebenszusammenhangs in Verbindung gebracht werden.

Auch die Kategorien *Erlebnis* und *Ausdruck* können, richtig verstanden, Perspektiven eines Dialogs eröffnen. Verschiedene Aspekte kommen zusammen. Für das interpersonale Verstehen am wichtigsten ist wohl die Spannung zwischen der Unartikuliertheit eines Gefühlszustandes und der kognitiven Strukturierung durch den Ausdruck. Hier hat der Rogers-Schüler Eugene T. Gendlin eingesetzt (Gendlin, 1978). In ausdrücklichem Rekurs auf Dilthey hat er dessen Erlebnisbegriff aufgenommen und – abweichend von der üblichen englischen Übersetzung als *lived experience* – mit dem einfachen *experiencing* übersetzt. Wir sehen hier ab von einigen Besonderheiten der Theorie Gendlins, wie etwa der starken Betonung der somatischen Fundierung des Erlebens, und heben den Punkt der engsten Berührung der Positionen hervor. Es ist dies die Unterscheidung zwischen impliziten, d. h. vorbegrifflichen Bedeutungselementen des Erlebens und ihrer Artikulation in expliziten Formulierungen des so genannten *Felt Sense*. Diese Beziehungen im einzelnen herauszuarbeiten, dürfte für beide Positionen von erheblichem Gewinn sein. Für eine solche Ergänzung der Wirkungsgeschichte Diltheys wäre auch von Interesse, welche Rückwirkungen auf Rogers der diltheysche Ansatz seines späteren Schülers Gendlin gehabt haben könnte. Zitiert sei hier ein Satz von Rogers, der auf einige Besonderheiten des Prozesses der Artikulation des zunächst Unsagbaren hindeutet: „Wenn ich die phänomenale Welt meines Klienten verstehen will, muss ich mehr als nur den einfachen Sinn seiner Worte verstehen. Ich muss eintauchen in die Welt komplexer Sinngehalte, die mein Klient durch seinen Tonfall und ebenso durch seine Gesten zum Ausdruck bringt (Rogers, 1977, S. 136). Der „schaffende“ Ausdruck, gleichsam das Gegenstück zu Freuds *Fehlleistung*, bedarf der besonderen Behutsamkeit dessen, der zwischen den Zeilen hören will.

Dies führt noch einmal zurück zum Thema Einfühlung. Rogers nennt seine Methode „einführendes Verstehen“. Seine Definition von Empathie lautet: „Die innere Welt des Klienten mit ihren ganz persönlichen Bedeutungen so zu verspüren, als wäre sie die eigene (doch ohne die Qualität des ‚als ob‘ zu verlieren), das ist Empathie“ (Rogers, 1977, S. 184). Damit ist zweierlei gesagt: Einerseits wird das intensive gefühlsmäßige Eindringen in die Bedeutungswelt des Klienten gefordert. Andererseits wird – wie schon S. 20 – einschränkend betont,

dass ein völliges Sich-Verlieren im Anderen, eine distanzlose Identifikation, nicht stattfinden darf. Diese Einschränkung hatten wir auch bei der Diltheyschen Transposition vermerkt. Sie ist dort von Makkreel vor allem gegenüber der subjektiven Einfühlungstheorie von Th. Lipps hervorgehoben worden (Makkreel, 1999, S. 182 f). Gegenüber einem extremen Subjektivismus bloßer Empathie verbleibt das „einfühlende Verstehen“ in den Grenzen lebensweltlicher und zugleich wissenschaftlicher Objektivität. So sagt Finke im Blick auf das „Erhellen des dem Patienten selbst noch Unverständlichen“: „Dieses Verstehen als ein Erfassen von Sinn-Zusammenhängen, die sich auf nicht Symbolisiertes beziehen, setzt zwar Empathie voraus, geht aber nicht in dieser auf, sondern darüber hinaus.“ (Finke, 2005, S. 58; vgl. Finke, 2004).

Für die Frage nach den möglichen Bezügen zwischen Diltheys Hermeneutik und der Gesprächspsychotherapie läuft letztlich alles darauf hinaus, was wir unter *Interpretieren* verstehen. Gendlin hat unter Berufung auf Dilthey das Interpretieren als ein Weiterleben des zu Verstehenden bezeichnet: „Wenn man etwas interpretiert, heißt das, man lebt es weiter. Und wenn man weiterlebt, interpretiert man. [...] Das Leben, der Lebensprozess selber, ist ein Interpretieren.“ (Gendlin & Wiltschko, 1998). Diese unmittelbare Kontinuität von Erleben und Verstehen ist scharf zu unterscheiden von der nachträglichen, rein kognitiven Rekonstruktion einer „Innerlichkeit“. Das „miterlebende“ Verstehen unterscheidet sich von dem rationalen Konstruieren eines Modells der inneren Welt des anderen. Wenn schon vom höheren historischen Verstehen (Nacherleben) gesagt werden konnte, es sei ein „Schaffen in der Linie des Geschehens“ und nicht eine „dem Wirkungsverlauf inverse Operation“, so müsste dies noch stärker für das interpersonale Verstehen

gelten können, wobei auch der Einfühlung ihr gutes Recht zugestanden sei. Das im Gespräch hergestellte Einverständnis ist in der Tat ein gemeinsames Weiterleben, das nicht von einem bereits fixierten Zielpunkt aus geleitet ist.

Oben war davon die Rede, dass die Ausdruckswelt im artikulierenden Nacherleben (in der Psychotherapie also seitens des Therapeuten) eine Erfüllung in konkreten Bezügen, man möchte sagen: eine Neu-Inszenierung oder Realisation erfährt. Das interpretierende „Weiterleben“ „im“ Therapeuten ist ein solches interpersonales Nacherleben, in dem der Lebenszusammenhang des zu Verstehenden, also des Klienten, in seiner größtmöglichen Konkretheit „realisiert“ wird in dem doppelten Sinn des Wortes: Er wird wahrgenommen und ein Stück weit verwirklicht. Dies kann abschließend an einem praktischen Beispiel verdeutlicht werden: Äußerungen, wie *Neid*, *Geiz*, *Eifersucht*, *Hass*, oder *Betroffenheit*, *Trauer*, *Mitleid*, *Schmerz* usw. sind nicht semantisch festgelegte Münzen, mit denen eine gegebene Situation abstrakt verrechnet werden kann. Sie evolvieren bestimmte Seiten eines individuellen Lebenszusammenhangs und erfordern ein hohes Maß an *Wahrnehmung* dieses spezifischen Bezugs. Sie sind gleichzeitig Anknüpfungspunkte für die nacherlebende *Konkretisierung* dieses Zusammenhangs durch den Therapeuten. Aus der Erfahrungsbreite des eigenen Lebenszusammenhangs begibt sich der Verstehende, also der Therapeut, ein Stück weit auf den Weg des sich Aussprechenden, also seines Klienten, zwar im Bewusstsein der „Als ob“-Situation, aber doch in verbindlicher Teilnahme an der emotionalen Bewegtheit. Diese Balance des doppelten Realisierens ist vielleicht das größte Geheimnis einer erfolgreichen therapeutischen Bemühung.

## Literatur

- Bollnow, O. F. (1980): *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, 4. Aufl. Schaffhausen: Novalis.
- Dilthey, W. (1927): Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. *Gesammelte Schriften*, Band 7 (S. 205–227): Leipzig: Teubner.
- Finke, J. (2004): *Gesprächspsychotherapie – Grundlagen und spezifische Anwendungen*. Stuttgart: Thieme.
- Finke, J. (2005): Beziehung und Technik. Beziehungskonzepte und störungsbezogene Behandlungspraxis der Personzentrierten Psychotherapie. In *PERSON*, 9, 51–64.
- Gendlin, E. T. (1978): Eine Theorie der Persönlichkeitsveränderung. In H. Bommert & H.-D. Dahlhoff (Hrsg.): *Das Selbsterleben in der Psychotherapie*. München: Urban und Schwarzenberg.
- Gendlin, E. T. & Wiltschko, J. (1998): *Focusing in der Praxis*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Lipps, Th. (1908): Ästhetik. In P. Hinneberg (Hrsg), *Die Kultur der Gegenwart. Ihre Entwicklung und ihre Ziele*. Berlin-Leipzig: Teubner.
- Makkreel, R. A. (1996/1999): How is Empathy related to Understanding? In Th. Nenon & L. Embree (Hrsg.), *Issues in Husserl's Ideas II*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer.
- Makkreel, R. A. (1996): From Simulation to Structural Transposition: A Diltheyan Critique of Empathy and Defense of Verstehen. In H. H. Kögler & K. R. Stueber (Hrsg.), *Empathy and Agency. The Problem of Understanding in the Human Sciences*. Boulder–New York: Westview.
- Misch, G. (1994): *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens. Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens*. Freiburg-München: Alber.
- Rodi, F. (2003): *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*. Weilerswist: Velbrück.
- Rogers, C. (1977): *Therapeut und Klient*. München: Kindler.

## Autor

**Dr. Frithjof Rodi**, em. Professor für Philosophie der Ruhr Universität Bochum, Begründer der Dilthey-Forschungsstelle der Universität und Herausgeber des Dilthey-Jahrbuchs. Arbeitsschwerpunkte: Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften. Buchveröffentlichungen (u. a.): *Erkenntnis des Erkannten* (1990); *Das strukturierte Ganze* (2003).

## Korrespondenzadresse:

Nettelbeckstr. 87, 44797 Bochum,  
E-Mail: frithjof@frithjof-rod.de

Christian G. Allesch

# Psychologische Ästhetik und Humanistische Psychologie

## Zu den Konzepten Authentizität, Kongruenz und Empathie

**Zusammenfassung:** ‚Authentizität‘, ‚Kongruenz‘ und ‚Empathie‘ stellen nicht nur Kernbegriffe der Humanistischen Psychologie dar, sondern haben auch eine spezifische Bedeutung in der Ästhetik. Es soll daher der Frage nachgegangen werden, inwieweit es dabei gemeinsame Bedeutungsfelder gibt. In der Ästhetik weist der Begriff ‚Authentizität‘ eine sehr uneinheitliche Begriffsgeschichte auf; neben der verbreiteten Auslegung im Sinne „tatsächlicher Autorschaft“ ist aber auch ein Verständnis als „Glaubwürdigkeit“ und „Echtheit“ gebräuchlich, das der Verwendung in der Humanistischen Psychologie durchaus nahekommt. Während bei Rogers „Authentizität“ und „Kongruenz“ als objektivierbare menschliche Eigenschaften verstanden werden, erscheint aus dem Blickwinkel der Psychologischen Ästhetik vor allem interessant, in welcher Weise sie im sozialen bzw. therapeutischen Kontext prä-rational erfahren werden können. Das Empathiekonzept, das in der „Einfühlungstheorie“ der Psychologischen Ästhetik im frühen 20. Jahrhundert eine zentrale Rolle spielte, könnte über Charlotte Bühler, die in ihren frühen Forscherjahren zahlreiche Publikationen zur Ästhetik verfasste, auf das Empathieverständnis der Humanistischen Psychologie Einfluss ausgeübt haben.

**Stichwörter:** Authentizität, Kongruenz, Empathie, Einfühlung, Psychologische Ästhetik, Humanistische Psychologie

**Abstract: Psychological Aesthetics and Humanistic Psychology: On the Concepts Authenticity, Congruence and Empathy.**

‘Authenticity’, ‘congruence’, and ‘empathy’ are not only core concepts of Humanistic Psychology, but have a particular meaning in aesthetics as well. In this article the question is put whether there is a common field of meaning. In aesthetics, the term ‘authenticity’ was rather inconsistently defined: Beside the widely used interpretation as ‘actual authorship’, an interpretation in the sense of ‘credibility’ or ‘sincerity’ (comparable with the use of the term in Humanistic Psychology) is also common. While in the tradition of Rogers ‘authenticity’ and ‘congruence’ have been conceived as objective human qualities, from the point of view of Psychological Aesthetics it is rather interesting, how they can be perceived on a pre-rational level in a social or therapeutic context. It might be possible that the concept of ‘empathy’, which played an important role in the “Einfuehlungstheorie” of Psychological Aesthetics at the early the 20<sup>th</sup> century, influenced the concept of ‘empathy’ in Humanistic Psychology through Charlotte Buehler, who published several articles on aesthetic topics as a young scientist.

**Keywords:** authenticity, congruence, empathy, psychological aesthetics, humanistic psychology.

Psychologische Ästhetik als erfahrungswissenschaftliche Disziplin entstand gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Abkehr von den normativen Konzepten der idealistischen Philosophie (Allesch, 1987, 2010a). Ästhetische Erfahrung wird in dieser Tradition nicht mehr als Erkenntnis des Wahren, Guten und Schönen verstanden, sondern als sinnliche Erfahrung von Bedeutsamkeit, die einerseits subjektiven Wahrnehmungsbereitschaften entspringt, andererseits aber auch universelle und kulturspezifische Charakteristiken aufweist, die der empirischen Forschung zugänglich sind. Dementsprechend wurde etwa auch „Schönheit“ nicht mehr als immanente Eigenschaft „schöner“ Gegenstände oder Formen oder als Widerspiegelung eines metaphysischen Ideals aufgefasst, sondern als Prädikat,

das die ästhetische Wahrnehmung Formen und Objekten unter bestimmten Umständen zuschreibt, die in individuellen Erfahrungsbereitschaften ebenso begründet sein können wie in der formalen Natur des Gegenstandes oder zeitbedingten Geschmacksnormen.

Diese Gegensatzposition spiegelt zugleich eine historische Kontroverse in der Ästhetik wider, nämlich den Gegensatz von objektivistischen und subjektivistischen Auffassungen des Ästhetischen, wie ihn Tatarkiewicz (1963) aus historischer Sicht dargestellt hat: Während die objektivistische Sicht nach dem „Wesen“ des Schönen unabhängig von den subjektiven Bedingungen seiner Erfahrbarkeit fragt, stellen das „Schöne“ oder andere ästhetische Qualitäten aus subjektivistischer Sicht zunächst individuelle Formen der Erfahrung

dar, die freilich in einem weiteren Schritt auf ihre intersubjektive Generalisierbarkeit hin untersucht werden können. Das „Schöne“ wäre demnach, wie es David Hume (1757, S. 268) pointiert formuliert hat, „keine Eigenschaft an den Dingen selbst“, sondern „existiert nur im Bewusstsein des Betrachters“.

Hier ist nicht der Ort, um auf die historischen Aspekte dieser Kontroverse einzugehen. Es erscheint mir aber reizvoll, im Kontext dieses Themenheftes auf einige Parallelen in der Begriffsbildung zwischen Humanistischer Psychologie und (Psychologischer) Ästhetik einzugehen: So hat etwa der Begriff „Authentizität“, der in der Humanistischen Psychologie eine zentrale Rolle spielt, auch eine lange, wenngleich widersprüchliche Begriffsgeschichte in der Ästhetik. Darüber hinaus haben auch andere Begriffe wie etwa „Kongruenz“ einen definierbaren Bedeutungshorizont in der Beschreibung ästhetischer Erfahrungen. Nicht nur in der ästhetischen Theorie, sondern auch in der vorwissenschaftlichen Beschreibung ästhetischer Erfahrungen spielen Beschreibungskategorien wie „Stimmigkeit“ eine Rolle, die mit vergleichbaren Begriffen aus der humanistischen Persönlichkeitstheorie in direkte Beziehung gesetzt werden können.

## Authentizität

Den Begriff Authentizität in der Ästhetik mit jenem in der Humanistischen Psychologie zu vergleichen setzt allerdings voraus, dass man sich den damit angesprochenen Phänomenen von einer psychologisch-ästhetischen bzw. phänomenologischen Analyseebene her nähert. In der Ästhetik insgesamt ist der Begriff der „Authentizität“ vielfach an der „Originalität“ und „Echtheit“ von Kunstwerken festgemacht worden und damit an im weitesten Sinne „objektivierbaren“ oder sogar der Objektivierung bedürftigen Merkmalen des künstlerischen Gegenstands (vgl. dazu die ausgezeichnete begriffsgeschichtliche Darstellung von „Authentizität“ von Susanne Knaller und Harro Müller, 2000). Ungeachtet dessen gab es aber auch in der Geschichte der Ästhetik Auffassungen, die etwa die Authentizität eines Textes nicht im Sinne einer nachweislichen Autorschaft verstanden, sondern eher Merkmale wie Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit damit verbanden. So verweist etwa Umberto Eco darauf, dass der Begriff ‚authenticus‘ bei Thomas von Aquin „die Autorität, die Glaubwürdigkeit eines Textes, nicht seinen Ursprung“ bezeichnet (Eco, 1992, S. 248).

Eine explizite Darstellung hat dieser humanistische Authentizitätsbegriff bei James Bugental (1915–2008) gefunden, der – nicht zuletzt aus der Sicht eigener therapeutischer Praxis – in seinem Buch *The Search for Authenticity* (1965) wesentliche Grundsätze Humanistischer Psychologie und Psychotherapie formuliert hat. Nach Bugental (1965/1981, S. 35) ist eine Person in dem Maß „authentisch“, in dem ihr In-der-Welt-Sein (*his being in the world*) im Einklang mit der Realität ihrer selbst und der Welt (*the givenness of*

*his own nature and of the world*) steht. Nach Bugentals Definition bezeichnet der Begriff ‚authenticity‘ sowohl ein hypothetisches Eins-sein mit dem Kosmos als auch das Kontinuum, das zu diesem idealen Endzustand führt (*both an hypothesized ultimate state of at-oneness with the cosmos and the immense continuum leading to that ultimate ideal*). Mit dieser Definition schließt Bugental freilich eher an jene „ontologischen“ Interpretationen von ‚Authentizität‘ an, wie sie nach Knaller (Knaller & Müller, 2000, S. 65) auch den Authentizitäts-Diskurs der neueren ästhetischen Theorie kennzeichnen.

Neuere psychologische Ansätze beziehen sich demgegenüber auf eine stärkere Alltagsnähe der Begriffsbildung, verbleiben aber ebenfalls in quasi-eigenschaftstheoretischen Vorstellungen von ‚Authentizität‘. So definieren Kernis und Goldman (2006, S. 294) ‚Authentizität‘ als „unobstructed operation of one’s true or core-self in one’s daily enterprise“, unterscheiden innerhalb dieses Prozesskonstrukts aber vier miteinander verbundene Teilaspekte, nämlich *awareness* (Wissen um die eigenen psychischen Zustände und Eigenschaften), *unbiased processing* (Objektivität in Bezug auf das eigene Selbstkonzept), *behavior* (Übereinstimmung zwischen Persönlichkeit und Verhalten) und *relational orientation* (Wahrhaftigkeit im Rahmen eigener enger Beziehungen).

Hier wie in anderen, vergleichbaren Ansätzen wird das Konstrukt ‚Authentizität‘ – aus meiner Sicht vorschnell – als Eigenschaft von Personen verstanden. Dies erleichtert möglicherweise dessen Operationalisierbarkeit und Messbarkeit, führt aber dazu, dass ein weiterer Gesichtspunkt aus den Augen verloren wird, der für das therapeutische Geschehen möglicherweise noch bedeutsamer ist, nämlich die Frage, in welcher Weise und unter welchen Umständen eine Person als authentisch *wahrgenommen* wird. In dieser Hinsicht besteht tatsächlich eine Parallele zwischen dem psychologischen Authentizitäts-Diskurs und der Entwicklung in der Psychologischen Ästhetik, die sich ebenfalls über weite Strecken der Erfassung von Reizwirkungen gewidmet und die Frage nach den subjektiven Komponenten ästhetischer Bedeutungserfahrung vielfach vernachlässigt hat, wiewohl sich Beispiele für eine „transaktionale“ Sichtweise auch in der Geschichte ästhetischer Theoriebildung finden lassen, etwa in der Architekturtheorie Vitruvs, die sehr wohl zwischen subjektiven und objektiven Faktoren unterschied, die für den Eindruck der „Stimmigkeit“ einer architektonischen Struktur verantwortlich sind (s. dazu Allesch, 1987, S. 45 ff.).

Ohne dies in diesem Rahmen im Einzelnen ausführen zu können, erschien es mir doch wichtig, nach den Gemeinsamkeiten zu fragen, die Erfahrungen der „Stimmigkeit“ in der ästhetischen Wahrnehmung von Kunstwerken, Landschaften oder Alltagswelten mit der Erfahrung von „Authentizität“ in der Wahrnehmung von Personen verbinden. In dieser Hinsicht kämen neue, kritische Sichtweisen im ästhetischen Authentizitätsdiskurs (Knaller & Müller, 2000) wie auch ein breiteres, die Konzentration auf das künstlerische Werk überschreitendes Verständnis von Ästhetik (Barck, 2000; Welsch, 1996) einer derartigen disziplinenübergreifenden Fragestellung durchaus entgegen.



## Kongruenz

Ähnliche Überlegungen ließen sich auch in Bezug auf einen weiteren Zentralbegriff der humanistischen Persönlichkeitstheorie anstellen, nämlich den der ‚Kongruenz‘. Für Carl Rogers steht der Begriff der ‚Kongruenz‘ in unmittelbarer Beziehung zu ‚Authentizität‘: Er beschreibt einen „Zustand“, in dem der Therapeut „ganz er selbst ist“ und „in der Beziehung zu seinem Klienten authentisch und ohne ‚Front‘ oder Fassade dasteht, wenn er offen die Gefühle und Einstellungen präsentiert, die im jeweiligen Augenblick in ihm auftauchen“ (Rogers, 1961a/2006, S. 74). Er kennzeichnet also eine „genaue Entsprechung von Erfahren (*experiencing*) und Bewusstsein“ (ebd., S. 330): Ein Therapeut ist „voll kongruent“, wenn er „sich vollständig und genau dessen bewusst ist, was er in diesem Augenblick in dieser Beziehung erlebt“ (ebd., S. 276).

Lietaer (2003, S. 79 f.) unterscheidet in seiner Darstellung von „Echtheit“ zwischen „Kongruenz“ als Innenseite und „Transparenz“ als Außenseite dieser therapeutischen Grundhaltung. „Kongruenz“ verweist demnach auf die Bereitschaft (des Therapeuten bzw. der Therapeutin), „offen zu sein für das eigene Erleben und Kontakt damit zu haben“, während „Transparenz“ meint, dass er bzw. sie „in einer Face-to-Face-Situation seine persönliche Anteilnahme zeigt und seine wirklichen Gefühle nicht hinter einer professionellen Fassade versteckt, sondern versucht, ganz er selbst zu sein“. Auch diese subtile Differenzierung belässt aber die angesprochenen Phänomene bzw. die daraus abgeleiteten Konstrukte auf der Ebene von (erwünschten bzw. notwendigen) Eigenschaften oder Verhaltensweisen des Therapeuten bzw. der Therapeutin.

Beim Versuch, eine sinnvolle Vergleichsebene zu ästhetischen Begriffsverwendungen herzustellen, ergibt sich allerdings das Problem, dass man zwischen ‚Kongruenz‘ als ‚Eigenschaft‘ kongruenter Persönlichkeiten und *wahrgenommener* Kongruenz unterscheiden muss (der Begriff ‚Eigenschaft‘ sollte dabei allerdings wohl weniger als „Charaktereigenschaft“ verstanden werden, sondern eher als Merkmal des individuellen Kommunikationsstils, da der Begriff ‚Kongruenz‘ auf die Übereinstimmung von Erleben, Verhalten und Selbstkonzept abzielt, also auf einen dynamischen Prozess). Rogers selbst belässt es im eben zitierten Kontext bei der Anmerkung, er sei „davon überzeugt, dass wir alle in unterschiedlichem Maß Kongruenz oder Inkongruenz bei Individuen, mit denen wir zu tun haben, erkennen“ (Rogers, 1961a/2006, S. 332), geht aber auf die damit verbundenen Wahrnehmungsprozesse nicht ein, sondern reduziert die *Kongruenzwahrnehmung* auf eine in unterschiedlichem Maß gegebene *Fähigkeit*, die offenbar als ‚objektive‘ Eigenschaft der wahrgenommenen Person aufgefasst ‚Kongruenz‘ wahrzunehmen. Diese Sichtweise entspricht genau der bis weit in das 20. Jahrhundert hinein vorwiegenden Auffassung in der Ästhetik, die ästhetische Qualität von Wahrnehmungsgegenständen als durch deren formale Struktur verursachte, objektive *Eigenschaft* dieser „Gegenstände“ aufzufassen. Diese Sichtweise führt zwangsläufig

dazu, dass es in Bezug auf diese ästhetische Qualität ‚richtige‘ und ‚falsche‘ Urteile gibt, deren Grad an Richtigkeit an der vermeintlich ‚objektiven‘ ästhetischen Qualität des beurteilten Gegenstands zu bemessen wäre. Analog dazu führt die Annahme einer „objektiv“ vorhandenen Kongruenz auf Seiten des Therapeuten zur Frage, inwieweit diese durch den Klienten auch realitätsgerecht wahrgenommen wird. Diese Frage wird allerdings in der humanistisch-therapeutischen Literatur kaum reflektiert.

In der Ästhetik ist diese „objektivistische“ Sichtweise durch die Entwicklung der Künste und der Theorie des ästhetischen Gegenstands, wie sie insbesondere in der phänomenologischen Tradition entwickelt wurde (s. dazu Allesch, 1987), grundlegend in Frage gestellt worden. Wie etwa Merleau-Ponty in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* (1966) an anschaulichen Beispielen dargestellt hat, entstehen die „Stimmigkeit“ und der Gesamtzusammenhang einer wahrgenommenen Szenerie aus dem Prozess der Perspektivität der Wahrnehmung selbst und sind kein bloßes „Abbild“ der formalen Wahrnehmungsinhalte. Ähnliches trifft wohl auch für die Personwahrnehmung zu. Interpersonale Wahrnehmung muss als dynamischer Prozess verstanden werden, in dem sich der Eindruck der ‚Kongruenz‘ einer anderen Person aus vielen, zumeist unbewusst verarbeiteten Informationen im Zeitverlauf entwickelt und im Zeitverlauf auch verändern kann.

Der Begriff ‚Kongruenz‘ wird in der Psychologischen Ästhetik zwar kaum gebraucht, doch gehen die meisten theoretischen Ansätze davon aus, dass der Gesamteindruck eines ästhetischen Gegenstands wesentlich von der „Stimmigkeit“ abhängt, mit der sich seine einzelnen Elemente und Perspektiven zusammenfügen – auch hier lässt sich die Architekturtheorie Vitruvs als frühes Beispiel zitieren. Gustav Th. Fechner, dessen 1876 erschienene Vorschule der Ästhetik allgemein als „Gründungsschrift“ der Psychologischen Ästhetik angesehen wird, postuliert zwar ein generelles „Princip der Widerspruchslosigkeit, Einstimmigkeit oder Wahrheit“ (Fechner, 1978, S. 80 ff.), demzufolge Wahrnehmungen, die „auf eine übereinstimmende Vorstellung führen“, grundsätzlich lustbetont sind, wendet dieses „Princip“ aber nicht explizit auf die Personwahrnehmung an.

Gleiches gilt für die späteren, umfassenden „Ästhetiken“ der Hauptvertreter der Psychologischen Ästhetik wie Lipps und Volkelt: Wir finden unter verschiedenen Titeln wie „Prinzip der qualitativen Einheitlichkeit“ (Lipps) oder in der Konzeption des „Gebildes“ als „teleologische Synthese“ (Volkelt) eine Reihe von Prinzipien, in denen ästhetische Erfahrung aus dem Gewährwerden von Einheitlichkeit in der Mannigfaltigkeit oder eines gemeinsamen formgebenden Prinzips erklärt wird, doch bleiben diese Erklärungen auf die Ebene des künstlerischen Gegenstands beschränkt; als ästhetische Analysen betreffen sie allenfalls die „Stimmigkeit“ oder das Charakteristische einer im Schauspiel dargestellten Person, nicht einer Person des täglichen Lebens. Zu stark war wohl die traditionelle Festlegung der Ästhetik auf eine auf das „Kunst- und Naturschöne“ gerichtete Disziplin, als dass derartige Extrapolationen in

das Blickfeld der Ästhetiker hätten geraten können. Auch die Frage eines möglichen Zusammenhangs zwischen „Kongruenz“ als Eigenschaft einer schöpferischen Persönlichkeit und einer (auch überindividuell wahrnehmbaren) „Stimmigkeit“ des geschaffenen Produkts wurde in der Ästhetik nie diskutiert, könnte aber eine interessante Rückprojektion aktueller humanistisch-therapeutischer Begrifflichkeit auf Fragestellungen der Psychologischen Ästhetik darstellen.

Wiewohl sich zahlreiche Vertreter der Gestaltpsychologie explizit mit ästhetischen Fragestellungen beschäftigten (z. B. Koffka, Arnheim), spielte der Begriff „Kongruenz“ auch in diesem Kontext keine Rolle; man könnte in diesem Zusammenhang allenfalls das bereits von Ehrenfels (1890) als „Produkt von Einheit und Mannigfaltigkeit“ definierte Konzept der „Gestalthöhe“ damit in Verbindung bringen, das Ehrenfels generell als Maß der Ästhetizität eines Wahrnehmungsgegenstandes ansah. Auch dies bleibt aber bloße Spekulation, weil die Frage der Extrapolierbarkeit dieser Begrifflichkeiten auf die Personwahrnehmung in der gestaltpsychologischen Literatur nie zur Debatte stand.

## Einfühlung

Neben Authentizität bzw. Kongruenz und unbedingter Wertschätzung des Anderen nennt Rogers immer wieder die Fähigkeit zur Einfühlung als zentrale Voraussetzung gelingender interpersonaler Beziehungen im Alltag wie in der Psychotherapie. Es sei daher darauf hingewiesen, dass der Begriff „Einfühlung“ auch einen zentralen Begriff in der historischen Entwicklung der Psychologischen Ästhetik darstellte (s. dazu Allesch, 1987, S. 326 ff.). Die Begriffsgeschichte des Einfühlungskonzepts reicht weit zurück bis in die britische Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts (siehe auch den Beitrag von Günter Scholtz in diesem Heft).

Adam Smith stellte in seiner *Theory of Moral Sentiments* (1759/1966) die menschliche Fähigkeit zur Einfühlung (*sympathy*) als grundlegende Voraussetzung für soziales Handeln dar. Etwa um die gleiche Zeit entwickelte sich dieser Begriff – etwa bei Autoren wie Shaftesbury oder Burke – zu einem zentralen Begriff ästhetischer Theorien zur Erklärung des Nach- und Mitvollzugs von Empfindungen in künstlerischen Darstellungen. Mit dem Aufschwung der Psychologischen Ästhetik um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert entwickelte sich die „Einfühlungstheorie“ rasch zum zentralen Erklärungsansatz für ästhetische Erfahrungen, zumal sie von einflussreichen Vertretern der Psychologischen Ästhetik wie Theodor Lipps oder Johannes Volkelt propagiert wurde.

Unabhängig von dieser Entwicklung hat sich auch Wilhelm Dilthey im Rahmen seiner Theorie des Verstehens mit dem Phänomen des „Nacherlebens“ befasst (siehe dazu auch den Beitrag von Frithjof Rodi in diesem Heft). Der Bezug zu Dilthey ist für unseren Kontext nicht zuletzt auch deshalb interessant, weil sich eine der Pionierinnen der Humanistischen Psychologie, nämlich Charlotte

Bühler, in ihrer Antrittsvorlesung an der Technischen Hochschule Dresden zum Thema *Die Aufgaben der Ästhetik* (Bühler, 1921) ausführlich mit Diltheys Thesen zur historischen Entwicklung und zu den Aufgaben der Ästhetik (Dilthey, 1892) auseinandergesetzt hat. In einem weiteren Aufsatz, *Der Erlebnisbegriff in der modernen Kunstwissenschaft* (Bühler, 1924), den sie für die Festschrift für den Kunst- und Literaturwissenschaftler Oskar Walzel verfasst hat, bei dem sie sich 1920 für Ästhetik und Pädagogische Psychologie habilitiert hatte (siehe dazu Bühring, 2007, S. 44 f.), hat Bühler erneut auf den Erlebnisbegriff Diltheys zurückgegriffen und versucht, ihn für die Ästhetik fruchtbar zu machen. In diesem Zusammenhang hat sie eine „Psychologie der ästhetischen Grunderlebnisse“ als theoretisches Fundament der Kunstwissenschaft gefordert (Bühler, 1921, S. 415).

Charlotte Bühler geht zwar nicht explizit auf die Einfühlungstheorie ein, nennt aber beispielhaft für die „Fülle kunstpsychologischer Arbeitsansätze“ der damaligen Zeit mit Karl Groos, Theodor Lipps und Stephan Witasek drei maßgebende Vertreter der Einfühlungstheorie (ebd., S. 405). Zudem hielt sie in Dresden Lehrveranstaltungen zur Psychologie der Kunst und zur Einführung in die Ästhetik ab und hat in dieser Phase eine Reihe literaturpsychologischer Arbeiten veröffentlicht (siehe dazu Bühring, 2007, S. 45 f.). Es ist also davon auszugehen, dass sie mit dem Einfühlungskonzept der psychologischen Ästhetik des frühen 20. Jahrhunderts wohl vertraut war. Auch wenn sich rezeptionsgeschichtlich wohl kaum klären lassen dürfte, inwieweit von diesen frühen wissenschaftlichen Erfahrungen ein Einfluss auf das Empathiekonzept der Humanistischen Psychologie ausgegangen ist, so erscheint ein derartiger Einfluss doch naheliegend, da Charlotte Bühler, die 1940 von Oslo aus ihrem Ehemann Karl Bühler in die Emigration nach Amerika folgte, zusammen mit Maslow und Rogers zu den Gründern der Humanistischen Psychologie und zu den Gründungsmitgliedern der 1962 gegründeten *American Association for Humanistic Psychology* zählte. Zweifellos entspringt die Entwicklung des Empathie-Begriffs in der humanistisch-therapeutischen Literatur anderen Intentionen als der Einfühlungsbegriff der Ästhetik (s. dazu Allesch, 2010b) und kann daher nicht als mit diesem völlig bedeutungsgleich angesehen werden. Dennoch lassen sich mit guten Gründen gemeinsame begriffsgeschichtliche Entwicklungslinien vermuten.

## Schlussfolgerungen

Berührungspunkte zwischen Psychologischer Ästhetik und Humanistischer Psychologie könnten sich vielleicht aus folgenden Überlegungen ergeben:

- Versteht man Psychologische Ästhetik als eine psychologische Theorie sinnlich vermittelter Bedeutungserfahrungen (s. dazu Allesch, 2006), so fallen zentrale Begriffe der Humanistischen Persönlichkeitspsychologie wie Authentizität oder Kongruenz in deren

Gegenstandsbereich, insofern damit sinnhaft erfahrbare Persönlichkeitsmerkmale angesprochen sind, die prärationale erfasst werden. Der klassische, auf „das Schöne und die Kunst“ fixierte Ästhetikbegriff vermochte derartige Erlebniskategorien nicht abzubilden. Die Entwicklung einer „Ästhetik außerhalb der Ästhetik“ (Welsch, 1996) begünstigt jedoch ein ästhetisches Verständnis von interpersonaler Attraktivität, das über physische Merkmale hinausgeht und etwa „Authentizität“ oder „Kongruenz“ als ästhetische Kategorien einschließt. Auf dieser Ebene ist auch ein direkter Bezug zum ästhetischen Authentizitätsdiskurs möglich und sinnvoll.

- In den verschiedenen Spielformen humanistischer Therapieansätze wird der im Wesentlichen von Carl Rogers geprägte Begriff der ‚Kongruenz‘ vor allem als Beschreibungskategorie für eine (als Grundvoraussetzung für therapeutisches Handeln verstandene) Übereinstimmung von tatsächlichem Selbst und in der jeweiligen Beziehungssituation realisiertem Selbst verstanden: Sie besagt, dass der Therapeut „exakt ‚er selbst‘ in der Beziehung ist, was immer das Selbst in diesem Moment auch sein mag.“ (Rogers, 1959a/1991, S. 41) und verweist damit auf „eine enge Entsprechung [...] zwischen dem körperlichen Erleben, den Bewusstseinsinhalten und den Mitteilungen an den Klienten“ (Rogers, 1977a/1990, S. 20).
- Aus psychologisch-ästhetischer Sicht werden die Konstrukte „Authentizität“ und „Kongruenz“ allerdings erst relevant, wenn sie

nicht nur als (hypothetische oder ideale) Eigenschaften des Therapeuten bzw. der Therapeutin im Besonderen oder als Merkmale gelingender Selbstverwirklichung im Allgemeinen aufgefasst werden, sondern als Beschreibungskategorien intersubjektiver Wahrnehmung. Es geht also um die Art und Weise, wie Authentizität bzw. Kongruenz einer Person in der interpersonalen Begegnung auf einer prärationalen Ebene erfahrbar werden: Einen Dialogpartner als „authentisch“ oder „kongruent“ zu erfahren, hat in der Lebensrealität und in der therapeutischen Situation mehr mit einem Gewahrwerden von Stimmigkeit zu tun als mit einem analytischen Urteil. Gleiches gilt natürlich auch für die Wahrnehmung von Inkongruenz, die im psychologisch-ästhetischen Sinne als Gewahrwerden von Unstimmigkeit interpretiert werden kann. Insofern ist der Vergleich mit einer ästhetischen Erfahrung meines Erachtens nach nicht von der Hand zu weisen, zumal dieses Gewahrwerden auch von ähnlichen affektiven Tönungen begleitet sein kann. Dieser „ästhetische“ Aspekt scheint mir nicht nur bei Rogers selbst, sondern auch in der wissenschaftlichen Diskussion über diese Konstrukte bisher weitgehend vernachlässigt worden zu sein. In diesem Sinne könnte eine interdisziplinäre Neuinterpretation dieser Konstrukte unter Einbindung der Psychologischen Ästhetik neue Perspektiven zum dialogischen Geschehen in der therapeutischen Situation schaffen. Mögliche Hypothesen dazu könnten aber wohl insbesondere die in der therapeutischen Praxis Tätigen beisteuern.

## Literatur

- Allesch, C. G. (1987). *Geschichte der psychologischen Ästhetik*. Göttingen: Hogrefe.
- Allesch, C. G. (2006). *Einführung in die psychologische Ästhetik*. Wien: Facultas.
- Allesch, C. G. (2010a). Zwischen Empirie und Normativität. Ein Rückblick auf den 3. Kongress für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft in Halle (1927). In U. Wolfradt et al.: *Hallesche Perspektiven auf die Geschichte der Psychologie* (S. 129–138). Lengerich: Pabst.
- Allesch, C. G. (2010b). Einfühlung/Empathie. In H. J. Sandkühler (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie* (S. 463–466). 2. Aufl. Hamburg: Meiner 2010.
- Barck, K. (2000). Ästhetik/ästhetisch. In K. Barck et al. (Hrsg.), *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Bd. 1 (S. 308–400). Stuttgart: Metzler.
- Bugental, J. F. T. (1965). *The Search for Authenticity. An Existential-Analytical Approach to Psychotherapy*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Bugental, J. F. T. (1981) *The Search for Authenticity: An Existential-Analytical Approach to Psychotherapy* (Enlarged Edition). New York: Irvington Publishers.
- Bühler, C. (1921). Die Aufgaben der Ästhetik. *Kant-Studien*, 26, 403–415.
- Bühler, C. (1924). Der Erlebnisbegriff in der modernen Kunstwissenschaft. In J. Wahle & V. Klemperer (Hrsg.), *Vom Geiste neuerer Literaturforschung. Festschrift für Oskar Walzel* (S. 195–209). Potsdam: Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion.
- Bühling, G. (2007). *Charlotte Bühler oder Der Lebenslauf als psychologisches Problem*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Dilthey, W. (1892). Die drei Epochen der modernen Ästhetik und ihre heutige Aufgabe. *Deutsche Rundschau*, 72, 200–236.
- Eco, U. (1992). *Die Grenzen der Interpretation*. München: Hanser.
- Ehrenfels, C. v. (1890). Über Gestaltqualitäten. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 14, 249–292.
- Fechner, G. T. (1978). *Vorschule der Aesthetik* (1876). Nachdruck der 3. Aufl. 1925. Hildesheim: Olms.
- Hume, D. (1757). Of the Standard of Taste. In D. Hume, *The Philosophical Works* (ed. Th. H. Green & Th. H. Grose, Reprint of the new edition London 1886), vol. 3, pp. 266–284. Aalen: Scientia 1964.
- Kernis, M. H. & Goldman, B. M. (2006). A multicomponent conceptualization of authenticity theory and research. *Advances in Experimental Social Psychology*, 38, 283–357.
- Knaller, S. & Müller, H. (2000). Authentisch/Authentizität. K. Barck et al. (Hrsg.), *Ästhetische Grundbegriffe, Historisches Wörterbuch in sieben Bänden; Bd. 1* (S. 40–65). Stuttgart: Metzler.
- Lietaer, G. (2003). Echtheit. In G. Stumm, J. Wiltshko, & W. W. Keil (Eds.), *Grundbegriffe der Personzentrierten und Focusing-orientierten Psychotherapie und Beratung* (S. 79–82). Stuttgart: Pfeiffer bei Klett-Cotta.
- Merleau-Ponty, M. (1966). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter. (Original erschienen 1945: *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard).



- Rogers, C. R. (1959a/1991). *Eine Theorie der Psychotherapie, der Persönlichkeit und der zwischenmenschlichen Beziehungen*. 3. Aufl. Köln: GwG Verlag. (Original erschienen 1959: A theory of therapy, personality, and interpersonal relationships, as developed in the client-centered framework. In S. Koch, (Ed.), *Psychology. A study of a science*, vol. III: Formulations of the person and the social context (S. 184–256). New York: McGraw Hill.
- Rogers, C. R. (1961a/2006). *Entwicklung der Persönlichkeit*. 16. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta. (Original erschienen 1961: On becoming a person. A therapist's view of psychotherapy. Boston: Houghton Mifflin)
- Rogers, C. R. (1977a/1990). *Die Kraft des Guten. Ein Appell zur Selbstverwirklichung*. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag. (Original erschienen 1977: On personal power. Inner strength and its revolutionary impact. New York: Delacorte.
- Smith, A. (1966). *Theory of Moral Sentiments* (1759). Reprint der Ausg. London 1853. London: Coss.
- Tatarkiewicz, W. (1963). Objectivity and Subjectivity in the History of Aesthetics. *Philosophy and Phenomenological Research*, 24, 157–173.
- Welsch, W. (1996). Ästhetik außerhalb der Ästhetik – Für eine neue Disziplin. In W. Welsch, *Grenzgänge der Ästhetik* (S. 135–177). Stuttgart: Reclam.

## Autor

**Christian G. Allesch**, geb. 1951; ao. Univ.-Prof. am Fachbereich Psychologie der Paris-Lodron-Universität Salzburg. Wichtige Publikationen: *Geschichte der Psychologischen Ästhetik* (1987). *Einführung in die Psychologische Ästhetik* (2006). Arbeitsschwerpunkte: Psychologische Ästhetik, Geschichte der Psychologie, Kulturpsychologie.

## Korrespondenzadresse:

FB Psychologie  
Hellbrunner Straße 34  
5020 Salzburg, Österreich  
E-Mail: christian.allesch@sbg.ac.at

Walter Herzog

# Psychische Apparate oder handelnde Personen? Die Phänomenologie als Sachwalterin einer lebensweltlichen Psychologie

„I am a person, and so are you. That much is beyond doubt.“

Daniel C. Dennett, *Brainstorms*

**Zusammenfassung:** *Ausgehend von Husserls Kritik der modernen Naturwissenschaft werden die propädeutischen Leistungen der Phänomenologie für die Humanistische Psychologie herausgestellt. Diese liegen insbesondere im Verständnis des Menschen als handelnder Person und in der Aufdeckung der zeitlichen Struktur der menschlichen Handlung. Am Beispiel der Kritischen Psychologie wird die anhaltende Fruchtbarkeit der phänomenologischen Propädeutik illustriert. Abschließend wird die Legitimität und Unverzichtbarkeit des personalen Standpunkts unter epistemologischen und pragmatischen Kriterien herausgearbeitet.*

**Schlüsselwörter:** *Phänomenologie, Intentionalität, Person, Umwelt.*

**Abstract: Psychological machines and acting persons.** *Starting with Husserl's critique of modern science, two propaedeutic functions of phenomenology for humanistic psychology are discussed. With the help of phenomenology, psychology can lay the ground for a model of man as a personal agent and for a temporal understanding of human action. The example of Holzkamp's Critical Psychology is used as evidence for the persistent fruitfulness of phenomenological analyses for a science of psychology, which fits into the world of everyday experience. Finally, it is shown that the personal stance is not only scientifically legitimate but also practically indispensable.*

**Keywords:** *Phenomenology, Intention, Person, Surroundings.*

In einem noch heute lesenswerten Buch unterscheidet Shotter (1975) drei Menschenbilder, die sich in der modernen Psychologie finden. Die Rede ist auch von drei Ordnungsformen psychologischen Denkens, die den Menschen auf unterschiedliche Weise in den Blick nehmen. Die drei Menschenbilder sind „the mechanical, the organic, and the personal“ (ebd., p. 22). Bei aller Vielfalt an Paradigmen, Modellen, Theorien und Forschungsprogrammen scheint die Psychologie auf der Ebene ihres Gegenstandes eine relativ einfache Ordnung aufzuweisen, die sich nach diesen drei Zugangsweisen differenzieren lässt.

Shotter (1975) erachtet die drei Menschenbilder nicht als gleichwertig, sondern nimmt Partei für das personale Verständnis des Menschen. Er plädiert für eine Psychologie, die im Menschen nicht das passive Objekt heteronomer Determinanten sieht, die ihm jeden Spielraum der Selbstgestaltung nehmen, sondern das aktive Subjekt einer humanen Lebensführung, die darin besteht, der eigenen Existenz durch Handlung und Reflexion eine Form zu geben.

Auch wenn Husserl explizit nicht erwähnt wird, bedient sich Shotter einer phänomenologischen Argumentation, die nicht nur zwischen Mensch und Maschine eine klare Unterscheidung trifft, sondern innerhalb der „Stufen des Organischen“ (Plessner 1928/2003) auch zwischen Mensch und Tier eine eindeutig nachweisbare Differenz anerkennt. Zudem scheint dies die Erfahrung unseres Alltags zu sein, denn auch in unseren lebensweltlichen Interaktionen unterscheiden wir klar zwischen Maschinen, Organismen und Personen. Shotter fragt sich daher, weshalb in der psychologischen Forschung das Modell der Maschine so weit verbreitet ist.

Tatsächlich wird die Psychologie seit ihren Anfängen als akademische Disziplin von technomorphen Metaphern dominiert. Waren es früher – etwa im Behaviorismus oder in der Psychoanalyse – mechanische Apparate, die als Modelle dienten, um psychische Phänomene zu veranschaulichen, ist es heute der Computer, dem dieselbe Funktion zukommt. Der Computer orientiert die Psychologie in der Auffassung ihres Gegenstandes mittlerweile so selbstverständlich,

dass es fast schon zum Standard psychologischer Lehrbücher gehört, die Disziplin als eine Art Ingenieurwissenschaft zu präsentieren. So heißt es bei Maderthaler (2008), in der modernen Psychologie werde die Psyche „als komplexes kybernetisches Regelsystem gesehen, dessen Grundlage das Zentralnervensystem ist“ (ebd., p. 129). Der Mensch, den uns die moderne Psychologie vor Augen führt, ist weder Person noch Organismus, sondern ein psychischer Apparat, genauer: eine informationsverarbeitende Maschine.

Wie es im Falle des Behaviorismus und der Psychoanalyse phänomenologisch orientierte Psychologen waren, die Einwände gegen die Reduktion des Menschen auf einen mechanischen Apparat erhoben, so rekurren Autoren, die gegen das Computermodell des Psychischen argumentieren, vorzugsweise auf Vorgaben der Phänomenologie (vgl. Becker 1998; Dreyfus 1979, 1999; Engel & König 1998; Varela 1990). Die Phänomenologie fungiert als eine Art Immunsystem gegen die Infektion der Psychologie durch die Ordnungsform des Maschinalen. Dabei wirkt sie zugleich als Wegbereiterin und Verteidigerin einer Auffassung von Psychologie, die im Personalen ihren anthropologischen Kern hat. Das gilt für die Humanistische Psychologie und den Personzentrierten Ansatz gleichermaßen wie im Bereich der Psychotherapie für die Gesprächspsychotherapie, die in der Phänomenologie wichtige Ressourcen für ihre Positionen haben (Spielhofer, 2003).

Zwar hatte sich Rogers nicht unmittelbar mit den Werken der europäischen Phänomenologen beschäftigt wie beispielsweise Gendlin (vgl. u. a. Wiltshko, 2008), doch ist auch er über die amerikanischen Pragmatiker mit den europäischen Phänomenologen in Berührung gekommen (vgl. insbesondere Köhler, 1929). Von den Repräsentanten des Personzentrierten Ansatzes und den bekannten Gesprächspsychotherapeuten hat sich Swildens am intensivsten mit der Phänomenologie auseinander gesetzt. Er hat ausdrücklich festgehalten, dass „die klientenzentrierte Therapie durch die Phänomenologie als Methode der Erkenntnisverarbeitung beeinflusst (ist)“ (Swildens 1988/1991, S. 22) und die Phänomenologie auch weiterhin „den Weg in gesprächspsychotherapeutischer Hinsicht weisen muß.“ (ebd. S. 156).

Aber was sind die Argumente, die seitens der Phänomenologie für die Person als der dem Psychischen angemessenen Denkform vorgebracht werden? Ist die Psychologie, sofern sie sich als Wissenschaft versteht, nicht geradezu genötigt, den Menschen als Maschine zu denken? Dörner (1999, 2004) jedenfalls ist genau dieser Meinung. Eine Psychologie, die Wissenschaft sein wolle, komme um die Modellierung des Menschen als Maschine nicht herum. Eine Maschine sei „ein Gebilde, in dem eins ins andere greift, in dem das Verhalten des einen Teils das Verhalten des anderen bestimmt“ (Dörner 1999, p. 15). Darstellen lasse sich eine Maschine daher als Gefüge von Wenn-dann-Aussagen. Das aber sei das Ziel jeder empirischen Wissenschaft. Wollten wir auf Wenn-dann-Aussagen verzichten, hätten wir nichts in den Händen, um psychische Phänomene zu *erklären*, womit die Psychologie ihren Anspruch auf

Wissenschaftlichkeit verspielen würde. Sollte dieses Argument, das nicht nur von Dörner vertreten wird, richtig sein, gäbe es für die Psychologie in der Tat keine Alternative zum Modell der Maschine. Menschen wären ohne Wenn und Aber als Apparate zu denken, und die Kategorie der Person wäre auf der Müllhalde der Geschichte zu entsorgen. Aber ist das Argument richtig? Ich vermute: nein.

Um meine Position zu begründen, werfe ich zunächst einen Blick auf Husserls Kritik der modernen Naturwissenschaft (1). Danach erläutere ich die propädeutische Funktion, die der Phänomenologie in der Psychologie zugeschrieben wird (2). Substanziell liegen ihre Leistungen im Verständnis des Menschen als handelnder Person und in der Aufdeckung der zeitlichen Struktur der menschlichen Handlung (3). Die Kritische Psychologie dient mir als Testfall, um meine Argumentation zu überprüfen (4). Den erkenntnistheoretischen Status des Modells der Person versuche ich dadurch zu klären, dass ich in Anlehnung an Dennett drei explanative Standpunkte unterscheide (5) und den intentionalen Standpunkt als praktisch unverzichtbar ausweise (6).

## 1 Kritik der neuzeitlichen Wissenschaft

In einem seiner späten Werke ging Husserl (1936/1996) mit der neuzeitlichen Naturwissenschaft scharf ins Gericht. Galilei habe uns eine Natur beschert, die nicht mehr sie selber, d. h. nicht mehr die uns anschaulich gegebene, sondern eine mathematisch verbrämte Natur sei. Er habe „die einzig wirkliche, die wirklich wahrnehmungsmäßig gegebene, die je erfahrene und erfahrbare Welt – unsere alltägliche Lebenswelt“ (ebd., p. 52) – verraten, indem er ihr eine „Welt der Idealitäten“ (ebd.) unterschoben habe. Während die Lebenswelt die uns „stets in fragloser Selbstverständlichkeit vorgegebene Welt der sinnlichen Erfahrung“ (ebd., p. 83) sei, verdecke die moderne Wissenschaft die uns in der „*alltäglichen erfahrenden Anschauung*“ (ebd., p. 30) gegebene Welt durch fiktive Konstruktionen. Die lebensweltliche Wirklichkeit werde dadurch ins bloß Subjektive abgedrängt.

Husserl (1936/1996) wirft der modernen Naturwissenschaft eine Art Falschmünzerei vor, da sie die sinnlich gegebene Welt durch eine hypothetische Welt mathematischer Konstruktionen ersetze. Emphatisch verteidigt er die alltägliche Wirklichkeit: „Diese wirklich anschauliche, wirklich erfahrene und erfahrbare Welt, in der sich unser ganzes Leben praktisch abspielt, bleibt, als die sie ist, in ihrer eigenen Wesensstruktur, in ihrem *eigenen* konkreten Kausalstil ungeändert, was immer wir kunstlos oder als Kunst tun. Sie wird ... auch nicht dadurch geändert, dass wir eine besondere Kunst, die geometrische und Galileische Kunst erfinden, die da Physik heißt“ (ebd., p. 54). Husserl glaubt, in der Lebenswelt eine Schicht der Wirklichkeit aufgedeckt zu haben, die – aller Wissenschaft zum Trotz – *für immer* das Fundament unseres täglichen Lebens sein wird.

Trotzdem wollte Husserl bei der Lebenswelt nicht stehen bleiben. Den Grund finden wir im letzten Zitat, wo Husserl die Lebenswelt als jene Welt charakterisiert, „in der sich unser ... Leben *praktisch* abspielt“. Seinem Anliegen, die Philosophie als *strenge Wissenschaft* zu begründen (Husserl 1911/1965), kann die Lebenswelt nicht genügen. Vielmehr gilt es, die theoretische Einstellung radikal zu verschärfen. Indem wir in der Haltung einer „anfangenden Philosophie“ (Husserl 1950, p. 178) wie Descartes gleichsam nochmals von vorne beginnen, soll sich eine *bessere Wissenschaft* ergeben.

Husserl (1950) kämpfte mit einer vermeintlich doppelten Naivität: der Naivität der modernen Naturwissenschaft und der Naivität der alltäglichen Lebenswelt (ebd., p. 179). Beide Naivitäten wollte er mit der transzendentalphilosophischen Radikalisierung der phänomenologischen Fragestellung überwinden, um *endgültig* Gewissheit zu erlangen (vgl. Kolakowski 1977). Was zuvor von der Wissenschaft abgezogen wurde, nämlich die Begründung aus absoluter Voraussetzungslosigkeit, erscheint nun als Leistung der philosophischen Vernunft. Mit der Phänomenologie stellt Husserl (1936/1996) „eine *völlig neuartige Wissenschaftlichkeit*“ (ebd., p. 76) in Aussicht.

## 2 Die Phänomenologie als psychologische Propädeutik

In dieser Radikalität seiner phänomenologischen Programmatik sind Husserl nur wenige gefolgt. Vor allem in jenen wissenschaftlichen Disziplinen, die der Phänomenologie thematisch nahe stehen – Psychologie, Psychopathologie und Soziologie –, bestimmt nicht das Ideal der Letztbegründung der wissenschaftlichen Erkenntnis die Rezeption von Husserls Schriften, sondern das Konzept der *Lebenswelt*. Dabei wird der phänomenologischen Methode eine doppelte Funktion zugewiesen (Graumann 1985, 1988; Graumann & Métraux 1977, p. 28ff.). Erstens eine *kritische* Funktion. Dabei geht es um die Aufdeckung der Voraussetzungen psychologischer Forschung und Theoriebildung. Die Offenlegung von Vorannahmen und Vorurteilen führt nicht zur *Voraussetzungslosigkeit*, aber zu einer *Voraussetzungsbewusstheit* (Graumann 1988, p. 541). Zweitens eine *deskriptive* Funktion. Hier geht es um die unvoreingenommene Beschreibung psychischer Sachverhalte, wie sie uns im Bewusstsein unmittelbar gegeben sind.<sup>1</sup>

Die beiden Funktionen lassen sich unter dem Begriff der Propädeutik zusammenfassen. Für MacLeod (1964) ist die Phänomenologie in diesem Sinne „propaedeutic to a science of psychology. To build a science of psychology one must begin with the phenomenal world, but then one must transcend it“ (ebd., p. 54). Da die Phänomenologie methodisch im Deskriptiven verbleibt, die

Psychologie aber auch explanative Ambitionen hat, ist MacLeod (1970) der Ansicht, die Phänomenologie werde in der Psychologie „always remain an approach and will never yield a fully satisfactory theory“ (ebd., p. 253). Deshalb will er nicht von einer phänomenologischen Psychologie, sondern von einer psychologischen Phänomenologie sprechen.<sup>2</sup>

Auch für Graumann stellt die Phänomenologie in der Psychologie keine *Schule*, sondern eine *Orientierung* dar (Graumann 1988, p. 539; Graumann & Métraux 1977). Sie ist „eine methodologische Haltung, humanwissenschaftliche Probleme zu sehen, zu reflektieren und entsprechend Fragen zu stellen“ (Graumann 1985, p. 41). Als wissenschaftliche Propädeutik beschreibt die Phänomenologie psychische Phänomene, wie sie uns in der unmittelbaren Erfahrung gegeben sind. Im Unterschied zu einer naturwissenschaftlichen hat eine humanwissenschaftliche Psychologie – in den Worten von Giorgi (1995) – „to focus on subjective acts of concrete human beings that are directed toward aspects of the world“ (ebd., p. 27f.). Seit Brentano (1874/2008) nennen Phänomenologen diese Ausrichtung auf die Welt *Intentionalität*. Menschen stehen in intentionalen Bezügen zur realen Welt, aber auch zu fantasierten oder eingebildeten Objekten. Diese Bezogenheit braucht nicht geistiger Art zu sein, sondern kann sich auch im Verhalten zeigen (Herzog 1991). In phänomenologischer Sicht erweist sich das Psychische als Aspekt des grundsätzlich *relationalen* Charakters der menschlichen Existenz.

Husserls Kritik an den Naturwissenschaften folgend, wird der psychologische Gegenstand in die „unreduzierte menschliche Lebenswirklichkeit“ (Holzkamp 1973, p. 22) eingelassen. Gemäß Giorgi (1995) richtet sich der Fokus der phänomenologischen Psychologie auf die Diskrepanz „between the natural scientific framework adopted by psychology as the scientific framework and the essential characteristics of human phenomena as they spontaneously unfold in everyday life“ (ebd., 24f.). Indem die *Lebenswelt* „thematisch der Ausgangspunkt phänomenologischer Analytik (bleibt)“ (Graumann 1985, p. 45), übernimmt die Psychologie deren praktischen Einschlag, d. h. sie erkürt die *Praxis* zum Maßstab der propädeutischen Leistungen der Phänomenologie.

## 3 Der Mensch als handelnde Person

Der Ertrag der phänomenologischen Propädeutik für die Psychologie liegt in der Rehabilitierung der handelnden *Person* als Gegenstand der psychologischen Forschung. Graumann und Métraux (1977) erachten es als wesentliche Leistung der phänomenologischen Orientierung, die „Erledigung des Subjekts“ (ebd., p. 32) rückgängig zu machen und dieses wieder „unverkürzt in die Forschung

1 Als Drittes nennen Graumann und Métraux (1977, p. 29f.) eine heuristische Funktion, deren Leistung darin besteht, Alternativen zum traditionellen Vorgehen der Psychologie aufzuzeigen.

2 Wir übernehmen diese Unterscheidung im Folgenden aber nicht.

einzubringen“ (ebd., p. 33).<sup>3</sup> Insofern Personen Zentren von Intentionen sind, liegt die Analyseeinheit der Psychologie in den Person-Umwelt-Beziehungen, durch die sich menschliches Dasein verwirklicht. Dadurch, dass intentionalen Zuständen ein Korrelat zugeordnet ist, „zu dem sich das intentionale Subjekt (die Person) als zu einem unabhängig vom jeweiligen Zustand oder Akt Existierenden verhält, ist Intentionalität die Bezeichnung für ein aktives Verhältnis, dessen Relate, Person und Umwelt genannt, prinzipiell zusammen gesehen werden müssen“ (Graumann 1985, p. 42). Gegenstand der Psychologie ist daher die *Situation*, in der sich die Person-Umwelt-Relationen verwirklichen (ebd., p. 44ff.), wobei die Bezugnahme des Individuums auf sich selber, d. h. Reflexivität, immer mitgedacht ist.

Mittel zur Realisierung der menschlichen Person-Umwelt-Beziehungen ist die Handlung. Anders als das Verhalten, das – im Sinne des Behaviorismus – von Reizen kontrolliert und als bloße Bewegung des Körpers begriffen wird, werden Handlungen geplant und absichtlich vollzogen oder unterlassen. Dabei deckt die phänomenologische Beschreibung der Handlung durch den Soziologen Alfred Schütz (1932/1993) wesentliche Aspekte des Handlungsbegriffs auf, die auch für die Psychologie von zentraler Bedeutung sind.

Schütz (1932/1993) unterscheidet streng zwischen dem *Vollzug* einer Handlung, wofür er den Begriff des *Handelns* einsetzt, und der Handlung selber, die er als Bewusstseinsphänomen deutet (ebd., p. 50ff.). Während die Handlung als Bewusstseinsphänomen bloßer Entwurf einer Handlung ist, ist das Handeln ein Verhalten, „das dem Plan eines entworfenen Handlungsablaufs entspricht. Der Entwurf ist damit nicht mehr und nicht weniger als die im Zeitmodus der vollendeten Zukunft vorgestellte Handlung, zu der sich ein Handelnder entschließt“ (Schütz 1977, p. 49). Der Entwurf macht die Handlung sinnhaft und verleiht ihr eine Einheit. Die Einheit der Handlung konstituiert sich im Erleben des Akteurs.

Das schließt zwei Dinge nicht aus. *Erstens* gibt es Kriterien, die auf geistige Phänomene hinweisen und es Außenstehenden erlauben, mentale Ereignisse zu erkennen. Dazu kann auch die Sprache dienen, die ein potentes Mittel ist, um über die Absichten anderer Menschen Auskunft zu erhalten. *Zweitens* können vollzogene Handlungen (auch) von ‚außen‘ erklärt werden. Schütz differenziert nach *Um-zu-* und *Weil-*Motiven (Schütz 1932/1993, p. 115ff., 122ff.; Schütz & Luckmann 1984, p. 33ff.). Der Sinn einer Handlung kann daher je nach zeitlicher Perspektive ein anderer sein. Denn immer gibt es eine Sicht auf die Handlung *vor* und eine Sicht *nach* ihrer Ausführung. Die Frage nach dem Sinn einer *vollzogenen* Handlung erheischt unter Umständen eine andere Antwort als die Frage nach dem Sinn *derselben* Handlung, wenn sie erst beabsichtigt ist (Schütz 1932/1993, p. 86).

Die phänomenologische Analyse der Handlung durch Schütz ist auch deshalb bedeutsam, weil sie den Streit um die intentionale („teleologische“) versus kausale Erklärung von Handlungen relativieren lässt (vgl. Horn & Löhner 2010; von Wright 1974). In der Perspektive der Planung lassen sich Handlungen nicht anders denn intentional erklären; in der Perspektive der Handlungsreflexion ist sehr wohl (auch) eine kausale Erklärung der Handlung möglich, und dies nicht nur aus der Perspektive einer Drittperson, sondern auch aus der Perspektive des Handelnden selbst. Da die Dispositionen bzw. Motive seines Handelns dem Akteur selber nicht immer zugänglich sind, befindet sich der Außenstehende oft in der besseren Position, um eine Handlung zu erklären. Nicht nur in der psychotherapeutischen Situation, sondern auch im Alltag ist man als Unbeteiligter oft bevorzugt, um Motivzusammenhänge aufzudecken, „die dem Mitmenschen selbst nicht bewusst sind“ (Schütz & Luckmann 1979, p. 267).

Zu planen vermögen wir immer nur einen *idealen* Verlauf und einen *hypothetischen* Ausgang einer Handlung, nie das *Handeln* selber. Handlungen sind der modalen Zeit unterworfen, die sich nach den qualitativ differenten Zonen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft differenziert (Herzog 2002, p. 147ff.). Insofern beruht die Analyse des Handlungsbegriffs durch Schütz auf der phänomenologischen Einsicht in die Zeitlichkeit menschlichen Seins (Graumann & Métraux 1977, p. 46). Zwar gehört es zum Standard einschlägiger psychologischer Theorien, dass die Handlung nach Phasen differenziert wird – zumeist nach Planung, Ausführung und Reflexion (vgl. z. B. Boesch 1991, p. 49ff.). Doch wird selten beachtet, dass die drei Phasen weder in einer logischen noch in einer kausalen, sondern in einer zeitlichen Beziehung zueinander stehen.

Kontakt mit der Wirklichkeit gewinnen wir erst, wenn wir eine Handlung ausführen. Während die Planung einer Handlung im Raum der Möglichkeiten und des Hypothetischen stattfindet, konfrontiert uns deren Ausführung mit den Realbedingungen des Handelns. Was uns widerfährt, durchkreuzt die Erwartungen, die wir bei der Vorbereitung der Handlung aufgebaut haben. Was wir tun, kommt unter Umständen anders heraus wie beabsichtigt. Die Unzulänglichkeit der Planung gegenüber der ‚harten‘ Wirklichkeit ist aber nicht als persönliches Versagen zu beurteilen; „... vielmehr ist diese als *prinzipieller* Zug im Verhältnis des planenden Verstandes zur Wirklichkeit überhaupt zu erkennen“ (Kaulbach 1982, p. 102 – Hervorhebung W. H.).

Das von Wundt (1914) postulierte *Gesetz der Heterogenie der Zwecke*, wonach in den Wirkungen unseres Handelns „stets noch Nebeneffekte gegeben sind, die in den vorausgehenden Zweckvorstellungen nicht mitgedacht waren“ (ebd., p. 405), bringt eine fundamentale Einsicht in die Phänomenologie menschlichen Handelns auf den Punkt. Es macht darauf aufmerksam, dass zwischen den Phasen der Handlung Inkommensurabilitäten bestehen, über die wir uns zumeist erst im Nachhinein Klarheit zu verschaffen vermögen.

<sup>3</sup> Ähnlich sieht Spiegelberg (1969) in der phänomenologischen Methode generell einen „Protest gegen den Reduktionismus“ (ebd. p. 656ff.).



In der dritten Phase der Handlung versuchen wir daher, den Bruch zwischen Handlungsplanung und -ausführung zu ‚reparieren‘, indem wir uns reflexiv auf uns selbst beziehen und unsere Identität aufgrund der gemachten Erfahrung neu formieren (vgl. Boesch 1991, p. 295ff.; Kaulbach 1982, p. 103ff.).

#### 4 Die Kritische Psychologie als Testfall

Es ist offensichtlich, dass die phänomenologische Propädeutik der Psychologie zu einem Verständnis ihres Gegenstandes verhilft, das von technomorphen Vorstellungen frei ist. Das lässt sich an einem Beispiel, das außerdem als Testfall dienen kann, noch etwas vertiefen, nämlich am Beispiel der Kritischen Psychologie. Einen wichtigen Anstoß für seine Wende zu einer „neuen Psychologie“ gab Klaus Holzkamp, dem Begründer der Kritischen Psychologie, das Problem der Relevanz psychologischer Erkenntnisse für die *Praxis* (Holzkamp 1972, p. 9ff.). Auch wenn er später nicht mehr von Relevanz sprechen mochte, ist sein Anspruch an eine dem Gegenstand angemessene Psychologie dem Maßstab lebensweltlicher Nützlichkeit treu geblieben. Von der Disziplin wird erwartet, dass sie einen Beitrag zur Erweiterung der Verfügbarkeit über persönliche Lebensbedingungen und gesellschaftliche Handlungsmöglichkeiten leistet (Holzkamp 1983, p. 567ff.).

Holzkamps (1985) Kritik richtet sich an eine *Variablenpsychologie*, die den Menschen nicht als Ganzheit begreift, sondern in Dimensionen auflöst, die in rein kontingenter Beziehung zueinander stehen (Herzog 2005, p. 193ff.). Indem die Untersuchungseinheiten nicht Personen sind, sondern Variablen, die über Personen gemittelt werden oder deren Streuung mittels Varianzaufklärung auf so genannte unabhängige Faktoren zurückgeführt wird, betreffen die Erkenntnisse der Psychologie nicht konkrete Individuen, sondern abstrakte *Aggregate* von Daten. Während noch die Gestaltpsychologen die Einheit der Person hochhielten, ist seit dem Einzug der Statistik in die psychologische Methodenlehre nicht mehr das Individuum Gegenstand der Analyse, sondern ein mehrdimensionaler Raum sich überkreuzender Variablen, in dem der Einzelne wie eine „artifizielle Unperson [oder] ein statistisches Gespenst“ (Holzkamp 1985, p. 30) herumschwirrt.

In seiner *Grundlegung der Psychologie* schickt sich Holzkamp (1983) an, die Irrealisierung der menschlichen Person aufzuheben und den psychologischen Gegenstand über eine phylogenetische und historische Rekonstruktion des Psychischen neu festzulegen. Dabei gelangt er zu einer kategorialen Bestimmung des Psychischen, die den propädeutischen Leistungen der phänomenologischen Psychologie weitgehend entspricht. Ausdrücklich wird eine Psychologie gefordert, die – grammatisch gesprochen – die Perspektive der ersten Person Singular einnimmt. Die phänomenologische Strukturanalyse der menschlichen Erfahrung erachtet Holzkamp (1984) für eine wissenschaftliche Psychologie als nicht hintergebar.

Auch Holzkamp (1984) will über den deskriptiven Ansatz der Phänomenologie hinausgehen und verlangt von der Psychologie erklärende Leistungen. Doch tut er dies im Rahmen eines Verständnisses des Menschen als intentionalem und reflexivem Wesen. Subjektivität bildet ein „essentielles Charakteristikum humaner Existenz“ (ebd., p. 27); in der personalen Handlungsfähigkeit liegt ein objektives Merkmal der menschlichen Lebensform (Holzkamp 1983, p. 239ff.); und die „Einheit des sich zur Welt und zu sich selbst ‚verhaltenden‘ Subjekts“ (ebd., p. 332; Hervorhebung aufgehoben) stellt eine wesentliche Voraussetzung für eine lebensweltlich relevante Psychologie dar.

#### 5 Der intentionale Standpunkt

Die Kritische Psychologie gibt ein eindrückliches Beispiel für die anhaltende Sprengkraft der phänomenologischen Orientierung in der Psychologie. Holzkamp spricht sich dezidiert für den Menschen als Person aus und weist dessen Modellierung als Maschine oder Organismus zurück. Damit stellt sich die Frage, wie sich eine personale Psychologie zu der im psychologischen *mainstream* weit verbreiteten Ordnungsform des Maschinalen verhalten soll. Ist es tatsächlich so, wie Dörner (1999, 2004) unterstellt, dass eine Psychologie, die *Wissenschaft* sein will, um die Modellierung des Menschen als Maschine nicht herumkommt? Diese Frage lässt sich mit den Mitteln der Phänomenologie nicht beantworten, da sie einen Standpunkt verlangt, der hinter der Phänomenologie liegt, deren Wissenschaftlichkeit zur Diskussion steht.

Eine vielfach vorgetragene Kritik an der Phänomenologie lautet, dass sie *egologisch* vorgehe, d. h. in der Sphäre des Bewusstseins verbleibe, das immer *partikuläres* Bewusstsein sei. So erklärt sich Searle (2005) mit der phänomenologischen Methode einverstanden soweit sie erlaube, Bewusstseinsphänomene zu beschreiben, kritisiert die Phänomenologen aber für ihre Weigerung, den Schritt über das Bewusstsein hinaus zu machen und *realistisch* zu argumentieren. Mit dem Ziel, „die Erfahrungen, wie sie sich selbst präsentieren, zu beschreiben, in ihrem Wirklichkeitsanspruch aber einzuklammern“ (Luckmann 1991, p. 157), ist die phänomenologische Methode in der Tat „keine Methode der empirischen Wissenschaft“ (ebd.).<sup>4</sup> Womit die Frage nach dem Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftlichkeit umso dringlicher wird.

In Übereinstimmung mit Searle und abweichend von Husserl geht auch Dennett (1981a, 1981b) davon aus, die phänomenologische Analyse habe die Ergebnisse der Naturwissenschaften zu respektieren. Dennett (1981a) unterscheidet drei Standpunkte, die wir gegenüber einem System, dessen Verhalten wir erklären wollen, einnehmen können: einen physikalischen, einen funktionalen

<sup>4</sup> Nichts anderes ist gemeint, wenn der Phänomenologie eine wissenschaftspropädeutische Funktion zugewiesen wird (vgl. Abschnitt 2).

und einen intentionalen Standpunkt. Der *physikalische Standpunkt* entspricht der Position einer (Natur-)Wissenschaft, die das Verhalten eines Objekts dadurch erklärt, dass sie es unter Angabe von Randbedingungen einem allgemeinen Gesetz subsumiert, aus dem es logisch abgeleitet wird (vgl. Hempel 1977). Den *funktionalen Standpunkt* nehmen wir ein, wenn wir ein System nicht auf der Ebene seiner materiellen Struktur betrachten, sondern die Frage stellen, wozu das System oder einer seiner Bestandteile nützt.<sup>5</sup> Der funktionale Standpunkt sieht von der stofflichen Realisierung eines Objekts ab und betrachtet es allein unter dem Gesichtspunkt seiner Dienlichkeit für einen Zweck. Der *intentionale Standpunkt* schließlich beruht auf der Wahrnehmung eines Systems in der Perspektive seiner inneren Zustände, die nach Meinungen (*beliefs*) und Wünschen (*desires*) differenziert werden und die Basis bilden, um das Verhalten des Systems rational zu erklären.

Offensichtlich bilden die drei Erklärungsstrategien, wie sie von Bieri (1987) genannt werden, eine Hierarchie. Während wir gegenüber der *unbelebten Natur* im Allgemeinen weder eine funktionale noch eine intentionale Haltung einnehmen, scheint der intentionale Standpunkt für die besondere Art von Lebewesen reserviert zu sein, die wir *Personen* nennen. Menschliches Handeln erklären wir, indem wir Wissen (Meinungen, Überzeugungen, Glauben u. ä.) und Motive (Wünsche, Absichten, Ziele u. ä.) unterstellen, aus deren Kombination verständlich wird, weshalb eine Person eine bestimmte Handlung ausgeführt oder unterlassen hat.

Insofern scheint Dennetts Unterscheidung dreier Erklärungsformen mit Shotters Differenzierung dreier Menschenbilder überein zu stimmen.<sup>6</sup> Doch anders als Shotter (1975), der sich dezidiert für das Modell der Person ausspricht, nimmt Dennett nicht Partei für den intentionalen Standpunkt. Zudem ist er der Meinung, dass wir die intentionale Einstellung keineswegs nur Personen, sondern auch anderen Systemen gegenüber einnehmen, die uns *zu komplex* erscheinen, als dass wir sie in physikalischer oder funktionaler Haltung erfassen könnten (Dennett 1981a, p. 164ff.). Intentionalität ist ein *Interpretationskonstrukt*, das wir einem Gegenstand zuschreiben, indem wir ihn behandeln, *als ob* er über innere Zustände verfügt, die sein Verhalten erklären lassen.

Aus Dennetts Analyse ergibt sich eine klare Positionierung des Verhältnisses von Wissenschaft und Phänomenologie. Während physikalische und funktionale Standpunkte zu realen *Erkenntnissen* über die Welt führen, verhilft uns der intentionale Standpunkt lediglich zu zweckdienlichen *Interpretationen*. Damit wird Husserls (1936/1996) Wissenschaftskritik unterlaufen, ja die

Phänomenologie wird selbst in ihrer propädeutischen Funktion ignoriert. Autoren wie Searle und Dennett schlagen sich auf die Seite eines wissenschaftlichen Naturalismus, dessen epistemische Priorität sie als unbestritten erachten. Doch muss dies das letzte Wort sein?

## 6 Pragmatische Bedingungen psychologischer Erkenntnis

Wie ihn Dennett (1981b) verwendet, steht der Begriff der Interpretation im Gegensatz zum Begriff der Erkenntnis. Er lässt sich aber auch anders verwenden, wie Lenk (1993, 1995) zeigen kann, der die Interpretationsabhängigkeit *jeder* Art von Erkenntnis herausspricht. Von Interpretation ist dabei nicht im hermeneutischen Sinn der *Lesbarkeit* von Wirklichkeit die Rede (Blumenberg 1986), sondern im konstruktivistischen Sinn der (epistemischen) *Erzeugung* von Wirklichkeit (Goodman 1984; Herzog 2002).<sup>7</sup> Einer positivistischen Bezugnahme auf Tatsachen, von der auch die Phänomenologie nicht frei ist (vgl. Lübke 1972; Plessner 1938/2003), steht eine konstruktivistische Position gegenüber, für die jede Form von Erkenntnis Interpretation ist. Gemäß Lenk (1993) ist alles Auffassen und Erleben interpretationsabhängig, weshalb es verfehlt wäre, lediglich dem intentionalen Standpunkt interpretativen Charakter zuzuschreiben. Die Klammer, durch welche die interpretativen Gesichtspunkte zusammengehalten werden, liegt im menschlichen Handeln, das als Ort bezeichnet werden kann, von dem unterschiedliche Erkenntnisperspektiven ausgehen.

Wird die Erkenntnis in der Handlung und nicht in einem extramundanen Ego verankert, erweist sich das Anliegen, die Phänomenologie transzendentalphilosophisch zu begründen, als obsolet. Husserls (1950, p. 48f.) Bekenntnis zu einer radikal anfangenden Philosophie „aus absoluter Begründung“ (ebd., p. 178) machte ihn zum Vertreter einer *Zuschauertheorie der Erkenntnis*, wie sie von Dewey (1929/2001), der Rogers und den Personenzentrierten Ansatz besonders beeinflusste (Swildens, 1988/1991), scharf kritisiert wurde. Indem er die moderne Naturwissenschaft von der Mathematik und nicht vom Experiment her aufrollte, entging ihm ein bedeutsamer Aspekt der wissenschaftlichen Methode. Denn das Experiment liegt in weit größerer Nähe zur Lebenswelt als der vom Cartesischen Zweifel getrübe Blick des weltenthobenen transzendentalen Ego. Als Forschungsmethode beruht das Experiment nicht auf einer kontemplativen, sondern auf einer aktiven Beziehung zur Welt. In den Worten von Dewey: „Erkenntnis ist selbst eine Form praktischen Handelns“ (ebd., p. 109). Damit gewinnt die phänomenologische Beschreibung der Lebenswelt einen anderen, nunmehr

5 Im Englischen ist vom *design stance* die Rede. Damit wird auf das Moment der Konstruktion verwiesen, das sowohl in Bezug auf Maschinen wie auch in Bezug auf Lebewesen angeführt werden kann.

6 Eine Eins-zu-eins-Zuordnung der Modelle zu den Standpunkten ist allerdings nicht möglich, weil das Modell der Maschine den physikalischen und den funktionalen Standpunkt gleichermaßen repräsentiert. Genau darin scheint die Attraktivität des Maschinenmodells für eine Wissenschaft wie die Psychologie zu liegen!

7 Lenk (1995) vertritt allerdings eine realistische und nicht eine konstruktivistische Position.



wirklich *propädeutischen* Charakter für die Begründung der Psychologie als Wissenschaft.

Ein wesentliches Moment dieser Propädeutik liegt im mehrfach schon angesprochenen praktischen Charakter des lebensweltlichen Wissens. Dieser Punkt soll abschließend noch etwas verdeutlicht werden, und zwar unter Rekurs auf einen Autor, der sich methodisch weniger der Phänomenologie als der Sprachanalyse verpflichtet weiß.<sup>8</sup> Der norwegische Psychologe Jan Smedslund (1991, 1995, 2004) vertritt die Ansicht, dass die Psychologie konstitutiv an ein Alltagswissen verwiesen ist, das sprachlich sedimentiert vorliegt, aber *nicht* als theorieförmig betrachtet werden kann.<sup>9</sup> Die lebensweltliche *Psychologik*, von der er spricht (Smedslund 1991), ist ein System impliziten Wissens, das die Psychologie zwar aufdecken, aber nicht als Gefüge von Wenn-dann-Aussagen, die sich experimentell testen ließen, behandeln kann. Die Merkmale von Personalität, die von der phänomenologischen Psychologie postuliert werden (Intentionalität, Sozialität, Leiblichkeit, Zeitlichkeit u. a.), stellen keine empirischen Hypothesen dar, die im alltäglichen Zusammenleben der Menschen auf ihre Wahrheit überprüft würden, sondern bilden eine *axiomatische Grundlage*, die soziale Interaktionen überhaupt erst ermöglicht.

Wenn wir den Begriff der Person in diesem Sinne als *lebensweltlichen* Begriff verstehen, dann stellt sich nicht die Frage nach seiner naturalistischen Basis (eine theoretische Frage), sondern nach seiner Funktion im Zusammenleben der Menschen (eine praktische Frage). Das praktische Wissen, das unserer Lebenswelt inhärent ist, hat sich in einem langen Prozess der Menschwerdung herausgebildet. Es ist schwer zu erkennen, wie es durch theoretisches Wissen, wie es von den modernen Naturwissenschaften erzeugt wird, *ersetzt* werden könnte. Selbst wenn sich Dennetts (1981b) Position einlösen ließe und der Mensch auf der physikalischen oder funktionalen Ebene *vollständig* erfassbar wäre, würde der intentionale Standpunkt nicht hinfällig, da wir im Alltag mit dieser Art von Wissen nicht weit kommen würden. Und zwar einfach deshalb nicht, weil uns das betreffende Wissen kaum helfen würde, um mit einem so komplexen System wie dem Menschen zurechtzukommen.

Der Kybernetiker Valentin Braitenberg (1993) hat in einem Gedankensexperiment aufgezeigt, dass wir durchaus in der Lage wären,

ein komplexes System *herzustellen*, wenn wir über das entsprechende physikalische und technische Wissen verfügen würden. Was uns aber nicht gelingen würde, wäre zu verstehen, wie ein solches System funktioniert, sofern wir nicht in das Innere des Systems hineinschauen und seine Funktionsweise *en détail* aufdecken könnten. Genau das aber können wir im Falle des Menschen nicht, und zwar weder in einem alltäglichen noch in einem professionellen Kontext. Braitenberg spricht von einem „Gesetz der leichten Synthese und der mühevollen Analyse“ (ebd., p. 29) und meint, es sei theoretisch *unmöglich*, durch die bloße Beobachtung des Verhaltens eines komplexen Systems<sup>10</sup> den verborgenen Mechanismus seines Funktionierens zu bestimmen, „da es immer viele verschiedene Mechanismen mit identischem Verhalten gibt“ (ebd.).

Braitenbergs Gesetz zeigt, dass der intentionale Standpunkt auch dann nicht außer Kraft gesetzt würde, wenn die Neurowissenschaften erfolgreich wären. Selbst wenn es je gelingen sollte, den Menschen nicht nur als Maschine zu *denken*, sondern auch als solche zu *bauen*, werden wir immer noch eine Psychologie brauchen, die *lebensweltlich* relevant ist. Wenn daher Dörner (2004) meint, als Wissenschaft komme die Psychologie nicht um das Maschinenmodell herum, oder wenn Dennett (1981a) fordert, auch die Psychologie müsse – wie jede andere Naturwissenschaft – den physikalischen oder funktionalen Standpunkt einnehmen, dann mag dies allenfalls für den psychologischen Forscher eine einlösbare Forderung sein. Aber für den Praktiker? Psychologinnen und Psychologen, die ihr Wissen in beratender oder therapeutischer Funktion weitergeben, können nicht anders als auf das lebensweltliche Verständnis ihrer Klienten Rücksicht nehmen. Während die psychologische Forschung, die sich nie direkt mit der Herausforderung konfrontiert sieht, ihre Ergebnisse in praktischen Situationen anwenden zu müssen, von der Fiktion des Menschen als Maschine ausgehen und die propädeutischen Leistungen der Phänomenologie ignorieren kann, ist dies für die psychologische Praxis nicht möglich. Selbst wenn es kein theoretisches Kriterium geben sollte, das *eindeutig* gegen die technomorphe Modellierung des Psychischen spricht, so gäbe es ein praktisches: Ohne die Menschen in ihrem Personsein anzuerkennen, ist psychologische Berufspraxis schlicht nicht möglich.

8 Zu Gemeinsamkeiten von Phänomenologie und Sprachanalyse vgl. z. B. Roche (1973).

9 Eine ausführliche Begründung dieser Position, die ebenfalls mit den Mitteln der Sprachanalyse arbeitet, findet sich – in kritischer Auseinandersetzung mit den Neurowissenschaften – auch bei Bennett & Hacker (2010).

10 Braitenberg (1993) verwendet diesen Begriff allerdings nicht, sondern spricht von *Vehikeln* unterschiedlich komplizierter Bauweise.

## Literatur

- Becker, B. (1998). Leiblichkeit und Kognition. Anmerkungen zum Programm der Kognitionswissenschaften. In P. Gold & A. K. Engel (eds.). *Der Mensch in der Perspektive der Kognitionswissenschaften* (p. 270–288). Frankfurt: Suhrkamp.
- Bennett, M. R. & Hacker, P. M. S. (2010). *Die philosophischen Grundlagen der Neurowissenschaften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Bieri, P. (1987). Intentionale Systeme. Überlegungen zu Daniel Dennetts Theorie des Geistes. In J. Brandtstädter (ed.), *Struktur und Erfahrung in der psychologischen Forschung* (p. 208–252). Berlin: de Gruyter.
- Blumenberg, H. (1986). *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Boesch, E. E. (1991). *Symbolic Action Theory and Cultural Psychology*. Berlin: Springer.
- Braitenberg, V. (1993). *Vehikel. Experimente mit kybernetischen Wesen*. Reinbek: Rowohlt.
- Brentano, F. (1874/2008). *Psychologie vom empirischen Standpunkte. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*. Frankfurt: Ontos.
- Dennett, D. C. (1981a). Intentionale Systeme. In P. Bieri (ed.), *Analytische Philosophie des Geistes* (p. 162–183). Königstein/Ts.: Hain.
- Dennett, D. C. (1981b). *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*. Brighton: Harvester.
- Dewey, J. (1929/2001). *Die Suche nach Gewißheit. Eine Untersuchung des Verhältnisses von Erkenntnis und Handeln*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Dörner, D. (1999). *Bauplan für eine Seele*. Reinbek: Rowohlt.
- Dörner, D. (2004). Der Mensch als Maschine. In G. Jüttemann (ed.), *Psychologie als Humanwissenschaft. Ein Handbuch* (p. 32–45). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dreyfus, H. L. (1979). *What Computers Can't Do. The Limits of Artificial Intelligence. Revised Edition*. New York: Harper & Row.
- Dreyfus, H. L. (1999<sup>6</sup>). *What Computers Still Can't Do. A Critique of Artificial Reason*. Cambridge: MIT Press.
- Engel, A. K. & König, P. (1998). Das neurobiologische Wahrnehmungsparadigma. Eine kritische Bestandsaufnahme. In P. Gold & A. K. Engel (eds.). *Der Mensch in der Perspektive der Kognitionswissenschaften* (p. 156–194). Frankfurt: Suhrkamp.
- Giorgi, A. (1995). Phenomenological Psychology. In J. A. Smith, R. Harré & L. van Langenhove (eds.). *Rethinking Psychology* (p. 24–42). London: SAGE.
- Goodman, N. (1984). *Weisen der Welterzeugung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Graumann, C. F. (1985). Phänomenologische Analytik und experimentelle Methodik in der Psychologie – das Problem der Vermittlung. In K.-H. Braun & K. Holzkamp (eds.). *Subjektivität als Problem psychologischer Methodik* (p. 38–58). Frankfurt: Campus.
- Graumann, C. F. (19884). Phänomenologische Psychologie. In R. Asanger & G. Wenninger (eds.). *Handwörterbuch der Psychologie* (p. 538–543). München: Psychologie Verlags Union.
- Graumann, C. F. & Métraux, A. (1977). Die phänomenologische Orientierung in der Psychologie. In K. A. Schneewind (ed.), *Wissenschaftstheoretische Grundlagen der Psychologie* (p. 27–53). München: Reinhardt.
- Hempel, C. G. (1977). *Aspekte wissenschaftlicher Erklärung*. Berlin: de Gruyter.
- Herzog, W. (1991). Piaget im Lichte der Phänomenologie. Eine pädagogische Erkundung. In M. Herzog & C. F. Graumann (eds.). *Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften* (p. 288–312). Heidelberg: Asanger.
- Herzog, W. (2002). *Zeitgemäße Erziehung. Die Konstruktion pädagogischer Wirklichkeit*. Weilerswist: Velbrück.
- Herzog, W. (2005). *Pädagogik und Psychologie. Eine Einführung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Holzkamp, K. (1972). *Kritische Psychologie. Vorbereitende Arbeiten*. Frankfurt: Fischer.
- Holzkamp, K. (1973). *Sinnliche Erkenntnis. Historischer Ursprung und gesellschaftliche Funktion der Wahrnehmung*. Frankfurt: Athenäum Fischer.
- Holzkamp, K. (1983). *Grundlegung der Psychologie*. Frankfurt: Campus.
- Holzkamp, K. (1984). Kritische Psychologie und phänomenologische Psychologie. Der Weg der Kritischen Psychologie zur Subjektwissenschaft. *Forum Kritische Psychologie*, 14, 5–55.
- Holzkamp, K. (1985). Selbsterfahrung und wissenschaftliche Objektivität: Unaufhebbarer Widerspruch? In K.-H. Braun & K. Holzkamp (eds.). *Subjektivität als Problem psychologischer Methodik* (p. 17–37). Frankfurt: Campus.
- Horn, C. & Löhrer, G. (eds.) (2010). *Gründe und Zwecke. Texte zur aktuellen Handlungstheorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Husserl, E. (1911/1965). *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt: Klostermann.
- Husserl, E. (1936/1996). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hrsgg. von E. Ströker. Hamburg: Meiner.
- Husserl, E. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsgg. und eingel. von S. Strasser. Den Haag: Nijhoff.
- Kaulbach, F. (1982). *Einführung in die Philosophie des Handelns*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Köhler, W. (1929). *Gestalt psychology*. New York: Liveright.
- Kolakowski, L. (1977). *Die Suche nach der verlorenen Gewissheit. Denk-Wege mit Edmund Husserl*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Lenk, H. (1993). *Philosophie und Interpretation. Vorlesungen zur Entwicklung konstruktivistischer Interpretationsansätze*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Lenk, H. (1995). *Interpretation und Realität. Vorlesungen über Realismus in der Philosophie der Interpretationskonstrukte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luckmann, T. (1991). Protozoologie als Protopsychologie? In M. Herzog & C. F. Graumann (eds.). *Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften* (p. 155–168). Heidelberg: Asanger.
- Lübbe, H. (1972). Positivismus und Phänomenologie. Mach und Husserl. In ders., *Bewusstsein in Geschichten. Studien zur Phänomenologie der Subjektivität* (p. 33–62). Freiburg: Rombach.
- MacLeod, R. B. (1964). Phenomenology: A Challenge to Experimental Psychology. In: T. W. Wann (ed.). *Behaviorism and Phenomenology. Contrasting Bases for Modern Psychology* (p. 47–74). Chicago: The University of Chicago Press.
- MacLeod, R. B. (1970). Psychological Phenomenology: A Propaedeutic to a Scientific Psychology. In: J. R. Royce (ed.). *Toward Unification in Psychology* (p. 245–262). Toronto: University of Toronto Press.
- Maderthaler, R. (2008). *Psychologie*. Wien: Facultas.
- Plessner, H. (1928/2003). *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Gesammelte Schriften, Bd. IV*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Plessner, H. (1938/2003). Phänomenologie. Das Werk Edmund Husserls. In Ders., *Gesammelte Schriften, Bd. IX* (p. 122–147). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Roche, M. (1973). *Phenomenology, Language and the Social Sciences*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Schütz, A. (1932/1993<sup>6</sup>). *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt: Suhrkamp.

- Schütz, A. (1977). Parsons' Theorie sozialen Handelns. In A. Schütz & T. Parsons. Zur Theorie sozialen Handelns. Ein Briefwechsel (p.25–76). Hrsgg. und eingel. von W.M. Sprondel. Frankfurt: Suhrkamp.
- Schütz, A. & Luckmann, T. (1979, 1984). *Strukturen der Lebenswelt*. 2 Bde. Frankfurt: Suhrkamp.
- Searle, J. (2005). The Phenomenological Illusion. In M.F. Reicher & J.C. Marek (eds.). *Experience and Analysis / Erfahrung und Analyse*. Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft, Bd. 34 (p.317–336). Wien: öbv & hpt.
- Shotter, J. (1975). *Images of Man in Psychological Research*. London: Methuen.
- Smedslund, J. (1991). The Pseudoempirical in Psychology and the Case for Psychologic. *Psychological Inquiry*, 2, 325–338.
- Smedslund, J. (1995). Psychologic: Common Sense and the Pseudoempirical. In: J.A. Smith, R. Harré & L. van Langenhove (eds.). *Rethinking Psychology* (p.196–206). London: SAGE.
- Smedslund, J. (2004). *Dialogues About a New Psychology*. Chagrin Falls, OH: Taos Institute Publications.
- Spiegelberg, H. (1969<sup>2</sup>). *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. 2 Vols. The Hague: Nijhoff.
- Spielhofer, H. (2003). Phänomenologische Perspektive. In G. Stumm, J. Wiltschko & W.W. Keil (Hrsg.). *Grundbegriffe der Personzentrierten und Focusing-orientierten Psychotherapie und Beratung* (S.240 – 242). Stuttgart: Pfeiffer bei Klett-Cotta.
- Swildens, H. (1988/1991). *Prozessorientierte Gesprächspsychotherapie*. Köln: GwG.
- Varela, F.J. (1990). *Kognitionswissenschaft – Kognitionstechnik. Eine Skizze aktueller Perspektiven*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Wiltschko, J. (Hrsg.). (2008). *Focusing und Philosophie. Eugene T. Gendlin über die Praxis körperbezogenen Philosophierens*. Wien: Facultas.
- Wright, G.H. v. (1974). *Erklären und Verstehen*. Frankfurt: Athenäum Fischer.
- Wundt, W. (1914). *Grundriss der Psychologie*. Leipzig: Kröner.

## Autor

**Walter Herzog**, geb. 1949; Ordinarius für Pädagogik, Pädagogische Psychologie, Didaktik und Schulforschung an der Universität Bern. *Ausgewählte Buchpublikationen: Modell und Theorie in der Psychologie*. Göttingen: Hogrefe (1984); *Das moralische Subjekt. Pädagogische Intuition und psychologische Theorie*. Bern: Huber (1991); *Zeitgemäße Erziehung. Die Konstruktion pädagogischer Wirklichkeit*. Weilerswist: Velbrück (2002, Studienausgabe 2006); *Pädagogik und Psychologie. Eine Einführung*. Stuttgart: Kohlhammer (2005); *Wissenschaftstheoretische Grundlagen der Psychologie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften (im Druck). *Arbeitsschwerpunkte: Unterrichtsforschung, Lehrerprofession, Wissenschaftstheorie und Geschichte der Pädagogischen Psychologie*.

## Korrespondenzadresse:

Institut für Erziehungswissenschaft, Abteilung Pädagogische Psychologie, Muesmattstr. 27, CH-3012 Bern  
E-Mail: [walter.herzog@edu.unibe.ch](mailto:walter.herzog@edu.unibe.ch)

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 Wiltschko, 2008, S. 29; Hervorhebung bei Wiltschko). 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*



Margot Klein

# Dialogisches Prinzip und Personzentrierter Ansatz

## Zur Echtheit des Ich und Andersheit des Du am Beispiel der Beratung älterer Menschen

**Zusammenfassung:** Nach Hinweisen auf die Vorfahren des Dialogischen Ansatzes in der Romantik werden einige der zentralen Annahmen von Martin Buber zum Dialog angeführt. Im Weiteren wird der Frage nachgegangen, inwiefern das dialogische Verständnis für den Personzentrierten Ansatz und die aktuelle Beratungspraxis im Altenbereich relevant sind. Mit der Entwicklung des dialogischen Verständnisses innerhalb des Personzentrierten Ansatzes werden die besonderen Gesprächsbeiträge der Beraterin ebenso relevant wie jene der Klientin, während bei Letzterer die Relevanz der Andersheit gerade auch im Unverständlichen erkannt und anerkannt wird.

**Schlüsselwörter:** Dialog, Beziehung, Andersheit, Antworten, Verantwortung, Fürsorge, Beratung älterer Menschen

**Abstract: The Principle of Dialog and the Person-centered Approach. On the realness of the I and the otherness of the You, with counseling as an example.** After mentioning the predecessors of the dialog approach in Romanticism, some of Martin Buber's central assumptions with regard to dialog will be presented. In addition, the question to what extent the understanding in the dialog is relevant for the person-centered approach and current counseling practices with the elderly will be pursued. As the understanding in the dialog develops within the person-centered approach, the counselor's particular contributions to the conversation are becoming just as relevant as those of her client, while for the latter, the relevance of the otherness is recognized and acknowledged above all in the incomprehensible.

**Keywords:** Dialog, relationship, otherness, answers, responsibility, care, counseling the elderly

Der Begriff „Dialog“ bedeutet „Wechselrede“ oder „Zwiesgespräch“ und geht auf das griechische Wort „Dialogos“ (Unterredung) zurück. Mit der Vorsilbe „dia“ wird eine Bewegung angezeigt, „die von einer Seite zur anderen führt und zwar durch etwas hindurch“ (vgl. Beck, 1991, S. 29).

Die Dialoge, die Sokrates in den Straßen und Häusern Athens führte, wurden von Philosophen wie Platon oder Xenophon schriftlich wiedergegeben. Während Platon Sokrates als aporetischen Denker darstellte, der mit seinen eindringlichen Fragen nicht immer auf Gegenliebe stieß (vgl. u. a. Bodenheimer, 1984), zeichnete ihn Xenophon, der schon die Persönlichkeit und die gegenseitige Zuneigung von Personen berücksichtigte, als kommunikativ kompetente Persönlichkeit, die nicht nur ernsthafte Fragen erörterte, sondern auch gutmütig, scherzhaft und selbstironisch sein konnte (Xenophon, undat./2003).

Auch in späteren Phasen der abendländischen Philosophie war das dialogische Denken relevant. An dieser Stelle kann nur auf

Johann Georg Hamann, Friedrich Heinrich Jacobi, Johann Gottlieb Fichte und Wilhelm von Humboldt hingewiesen werden. Eine wichtige Bedeutung hinsichtlich des dialogischen Denkens im Allgemeinen und des vorliegenden Arbeit im Besonderen erlangte die *romantische Philosophie*. Zum Jenaer Kreis der Frühromantiker gehörten u. a. Caroline Schlegel, Friedrich Schlegel und Novalis (Dischner, 1979). Deren *Symphilosophie* ist in erster Linie „dialogische Philosophie“, gelebtes Denken. „Das ‚Symphilosophieren‘, d. h. das gemeinsame Denken und Schreiben, die Vorliebe für die Geselligkeit und den Salon, die Freundespaare, die fingierte Mündlichkeit in den Texten – all das ist Ausdruck des dialogischen, mehrstimmigen und beziehungsstiftenden Charakters romantischer Theorie“ (Uerlings, 2000, S. 11).

Buber (1929/1984) bezieht sich in der *Zwiesprache* ausdrücklich auf Novalis und die Symphilosophie (vgl. u. a. Dierkes, 2003), allerdings in einem eher abgrenzenden Sinne: „Es geht (...) nicht mehr bloß um das aufnahmebereite und zum Symphilosophieren geneigte Du,

vielmehr vorzugsweise gerade um das widerständige, weil wahrhaft um den Andern, den anders und anderes Denkenden“ (ebd., S. 179).

In seiner Vorlesung *Vom Gespräch* bringt der romantische Denker Adam Müller (1812/1967) das Gespräch auf folgende Formel: Das Gespräch ist die Seele aller anderen Genüsse. Müller sieht zwei Voraussetzungen für ein sinnvolles Gespräch bzw. einen Dialog:

1. Zwei verschiedene Sprecher, die füreinander *geheimnisvoll* und *unergründlich* sind.
2. Die Teilnehmer des Dialogs können *einander vertrauen*.

Miteinander (noch) nicht vertraute Menschen können einander vertrauen aufgrund von Gemeinsamkeiten (insbesondere in Bezug auf die Wahrheit und die Gerechtigkeit), von denen unter Menschen nie ganz abstrahiert wird. Auch bei Auseinandersetzungen zwischen zwei Personen besteht immer schon (oder eben: noch) eine *gemeinschaftliche Basis*, wobei sich aber die Beteiligten selber oft dessen nicht bewusst sind. „Man muß über gewisse Hauptsachen einig, man muß an Geist, an Sinn, an hervorstechender Zuneigung und Abneigung wenigstens von einerlei Art sein, um über das andre recht lebhaft, innig und ohne Ende streiten zu können“ (ebd., S. 53).

Schleiermacher (1833/1988), der unter dem Einfluss der Frühromantik – mit Friedrich Schlegel hatte er eine Zeitlang zusammengewohnt – Theologie und Philosophie zu vereinigen versuchte, befasste sich in seiner *Dialektik* u. a. mit dem *Freien Gespräch*, das er dem künstlerischen Denken zuordnete. Dabei handle es sich um die Gedankenerzeugung einer Person, die einer anderen Person etwas Gedachtes durch die Sprache mitteile. Ihrem Inhalt nach würde das Verhältnis der Gedanken der einen Person zu denen der anderen bei der gegenseitigen Mitteilung gar nicht so sehr in Betracht gezogen; wesentlich sei vielmehr die *erregende Kraft*, welche die Gedankenerzeugung der einen Person auf die andere Person ausübe, unterstützt durch das Wohlgefallen an der Mitteilung: „Durch [die] Mittheilung des Einen [kann] die Gedankenerzeugung des Anderen theils erregt, theils wenn sie schon im Gange ist, umgelenkt und anders bestimmt werden“ (ebd., S. 120).

Feuerbach (1830/1981), der zur Zeit der romantischen und realistischen Dichter und Denker materialistische und antireligiöse Philosoph, auf den sich der religiöse Denker Buber besonders häufig ausdrücklich beziehen wird, und zwar häufiger als auf alle anderen Philosophen (Rotenstreich, 1963), befasste sich u. a. mit dem Verhältnis des Menschen zu den Mitmenschen. Er betrachtete das *Bewusstsein des Ich* durch das *Bewusstsein des Du* vermittelt. In einem gewissen Sinne jenseitig war für ihn lediglich die den Unterschied zwischen Ich und Du aufhebende Liebe. Buber beeindruckte insbesondere Feuerbachs Aussage, dass das wirkliche Ich nur das Ich sei, „dem ein Du gegenübersteht, und das selbst einem anderen Ich gegenüber Du ist“ (vgl. Buber, 1957/1984, S. 301). Natürlich gibt es auch Differenzen zwischen Feuerbach und Buber, nicht zuletzt was die Auseinandersetzung um die Lebensvoraussetzungen der Menschen anbelangt, so dass man sich fragen kann, warum Buber sich so häufig auf Feuerbach bezieht (vgl. u. a. Rotenstreich, 1963).

## Dialogisches Prinzip

Martin Buber wird am 8. Februar 1878 in Wien geboren. Infolge der Trennung seiner Eltern wächst er bei seinem Großvater Salomon Buber in Lemberg auf. Er hört in Wien, Leipzig, Zürich und Berlin Philosophie und Psychiatrie. In den Jahren 1902 bis 1904 setzte er sich intensiv mit der jüdischen Überlieferung auseinander. Mit der Veröffentlichung von *Das dialogische Prinzip*, das inhaltlich mit dem 1954 herausgegebenen Sammelband *Die Schriften über das dialogische Prinzip* übereinstimmt, wurde Buber (1962/1984) zur zentralen Figur innerhalb der neuen *Dialogischen Bewegung* im 20. Jahrhundert, zu der auch Denker wie Franz Rosenzweig, Max Picard und Jean Wahl gezählt werden. Buber starb am 13. Juni 1965 in Jerusalem. Nach Angaben seines Sohnes und Nachlassverwalters Rafael Buber war sein Vater „ein absolut gottgläubiger Mensch“, auch wenn er „die jüdischen Gesetze nicht eingehalten (hat)“ (Koelbl, 1989/1998, S. 52).

Buber weist auf folgende Einsicht als eine der persönlichen Voraussetzungen seines Dialogischen Ansatzes hin: „Seit ich zu einem Leben aus eigener Erfahrung gereift bin – ein Prozeß, der kurz vor dem ‚ersten Weltkrieg‘ begann und bald nach ihm vollendet war –, habe ich unter der Pflicht gestanden, den Zusammenhang der damals gemachten entscheidenden Erfahrungen ins menschliche Denkgut einzufügen, aber nicht als ‚meine‘ Erfahrungen, sondern als eine für andere und auch für andersartige Menschen gültige und wichtige Einsicht“ (Buber, 1963, S. 589).

In seinem Werk *Ich und Du*, dessen erste Entwürfe schon im Jahr 1916 entstanden waren (Beck, 1991), betrachtete Buber (1923/1984) das *Ich*, das *Du* und das, was dazwischen geschieht – das *Zwischen* – als wesentlich für seine Philosophie. Das Ich sagt Du zu einem Du, als einem Ich, das seinerseits zu ihm Du sagt. Ich und Du stiften zusammen die Welt der *Beziehung*, die vom Autor zuweilen mit *Gegenseitigkeit* gleichgesetzt wird. „Beziehung ist Gegenseitigkeit. Mein Du wirkt an mir, wie ich an ihm wirke“ (ebd., S. 19). Buber geht noch einen Schritt weiter, wenn er darauf hinweist, dass das Ich erst durch das Du wird: „Der Mensch wird am Du zum Ich“ (ebd., S. 32).

Nach dem Autor ist das Ziel aller Zwiesprache das jeweilige Du in der *Ich-Du-Beziehung*. Das Ich tritt aktiv in Beziehung zu einem Du als einer *eigenständigen* Person, die ebenfalls aktiv in Beziehung tritt zu diesem Ich als einem „Eigenwesen“ (vgl. ebd., S. 65). Ich und Du sind als unabhängige, selbständige Wesen aufeinander bezogen. Das Ich spricht als Ich ein Du an, das auch ein Ich ist, das als solches ebenfalls Du sagt. Mithin wird eine Welt konstituiert, die sich nicht bloß in den beiden Personen, aber auch nicht bloß außer ihnen befindet.

Buber zufolge ist Geist „Antwort des Menschen an sein Du“ – eine „Antwort an das aus dem Geheimnis erscheinende, aus dem Geheimnis ansprechende Du“ (vgl. ebd., S. 41). Geist ergibt sich mit der Beziehung zum Anderen, der – im Sinne der romantischen

Tradition – als *unabhängig* von einem selbst, mithin als „geheimnisvoll“ erachtet wird. Hingegen gewahrt der monologisch Lebende den anderen Menschen nie wirklich als Anderen oder allgemein ausgedrückt: „[er gewahrt] das Andere nie als etwas, das zugleich schlechthin nicht er ist und womit er doch kommuniziert“ (ebd., S. 168).

Nach Buber heißt Leben „*angeredet werden*“; das Du brauche Ich zu vernehmen, Ich muss mich dem Du stellen und ihm „antworten“, doch einem Du kann das Ich nur antworten, wenn Ich und Du unabhängig voneinander sind. Buber zufolge ist der Dialog im Wesentlichen ein *Antworten* auf ein *Anreden*. Geist ist ein Antworten – ein Antworten an ein Du, das einer Person als Anderer gegenübergetreten ist und diese Person angedredet hat.

In seiner Schrift *Die Frage an den Einzelnen* unterscheidet Buber (1936/1984) das Du wie folgt vom Ich: „Nur wenn ich mit einem Anderen wesentlich zu tun bekomme, so also, daß er gar nicht mehr ein Phänomen meines Ich, dafür aber mein Du ist, nur dann erfahre ich die Wirklichkeit des Mit-einem-Redens – in der unverbrüchlichen Echtheit der Gegenseitigkeit“ (ebd., S. 216). Hierbei *meint* die Person die andere Person; will heißen, dass sie ihr auch persönlich antwortet. „Was an elementarer Wirklichkeit zwischen Wesen und Wesen geschieht, also auch die Geheimnisse von Anrede und Redestehn, von Anspruch und Widerspruch, von Wort und Antwort (...) (kann) man nur erfahren (...), wenn man sich der Andersheit, der ontischen Urandersheit des Andern nicht verschließt“ (ebd., S. 207). Buber zufolge ist es hinsichtlich eines verantwortungsbewussten Zusammenlebens der Menschen entscheidend, dass jeder Beteiligte sich immer bewusst bleibt, dass der Andere eben anders als er selbst sei. „Und diese seine Andersheit meine ich, weil ich ihn meine, ich bestätige sie, ich will sein Anderssein, weil ich sein Sosein will“ (ebd., S. 233).

Nach Buber gehören zu den wesentlichen Ausdrucksformen des zwischenmenschlichen Geschehens die *Anrede* und die *Antwort*, was vom Autor und seinen Nachfolgern auch mit der *Verantwortung* in Verbindung gebracht wurde, die als solche einen Bereich auf Seiten eines Gegenübers voraussetzt, der vom Subjekt unabhängig ist. „Der lebendige Kontakt, der sich in der Situation einer Antwort einstellt (...) betont (...) das Phänomen der Verantwortung in zweierlei Sinn: der eine ist die Antwort auf eine Anrede und der andere ist der, daß vom Menschen eine Antwort erwartet wird. Der zweite Sinn nähert sich der Verantwortung, wie sie im philosophischen und juristischen Schrifttum erörtert worden ist, also Verantwortung als Verantwortlichkeit“ (Rotenstreich, 1963, S. 89).

In *Elemente des Zwischenmenschlichen* thematisiert Buber (1953/1984) die Gegenseitigkeit von Ich und Du sowie die Andersheit von Ich und Du aus der jeweiligen Perspektive des Anderen. „Es kommt auf nichts anderes an, als daß jedem von zwei Menschen der Andere als dieser bestimmte Andere widerfährt, jeder von beiden des Andern ebenso gewahr wird und eben daher sich zu ihm verhält“ (ebd., S. 274). Damit gerät der Dialog erst in Bewegung:

Das Du, welches das Ich anruft, versteht das Ich bereits als ein Anderes als jenes, das vorgängig das Du angerufen hat.

In einer *therapeutischen Beziehung* wären – im Sinne von Buber – Ich und Du an sich selbständig und zugleich aufeinander bezogen. Dies würde für die therapeutische Person oder Beratungsperson Folgendes bedeuten: Sie bleibt als Person in Bezug auf das Befinden des Klienten authentisch so wie sie auch als Mensch in dieser ihrer therapeutischen Situation in Bezug auf sich selbst kongruent bleibt. Hierzu sei ein Beispiel von einem Therapeuten angeführt, der die Psychotherapie als „im wesentlichen dialogisch“ verstand (vgl. Friedman, 1987, S. 135).

### **Beispiel:**

*Wenn ein Therapeut mit einem als schizophren diagnostizierten Menschen zusammen ist, fühlt er Verzweiflung gegenüber seinem Patienten – aber nicht nur weil es diesem schlecht geht und er mit ihm „mitfühlen“ kann, sondern auch weil er nicht in dessen Welt hinein kommt, ihn nicht ohne Weiteres versteht, dieser ihm „geheimnisvoll“ oder „fremd“ bleibt. Der Therapeut ist nicht nur verzweifelt wegen seines Patienten, dessen Krankheit, sondern auch wegen sich selbst, weil er dem Anderen nicht helfen kann, er sich ohnmächtig fühlt, sei es weil er nicht erkennt, wie eine „Heilung der Schizophrenie“ möglich werden könnte, sei es weil er mit dem Patienten zusammen in eine Institution eingebunden ist, deren Zwänge das Befinden und die Situation des Patienten perpetuieren.*

(vgl. Farber, 1963, S. 524–531)

Bei Buber kann die bloße Tatsache des Auftauchens eines Anderen im Alltag einer Person zu einer *Begegnung* werden, also unabhängig davon, ob mit dem Gegenüber schon gemeinsame Erfahrungen bestehen oder nicht. Dies weist in Richtung der Andersheit des Anderen im Sinne von Levinas: „Lehrt (...) uns (Buber) nicht gerade dieses Nicht-auf-früheres-Wissen-zurückführbar-Sein der Verbindung mit dem Anderen, wenn er die Unabhängigkeit des Ich-Du behauptet, das nie ins Ich-Es überführt werden kann?“ (Levinas, 1989/1991, S. 28). Allerdings übt Levinas an Buber auch Kritik, insbesondere bezüglich des *Konzeptes der Gegenseitigkeit*: „Die Ich-Du-Beziehung, Gegenseitigkeit des Dialogs, die alle Gespräche zwischen Menschen trägt, wird bei Buber gewiss als reine und gewissermaßen formale Konfrontation des Von-Angesicht-zu-Angesicht beschrieben, doch gleich auch wieder qualifiziert als Verantwortlichkeit des einen für den anderen, als wäre das Gegenüber von Angesicht zu Angesicht immer schon und unablässig ethische Konkretheit“ (ebd., S. 29). Der Autor geht von einer Exteriorität des Anderen aus, der, wenn er zu mir kommt, nicht einfach nur unabhängig von mir, sondern vielmehr auf mich angewiesen ist. An die Stelle des Anrufs eines von vornherein gleichgestellten und an sich mit gleichen Möglichkeiten ausgestatteten „anderen Menschen“ stellt Levinas nachdrücklich die *Verantwortung*, der er

Priorität zuweist. „In unseren eigenen Analysen geschieht der Zugang zum Nächsten ursprünglich nicht im Anrufen des anderen Menschen, sondern in meiner Verantwortung für ihn“ (ebd., S. 42). Levinas fragt sich, ob das Verhältnis zur Andersheit des Anderen dargestellt werden kann, ohne einen Niveauunterschied zwischen Ich und Du anzunehmen. „Man darf sich fragen, ob Nacktheit kleiden und Hunger stillen nicht der wahre konkrete Zugang zur Andersheit des Anderen ist – und zwar echter als die ätherische Luft der Freundschaft. Ist Zwiesprache ohne Fürsorge möglich?“ (Levinas, 1963, S. 131f).

Buber antwortete auf diese Kritik wie folgt: „Levinas rühmt im Gegensatz zu mir die Fürsorge als Zugang zur Andersheit des Anderen. Die Erfahrungswahrheit scheint mir zu sein, daß wer diesen Zugang ohnedies hat, ihn auch in der von ihm geübten Fürsorge finden wird, – wer ihn aber nicht ohnedies hat, der mag den ganzen Tag Nackte kleiden und Hungrige speisen, es wird ihm schwer bleiben, ein wahres Du zu sprechen. Wenn alle wohlbekleidet und wohlgenährt wären, würde das eigentliche ethische Problem erst ganz augenscheinlich werden“ (Buber, 1963, S. 620).

Bubers „Zwischen“, das der Autor selber und einige seiner Interpreten dem Psychischen gegenüberstellten und als einen „radikalen Angriff auf den Psychologismus betrachteten“ (vgl. Friedman, 1987, S. 23), wird durch *Ich-und-Du* konstituiert. Es ist jedoch nicht vergleichbar mit der „Leere“ etwa im Sinne des Zen-Buddhismus, für den das *Weder-Ich-noch-Du* von zentraler Bedeutung ist. „Das Zwischen ist (...) nicht so (...) offen wie die Leere. Es ist umschlossen von beiden *Enden*, an denen Ich und Du fest platziert sind“ (Han, 2002, S. 128; Hervorhebungen von Han). Als „Zwischen“ ist es natürlich auch nicht einfach auf die beteiligten Individuen reduziert; weder auf das eine Individuum noch auf das andere und auch nicht auf die beiden.

Aus dem bisher Dargelegten scheint hervorzugehen, dass mit dem *Dialogischen Prinzip* von Buber – zusammenfassend formuliert – folgende thematischen Punkte bzw. Gegenüberstellungen derart angesprochen und bereitgestellt wurden, dass für sie zumindest die Möglichkeit bestand, in den psychotherapeutischen Diskurs zu gelangen:

- Beziehung zwischen Ich und Du
- Selbstsein und Andersheit
- Authentizität und Gegenseitigkeit
- Anreden und Antworten
- (Selbst-)Verantwortung und Fürsorge (bzw. Helfen)
- Akzeptanz des Eigenen und Akzeptanz des Fremden

Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, ob und inwieweit die angeführten Punkte innerhalb des Personzentrierten Ansatzes bzw. einzelner Teilbereiche desselben tatsächlich berücksichtigt wurden, wobei zunächst die älteren – mittlerweile klassischen – Personzentrierten Ansätze und im Weiteren auch neuere Ansätze innerhalb desselben betrachtet werden sollen.

## Dialogischer Dreischritt

Rogers wies in seinem grundlegenden Werk *Die nicht-direktive Beratung* darauf hin, dass die aktuelle therapeutische Beziehung von Klient und Berater wesentlich für das Wachsen der Persönlichkeit sei. Dabei handle es sich um eine kontrollierte emotionale Beziehung, die als solche in fest umrissenen Grenzen stattfindet. Der Berater achte in erster Linie auf seine Empfänglichkeit für die Belange des Klienten sowie auf die Wertschätzung, die er diesem entgegenbringe; er verzichte auf jeglichen Druck und nehme gegenüber dem Klienten eine gewährende Haltung ein. „Die therapeutische Beziehung ist eine Beziehung, in der warme Zugewandtheit und das Fehlen jedweden Zwangs oder persönlichen Drucks durch den Berater dem Klienten maximalen Ausdruck von Gefühlen, Einstellungen und Problemen ermöglicht“ (Rogers, 1942/1985, S. 107).

Die nicht-direktive Vorgehensweise des Beraters oder Therapeuten sei einerseits durch das „Überwiegen der Aktivität des Klienten“ (vgl. ebd., S. 117) und andererseits durch „äußerste Zurückhaltung des Beraters“ gekennzeichnet (vgl. ebd., S. 177). Es ist ausschließlich der Klient, der den Fortgang der Beratung dirigiert, weshalb sie von Rogers zu diesem Zeitpunkt noch als „klient-bezogen“ bezeichnet wurde (vgl. ebd., S. 129). „Der sicherste Weg zu den Problemen (...) ist es, der Struktur der Gefühle zu folgen, wie sie der Klient frei ausdrückt. Wenn eine Person (...) über sich selbst und ihre Probleme spricht, werden die wirklichen Probleme dem aufmerksamen Zuhörer immer offenkundiger“ (ebd., S. 123).

Die Aktivität des Therapeuten besteht vor allem in der *Wiedergabe* des vom Klienten Vorgebrachten; das heißt, er bringt bei seiner Interpretation des Interpretandums keine eigenen Deutungen vor, sondern folgt möglichst genau dem, was der Klient vorbringt (d. h. es handelt sich um eine minimale Interpretation bzw. um eine Paraphrase). Schließlich qualifiziert der Klient, ob die Interpretation des Therapeuten mit dem Interpretandum des Klienten übereinstimmt oder nicht. Demnach kann die Interaktion zwischen Klienten und Therapeut als *Dialogischer Dreischritt* verstanden werden, bestehend aus dem Interpretandum des Klienten (erster Schritt), der Interpretation des Therapeuten (zweiter Schritt) und der Qualifikation des Klienten (dritter Schritt).

Rogers (1951/1983) verstand die Beziehung zunächst als *Alter-Ego-Beziehung*, bei welcher der Therapeut sein eigenes Ego beiseite stellt und in der Rolle des Gegenübers aufgeht, mithin sich „nur“ als eine Art Doppelgänger in die Beziehung bzw. in die Therapie einbringt. Bei einer solchen Beziehung versucht der Berater sein eigenes Ego *einzuklammern*, um die Welt des Klienten umso besser mit dessen Augen wahrzunehmen. In Rogers „Klient-zentrierter Phase“ gibt also der Berater die Beiträge des Klienten vorzüglich in dessen emotionalen Erlebnisinhalten wieder (vgl. u. a. auch Rogers, 1942/1985, S. 123–139).

Zwar beschränkt sich auch der frühe Rogers nicht nur auf Wiedergaben im Sinne minimaler Interpretationen, sondern es kommen



zuweilen auch eigentliche Deutungen bei ihm vor, doch noch im bekannten Gespräch, das Rogers im Jahre 1969 mit Gloria führte (vgl. u. a. 1977/2004, S. 166–187), stellen über minimale Interpretationen hinausgehende eigentliche Interpretationen die Ausnahme dar (Näheres in Klein & Galliker, 2007).

Zur Illustration des Dreischritts sei hier ein erstes Beispiel aus der Beratung älterer Menschen angeführt. Es handelt sich um Gesprächsausschnitte aus einem im Jahre 2010 geführten Gespräch mit einer 80jährigen Frau.

### **Beispiel:**

Die Beraterin, welche Frau A. zu Hause besuchte (Hausbesuch im Rahmen der sog. *Zugehenden Beratung*; vgl. Klein, 2009) will rechtzeitig aufbrechen, hat sie doch noch einige weitere Hausbesuche vorgesehen. Am Ende des Treffens äußert Frau A.:

Frau A.: (enttäuscht) *Sie haben ja heute wieder nicht viel Zeit für mich.*

Beraterin: *Sie hätten gerne, dass ich mehr Zeit mit Ihnen verbringen würde.*

Frau A.: *Ja, genau (lacht).*

Der *Dialogische Dreischritt* stellt zwar eine Strukturierung von Rogers' Paraphrasierung dar und auch die dialogische Bewegung wird mit ihm angelegt, doch wird das Dialogische nicht im Sinne von Gegenseitigkeit verstanden, sondern vielmehr im Sinne einseitiger Wiedergaben dessen aufgefasst, was ein Gesprächsteilnehmer (hier: Beraterin) von den Verbalisierungen der anderen Gesprächsteilnehmerin (hier: Klientin) wiedergibt, auch wenn bei einem gewöhnlichen Person-Person-Verhältnis außerhalb der Beratung der Vorgang im Alltag umkehrbar ist (d. h. der Vorgang beginnt nun mit dem Interpretandum des ursprünglich zweiten Sprechers bzw. mit dem vom Therapeuten Vorgetragenen). Rückmeldungen des Gesprächspartners können beidseitig beachtet werden, was in den klassischen hermeneutischen Ansätzen (etwa auch in jenem von Schleiermacher) noch nicht der Fall ist. Doch finden die von Buber vorgebrachten Verhältnisse von Ich und Du, Anreden und Antworten, Authentizität und Gegenseitigkeit (s. o.) mit dem Paradigma des Dreischritts keine Berücksichtigung (Näheres zum dialogischen Dreischritt in Galliker & Weimer, 2006).

## **Dialogische Polarität**

Von den meisten Interpreten wird das Jahr 1957 als „Wende“ in der beruflich-wissenschaftlichen Arbeit von Rogers bezeichnet (vgl. u. a. Beck, 1991, S. 82). Um 1960 erfolgte die eigentliche Erweiterung vom *Klientenzentrierten Ansatz* zum *Personzentrierten Ansatz*. Dabei war wesentlich, dass Erkenntnisse der Auseinandersetzung mit Buber in diesen Ansatz einfließen. Bereits am 18. April 1957

fand an der University of Michigan ein Gespräch zwischen Martin Buber und Carl Rogers statt (Moderation: Maurice Friedmann). In diesem Gespräch ergaben sich Übereinstimmungen (z. B. dass jede echte Beziehung zwischen zwei Personen mit Akzeptieren beginnt), aber auch Differenzen (z. B. dass Buber Rogers Akzeptieren zwar bestärkte, aber sich Bubers Bestärkung nicht auf Rogers Akzeptieren reduzieren lässt).

Die wichtigste Differenz lag wohl in den jeweiligen anthropologischen Grundannahmen: Sie läuft auf das Problem „dialogische Polarität“ (Buber) versus „monologische Entelechie“ (Rogers) hinaus (vgl. Wenck, 2008, S. 200). Offen blieb auch die Frage, ob sich in einer Therapie zwischen Therapeut und Klient wirklich ein Dialog im Sinne von Buber ergeben könne. Buber zufolge handelt es sich zwar beim Verhältnis Therapeut-Klient um eine Ich-Du-Beziehung, aber nicht um eine wirklich wechselseitige, da nur der Therapeut den Standpunkt des Klienten einnehmen könne und nur er in der Lage sei, seinem Gegenüber zu helfen und nicht umgekehrt (vgl. Protokoll in Pfeiffer, 1960/1992, S. 192).

Demgegenüber weist Rogers auf die Veränderung hin, die während einer Therapie „auf beiden Seiten stattfinden kann“ (ebd., S. 195). Natürlich kann man davon ausgehen, dass sich von Anfang an zwischen Therapeut und Klient eine so starke Asymmetrie in der Beziehung zeigt (etwa i. S. von Levinas), dass von einem „wahren Dialog“ nicht die Rede sein kann, doch besteht das Problem des Ungleichgewichts auch im Alltag, also in den zwischenmenschlichen Situationen, denen sich Buber besonders zuwandte. Ungleichgewichte können aber in der Therapie und zuweilen auch im Alltag, sofern sie nicht durch verhärtete hierarchische Strukturen institutioneller Art bedingt sind, ausgeglichen werden. Brossi (2003) weist dann auch darauf hin, dass eine Klientin im Verlaufe einer Therapie die Therapeutin zunehmend als ein Gegenüber betrachtet, deren Reaktionen interessieren. Zu den Aufgaben der Therapeutin gehört nicht nur, dass sie von Anfang selber möglichst dialogisch ist, sondern dass sie auch dialogische Ansätze der Klientin unterstützt und stets den Dialog als Ziel der Therapie im Auge behält.

Rogers sieht in der therapeutischen Begegnung viel mehr als Buber die Möglichkeit, sich selbst zu begegnen. Beispielsweise trifft ein Klient plötzlich auf ein Gefühl, von dem er zuvor nichts gewusst hat oder das er wieder vergessen hat (z. B. ein intensives Einsamkeitsgefühl). Im Weiteren weist Rogers darauf hin, dass die Begegnung mit sich selbst den Klienten auch dazu führen kann, dem Anderen zu begegnen. Auf diesen Beitrag von Rogers antwortete Buber unmittelbar wie folgt: Er unterschied zwischen dem Monolog und dem Dialog, wobei er für Letzteren das Moment der Überraschung als notwendig erachtete. Dies entlockte Rogers schließlich die Bemerkung, dass in einem Menschen ihm selbst Unbekanntes sein könne, das plötzlich zum Vorschein komme und von dem er auch selbst überrascht werde (vgl. Pfeiffer, 1960/1992, S. 194 f.).

Im skizzierten „Meister-Dialog“ war Rogers insgesamt optimistischer als Buber hinsichtlich der Möglichkeiten, die Klienten



in einer Psychotherapie gegeben sind, was letztlich auf seine grundlegende Annahme der Aktualisierungstendenz zurückzuführen ist (vgl. u. a. auch Stumm, 2010). Mit Buber könnte man allerdings auch die Frage stellen, ob sich das dialogische Prinzip und Konzepte wie Tendenz zur Selbstaktualisierung oder Aktualisierungstendenz im Grunde genommen nicht ausschließen (vgl. u. a. Beck, 1991).

Rogers war nach der Kenntnisnahme von Buber in seiner Auffassung von Beziehung nicht mehr nur „klientenzentriert“ oder wenn man will „Du-zentriert“, sondern er verwendete fortan auch das Konzept von Ich und Du. Seiner Meinung nach schlossen sich Klientenzentriertheit oder dann Personzentriertheit und Dialogisches Verhalten *nicht* aus. Dies zeigt sich beispielsweise, wenn er sich auf die „emotionalen Momente“ in der Beziehung zwischen Therapeut und Klient bezieht: „In diesen Augenblicken existiert, um einen Ausdruck von Buber zu verwenden, eine wirkliche ‚Ich-und-Du-Beziehung, ein zeitloses Leben in der Erfahrung *zwischen* dem Klienten und mir. Es bezeichnet den Gegenpol einer Sehweise, die den Klienten oder mich als Objekt betrachtet“ (Rogers, 1961/2006, S. 200; Hervorhebung von Rogers).

Der Therapeut klammert sich selbst nicht mehr aus, sondern wird für den Klienten als eigenständige Person in der Therapie spürbar bzw. als der relevante Andere im therapeutischen Geschehen für den Klienten erfahrbar, so dass es im therapeutischen Prozess zu einem Dialog zwischen zwei authentischen Personen kommt und der Klient somit auch neue (Beziehungs-)Erfahrungen machen kann (Rogers, 1961/2006). Nach Rogers (1977/2004) soll der Therapeut als der Andere präsent sein und eine wirkliche Begegnung von Person zu Person ermöglichen. „Dies bedeutet, dass der Therapeut sich mit seinen persönlichen Einstellungen und Emotionen transparent macht, sich als Person ansprechen lässt und zum greifbaren Gegenüber wird“ (Jessinghaus, 2009, S. 138).

Finke (1999) weist darauf hin, dass Rogers Ende der 50er Jahre des letzten Jahrhunderts zunehmend die Bedeutung der realen Begegnung von „Person zu Person“ betonte, wobei er zurecht hinzufügte: „ohne allerdings das Konzept der Alter-Ego-Beziehung aufzugeben“ (vgl. ebd., S. 111; Hervorhebung von M. K.). Pfeiffer (2004) bringt Rogers Wandlung aus der Zeit um 1960, in der die Beziehung nun mehr als Verhältnis zwischen Therapeut und Klient verstanden wurde, ebenfalls ausdrücklich mit Buber in Verbindung, wengleich nicht ausschließlich: „Den Anstoß hierzu gaben Erfahrungen bei der Therapie unmotivierter Schizophrener, die zunehmende Arbeit mit Encountergruppen sowie die Verbindung mit MARTIN BUBER und zu existenzanalytisch orientierten Therapeuten“ (ebd., S. 11; Hervorhebung von Pfeiffer).

Was bedeutete diese Wandlung in der Entwicklung des Personzentrierten Ansatzes? Man kann annehmen, dass Rogers und seine Nachfolger ab den 1960er Jahren einerseits mehr die Echtheit des Einen (Therapeuten/Beraters) und andererseits mehr die Andersheit des Anderen (Klienten) hervorhoben.

## Dialogische Resonanz

Finke (1994/2010) hat gegenüber einer vorrangigen Alter-Ego-Beziehung mit Bezugnahme auf Buber und dem von diesem beeinflussten Rogers sowie dessen Schülern (u. a. Berenson, Carkhuff) auf die Bedeutung der Echtheit des Therapeuten bzw. der (selektiven) Transparenz seiner Reaktion auf den Patienten diesem gegenüber sowie auf die Relevanz seiner Präsenz als „real person“ in der Gesprächspsychotherapie aufmerksam gemacht.

Unter dem Titel *Selbstöffnen/Selbsteinbringen* führt Finke verschiedene Mitteilungen des Therapeuten an die Adresse des Klienten bzw. Patienten an: Mitteilen von Anteilnahme, Mitteilen von Ähnlichkeit, Mitteilen von Beurteilungen, Konfrontation mit Beobachtung, Anbieten einer alternativen Erlebnisweise, Mitteilen der emotionalen Resonanz. Der Therapeut ist also nicht länger ausschließlich beim Du, sondern nimmt vielmehr sich selbst in der Beziehung wahr und macht auch so genannte „Ich-Botschaften“.

Bei den Beispielen von „Ich-Botschaften“, die von Finke diskutiert werden (u. a. bezüglich der Vor- und Nachteile der betreffenden „Intervention“ bei verschiedenen Patientengruppen), steht das Empfinden und/oder Erleben des Therapeuten im Vordergrund, das jenem des Patienten gegenübergestellt wird, wie folgendes Beispiel zeigt: Die Patientin erzählt ohne Ausdruck von Ärger ein für sie unerfreuliches Ereignis, worauf der Therapeut sagt: „An Ihrer Stelle hätte mich das aber ganz schön geärgert“ (ebd., S. 72). Bei diesem Beispiel ergänzt der Therapeut den Bezug auf das Du mit dem Ergebnis eines Bezuges auf sich selbst.

In der Mehrzahl der vom Autor angeführten Beispiele erscheint die Ich-Botschaft in einer Ich-Form ohne Du-Bezug (Beispiel: „Ich kenne solch quälende Zweifel.“) oder in einer Du-Form ohne Erklärung des Ich-Bezuges der Ich-Botschaft („Da waren Sie wirklich in einer schwierigen Lage.“). Diesen Botschaften des Therapeuten geht meistens keine eigentliche Wiedergabe (i. S. einer behutsamen klientenzentrierten Paraphrasierung; s. o.) des Interpretandums der Patientin voraus, so dass eine mögliche Qualifikation der Interpretation i. S. des Dreischritts ausgeschlossen wird. Deshalb hat man manchmal den Eindruck, dass der Therapeut v. a. bei seinen eigenen Gedanken und Gefühlen ist und diese unverzüglich dem Klienten mitteilen möchte, ohne dass sich dieselben während einer vorgängigen Wiedergabe des Interpretandums richtig entwickeln und langsam setzen konnten.

Zur Illustration des *Mitteilens von Anteilnahme und Sorge* (s. o.) durch den Therapeuten führt Finke jedoch eine Äußerung des Therapeuten an, die über eine bloße Ich-Botschaft hinausweist: „Ich sorge mich, dass Sie hier das Falsche wählen könnten, es geht mir nicht aus dem Kopf, wie wichtig es ist, dass Sie dieses Mal die richtige Entscheidung treffen“ (ebd., S. 70). Bei dieser Therapeuten-Äußerung handelt es sich um ein wegweisendes Beispiel, schließt doch der Therapeut in ein und dieselbe Äußerung mehrere Ich und Du-Bezüge ein (s. u.), wengleich auf eine vorgängige Wiedergabe

der Gedanken oder Gefühle des Klienten verzichtet wird. Dieser Beitrag des Therapeuten kann als *Mitteilen der emotionalen Resonanz* aufgefasst werden; ein Begriff, den Finke an anderer Stelle seines Werkes schon anführt (s. o.). In einem späteren Werk von Finke kommen Ich-Du-Ich-Beiträge seitens des Therapeuten dann auch relativ häufig vor (vgl. Finke, 1999).

Schmid (2009) entwickelte unter Bezugnahme auf Buber, Rogers und Pfeiffer (u. a. 1989) ein Konzept der *Dialogischen Resonanz*, bei der die „Resonanz auf das Erleben beider in der Beziehung“, also des Klienten *und* des Therapeuten, zum Zuge kommt (vgl. Schmid, 2009, S. 27). Ähnlich wie der Klangkörper einer Gitarre durch Resonanz die Schwingungen der Saiten verstärkt und mit einem besonderen Klang einfärbt, gerät auch der Gesprächspsychotherapeut quasi als Resonanzkörper seines Klienten in Schwingung und wird infolgedessen mit seinem emotionalen Beitrag unwillkürlich auch in das momentane Erleben des Klienten einbezogen.

Der Autor stellt die *Dialogische Resonanz*, die er auch *Personale Resonanz* nennt, der *Konkordanten empathischen Resonanz* (Empathie), der *Komplementären empathischen Resonanz* (interpretierende Ergänzung des Interpretandum durch para- und non-verbale Aspekte) sowie der *Selbstresonanz* gegenüber. Letztere charakterisiert er wie folgt: „Der Widerhall auf die eigenen Gefühle, Gedanken, Ideen, Ängste, Wünsche des Therapeuten ist Selbst-Resonanz, Echo auf das Selbst. Selbstverständlich kann nicht ausbleiben, dass in einem therapeutischen Prozess eigenes Erleben des Therapeuten angesprochen und zum Klingen gebracht wird. Ist sich der Therapeut dessen nicht bewusst, führt die Selbstresonanz dazu, dass der Therapeut den Klienten (unwissentlich) dazu benützt, nur scheinbar über das Erleben des Klienten zu sprechen, während er in Wahrheit von sich selbst und seinem eigenen Erleben redet“ (ebd., S. 26).

Demgegenüber zentriert der Therapeut bei der *Dialogischen Resonanz* nicht nur sich selbst, sondern zugleich auch den Klienten. Mit diesem Konzept wird die Bezugnahme weder auf eine nur scheinbare Identität zwischen Klient und Therapeut noch einseitig auf nur eine Person reduziert, sondern der Therapeut bringt sich *gegenüber* seinem Gesprächspartner *persönlich* ein. Bei der Interpretation beachtet der Therapeut u. a., was das Interpretandum des Klienten bei ihm auslöst und wenn er diese emotionale Reaktion für den therapeutischen Prozess als förderlich einschätzt, drückt er sie mit der Wiedergabe der Vorgabe gegenüber dem Klienten auch sprachlich aus.

Schmids Konzept ist dialogisch sowie emotional weiterführend, indem in das empathische Verhalten in ein und denselben Redebeitrag miteinander oder unmittelbar nacheinander Ich *und* Du einbezogen werden und nicht nur das Ich in Bezug auf ein Du in einem bloß ergänzenden oder gar konfrontierenden Sinne. Während bei der empathischen Resonanz bzw. der paraphrasierenden Wiedergabe i. S. des Dreischritts (s. o.) inhaltlich und formal noch ausschließlich auf den Klienten „gehört“ wird, ist Schmids Konzept „intersubjektiv“ oder eben „zwischen-menschlich“ im Sinne von Buber,

„hört“ doch der Therapeut auf den Klienten und zugleich auf sich selbst. Zwar ist das, was geschieht, oft auch nur paralingual oder nonverbal spürbar, aber zuweilen wird es durchaus auch i. e. S. der *personalen Resonanz* bzw. der *dialogische Resonanz* verbalisiert. „Personale Resonanz ist immer Koresonanz, d. h. Resonanz auf das Erleben beider in der Beziehung“ (Schmid, 2009, S. 27).

Hierzu möchte ich zur Illustration ein Beispiel aus meiner eigenen Praxis anführen. Frau P. (86) hätte gerne mehr Zuwendung von der Beraterin. Sie ist alleine, ihr Mann ist schon lange tot und sie hat keine eigenen Kinder. Viele ihrer Freundinnen und Bekannten sind bereits verstorben oder so krank, dass sie dieselben nicht mehr besuchen kann. Auch ist sie in ihrer Bewegungsfähigkeit eingeschränkt und auf Besuche von außen angewiesen. Die Anzahl und der Zeitumfang im Verhältnis privater zu professioneller Beziehungen verändern sich immer mehr zu Ungunsten der privaten Kontakte. Dadurch werden die professionellen Beziehungen wichtiger und damit auch die Bedeutung der Beraterin größer.

### Beispiel:

Frau P.: *Gehen Sie schon? Sie haben aber heute nicht viel Zeit für mich.*  
Beraterin: *Sie hätten gerne, dass ich mehr Zeit mit Ihnen verbringen würde. Ja, es wäre mir auch lieber, wenn ich Ihnen Ihre Wünsche mehr erfüllen könnte, aber ich habe heute einfach nur wenig Zeit, so kann ich heute leider nicht mehr länger für Sie da sein.*

Frau P.: *Ja, schon gut.*

Die Beraterin verbalisiert nacheinander Erlebnisse der Klientin und der Beraterin („Sie *und* ich; mir/ich *und* Ihnen/Ihre; ich/ich *und* Sie“ bzw. „Du *und* Ich: Ich *und* Du“; Ich *und* Du“), so dass der Andere als Anderer und das Subjekt, die eigene Person als Ich, zum Zuge kommen, wobei der erste Schritt eine Paraphrasierung des Interpretandums der Klientin ist.

In einer längeren Beratung oder Therapie werden mit jedem koresonanten Beitrag durch das Hin und Her von Ich *und* Du die Beteiligten quasi Schritt für Schritt miteinander verbunden. „Beziehung“ ist nicht länger ein allgemeiner Ausdruck, unter dem man sich bisher eigentlich nie so richtig etwas Konkretes hat vorstellen können, sondern ganz konkret „Bindung“ oder besser: „momentane Einbindung“, die sprachlich ausweisbar ist und somit in (Inter-) Aktion zugänglich wird und erlebt werden kann.

In Dialogen mit älteren Menschen finden sozusagen *step by step* kleine Abschiede statt, die auch befreiend wirken. Ohne diese Reflexionen und ohne Ausdruck dieser Wünsche in der Gegenwart der Beraterin können diese Sehnsüchte nicht aktualisiert und ins neue, körperlich sowie psychisch älter werdende Selbst integriert werden. Ohne sie besteht die Gefahr der Verharrung, denn diese Momente finden im Alltagsleben der Klientin keinen Platz mehr. Doch durch Beratung im Sinne der dialogischen Resonanz ergibt sich die Chance, neue Du-Ich-Du-Linien zu entwickeln, d. h.

verlorengangene Fähigkeiten wieder aufzutauen und mit einem entsprechenden Kontext zu versehen.

Menschen erwarten eine *Reaktion* auf *ihre* verbalen und non-verbalen Beiträge sowie auf *ihre* Gefühlsäußerungen innerhalb und außerhalb der Therapie. Die Interpretanden eines Gesprächsteilnehmers werden nun nicht mehr nur mehr oder weniger interpretiert und mit mehr oder weniger innerer Beteiligung wiedergegeben oder dann mit anderen Emotionen oder Gedanken bedacht, komplementiert oder gar mit etwas Fremden konfrontiert, sondern die *Interpretanden des Du* werden unter persönlicher Beteiligung des Gesprächspartners in einem gewissen Sinne auch schon weitergeführt. Reflektieren ist nicht länger eine Eins-zu-Eins-Relation, sondern sie beinhaltet eine eigene emotionale Reaktion der zuhörenden Person, die dem Gegenüber mit der Wiedergabe dessen, was von ihm kommt, ihr wiederum zur Verfügung gestellt wird und damit als Gesprächsbeitrag betrachtet werden kann.

## Kommunikatives Dreieck

Beziehung im Sinne von Bubers Dialogik ist nicht nur Vorgabe und Wiedergabe, Interpretandum und persönliche Interpretation, empathische Resonanz und personale Resonanz oder Symbolisierung, sondern nicht zuletzt auch „Ansprache und Antwort“ (vgl. u. a. Wheelwright, 1963, S. 78). Kommunikation schließt immer eigentliche *Antworten auf Ansprachen* ein, welche die Kommunikation weiterführen. Es handelt sich um „Antworten“, weil die „Ansprachen“ häufig als explizite Fragen erscheinen, aber auch ohne Frageform vorkommen können, als „Ansprüche“ aber dennoch als Fragen aufgefasst werden können.

Bei der folgenden Konzeptualisierung dieser kommunikativ weiterführenden Antworten auf Ansprachen handelt es sich nicht etwa um die Entwicklung eines neuen gesprächspsychotherapeutischen Verfahrens, sondern lediglich um die Kenntnisnahme von Phänomenen, die auch beim gewöhnlichen verbalen Verhalten im Alltag vorkommen. Vielleicht wird es in Zukunft weniger darum gehen, neue Therapieformen zu entwickeln, als vielmehr darum, zu den gewöhnlichen Kommunikationsformen zurückzufinden, die im Zeitalter der Massenkommunikation seltener werden oder schon verkümmert sind, so dass es für Psychologen und Therapeuten v. a. darum gehen wird, sie wieder zu entdecken und für die Psychotherapie fruchtbar zu machen.

Jenny und Schär (2010) orientierten sich bei der Entwicklung des *Kommunikativen Dreiecks* weitgehend an der alltäglichen Gesprächspraxis. Dabei handelt es sich um ein Modell, das die Autorinnen hinsichtlich der therapeutischen Gruppenarbeit mit autistischen Jugendlichen konzipiert und letztes Jahr in der PERSON vorgestellt haben. Wesentlich ist, dass eine angesprochene Person jeweils die mit dem Interpretandum immer schon mitgegebene (oft aber nur implizite) Frage versteht und eine Antwort darauf gibt,

der noch ein Kommentar (i. S. persönlicher Zusatzbemerkungen zur Antwort) angefügt wird, um an diesen doch schon recht komplexen Beitrag schließlich noch eine neue Frage, eine Fortsetzungsfrage, zu hängen, womit das Wort an den ersten Sprecher zurückgegeben werden kann (vgl. ebd., S. 11).

Das *Kommunikative Dreieck* wird durch eine Fortsetzungsfrage abgeschlossen, die gleichzeitig die Einleitungsfrage für ein neues Kommunikatives Dreieck bildet. Mit der damit weiter geführten Kommunikation wird dem Gegenüber erneut die Chance gegeben, sich zu äußern. „Die wesentliche Überlegung im Gespräch soll sein, dass das Gegenüber das Thema vermutlich angeschnitten hat, weil es sich selbst dazu äußern möchte. Das kommunikative Dreieck fördert oder erzwingt wechselseitige Kommunikation“ (ebd., S. 11).

Beim folgenden Beispiel aus dem Altenbereich handelt es sich zunächst um den Beginn eines Gesprächs mit der 85jährigen Frau F., in dem die Altenberaterin der Klientin die Möglichkeit einer etwas anderen Betrachtungsweise des von ihr geschilderten Sachverhaltes präsentiert. Bei Gesprächsbeginn beim nächsten Besuch eine Woche später folgt die Beraterin aber dem Kommunikativen Dreieck.

### Beispiel:

Frau F.: (*klagend*) *Mein Sohn ist letzten Freitag nicht gekommen, obwohl er es fest versprochen hat.*

Beraterin: *Ja – Sie empfinden es schmerzlich, dass Ihr Sohn nicht gekommen ist und bedauern es. Ich wäre sicherlich auch traurig und verletzt. Dabei kann ich mir vorstellen, dass er nicht deshalb nicht gekommen, weil er Sie vergessen hat, sondern dass es dafür noch andere Gründe geben könnte.*

Frau F.: (*heftig*) *Welche denn?*

Beraterin: *Nach all dem, was Sie mir letztes Mal erzählt haben, hat er im Geschäft sehr viel zu tun.*

Frau F.: (*enttäuscht*) *Ja, das stimmt schon.*

Eine Woche später schon gleich unmittelbar nach der Begrüßung:

Frau F.: *Wer hätte gedacht, dass diesmal mein Sohn pünktlich kommt?*

Beraterin: *Ja wirklich – darauf haben Sie ja gewartet! Ich glaube, Sie können es genießen, wenn er da ist, nicht wahr? Wie geht es ihm denn?*

Mit dem *Kommunikativen Dreieck* wird nun auch Bubers Anreden und Antworten realisiert. Ferner werden weitere Punkte Bubers angesprochen, insbesondere die Bezugnahme von Ich und Du aufeinander und in einem gewissen Sinne auch Authentizität und Gegenseitigkeit (s. o.).

## Kommunikative Verantwortung

Das auf Buber zurückgehende, aber von Levinas gegenüber Buber besonders hervorgehobene Konzept der *Verantwortung für Andere* hat in den letzten Jahren aus diversen Gründen rasant an Bedeutung zugenommen (Niedergang der Wohlstandsgesellschaft, Überalterung, Neomoralismus). Dieses Konzept erscheint u. a. auch, wenngleich nicht ausdrücklich, im Therapieverständnis von Wakolbinger (2010), das sie kürzlich in der PERSON präsentierte.

Wakolbinger fragt sich, wie „entwicklungsfördernde Beziehungsgestaltung“ in einer *Personzentrierten Kinderpsychotherapie* aussieht (vgl. ebd., S. 22). Im Rahmen einer Spieltherapie mit dem kleinen Robert, einem siebenjährigen Jungen, der unter einer posttraumatischen Belastungsstörung leidet, konzentriert sich die Autorin auf die Gestaltung einer entwicklungsförderlichen und hilfreichen Beziehung. Sie stellt dar, welche Gedanken, Gefühle und Motive sie während der Therapiestunden hat und wie es ihr schließlich gelingt, auf die Beziehungswünsche und Beziehungsanforderungen von Robert einzugehen. Dabei versucht die Therapeutin, ihre eigenen Gefühle und das, was mit Robert ihr gegenüber und von ihr her zu ihm geschieht, *auseinander zu halten* (ähnlich wie dies auch bei einer Kinderanalytikerin der Fall wäre, die primär zwischen ihren eigenen Übertragungen auf das Kind und ihren Gegenübertragungen zu differenzieren hat). Dank dem Bezug auf sich selbst, wird sich die Therapeutin schließlich wiederum besser auf den Klienten beziehen können.

Wakolbinger versteht eine Verhaltensweise von Robert, die ihr Sorgen bereitet (Entwendung von Spielfiguren), als einen an sie gerichteten *Appell*. Damit fühlt sie sich herausgefordert, nicht nur als Therapeutin, sondern auch als Person die Verantwortung zu übernehmen. Sie versteht Robert als Kind, *das unverzüglich Hilfe braucht*, sonst würde er doch ihr, der Therapeutin, zu der er jede Woche immer wieder kommt, keine Spielsachen wegnehmen.

Im Folgenden wird wiederum ein Beispiele aus dem Altenbereich angeführt und darauf hingewiesen, wie in diesem Bereich die Übernahme von Verantwortung und Hilfestellungen erfolgen kann.

### Beispiel:

Eine 80jährige Klientin, Frau M., sagt zur Beraterin, als diese zu ihrem wöchentlichen Gespräch kommt:

Frau M.: *Schon wieder acht Tage vergangen und die alte Hutzlerin ist immer noch am Leben. In dem Alter gehört man doch weg (mit einem klagenden vorwurfsvollen Ton.)*

Frau M. hat dies schon öfters gesagt in den letzten Wochen und die Beraterin hat sich meistens auf den (einen) emotionalen Gehalt bezogen und auf das Interpretandum der Klientin mit folgender Interpretation reagiert:

Beraterin: *Manchmal hat man so genug, dass man das denkt.*

Dieses Mal geschieht bei der Beraterin noch etwas Anderes. Das Bild „Vitalität“ blitzt ihr durch den Kopf und sie fügt hinzu:

Beraterin: *Aber eigentlich würden Sie gern noch leben.*

Frau M.: *Ja, aber nicht so im Bett, wenn man den ganzen Tag alleine ist und nur die Wand sieht (dabei wird die Stimme kräftiger und das Klagen an ihr wird schwächer).*

Beraterin: (Sie erinnert sich an ein Ereignis vor einem Jahr) *Ihr Mann fehlt Ihnen – er hätte jetzt bald Geburtstag.*

Frau M.: *Nächste Woche – und mein Vater hätte letzte Woche gehabt. Alle sind sie nicht mehr da. Aber früher haben wir gar nicht so sehr den Geburtstag gefeiert. Meine Mutter hat meinem Vater an seinem Namenstag immer einen Kuchen gebacken und Kaffee gemacht, wenn er vom Geschäft heimgekommen ist. Den Geburtstag hat sie nie gefeiert. Geburtstag hat jedes Vieh, hat sie gesagt, aber Namenstag nicht. Oh, mein Mann hat Wert auf seinen Namen gelegt. Bei Hannes hat er nie reagiert (sie kichert). Er hat immer gesagt, dass er Johannes heißt. Wenn wir es mal eilig miteinander hatten und ich habe Hannes gerufen, dann hat er gesagt: Wen meinst Du denn? Ich hab meine Namen von meinen beiden Großmüttern. Meine eine Großmutter, die hat immer gesagt, jetzt kommt mein Lieslschen (ihr Gesicht ist nun voller Freude).*

Die Klientin ist seit mehreren Jahren bettlägerig und geht nicht mehr aus dem Haus. Ihre enge Beziehung zu ihrem Ehemann fehlt ihr sehr und sie empfindet ihr Leben als trostlos, weil niemand von den Menschen, die sie besuchen, ihr diese spezielle Nähe ersetzen kann. Die Beraterin hat sich stets auf ihre Stimmung eingelassen – in den letzten Jahren hat sie dem Verlust und den diesen begleitenden Gefühlen viel Raum gegeben, paraphrasiert, exploriert, getrauert.

Bei dieser Sitzung spürte die Beraterin zunächst ein Bedürfnis, sich der Lähmung, die aus diesem Verlust erwachsen ist, *nicht* auszusetzen; kurz nach dieser Zentrierung auf sich selbst (auf ihre Überlastung und auf ihr Bedürfnis, sich zu entlasten), spürt sie aber *auch* bei der Klientin die unter der Trauer verborgene Lebenslust, die schließlich mit verbaler Hilfe der Beraterin („*Ihr Mann fehlt Ihnen – er hätte jetzt bald Geburtstag*“) freigesetzt wurde. Die Stunde wurde zu einem lebhaften Gespräch, in dem die Klientin die verstorbenen Angehörigen quasi zu einem temporären Leben wiedererwecken konnte und es genoss, ihre Zeit mit ihnen zu verbringen.

## Perspektive der Andersheit

In der letzten Nummer der PERSON schrieb Schreder (2011) unter der Hauptüberschrift *Ich bin der Andere* einen Beitrag zum Thema *Die Bedeutung der Differenz in der Erfahrung psychotherapeutischer Gegenseitigkeit* (Untertitel). Nach Schreder gehört zum Dialog nicht nur die *Wahrnehmung des Vertrauten*, sondern auch die *Wahrnehmung des Fremden* und insbesondere das Aufeinandertreffen von



Fremdem im Vertrauten sowie von Vertrautem im Fremden in den verschiedenen Facetten. Gerade das Zusammentreffen von Vertrautem und Fremdem, von Nähe und Distanz, von Identität und Nicht-Identität könne in der Entwicklung das stimulierende und weiter-treibende Moment der Entwicklung werden.

Schreder zufolge hat eine Bezugsperson, eine Pflegeperson oder eine Psychotherapeutin das Fremde in der ihr anvertrauten Person oder in einer Klientin, die zu ihr in die Therapie kommt, *sowie* in sich selbst auszuhalten und nicht abzuwehren – weder durch übergreifige Interpretationen, Kategorisierungen oder Pathologisierung noch durch Beschwichtigungen oder Zuhilfenahme theoretischer Konstrukte, von denen aus alles leichter erscheint oder wenigstens als erklärbar betrachtet wird. Nach der Autorin gilt es auch zu vermeiden, dass das Empfinden des Anderen, das einem nicht vertraut ist und deshalb einem oft fremd bleiben muss, durch eigenes Empfinden kolonisiert wird.

Im folgenden Beispiel möchte eine 86jährige Klientin, Frau D., dass die Beraterin *sofort* etwas für sie erledigt, obwohl es der Beraterin nicht möglich ist, diese Aufgabe umgehend zu erledigen, und sie deren Dringlichkeit auch nicht ohne Weiteres verstehen kann.

### **Beispiel:**

Frau D.: *Das dauert doch nur 5 Minuten (wird ganz unruhig). Ich kann nicht so lange warten. Bis dahin bin ich vielleicht nicht mehr da.*

Beraterin: *Sie können nicht so lange warten – es beunruhigt Sie, dass Sie nicht mehr so schnell alles alleine erledigen können, wie Sie es von früher gewohnt sind, und nun darauf angewiesen sind, dass das jetzt jemand anders für Sie erledigt. Sie waren früher gewohnt, immer alles sofort zu erledigen. Dann war für Sie die Situation wieder in Ordnung.*

Frau D.: *Ja, das ist bitter.*

Beraterin: *Das ist bitter für Sie und darunter leiden Sie sehr. Und der Andere macht's dann nie genau so, wie man es selbst gemacht hätte und kann es dann nicht mal verstehen, dass Sie es ganz anders gemacht hätten. Vielleicht aber glauben Sie, dass ich das in ganz kurzer Zeit erledigen kann, aber leider ist das nicht so. Dafür brauche ich mindestens eine Stunde.*

Frau D.: *Da können Sie doch etwas Anderes, eine andere Person einmal warten lassen. Wenn mir jemand sagen würde, dass da jemand so wartet, dann würde ich auch noch warten wollen.*

Beraterin: *(schluckt) Sie finden Ihr Anliegen so wichtig, dass ich alles andere hintanstellen solle. Das kann ich aber leider nicht machen. Ende der Woche kann ich mir die Zeit nehmen und ich komme dann wieder zu Ihnen, um es zu erledigen.*

Frau D.: *(enttäuscht, rafft sich dann aber auf) Sie wissen doch, dass ich Ihnen vertraue.*

Beraterin: *Sie fragen mich oft, ob ich etwas für Sie machen könne, weil sie wissen, dass Sie mir vertrauen können, aber leider habe ich noch so viele andere Aufgaben, dass ich nicht immer alle gleich rasch erledigen kann.*

Frau D.: *Wann kommen Sie denn wieder?*

Beraterin: *Nächsten Freitag gegen Mittag komme ich wieder zu Ihnen und dann können wir das miteinander machen.*

Die Beraterin weiß, dass es für ältere Personen sehr schmerzhaft sein kann, wenn sie jemanden bitten müssen, etwas für sie zu tun, das sie früher selber schnell erledigen konnten und um das sie eigentlich niemand anderen bitten möchten. Allerdings versteht die Beraterin an dieser Stelle des Gesprächs nicht ohne Weiteres, dass es für die Klientin so wichtig ist, diese nach ihrem eigenen Dafürhalten nicht so wichtige Angelegenheit unverzüglich zu erledigen. Immerhin versteht aber die Beraterin, dass sie bei einem anderen Menschen, auch wenn sie ihn schon relativ gut kennt, nicht alles verstehen kann. Auf der Grundlage einer mehrjährigen Beratungsbeziehung traut die Beraterin sich und der Klientin zu, diese „Spannungsfrage“ auszuhalten und begreift sie u. a. als Teil eines Klärungsprozesses. Zu wieviel Du kann ein Ich sich einlassen, das aufgrund seiner altersbedingten Reduktion im Alltag sich zunehmend auf das eigene Ich zu konzentrieren beginnt?

In der Beratung und Betreuung älterer Menschen ist es wichtig, das von diesen häufig angesprochene „Du“ (i. S. von: „*Sie machen das schon für mich.*“) auch umgekehrt spürbar zu machen (s. o.). Durch die Isolation einer älteren Person und die starke Dominanz ihres Körpers und dessen Bedürfnisse wird deren Ich übermächtig und gerät das Du der Beraterin als vollumfängliche Bezugsperson aus dem Blick, so dass die Gefahr besteht, dass sie vorwiegend als Hilfspersonal wahrgenommen wird und nicht mehr eigentlich als Du, als Person, die mitunter auch Hilfe leisten kann. In solchen Phasen würde beim älteren Menschen – wenn man es denn verstehen möchte, müsste oder könnte – fast so etwas wie „Altersautismus“ entstehen, der als solcher zu akzeptieren, jedoch in seinen möglichen praktischen Auswirkungen zu reflektieren wäre.

Nach Schreder schließt jedes Verstehen-Wollen auch das Missverstehen und das Nicht-Verstehen-Können ein. „Nur wenn ich dieses Moment des Nicht-Verstehen-Könnens anerkenne, mag es gelingen, es so transparent wie möglich zu halten und es als weiter-treibendes Moment zu nutzen: Ich bin für dich die Andere, wie du für mich die Andere bist, mein Verständnis deines Erlebens und Fühlens geht notwendig auf meinen inneren, begrenzten Bezugsrahmen zurück, der sich in der Begegnung mit dir anreichert und erweitert, so dass wir uns selbst und einander zunehmend differenzierter wahrnehmen können“ (ebd., S. 22).

Mit dem Verzicht auf vorschnelles Verstehen geht der Versuch einher, *den Anderen so sein zu lassen, wie er ist*, was keineswegs nur bei älteren Menschen wichtig ist, aber bei diesen ganz besonders; also Ungewissheit zuzulassen und zu ertragen sowie sich auf Ängste einzulassen (vgl. auch Rogers, 1961/2006). Schreder zufolge geht es in erster Linie darum, das Du nicht zu vereinnahmen; nach der Autorin ist dies nur möglich, wenn sie zugleich auf das Ich hört.



**Beispiel:**

„Ich höre darauf, was in mir von (...) Gefühlen (der Klientin) anklingt und gebe es ihr zurück. Ich höre genau hin, nehme mit allen Sinnen wahr, lasse mich von der Düsternis ihrer Bilder zwar umfassen, aber nicht gefangen nehmen und zeige ihr, was durch die Brüche in ihren Darstellungen für mich noch hervorscheint. D.h. ich spiegle nicht nur, sondern füge durch meine Wiedergabe aus meiner besonderen Wahrnehmung heraus ein für unser gemeinsames Erleben bedeutsames Mehr hinzu.“

(Schreder, 2011, S. 23)

Eine Person, die auf den Anderen, aber dabei auch auf sich selbst hört und auch aushält, was sie hört, versucht den Anderen nicht zu vereinnahmen; indem sie sich wieder an den Anderen wendet, fügt sie von sich aus noch etwas hinzu, das im Dialog auch als Eigenes erscheint. Dieses „etwas“ ist zwar für das gemeinsame Erleben relevant, doch wird dabei nicht das Erleben des Anderen durch eigenes Erleben identifiziert. Zudem erfolgt auch ein Bezug auf die Brüche in dieser Darstellung: Nach Schreder ist es wichtig, dass die Therapeutin in der Beziehung zum signifikanten Anderen, dem Klienten, sich ihrer Inkongruenzen bewusst wird, damit sie allenfalls den Versuch unternehmen kann, Kongruenz zu reorganisieren und sich weiterzuentwickeln. Nach der Autorin bedeutet dies konsequenterweise „kongruent zu sein auch in der eigenen Inkongruenz“ – mit anderen Worten: „mit Ambivalenzen und Widersprüchen in Kontakt zu sein“, sie zu spüren und zu reflektieren (vgl. ebd., S. 21).

Nur wenn der Therapeut oder Berater die Andersheit des Anderen erkennt und anerkennt, „wird er auch seine eigenen realen Grenzen herausfinden und erkennen, was nötig ist, um dem Klienten zu helfen“ (Friedman, 1987, S. 26). Damit gibt er dem Klienten und auch sich selbst die Möglichkeit zu einer Veränderung, denn wenn er wirklich offen ist für die andere Art, wie sein Gegenüber die Welt erfährt, und er versucht, das Leben mit dessen Augen zu sehen, „riskiert er selbst, verändert zu werden“ (ebd., S. 87).

## Praktische Konsequenzen

Bubers Werk *Ich und Du* trug wesentlich zu einem neuen Selbstverständnis und Selbstbewusstsein des Personenzentrierten Beraters sowie zu einem neuen Verständnis des Klienten in der gegenseitigen Beziehung bei. Die Beraterin (im vorliegenden Fall: die Altenberaterin) und die Klientin sind beide aktiv im Gespräch. Beide tragen zum Dialog bei, ergänzen einander im Gespräch und bestimmten es kooperativ. Je mehr die jeweiligen Positionen beider in ihrer Eigenständigkeit und Aufeinanderbezogenheit gestärkt werden, desto fruchtbarer scheint der Beratungsprozess für beide Seiten zu sein.

Das Dialogische Prinzip basiert auf dem Ich und auf dem Du. Das Ich nimmt sich selbst genau so ernst wie das Ich das Du ernst

nimmt – erst dadurch entsteht eine Beziehung. Einseitige Ich-Botschaften oder Interventionen (insbesondere Konfrontationen) seitens des einen Dialogpartners (Therapeut oder Berater) sind zu vermeiden. Unter bestimmten Bedingungen ist es aber sicherlich von Bedeutung, dass eine Therapeutin oder eine Beraterin zwar einerseits feinfühlig die Perspektive der Klientin auszudrücken versteht (in und aus ihrer Welt spricht), aber andererseits auch anzudeuten versteht, dass eine andere Perspektive als jene der Klientin ebenfalls möglich ist.

Aus dialogischer Sicht kann dies aber noch nicht alles sein, ist doch auch eine andere Perspektive als jene der Therapeutin möglich – ja nicht nur möglich, sondern auch sinnvoll und geradezu „notwendig“, was aber nicht heißt, dass sie auch notwendigerweise verstanden werden muss. Im Gegenteil: Es ist nicht unbedingt erforderlich, sie zu verstehen, wohl aber ist es notwendig zu verstehen, dass sie nie ganz verstanden werden kann.

Das Ernstnehmen von Ich und Du hat Konsequenzen, beispielsweise dass das Ich nicht länger primär das Bedürfnis hat, den Anderen – wenn und wo überhaupt möglich – mit eigenen Mitteln und/oder aus der eigenen Perspektive zu verstehen oder sich gar einzureden, sich an die Stelle des Anderen versetzen zu können. Natürlich geht es weiterhin darum, den Anderen so gut wie möglich zu verstehen, doch geht es gleichzeitig auch darum, sich bewusst zu werden, dass man den Anderen nie ganz verstehen kann und dass das auch gut so ist. Vor allem ist es wichtig, dass vermieden wird, den andern – in welcher Art und Weise auch immer – zu kolonisieren. Dem Anderen sollte in jedem Fall das Eigene erhalten bleiben; es sollte ihm so gelassen werden, wie es schon ist – dies ist nur der *Beginn* einer jeder Wertschätzung des Anderen, die sich vorerst als einfache, vielleicht beschränkte versteht und nicht schon unbedingt als unbedingte.

## Literatur

- Beck, H. (1991). *Buber und Rogers. Das Dialogische und das Gespräch*. Heidelberg: Asanger.
- Bodenheimer, A. R. (1984). *Warum? Von der Obszönität des Fragens*. Stuttgart: Reclam.
- Brossi, R. (2003). Unzeitgemäß? Gedanken einer Praktikerin zum Thema Langzeittherapien. *PERSON*, 7, 57–65.
- Buber, M. (1923/1984). Ich und Du. In M. Buber. *Das Dialogische Prinzip* (S. 7–121). Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- Buber, M. (1932/1984). Zwiesprache. In M. Buber. *Das Dialogische Prinzip* (S. 139–196). Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- Buber, M. (1936/1984). Die Frage an den Einzelnen. In M. Buber. *Das Dialogische Prinzip* (S. 199–267). Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.

- Buber, M. (1950). *Urdistanz und Beziehung*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- Buber, M. (1953/1984). Elemente des Zwischenmenschlichen. In M. Buber. *Das Dialogische Prinzip* (S. 271–298). Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- Buber, M. (1957/1984). Nachwort: Zur Geschichte des dialogischen Prinzips. In M. Buber: *Das Dialogische Prinzip* (S. 301–324). Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
- Buber, M. (1962/1984). *Dialogische Prinzip*. Heidelberg: Verlag Lambert Schneider
- Buber, M. (1963). Antwort. In P. A. Schilpp und M. Friedman. *Martin Buber. Philosophen des 20. Jahrhunderts* (S. 589–639). Stuttgart: Kohlhammer.
- Dierkes, H. (2003). Philosophie der Romantik. In H. Schanze. *Romantik-Handbuch* (S. 429–478). Stuttgart: Kröner.
- Dischner, G. (1979). *Caroline und der Jenaer Kreis. Ein Leben zwischen bürgerlicher Vereinzelung und romantischer Geselligkeit*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
- Farber, L. H. (1963). Martin Buber und die Psychotherapie. In P. A. Schilpp und M. Friedman. *Martin Buber. Philosophen des 20. Jahrhunderts* (S. 508–532). Stuttgart: Kohlhammer.
- Feuerbach, L. (1830/1981). *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*. Berlin: Akademie Verlag.
- Finke, J. (1994/2010). *Gesprächspsychotherapie. Grundlagen und spezifische Anwendungen*. Stuttgart: Thieme.
- Finke, J. (1999). *Beziehung und Intervention. Interaktionsmuster, Behandlungskonzepte und Gesprächstechnik in der Psychotherapie*. Stuttgart: Thieme.
- Friedman, M. (1987). *Der heilende Dialog in der Psychotherapie*. Heinsberg: Edition Humanistische Psychologie.
- Galliker, M. & Weimer, D. (2006). *Psychologie der Verständigung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Han, B. C. (2002). *Philosophie des Zen-Buddhismus*. Stuttgart: Reclam.
- Jenny, B. & Schär, C. (2010). Personenzentrierte Gruppenpsychotherapie für Jugendliche mit Autismus-Spektrum-Störungen – das KOMPASS-Training. *PERSON, 14*, 5–20.
- Jessinghaus, A. (2009). Personenzentrierte Therapie bei Borderline-Persönlichkeitsstörungen – Eine Falldarstellung aus einer psychiatrischen Ambulanz. *PERSON, 13*, 137–147.
- Klein, M. (2009). Personenzentrierte Gesprächsführung von älteren Menschen und deren Angehörigen. *PERSON, 13*, 40–53.
- Klein, M. & Galliker, M. (2007). Der Dreischritt als Untersuchungseinheit der Therapieforschung – Zu einer gegenstandsangemessenen Evaluation Personenzentrierter Psychotherapie, veranschaulicht am Gespräch von Rogers und Gloria. *PERSON, 11*, 127–139.
- Köhler, (2004). Frühe Störungen aus der Sicht zunehmender Mentalisierung. *Forum Psychoanalyse, 20*, 158–174.
- Koelbl, H. (1989/1998). Rafael Buber. Nachlaßverwalter von Martin Buber in: *Jüdische Portraits* (S. 49–53). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Levinas, E. (1963). Martin Buber und die Erkenntnistheorie. In P. A. Schilpp und M. Friedman. *Martin Buber. Philosophen des 20. Jahrhunderts* (S. 119–134). Stuttgart: Kohlhammer.
- Levinas, E. (1989/1991). *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*. München: Carl Hanser Verlag.
- Müller, A. (1812/1967). *Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland*. Frankfurt a. M.: Insel.
- Pfeiffer, W. M. (Hrsg.), (1960/1992). Carl Rogers im Gespräch mit Martin Buber. Mit einführenden Bemerkungen von W. M. Pfeiffer. *Jahrbuch für Personenzentrierte Psychologie und Psychotherapie*. Bd. 3 (S. 184–201). Köln: GwG.
- Pfeiffer, W. M. (1989). Psychotherapie als dialogischer Prozess. *Brennpunkt, 41*, 18–25.
- Pfeiffer, W. M. (2004). Vorwort. In C. R. Rogers. *Therapeut und Klient* (S. 9–16). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Rogers, C. R. (1942/1985). *Die nicht-direktive Beratung. Counseling and Psychotherapy*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Rogers, C. R. (1951/1983). *Die Klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Rogers, C. R. (1961/2006). *Entwicklung der Persönlichkeit*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Rogers, C. R. (1977/2004). *Therapeut und Klient*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Rotenstreich, N. (1963). Gründe und Grenzen von Martin Bubers dialogischem Denken. In P. A. Schilpp und M. Friedman (Hrsg.). *Martin Buber. Philosophen des 20. Jahrhunderts* (S. 87–118). Stuttgart: Kohlhammer.
- Schleiermacher, F. D. E. (1833/1988). *Einleitung zur Dialektik*. Hamburg: Meiner.
- Schmid, P. F. (2009). „HIER BIN ICH“ – Zu einem dialogischen Verständnis des Personenzentrierten Ansatzes. *PERSON, 13*, 2, 155–165.
- Schreder, G. (2011). Ich bin die Andere – Die Bedeutung der Differenz in der Erfahrung psychotherapeutischer Gegenseitigkeit. *PERSON, 15*, 17–24.
- Stumm, G. (2010). Die Aktualisierungstendenz: eine Synopse in Thesen. *PERSON, 14*, 135–150.
- Uerlings, H. (2000). Einleitung. In H. Uerlings (Hrsg.). *Theorie der Romantik* (S. 9–42). Stuttgart: Reclam.
- Wenck, M. (2008). *Heilung durch Begegnung? Martin Buber und Carl Rogers im Dialog*. Saarbrücken: Verlag Dr. Müller.
- Wheelwright, Ph. (1963). Martin Buber und die Erkenntnistheorie. In P. A. Schilpp und M. Friedman. *Martin Buber. Philosophen des 20. Jahrhunderts* (S. 62–86). Stuttgart: Kohlhammer.
- Wakolbinger, Ch. (2010). Die heilsame Beziehung: Resonanz der Therapeutin als Grundlage für empathisches Verstehen und Wertschätzen in der Personenzentrierten Psychotherapie. *PERSON, 14*, 21–31
- Xenophon (undat./2003). *Das Gastmahl*. Stuttgart: Reclam.

## Autorin

**Margot Klein, Dipl.-Soz., Mitarbeiterin der Beratungsstelle Viva für ältere Menschen und ihre Angehörigen in Mannheim. Fortbildnerin für Beratung und Kommunikation mit älteren und verwirrten Menschen und ihren Angehörigen. Lehraufträge an der Hochschule Mannheim.**

## Korrespondenzadresse:

*Margot Klein*  
*Beratungsstelle Viva für ältere Menschen und ihre Angehörigen*  
*68309 Mannheim, Jenaer Weg 7/2*  
*Telefon: 0049–621–703435*  
*E-Mail: m.klein@beratungsstelle-viva.de*

# Rezensionen\*

Franz Berger

## Wolfgang Rehtien, Jessica Waldhecker, Helmut E. Lück & Gabriela Sewz (Hrsg.): Personzentrierte Beratung. Beiträge zur Fundierung professioneller Praxis.

Köln: GwG-Verlag, 2009. 400 Seiten, ISBN 978-3-926842-44-2. € 24,90/CHF 35,50

Um Antworten des Personzentrierten Ansatzes (PZA) auf die Herausforderungen in Theorie, Organisation und Praxis der Beratung geht es in diesem umfangreichen Reader. Herausgeber sind die Initiatoren und Leiter des inzwischen sistierten Masterstudienganges ‚Personzentrierte Beratung‘ an der Fernuniversität Hagen. Sie veröffentlichen Beiträge von Absolventen dieses Studienganges (siehe auch Lück et al. 2011), eine wertvolle Bereicherung der interdisziplinären Diskussion über Beratung.

Mit **Professionalisierung** befasst sich das Schlusskapitel. *Rehtien* nennt in seinem Beitrag Kriterien der Professionalisierung: hoher Grad an Organisation, Verpflichtung auf zentrale gesellschaftliche Werte mit eigener Berufsethik, qualifizierte Ausbildung. *Sewz* äußert sich ebenfalls zur Professionalisierung: Der PZA spiele eine Schlüsselrolle bei der Unterstützung von selbstreflexiven und auf die eigene Person zugeschnittenen Entwicklungen in Organisationen. Auf unterschiedliche Problemlagen und Beratungsbedürfnisse reagiert Beratung mit unterschiedlichen Beratungsformaten, u. a. mit Coaching. *Waldhecker* befasst sich mit der Verzahnung von Beratungstheorie, Praxiselementen und Selbsterfahrung in Gruppen in der Beraterausbildung. *Lück* erörtert aus Sicht der Hochschulen die Kooperation von Fachverbänden und Hochschulen in weiterbildenden Studiengängen. Die Rahmenbedingungen an Hochschulen mit ihren strukturellen und ökonomischen Zwängen erschweren zunehmend eine Kooperation. Der Beitrag von *Barg* zur „Kooperation mit der Hochschule aus Sicht des Fachverbandes“ verdeutlicht, dass innerhalb der Kooperationspartnerin, der GwG, Kritik an der Hochschulausbildung vorgebracht wurde.

Im Kapitel 1 werden **theoretische Herausforderungen** für die Personzentrierte Beratung formuliert. Die Vielfalt der Weiterentwicklungen in klinischen, phänomenologischen und erlebnisfokussierenden Zweigen des PZA wird von *Wolzfeld* aufgerollt. Diversität soll

nicht eingegeben werden, vielmehr seien Lücken des Theoriegebäudes zu identifizieren mit dem Ziel, Beratern und Klienten ein konsistentes Angebot zu präsentieren. *Wolzfeld* bezieht Position zum Verhältnis von Beziehung und Technik und zur Direktivität. Beratung als soziale Einflussnahme bedürfe einer Reflexion der asymmetrischen Interaktionsbeziehung als „Voraussetzung für den Abbau bevormundender Expertenmacht“ (S. 20). *Knoche* erweitert mit ‚Acht-samkeit‘ und ‚Präsenz‘ die Beratungstheorie um zwei Konzepte aus der Tradition des Buddhismus, die mit den Beziehungsqualitäten des PZA kompatibel seien. Sie beinhalten etwa das „Bemühen um eine unverstellte Sicht der Dinge“ (S. 57) und „eine spontane, ent-waffnende Offenheit für Erfahrungen“ (S. 60).

Der Hauptteil des Buches widmet sich der kritischen Auseinandersetzung mit der Wirksamkeit und Besonderheit des PZA in ausgewählten Beratungsfeldern. Die Darstellung beginnt mit Kapitel 2, „**Psychosoziale Beratungsfelder**“. Mit der Personzentrierten Beratung in der Telefonseelsorgearbeit befasst sich *Kosakowski*. Sie differenziert zwischen verschiedenen Anliegen der Anrufenden, beschreibt das entsprechende praktische Vorgehen und schildert Besonderheiten des Beratungssettings. *Fink* beschreibt praxisnah Bedingungen, Ziele und Herausforderungen der Personzentrierten Beratung von Jugendlichen, speziell hinsichtlich Freiwilligkeit, Vertrauensschutz und Zusammenarbeitsformen mit Bezugspersonen. Was gute Beratung aus der Sicht pflegebedürftiger Menschen und deren Angehörigen charakterisiert, arbeitet *Berghoff* heraus. Sie identifizierte inhaltsbezogene und personbezogene Erwartungen dieser Klientengruppe. Welche Interventionsform bei der Beratung Erwachsener mit geistigen Behinderungen angezeigt ist, erörtert *Holländer*. Zur Behinderung kommen Belastungen durch Bevormundung, Überforderung oder Stigmatisierung dazu. Da „das Phänomen der geistigen Behinderung aus einer komplexen Wechselwirkung

\* Beabsichtigte Rezensionen sollten mit einem verantwortlichen Redakteur besprochen werden;  
Detailinformationen zu Rezensionen siehe hintere innere Umschlagseite (U 3)

zwischen kognitiver Beeinträchtigung, familiärer und sozialer Prägung sowie gesellschaftlichem Kontext“ (S. 145) entstehe, müsse jeder Klient „in seinem individuellen und sozialen Lebenszusammenhang betrachtet“ (S. 156) werden.

Kapitel 3 befasst sich mit „**Führung und Organisationsentwicklung**“. Für hierarchisch strukturierte Organisationen sei die Beziehungsgestaltung des PZA eine Herausforderung. *Höchsmann* untersuchte Auswahlkriterien und Entscheidungsverhalten von Angehörigen des oberen Managements bei der Inanspruchnahme von Vertrauenspersonen für eine persönliche Beratung. Sie suchen persönlichen Rat bei Fachberatern, orientieren sich sozialsymmetrisch, erwarten konstruktive Kritik und klare Stellungnahmen. Unechte Empathie ist verpönt, geschätzt wird der methodisch versierte, flexible, intellektuell engagierte Berater. *Koschalka* formuliert „Ein Konzept zur Implementierung von personenzentriertem Einzelcoaching durch interne Coaches in Profit-Organisationen“. Sie beschreibt Möglichkeiten und Grenzen des personenzentrierten internen Einzelcoaching. Unter „Person-Centered Leadership“ versteht *Wüntsche*, notwendige „Veränderungsprozesse so zu gestalten, dass Organisationen den aktuellen und zukünftigen Herausforderungen gestärkt begegnen können und dabei die individuellen Bedürfnisse der Menschen berücksichtigt werden“ (S. 218). Verzicht auf hierarchische Machtstrukturen zugunsten von persönlicher Macht und Ermächtigung der Mitarbeiter seien gefordert. *Hausmann* beschreibt, welche Rolle der PZA in der Führungskräfteentwicklung einnehmen kann. Beratung bedeute Aktivierung des latent vorhandenen Potenzials und Begleitung der Selbst-Entwicklung. Als Gesprächsformate gelten Mentoring, Coaching, Supervision und Mitarbeitergespräche.

Kapitel 4 ist den „**Interkulturellen Dimensionen personenzentrierter Beratung**“ gewidmet. *Hort* analysierte Ähnlichkeiten und Differenzen zu den Konzepten „Menschenbild“ und „Persönlichkeit“ zwischen China und der westlichen Welt und kommt – aufgrund einer etwas fragwürdigen Interpretation einiger PZA-Konzepte wie Aktualisierungstendenz oder Organismus – zum Schluss, das Begegnungstheoretische Konzept einer Personenzentrierten Beratung lasse sich nicht auf den chinesischen Kulturraum übertragen. Beratung sei dennoch möglich, sofern diese als „Begegnung von einem symmetrischen und dialogischen, wechselseitigen Bemühen um

Verständigung“ (S. 290) gekennzeichnet sei und Berater in einem „zutiefst personenzentrierten Verständnis vom Menschen“ (S. 288) in Kontakt treten. Dieses „zutiefst personenzentriert“ wird nicht näher ausgeführt. *Spehr* schreibt über „Personenzentrierte Beratung in kulturdifferenten Konstellationen“. Kulturelle Selbstverständlichkeiten gehen in die Beratungspraxis mit ein und die Kultur des Beraters beeinflusst den Verlauf der interkulturellen Beratung. *Spehr* erwähnt Grenzen des PZA in der interkulturellen Arbeit, äußert sich näher zu spezifischen Konstellationen von Berater und Klient und schildert anschauliche Fallbeispiele. *Westhoff* geht auf die „Personenzentrierte Beratung von Paaren mit Partnern aus verschiedenen Kulturkreisen“ ein.

Dieses Buch belegt eindrücklich, wie vielfältig die Beratungslandschaft ist und wie viel Anstrengung es kostet, den PZA darin zu behaupten. Aus den Anwendungsbeispielen schälen sich konkrete Chancen und Grenzen einer lebensweltbezogenen Personenzentrierten Beratung heraus. Der sozialpsychologische Hintergrund der Herausgeber wirkt sich fruchtbar aus, ebenso der diversifizierte berufliche Background der Autorinnen und Autoren. Die Beiträge werfen grundsätzliche Fragen zur Personenzentrierten Beratung auf und steuern selber wichtige Elemente zum Selbstverständnis des PZA und zu einer stringenteren und kohärenteren personenzentrierten Beratungstheorie bei. Beratung als transdisziplinäre Angelegenheit fordert den PZA heraus, weitere Verbindungslinien zu anderen Disziplinen herauszuarbeiten (Busch 2011).

Das Buch ist klar gegliedert, zu jedem Kapitel gibt es eine Einführung und eine Zusammenfassung, das erleichtert den Überblick. Es ist lehrreich, ich empfehle es allen, die Personenzentrierte Beratung unter nicht-klinischer und gesellschaftlicher Perspektive vertieft kennen lernen wollen.

#### Literatur:

- Busch, P.(2011): Ökologische Lernpotenziale in Beratung und Therapie. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften
- Lück, E., Rehtien, W. & Sewz, G. (2011): Personenzentrierte Beratung – Möglichkeiten in neuen Tätigkeitsfeldern. *Gruppendynamik und Organisationsberatung*, 42 (Themenheft).

Franz Berger

## Klaus Sander & Torsten Ziebertz: Personzentrierte Beratung. Ein Lehrbuch für Ausbildung und Praxis. 2., vollständig neu bearbeitete Auflage.

Weinheim München: Juventa, 2010. 280 Seiten, ISBN 978-3-7799-2078-6. € 21,00/CHF 35,50

In der deutschsprachigen Literatur findet man kaum Einführungen in das von Carl Rogers formulierte, in die europäische Lebenswirklichkeit transponierte und von Psychotherapie abgegrenzt praktizierte Counseling. Wie lässt sich der Personzentrierte Ansatz (PZA) im *heutigen* Umfeld von professioneller Beratung umsetzen? Davon handeln die Beiträge in diesem Buch, die im Kontext eines Vertiefungsangebots ‚Klientenzentrierte Gesprächsführung‘ im Fachbereich Sozialpädagogik einer Fachhochschule entstanden sind. Auf die Problematik praktischen Lernens von Studierenden ohne eigene Praxisvorerfahrungen wird im Vorwort eingegangen. Die begrenzte Zielsetzung und methodische Aspekte der Durchführung werden erwähnt. Die Einführung schildert, wie in einem Ausbildungsmodul anteilnehmendes, mitfühlendes Verstehen erreicht werden kann, indem etwa Studierende ihre Sinne für alle Äußerungsformen eines Gegenüber öffnen und bereit sind, eigene anteilnehmende innere Vorgänge auszudrücken. Methodisches Vorgehen und Beratungstechniken seien zwar wichtige Ausbildungselemente, Auszubildende sollten aber eine mitempfindende, anteilnehmende Beziehungserfahrung höher schätzen. Damit ist ein Grundthema der Personzentrierten Beratung intoniert.

Das erste Kapitel, „Was ist Beratung?“, handelt von generellen Aspekten der psychologischen Beratung. Gesellschaftliche Rahmenbedingungen einschließlich der neueren sozialen und ökonomischen Entwicklungen werden dargelegt und die Konsequenzen erörtert, welche sich für die Beratungskompetenz und -theorie aus den erhöhten Qualitätsanforderungen an die Beratung ergeben. Mit einer Typologie, welche drei Problemerkämpfungsfelder (Lebenswelterfahrung, Beziehungserfahrung, Selbsterfahrung) mit drei Vorgehensweisen verbindet, bringen die Autoren Ordnung in die verschiedenen Beratungsarten und (phasenspezifischen) Beratungssituationen. So dienen etwa Interventionen, welche Information zu Sachaspekten der Problemsituation beisteuern oder Kenntnisse vermitteln, der *Information und Orientierung*; Interventionen, die Perspektivenwechsel anregen oder mit eigenen Stärken (Ressourcen) konfrontieren, ermöglichen *Klärung und Einordnung*; Interventionen schließlich, die Zukunftsprojektionen anregen, Handlungen planen, Ziele konkretisieren oder Lösungsmöglichkeiten selbstexplorativ bearbeiten helfen, fördern *Handeln und Problembewältigung*. Im Unterabschnitt „Lösungs- und Veränderungsorientierung in der personzentrierten Therapie und Beratung“ geben die Autoren konkrete Hinweise für eine gezielte Gesprächsführung, verbunden mit Überlegungen zu ihrer Wirksamkeit.

Kapitel 2 mit dem Titel „Was ist Personzentrierte Beratung?“ fasst die Persönlichkeits- und Störungstheorie von Rogers zusammen und illustriert sie anhand eines Gesprächsbeispiels aus einer Therapie. Personzentrierte Beratung wird in Kapitel 3 („Mehr Autonomie und Selbststeuerung im Erleben und Verhalten“) anhand ausführlicher Gesprächsbeispiele exemplarisch und konkret illustriert. Diese stammen aus Beratungen von Personen mit unterschiedlichen belastenden Lebensereignissen (beispielsweise von einer Frau mit Beziehungsproblemen, von einer jungen Frau aus einer Migrationsfamilie, von Eltern eines drogenabhängigen Sohnes u. a.). Sie gewähren Einblick in Beratungsverläufe. Die Kommentare nehmen Bezug auf die Theorie des PZA und auf die erwähnte Typologie von Beratungssituationen.

Die Autoren vertreten die Auffassung, dass sich Psychotherapie und Beratung – trotz vieler Überschneidungen – klar voneinander abgrenzen lassen: Es geht um unterschiedliche Settings, Problem und Aufgabenstellungen. „Wenn ein Klient einer Gesellschaft und Lebensbedingungen ausgeliefert ist, die in schnellem Wandel neue Orientierungsmuster und Handlungskompetenzen verlangen, ist die Ursache für sein Versagen und für massive Verhaltensdefizite und Handlungskompetenzen nicht eine falsche Selbstentwicklung. Sondern sie liegt in den Anforderungen, die dem Selbst fremd erscheinen und von ihm nicht integriert werden können“ (S.112–113). Die Diskrepanz zwischen Anforderungen der Lebenswelt und erworbenen Einordnungs- und Bewältigungskompetenzen sei als Ursache von Problementwicklungen zu sehen (die Autoren sprechen von „lebensereignisbedingten Inkongruenzen“ i. S. von Speierer). Beratungsbedürftigkeit wachse, wenn eigenes Erleben und Umgebung undurchschaubar werden und Menschen aufgrund fehlangepasster Handlungskompetenzen überfordert seien.

Im 4. Kapitel illustrieren die Autoren anhand weiterer Gesprächsbeispiele „Unproduktive und produktive Beratungsprozesse“. Die Bedeutung eines angemessenen Passungsverhältnisses, des Commitments des Beraters und der Selbstexplorationsförderung in der Beratung werden unter die Lupe genommen und entsprechendes funktionales und dysfunktionales Verhalten aufgezeigt. Die einschlägigen Gesprächsbeispiele sind pointiert, plakativ, und die Kommentare überzeugen.

Das letzte Kapitel („Wie erleben Beraterinnen und Berater ihre Gespräche?“) ruft den Ausbildungskontext der Gespräche in Erinnerung, schildert die Erfahrung der Teilnehmenden am Ausbildungsprojekt und diskutiert dieses kritisch.



Dieses Buch positioniert Personzentrierte Beratung als eigenständiges Hilfeangebot für gesunde Menschen in einer aktuellen Belastungssituation, denen durch ein zielorientiertes, aber lösungsoffenes, auf diese konkrete Person und ihre Lebenswelt bezogenes Gesprächsangebot in überschaubarer Zeit geholfen werden kann. Berater bewegen sich innerhalb eines breiten Verhaltensspektrums, die Autoren legen mit Recht Wert auf breit abgestützte Beratungskompetenzen. Berater erkunden nicht nur den Selbstbereich, sie wenden sich auch bedingungslos der Lebenswelt ihrer Klienten und dem Erleben dieser Welt zu. Gefordert werden Geschick im Umgang mit sozialen Netzen und Vertrautheit mit der Bedeutung von Lebensräumen, von Risiko- und Schutzfaktoren (Resilienz), „life events“, Empowerment und Stress, dies nicht in Konkurrenz zu, sondern in Abstimmung mit der personenzentrierten Grundhaltung.

Fazit: Ein nach didaktischen Gesichtspunkten aufgebautes Lehrbuch ist das nicht. Ich vermisse eine klare Strukturierung der Kernaussagen der Personzentrierten Beratung für Praxis wie Ausbildung. Die Vielgliedrigkeit von Beratung und die Ableitungen für die Ausbildung werden aber umfassend beschrieben. Die persönlichen Kommentare der Studierenden und die fachlichen Anmerkungen der Autoren zu den Gesprächsausschnitten sind beeindruckend. Sie unterstreichen den Stellenwert von Supervision im

Rahmen der Ausbildung und Praxis. Nicht ganz einig gehe ich mit der Auslegung einiger PZA-Konzepte, etwa mit der Ausweitung des Inkongruenzbegriffs, der Deutung der Aktualisierungstendenz oder der Beschränkung von ‚unconditional positive regard‘ auf ‚positive Wertschätzung und Wärme‘. In den Gesprächsausschnitten bewegen sich die lernenden Berater sprachlich auf einer schmalen Linie von Statements, Fragen und Paraphrasen. Den Autoren ist dies bewusst: „Nicht selten hielten die lernenden Beraterinnen und Berater an einem sogenannten personenzentrierten Basiskonzept fest aus Angst, die Grundlagen des Ansatzes zu verraten. Dabei ist gerade das Einlassen auf klientspezifische Problem-, Handlungs- und Lösungsansätze personenzentriert!“ (S. 265). Sie fordern selber „ein anregendes, bisweilen konfrontierendes, konfliktbereites Gesprächsverhalten“. Gerade das hätten die praktischen Beispiele in einer aktualisierten Auflage vermehrt zeigen dürfen. Selbstkritisch erwähnen die Autoren (S. 266), der PZA verfüge zwar über eine bewährte Methodik der Selbsterkundung, diese stehe aber für die Erkundung zwischenmenschlicher Beziehungserfahrungen und sozialer Interaktionsprozesse aus, ebenso eine personenzentrierte Methodik der Erkundung störender oder verunsichernder Teile der Lebenswelt. Erneut Anstoß und Begründungen für eine Weiterentwicklung des personenzentrierten Beratungsansatzes gegeben zu haben ist unbestreitbar ein Verdienst der Autoren.

*Robert Hutterer*

## **Renate Motschnig und Ladislav Nykl: Konstruktive Kommunikation – Sich und andere verstehen durch personenzentrierte Interaktion**

*Stuttgart: Klett-Cotta, 2009. ISBN 978-3608945140. € 21,95/CHF 39,90*

Im Technologiezeitalter, in dem PC, Handy & Co dominieren, einen Blick auf personenzentrierte Interaktion zu werfen oder für eine Kommunikationsform zu sensibilisieren, bei der das Hinhören und die Einfühlung in den Anderen im Vordergrund stehen, könnte nachdenklich wie neugierig machen. Hindert uns heutzutage – wie schon zu Carl Rogers' Zeiten – doch immer mehr die Überbetonung des Rationalen und Rationellen das zu sein, was wir sind: ganze Menschen mit Verstand *und* Gefühl. Vor allem in einer Gesellschaftsform, bei der die wirtschaftliche Effizienz im Vordergrund steht, scheint die Rückbindung an persönliche Ressourcen immer wichtiger zu werden. Mit dem Buch „Konstruktive Kommunikation – Sich und andere verstehen durch personenzentrierte Interaktion“ – erschienen im Klett-Verlag – versuchen Renate Motschnig und Ladislav Nykl Zugänge zur inneren Welt des Menschen zu eröffnen, dessen Leben auf ökonomischen Erfolg ausgerichtet ist.

Motschnig & Nykl möchten in diesem Buch zur konstruktiven Kommunikation personenzentrierte Theorie und Praxis verbinden und die Bedeutung des Personzentrierten Ansatzes auch über die Psychotherapie hinaus vermitteln. Beispiele für gelungene aber auch nicht gelungene Kommunikation erlauben es nachzuvollziehen, wie ein Ausbalancieren der drei Grundhaltungen in sehr komplexen und stressreichen Situationen möglich sein könnte. Und Einfühlung nicht nur als Einstellung, um Personen das werden zu lassen, was sie sind, darzustellen, sondern sie als wesentliche Voraussetzung für nicht-manipulatives, strategisches Handeln zu betrachten, ist ein interessanter Ansatz. Besonders hervorzuheben ist die Einführung des Terminus Co-Aktualisierung, um auf die Wechselseitigkeit im Miteinander hinzuweisen. Diese systemtheoretische Betrachtung der Aktualisierungstendenz entspricht durchaus dem Zeitgeist.

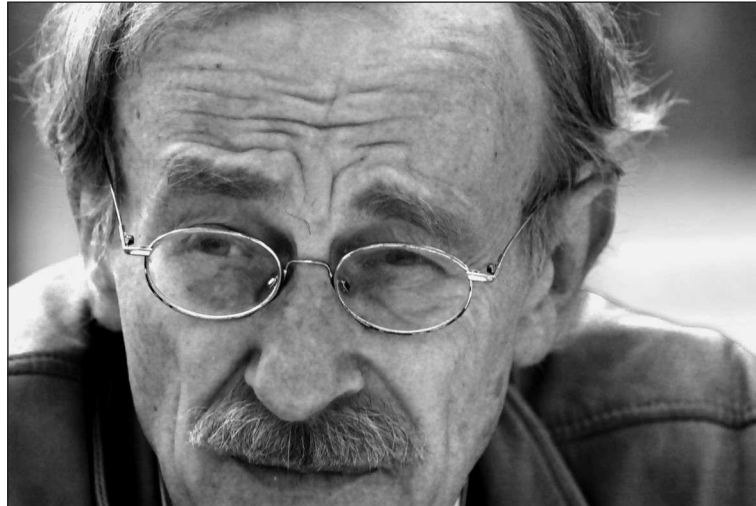
Ebenso zeitgemäß ist die Ausweitung des Themas auf Computer-vermittelte Kommunikation. Rogers' Grundvariablen können durchaus auch elektronisch vermittelt werden. Motschnig bringt hier viele Tipps für einen transparenten Austausch und lässt die Leserschaft an eigenen Erfahrungen teilhaben. Die personenzentrierte Haltung bei der Integration neuer Lerntechnologien mittels spezieller Onlinebereiche für Feedback etc. bewahren zu können, ist ein bemerkenswerter Aspekt. Das soll dazu ermutigen, einen Weg des einfühlsamen Dialogs mit sich selbst und den anderen zu gehen, mit dem Ziel, der Dialog des Augenblicks zu sein und sich – selbst im elektronischen Austausch – auf eine nicht-mechanistische Wirklichkeit zu besinnen.

Motschnig & Nykl versuchen mit diesem Buch einen Beitrag zum Verstehen der personalen Erlebenswelt zu leisten und hoffen, damit gegen die Entfremdung und Entmenschlichung in Alltag *und* Beruf einzutreten. Insgesamt ist dieses Buch ein neuer Versuch, personenzentrierte Prinzipien, Aspekte und Anwendungen dem interessierten Laien nahe zu bringen in einer Form, die eine persönliche Auseinandersetzung beinhaltet. Der Anspruch ist dabei, personenzentrierte Kommunikation als Lebensform zu verstehen und wahrzunehmen. Zu beiden dieser Punkte müssen einige kritische Anmerkungen angebracht werden: Es ist sinnvoll und notwendig, Erkenntnisse aus dem psychotherapeutischen und psychosozialen

Bereich der Öffentlichkeit und dem nicht-fachkundigen Publikum zu vermitteln. Die Öffentlichkeit bzw. Laien reagieren träge speziell auf neue Humantechnologien, deren Verständnis mit veränderten Einstellungen verbunden ist. Deshalb sind wiederholte Vermittlung von Information in vielfältigen Kontexten und „Verpackungen“ wichtig. Daraus ergibt sich zwangsläufig eine Einschränkung: Das Buch bringt inhaltlich wenig Neues, was allerdings auch nicht der Zweck und Anspruch ist. Der fachkundige Leser wird aber genau aus diesem Grund wenig Anregendes finden.

Personenzentrierte Kommunikation als Lebensform zu verstehen und zu vermitteln ist eine Ambition, die auf dem Anspruch basiert, personenzentrierte Prinzipien, Theorien und Praktiken könnten über den ursprünglichen Anwendungsbereich der Beratung und Psychotherapie hinausgehend auch in anderen Lebens- und Arbeitsbereichen relevant sein. Es gibt auch tatsächlich elaborierte Ansätze, die aus einer personenzentrierten Haltung heraus entwickelt und getestet wurden und denen hohe Qualität und Seriosität attestiert werden können wie etwa dem Verständlichkeitskonzept von Langer, Schulz von Thun und Tausch. Insgesamt bewegen sich aber Versuche der Ausdehnung des Anwendungsbereiches personenzentrierter Methoden auf außertherapeutische Bereiche oft am Rande der Idealisierung des gesamten Ansatzes.

# Nachruf Werner Wascher (1941–2011)



*„Es zahlt sich aus, trotz widriger Umstände an sich selbst zu glauben und immer wieder auf die Suche nach sich selbst zu gehen.*

*Auf das Seine zu bestehen.*

*Und eigen und besonders zu sein.“*

(Thomas Baum, 24. 3. 2011)

Mit dem Tod von Werner Wascher am 18. März 2011 ist die personenzentrierte Szene nicht nur in Österreich, und hier wiederum der Raum Oberösterreich, um ein schillerndes Urgestein, um einen unkonventionellen Grenzgänger ärmer geworden. Es war vor allem sein Interesse sowie seine aktive Beteiligung an (transkulturellen) Encountergruppen seit den 80er Jahren, die ihn zu einem „unersetzbaren Mitglied der personenzentrierten ‚community‘ weltweit“ (Barbara Reisel) gemacht haben.

Facettenreich war sein beruflicher Hintergrund (promovierter Geologe, Tätigkeit als Universitätsassistent, Kunsterzieher und AHS-Lehrer am Aloisianum Linz, Maler, Psychotherapeut, Supervisor), unerschöpflich seine Neugier an vielfältigen Mitteln und Prozessen zur Förderung persönlicher Entwicklung. Hervorstechend war seine „leidenschaftliche und nicht-angepasste Teilnahme an personenzentrierten Gruppenprozessen“ (Christl Weixler) von 1980 bis 2010, zu Beginn als Auszubildender in der APG, später dann als Personenzentrierter Psychotherapeut und Supervisor in freier Praxis. Auch in seinem Engagement als Lehrer, Bildungs- und Gesellschaftspolitiker sowie als Förderer von Gruppen-, Therapie- und Kreativprozessen für Kinder, Jugendliche, Erwachsene und Familien hat Werner Akzente gesetzt und unauslöschbare Spuren hinterlassen. Insbesondere mit seinem

großen kreativen Talent (u. a. seinen Bildern und Aquarellen, seinen Bilderbüchern für Kinder) ist er zu „einem malenden, zeichnenden, dichtenden, tanzenden Augen-Zeugen“ geworden (Christl Weixler).

Werner war sein Leben lang „beseelt von der Idee, sich und anderen Selbst-Verwirklichung und Ausdruck zu ermöglichen“ (Christl Weixler) und hat dies bis wenige Monate vor seinem Tod auch durch sein Lernen in Bezug auf die Vernetzung von Wahrnehmen, Fühlen, Denken und Handlungs-/Spielräumen (z. B. in Form von Struktur-Aufstellungen) unverzagt betrieben.

Viele von uns werden ihn vermissen, „weil man einen wie den Werner nicht so einfach ersetzen kann. Werner war kein Austauschspieler, Werner war ein Unikat“ (Thomas Baum).

## **Bibliographie (Auszug, chronologisch):**

- Wascher, W. (1992). Meine Schmerzen, deine Schmerzen. Personenzentrierte Psychotherapie als Körpertherapie. In P. Frenzel, P. F. Schmid & M. Winkler (Hrsg.), *Handbuch Personenzentrierte Psychotherapie* (S. 303–313). Köln: EHP.
- Schmid, P. F. & Wascher, W. (1994). *Towards Creativity*. Ein personenzentriertes Lesebuch. Linz: Edition Sandkorn.
- Wascher, W. & Frenzel, P. (1994). *Der Person-zentrierte Ansatz und multikulturelle Kommunikation*. Vol III. Linz: Edition Sandkorn.
- Wascher, W. & Weixler, C. (2000). Facilitator. In G. Stumm & A. Pritz (Hrsg.), *Wörterbuch der Psychotherapie* (S. 191). Wien – New York: Springer.
- Wascher, W. & Weixler, C. (2003). Großgruppen. In G. Stumm, J. Wiltschko & W. W. Keil (Hrsg.), *Grundbegriffe der Personenzentrierten und Focusing-orientierten Psychotherapie und Beratung* (S. 146–147). Stuttgart: Pfeiffer bei Klett-Cotta.

# Veranstaltungen

## (November 2011 bis September 2012)

### **GwG-Fachtag – Personzentrierte Psychotherapie: Neue Entwicklungen und wertvolle Außenimpulse (D)**

**Zeit:** 26. November 2011

**Ort:** Frankfurt a. M.

**Info:** [www.gwg-ev.org](http://www.gwg-ev.org)

### **Fortbildungstage der Gesellschaft für wissenschaftliche Gesprächspsychotherapie (GwG)**

**Zeit:** 15.–17. Juni 2012

**Ort:** noch offen

**Info/Kontakt:** [www.gwg-ev.org](http://www.gwg-ev.org); [gwg@gwg-ev.org](mailto:gwg@gwg-ev.org)

### **4. Internationale Fachtagung für personzentrierte Kinder- und Jugendlichenpsychotherapie (D)**

**Thema:** Entwicklung im Fokus – Das personzentrierte Verständnis von Veränderung

**Zeit:** 21./22. April 2012

**Ort:** Zürich

**Info:** [www.kindertherapietagung.ch](http://www.kindertherapietagung.ch)

### **10th PCE Conference – World Conference of Person-Centered and Experiential Psychotherapy and Counseling (E)**

**Thema:** Working with anxiety: From symptom to self

**Zeit:** 8.–12. Juli 2012

**Ort:** Antwerpen, Belgien

**Info/Kontakt:** [www.pce-world.org](http://www.pce-world.org); [www.pce2012.be](http://www.pce2012.be); [pce2012@vvcepc.be](mailto:pce2012@vvcepc.be); [info@pce-world.org](mailto:info@pce-world.org)

## Veranstaltungen

November 2011 - März 2012

### *IPS-Theorieworkshop 2011*

#### **Lebenswelten und Lebensrealitäten und deren Implikationen für Beratung, Supervision und Psychotherapie**

Donnerstag, 8. Dezember 2011, 10 – 18.30

Sigmund-Freud-PrivatUniversität  
Wien 3., Schnirchgasse 9a

Anmeldung: [theorieworkshop@gmail.com](mailto:theorieworkshop@gmail.com)

Datum	Titel	LeiterIn
laufend	Lfd. Gruppentherapie u. -selbsterfahrung	Th. Hollerer
laufend	Supervisionsgruppe in Linz	Satzinger/Holm
laufend	Lfd. Selbsterfahrung m. Prozessreflexion	P.F. Schmid
laufend	Supervisionsgruppe	Th. Hollerer
laufend	Supervisionstage	M. Winkler
laufend	Laufende Supervisionsgruppe	Ch. Fehringer
laufend	Supervisionsgruppe in Linz	A. Satzinger
ab 4.11.11	Theorieseminar I	R. Fuchs
11./12.11.11	Person als Frau oder Mann - Linz	Macke/Hasler
12.11.11	Erstgespräch u. Indikation	P.F. Schmid
ab 14.11.11	Theorieseminar V	Ch. Korunka
ab 18./19.11.11	Personzentrierte Praxisgruppe	M. Winkler
25./26.11.11	Wer bin ich? - Wer will ich sein?	P.F. Schmid
3./4.12.11	Familienleben - Familie als Klient	P.F. Schmid
8.12.11	Theorieworkshop 2011	AusbilderInnen des IPS
16.12.11	Der Klient ist der Therapeut	P.F. Schmid
17./18.12.11	Praxis der ICD-10 Diagnostik	J. Pennauer
13./14.1.11	Person als Frau oder Mann - Wien	Macke/Hasler
18.1.12	IPS stellt sich vor - Wien	IPS
20./21.1.12	Supervisionsseminar	M. Winkler
21./22.1.12	Personzentrierte Aufstellungen	P.F. Schmid
27./28.1.12	Schuld und Schuldgefühl	Ch. Fehringer
27./28.1.12	Gegen Sprachlosigkeit anschreiben	K. Macke
4.2.12	Supervision in und mit der Gruppe	Frenzel/Frenzel
25./26.2.12	Wie werde ich ein glücklicher Mensch?	P.F. Schmid
1.3.12	IPS stellt sich vor - Linz	IPS
1.-4.3.12	Entscheidungsseminar II	R. Fuchs



# Persönlichkeitsstörungen

## Der lange Weg

**ÖGWG-Woche**  
23. – 26. Oktober 2011

Schloss Puchberg bei Wels



	Sonntag, 23. Oktober	Montag, 24. Oktober	Dienstag, 25. Oktober	Mittwoch, 26. Oktober
08:00 – 08:45		<b>Morgen-Encounter</b>	<b>Morgen-Encounter</b>	<b>Morgen-Encounter</b>
09:00 – 10:30		<b>Margaret Warner</b> Processing	<b>Helga Vogl</b> Spezifische therapeutische Begleitung bei Persönlichkeitsstörungen	09:00 – 10:00 <b>Sonja Kinigadner</b> Gehe an die Orte, die du dir verborgen hast. Begegnung mit der Angst und Verzweiflung
11:00 – 12:30		<b>Margaret Warner</b> Examples: Narcissistic and borderline structure	<b>Günter Schiepek</b> Neuropsychologie der Persönlichkeitsstörung und neuronale Prozesse bei Psychotherapie	10:00 – 12:00 <b>Ethikkommission</b> Ethische Aspekte in der Arbeit mit KlientInnen mit Persönlichkeitsstörungen
Mittagessen		12:30 – 14:30	12:30 – 14:30	12:00 – 13:30
14:30 – 16:30	Ab 15:00 <b>Empfangscocktail</b>	<b>Margaret Warner</b> Specifics of Therapy	<b>David Oberreiter</b> Wer fürchtet sich vor Borderline?	13:30 – 15:00 <b>Lernwerkstatt mit allen ReferentInnen</b> <b>Abschluss</b>
16:45 – 18:00	<b>Opening</b> <b>Margaret Warner</b> Introduction Fragile, dissociated and psychotic processes	<b>Lernwerkstatt</b>	<b>Andrea Felnémeti</b> Bindungsangst – Eine Persönlichkeitsstörung, die zwei Menschen verstört – und ihre therapeutische Relevanz	
Abendessen	18:00 – 19:00	18:00 – 19:00	18:00 – 19:00	
19:00 – 21:00	<b>Margaret Warner</b> Workshop Fragile, dissociated and psychotic processes	<b>Encounter</b>	<b>ÖGWG-Fest</b>	

### Anmeldung:

Per Email an [office@oegwg.at](mailto:office@oegwg.at) oder telefonisch unter 0732 78 46 30

### Teilnahmegebühren:

ÖGWG-Mitglieder € 170,00 / ÖGWG-AusbildungsteilnehmerInnen € 85,00 / Nicht-Mitglieder € 210,00

Wir freuen uns, Ihnen das Programm der ÖGWG-Woche 2011 in Puchberg präsentieren zu können!

# Persönlichkeitsstörungen

## Der lange Weg

**Schloss Puchberg bei Wels, 23. – 26. Oktober 2011**

Personen mit der Diagnose Persönlichkeitsstörungen haben einen langen Weg von Erfahrung hinter sich, auf dem wir chronische Traumatisierungen, schwerwiegende Zurückweisungen und Beziehungsstörungen ausmachen können, worauf uns die jeweils "gestörte Reaktion" wie die überlebensrichtige vorkommt. Von außen gesehen haben wir mit einer fragilen, psychotischen oder dissoziativen Selbststruktur zu tun, die Wahrnehmung, Gefühle, Bewertungen und Handlungen steuert. Wir konnten dazu Dr.<sup>in</sup> Margaret Warner für einen zweitägigen Workshop gewinnen – sie ist als Professorin für klinische Psychologie an der Universität Chicago und als personenzentrierte Psychotherapeutin tätig und renommiert für ihre Veröffentlichungen auf diesem Gebiet.

Dr.<sup>in</sup> Andrea Felnémeti wird in ihrem Vortrag den Aspekt der Bindungsstörung herausgreifen und Prof. Dr. Günter Schiepek die neuropsychologischen Komponenten bei Persönlichkeitsstörungen beleuchten. Im therapeutischen Prozess stoßen wir an die Grenzen unserer Angebote für die Selbstorganisation eines authentischen Lebens. Am Dienstag und Mittwoch bringen Dr.<sup>in</sup> Helga Vogl, Dr. David Oberreiter und Dr.<sup>in</sup> Sonja Kinigadner ihre Erfahrungen zur Therapie ein. Schlussendlich stellen sich ethische Fragen wie Langzeittherapie, die von unserer Ethikkommission erörtert werden. Und wie immer gibt es natürlich ein Fest und Ehrungen!

Wir würden uns sehr freuen, Sie/Dich bei der ÖGWG-Woche begrüßen zu können!

Dr.<sup>in</sup> Sonja Kinigadner

-----

Anmeldung per Email oder telefonisch:

Mag.<sup>a</sup> Claudia Zweckmair

**ÖGWG**

Altstadt 13, 4020 Linz

Tel/Fax: 0732 / 78 46 30

Email: [office@oegwg.at](mailto:office@oegwg.at)

# Störungsbezogene Gesprächsführung Trainingskurs

Prof. Dr. Ludwig Teusch & Dr. Jobst Finke  
in Zusammenarbeit mit der GwG

## **Ziele:**

Einführung in die Gesprächspsychotherapie mit schwerer Gestörten.

Förderung gesprächstechnischer Fertigkeiten. Erweiterung der Kompetenz im Aufbau einer therapeutischen Beziehung. Erlernen des Umgangs mit schwierigen kommunikativen Situationen, z. B. in der Begegnung mit aggressiv-gereizten, narzisstisch fordernd-entwertenden, somatisierenden, depressiv eingeeengten, paranoiden und wenig mitteilungsfähigen oder mitteilungsbereiten Patienten. Optimierung der Gesprächsführung: Förderung der Selbstexploration um eine vertiefte Auseinandersetzung mit störungs- und persönlichkeitsbedingten Problemen zu ermöglichen.

## **Zielgruppe:**

Ärzte und Psychologen in Aus-, Weiter- und Fortbildung, Kompetenzerweiterung für in Psychotherapie und Beratung Tätige. Erfahrung in Therapie oder Beratung erwünscht, aber nicht Voraussetzung.

## **Vorgehen:**

Nach kurzen, schwerpunktsetzenden theoretischen Einführungen werden einzelne Interventionstechniken systematisch eingeübt „Microcounseling“. Als komplexere Aufgabe Einübung in die Gesprächsführung durch Rollenspiele mit Videofeedback. Diskussion alternativer Interventionsmöglichkeiten und ihrer individuellen Voraussetzungen.

Effektives Lernen durch Übungen in Kleingruppen mit 4–6 Teilnehmern.

## **Literatur:**

Jobst Finke: Gesprächspsychotherapie: Grundlagen und spezifische Anwendungen. Thieme, Stuttgart 2004

## **Ort:**

Seminarraum Prof. Dr. Teusch  
Freiherr-vom-Stein-Str. 153  
D 45133 Essen

## **Zeit:**

Freitags/Samstags: 13./14. Jan. 2012, .3./4. Febr. 2012, 2./3. März 2012 und ein noch offener Termin im April 2012

Freitags: 13.30–18.45 Uhr

Samstags: 9.00–12.15 Uhr und 13.15–18.45 Uhr

## **Kosten:**

Blockkurs an 4 Wochenenden mit insgesamt 60 Unterrichtsstunden insgesamt 900 €  
Zahlbar bis spätestens 14 Tage vor dem Kurswochenende

jeweils 225,- € an

Prof. Teusch

Ing.-DiBa

Kto-Nr. 540 381 5868

BLZ 500 105 17

## **Anfragen:**

Prof. Teusch: 0201-4309325

Dr. Finke: 0201-4378258; jobst.finke@uni-due.de

## **Anmeldung:**

Anmeldung bis 10. 10. 2011 erbeten

Fax: 0201-4309324

E-Mail: ludwig.teusch@uni-due.de

# Störungsbezogene Gesprächsführung Trainingskurs

18./19. 11. 2011	2./3. 12. 2011	13./14. 1. 2012	24./25. 2. 2012
Persönlichkeitstheorie und Therapietheorie der Gesprächspsychotherapie	Der depressiv-eingeezte Patient	Der somatisierende und vermeidende Patient	Der narzisstisch fordernde Patient
Theorie und Praxis des einführenden Verstehens	Theorie und Praxis des Beziehungsklärens	Theorie und Praxis Selbstwert-stabilisierender Interventionen	Theorie und Praxis konfrontierender Interventionen
„Microcounseling“ anhand von Textvorlagen	„Microcounseling“ anhand von Textvorlagen	„Microcounseling“ anhand von Textvorlagen	„Microcounseling“ anhand von Textvorlagen
Rollenspiel in Kleingruppen mit Besprechung der Videoaufzeichnungen	Rollenspiel in Kleingruppen mit Besprechung der Videoaufzeichnungen	Rollenspiel in Kleingruppen mit Besprechung der Videoaufzeichnungen	Rollenspiel in Kleingruppen mit Besprechung der Videoaufzeichnungen Abschlußbesprechung

Herrn Prof. Dr. med. Ludwig Teusch  
Freiherr-vom-Stein-Str. 153  
45133 Essen

Fax: 0201-4309324

E-Mail: ludwig.teusch@uni-due.de

## Anmeldung

Hiermit melde ich mich verbindlich zu dem Trainingskurs „Störungsbezogene Gesprächsführung“ an.

Die Gebühr von 225,- € werde ich nach Bestätigung der Aufnahme in den Kurs spätestens 14 Tage vor dem jeweiligen Kurswochenende überweisen  
Ing.-DiBa  
Kto-Nr. 540 381 5868  
BLZ 500 105 17

Name, Vorname \_\_\_\_\_

Straße \_\_\_\_\_

PLZ, Ort \_\_\_\_\_

Tel. \_\_\_\_\_

E-Mail \_\_\_\_\_

Unterschrift \_\_\_\_\_

## VORTRÄGE und SEMINARE

### Fortbildungsseminar

„Empathy and fragile processes with personality disorders“

Leitung: Greet Vanaerschot, PhD (englisch und deutsch)

Zeit: Freitag, 9.3.2012, 14:00 - 20:00 Uhr

Ort: Raum Wien

Anmeldung: im Forum-Büro, Frau Mag.a S. Hemberger, Tel: 01 966 79 44  
oder per e-mail: buero@apg-forum.at

---

### Ausbildungs- und Fortbildungsseminare

„Empathy and fragile processes with personality disorders“

Leitung: Greet Vanaerschot, PhD (englisch und deutsch), Moderation: Dr. Gerhard Stumm

Zeit: Samstag, 10.3.2012, 10:00 - 19:00 Uhr, Sonntag, 11.3.2012, 10:00 - 17:00 Uhr

Ort: Therapiezentrum OK, 1140 Wien, Onno Kloppgasse 6/3

Anmeldung: schriftlich bei Dr. Gerhard Stumm per e-mail: gerhard.stumm@tplus.at

---

„Psychotherapie als bindungsrelevante Situation“

Leitung: Prof.em. Dr. Dieter Höger

Zeit: Samstag, 16.6.2012, 10:00 - 18.00, Sonntag, 17.6.2012, 9.30 - 14.00 Uhr

Ort: Therapiezentrum Gersthof (TZG), 1180 Wien, Simonygasse 10-12, Souterrain

Anmeldung: im Forum-Büro, Frau Mag.a S. Hemberger, Tel: 01 966 79 44  
oder per e-mail: buero@apg-forum.at

---

### Vortrag

„Klienten verstehen – Bindungsmuster von Klienten und ihr Erleben der Therapiestunde“

Leitung: Prof.em. Dr. Dieter Höger

Zeit: Freitag, 15.6.2012, 19:30 - 21:30 Uhr

Ort: Therapiezentrum Gersthof (TZG), 1180 Wien, Simonygasse 10-12, Souterrain

Anmeldung: im Forum-Büro, Frau Mag.a S. Hemberger, Tel: 01 966 79 44  
oder per e-mail: buero@apg-forum.at

---

Genauere Informationen entnehmen Sie bitte unserem Programm unter [www.apg-forum.at](http://www.apg-forum.at)







# PERSON. Internationale Zeitschrift für Personzentrierte und Experienzielle Psychotherapie und Beratung

## Richtlinien

Veröffentlicht werden wissenschaftliche Beiträge, Praxisberichte, Projektberichte, Tagungsberichte, aktuelle Stellungnahmen, Diskussionsforen und Rezensionen aus dem Gebiet der Person-/Klientenzentrierten bzw. Experienziellen Psychotherapie, aus anderen Bereichen des Personzentrierten Ansatzes und in besonders begründeten Fällen aus angrenzenden Gebieten. In der Regel werden Originalbeiträge publiziert, des Weiteren Beiträge, die die wesentlichen Aussagen einer umfangreicheren Publikation zusammenfassend darstellen, oder Beiträge, die in der vorgelegten Form ansonsten schwer zugänglich wären, beispielsweise Übersetzungen aus anderen Sprachen.

Über die Veröffentlichung entscheidet die Redaktion, die dazu Gutachten einholt. Ein Fachbeirat unterstützt die Redaktion in konzeptioneller und fachlicher Hinsicht.

Es wird auf sprachliche Gleichbehandlung Wert gelegt. Wenn es nicht ausdrücklich erwähnt ist, sind bei geschlechtsspezifischen Formulierungen beide Geschlechter in gleicher Weise gemeint.

## Hinweise zur Manuskriptabgabe

Die Beiträge sind gemäß Merkblatt „Hinweise für Autorinnen und Autoren“ (erhältlich bei den folgenden Adressen) gestaltet als E-Mail-Attachment an eine der Redaktionsadressen abzuliefern:

PERSON – Internationale Zeitschrift für Personzentrierte und Experienzielle Psychotherapie und Beratung

c/o Dr. Franz Berger, Laupenring 163, CH-4054 Basel  
Tel.: +41 61 302 09 85, E-Mail: franz.berger@unibas.ch

oder

c/o Prof. Dr. Diether Höger, D-33613 Bielefeld, Barlachstraße 36  
Tel.: +49 521 88 55 48, Fax: +49 521 88 99 24  
E-Mail: diether.hoeger@uni-bielefeld.de

oder

c/o Mag. Wolfgang W. Keil, A-1080 Wien, Albertgasse 39  
Tel.: +43 1 407 55 872; Fax: +43 1 407 55 874, E-Mail: wolfgang@keil.or.at

oder

c/o Univ.-Prof. Dr. Christian Korunka, Fakultät für Psychologie der Universität Wien, A-1010 Wien, Universitätsstraße 7  
Tel.: +43 1 42 77 47 881; Fax: +43 1 42 77 47 889  
E-Mail: christian.korunka@univie.ac.at

## Zusendungen sollen enthalten:

- Autor bzw. Autorin, Titel, allenfalls Untertitel
- Zusammenfassung (deutsch und englisch; max. je 120 Wörter)
- Schlüsselwörter/Keywords: ca. 3–5
- Text (Umfang max. 8.000 Wörter pro Artikel), allenfalls inkl. Fußnoten, Tabellen, Grafik etc.
- Literaturverzeichnis: gemäß Merkblatt „Hinweise für Autorinnen und Autoren“
- Biografie: Angaben zum Autor bzw. zur Autorin (3–5 Zeilen: Geburtsjahr, Beruf, psychotherapeutische/beratende usw. Tätigkeit und allenfalls Ausbildungstätigkeit, wichtige Publikationen, Arbeitsschwerpunkte)
- Kontaktadresse und E-Mail-Adresse

## Zitationsweise

Die Zitationsweise erfolgt nach den Regeln der American Psychological Association (APA) bzw. analog nach den Regeln der Deutschen Gesellschaft für Psychologie (DGPs). Die Titel von Carl Rogers sind nach der Rogers-Bibliografie von Peter F. Schmid ([www.pfs-online.at/rogers.htm](http://www.pfs-online.at/rogers.htm)) und Doppelheft 3 & 4 des Jahrgangs 4 (2005) von *Person-Centered and Experiential Psychotherapies*) zitiert. Die Jahreszahl mit dem Kleinbuchstaben bezeichnet das Ersterscheinungsjahr, die Seitenzahlen in deutschsprachigen Texten beziehen sich auf die angegebene deutschsprachige Ausgabe.

## Rezensionen

PERSON veröffentlicht nach Möglichkeit Rezensionen von allen wichtigen Neuerscheinungen in deutscher und englischer Sprache aus dem Bereich der personzentrierten und experienziellen Ansätze, darüber hinaus von den wichtigsten schulenübergreifenden Werken aus dem Bereich der Psychotherapie und Beratung.

Es werden drei Varianten von Rezensionen unterschieden:

- 1.) Normalfall: max. 1.000 Wörter
- 2.) Kurzrezensionen: max. 500 Wörter
- 3.) Längere Rezensionsartikel: Diese werden wie Fachartikel begutachtet. Beabsichtigte Rezensionen sollten mit einem verantwortlichen Redakteur besprochen werden.

Leitlinie für die Auswahl von Rezensionen ist, dass sie von Personen verfasst sind, die in keinem Abhängigkeitsverhältnis oder Naheverhältnis zu den Autoren bzw. Autorinnen der besprochenen Werke stehen. Gefälligkeitsrezensionen werden nicht abgedruckt.

## Urheberrecht

Autorinnen und Autoren, die einen Beitrag zur Veröffentlichung einreichen, garantieren damit, dass es sich (wenn nicht ausdrücklich anderes vereinbart wurde) um einen Originalbeitrag handelt und kein Copyright oder andere Rechte verletzt werden, dass sie somit das alleinige Verfügungsrecht besitzen, und weder diesen Beitrag noch einen, der diesem in seinem Inhalt im Wesentlichen entspricht, andernorts zur Publikation einreichen. Sie garantieren der Zeitschrift PERSON (wenn nicht ausdrücklich anderes vereinbart wurde) das nicht-exklusive, unwiderrufliche und kostenlose Recht zur gesamten oder teilweisen Veröffentlichung ihres Beitrages auf Deutsch sowie in der eingereichten Sprache, falls diese eine andere als deutsch ist. Es steht den Autorinnen und Autoren frei, den Beitrag nach Ablauf eines Jahres ab dem Zeitpunkt des Erscheinens unter Angabe der Zeitschrift PERSON als Ort der Erstveröffentlichung andernorts zu publizieren.

